

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Чувашский государственный университет имени И. Н. Ульянова»

На правах рукописи

Идиатуллов Азат Корбангалиевич

**ДИНАМИКА РЕЛИГИОЗНОГО СИНКРЕТИЗМА СУННИТОВ
СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ И ПРИУРАЛЬЯ В XX – НАЧАЛЕ XXI В.**

Специальность 07.00.07 – Этнография, этнология и антропология

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание учёной степени

доктора исторических наук

Научный консультант:

доктор исторических наук, профессор

Таймасов Леонид Александрович

Чебоксары – 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО СИНКРЕТИЗМА СУННИТОВ	29
§ 1.1. Историографический дискурс религиозности суннитов	30
§ 1.2. Источниковая база исследования	58
§ 1.3. Методология исследования религиозного синкретизма.....	72
ГЛАВА 2. ЭВОЛЮЦИЯ ИСЛАМСКОГО ФАКТОРА В РЕЛИГИОЗНОСТИ СУННИТОВ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ И ПРИУРАЛЬЯ.....	111
§ 2.1. Динамика религиозности суннитов в советский период	112
§ 2.2. Рост религиозной активности и мечетного строительства в постсоветский период	164
§ 2.3. Возрождение махалля и особенности взаимодействия мусульманских течений.....	205
ГЛАВА 3. СОВРЕМЕННАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ СУННИТОВ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ И ПРИУРАЛЬЯ КАК РЕЗУЛЬТАТ ТРАНСФОРМАЦИИ ТРАДИЦИОННЫХ ВЕРОВАНИЙ	235
§ 3.1. Особенности религиозности суннитов: традиции и инновации	235
§ 3.2. Религиозный синкретизм «молодых» суннитов	265
§ 3.3. Влияние суфизма на синкретизацию религиозности суннитов	295
ГЛАВА 4. ЭЛЕМЕНТЫ ЯЗЫЧЕСТВА И ХРИСТИАНСТВА В СОВРЕМЕННОЙ РЕЛИГИИ СУННИТОВ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ И ПРИУРАЛЬЯ	325
§ 4.1. Особенности исламо-языческого синкретизма суннитов.....	326
§ 4.2. Служители культа и эволюция обрядов «исламизированного» шаманства.....	344
§ 4.3. Роль гендерного фактора исламо-языческой религиозности суннитов: специфика представлений и обрядности	382
§ 4.4. Взаимодействия суннитов с христианским окружением на микро- и макроуровнях.....	395
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	427
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ.....	445
ПРИЛОЖЕНИЯ.....	503

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы диссертационного исследования. На современном этапе развития исторической науки все большее значение приобретает комплексное исследование частных явлений, отдельных этносоциальных групп, представляющих собой часть макропроцессов и социальной истории. Подобное направление научных изысканий позволяет изучить конкретно взятую этносоциальную группу изнутри, проследить поведенческие нормы, эволюцию мировоззрения и другие аспекты жизнедеятельности. Это очень перспективное направление, особенно если учесть, что со времени отмены крепостного права, за последние 150 лет нашей истории, российское общество несколько раз подвергалось социальным потрясениям, связанным с войнами и сменой политического строя, приводившим к эволюции ценностных ориентиров.

Российская Федерация состоит из нескольких этнокультурных провинций, в которых принятие ислама разными народами происходило постепенно и в силу воздействия различных условий. Синкретизация мусульманской догматики с мифологическим сознанием разобщённых территориально этносов привела к появлению своеобразных черт регионального ислама.

В постсоветский период в российском обществе активно обсуждается проблема религиозного возрождения. Многочисленные публикации говорят о том, что религия играет все большую роль в самосознании и православных, и мусульманских народов. Исследователи отмечают повсеместное оживление мусульманских традиций¹.

Обращение к религии, к связанным с нею проблемам проявляется не только на уровне массового сознания, но также на уровне идеологии и политики. Поэтому возникает ряд вопросов, связанных с истоками данного возрождения, его движущими силами и возможными сценариями дальнейшего развития. Насколько

¹*Каракетов М. Д.* Башкиры // Большая энциклопедия народов. М., 2007. С. 92–93.

взаимосвязаны актуализация этнического и конфессионального самосознания на рубеже 80–90-х гг. XX в.? Рост религиозности суннитов – это скорее качественное или количественное явление? Существует ли преемственность современной религиозности с религиозностью советского периода или правильнее говорить о «новой» мусульманской идентичности? Данные вопросы требуют своего исследования и осознания. Особенно актуально изучение возрождения ислама в поликультурных регионах, например, в Среднем Поволжье и Приуралье, а в сравнительно-этнографическом аспекте – на Северном Кавказе, где данная проблематика тесно переплетена с межэтническими и межконфессиональными отношениями.

Отсюда возникает необходимость нового рассмотрения проблем межконфессиональных отношений в рамках конкретных регионов, возникших и развившихся в ходе сложных многовековых взаимодействий народов, языков, культур. Ретроспективное исследование религиозных контактов, взаимопроникновений необходимо в силу тех вызовов современности, которые определяют неровности отношений власти, общества, отдельных граждан к духовной составляющей жизни мусульманина.

В современных условиях существует потребность познания ислама с помощью новых методологических подходов, позволяющих в рамках исторического анализа изучить специфику функционирования его как системы. В основе подобных подходов должны лежать историческая, культурная и региональная равнозначность региональных форм ислама в рамках глобальной мусульманской общины; признание территориальных специфик данной религии как необходимого атрибута мусульманства; идея общности и равноценности этносов, являющихся неразделимой частью единой исламской «семьи». Именно в этом ключе следует рассматривать историко-этнографическое исследование эволюции религиозности и религиозного синкретизма татар и башкир Среднего Поволжья и Приуралья.

Актуальность темы диссертационного исследования обусловлена рядом факторов.

Во-первых, эпохальные перемены, произошедшие в Российской Федерации на рубеже веков: распад СССР, стремительные изменения экономических и социальных структур, обретение новых прав, культ свободы, крушение многих привычных форм организации общества, – привели к исчезновению и эволюции старых и постепенному возникновению качественно новых мировоззренческих установок, особенно среди молодёжи.

В условиях кризиса значительная часть общества переживала коллективные и индивидуальные потрясения, которые подталкивали отдельных индивидов к необходимости духовных и религиозных поисков. Подобные события не могли не вызвать подлинный научный интерес исследователей к мировоззрению этносов в постсоветский период, в том числе в контексте проблемы религиозного синкретизма.

Во-вторых, в современных переломных условиях в различных сферах жизнедеятельности общества возникает необходимость переосмысления подходов к исследованию религиозности народов России. Познание взаимосвязанности и взаимообусловленности различных компонентов (исламского, неоязыческого, атеистического, православного) религиозной жизни представителей башкирского, татарского и родственных им этносов помогает понять общие тенденции в процессе религиозного возрождения в нашей стране.

В-третьих, в Российском государстве, представляющем уникальную мозаику народов и культур, конфессиональный вопрос остается среди основных, оказывающих заметное воздействие на современные этнополитические процессы. Распад СССР и последовавшие социально-экономические и общественно-политические преобразования вызвали активизацию национально-культурных движений, актуализировали вопросы межэтнических и межконфессиональных отношений.

Изучение вопросов религиозного синкретизма татар и башкир, несомненно, позволит расширить диапазон научных знаний в области этнологии и религиоведения, учитывать исторический опыт при реализации современной государственной национальной и религиозной политики.

Объектом диссертационного исследования являются сунниты Среднего Поволжья и Приуралья – самая многочисленная конфессиональная группа России. Значительная часть суннитов объединяет этносы, относящиеся, согласно языковой классификации, к тюркской группе алтайской языковой семьи, а с точки зрения конфессиональной принадлежности – относящие себя к одной религии – исламу, причём к самому умеренному его течению – суннизму. Это наиболее многочисленная часть уммы России.

Крупнейшими народами среди тюркских народов России, исповедующих ислам суннитского толка², согласно переписи населения 2010 г., являются татары (5,3 млн человек), башкиры (1,6 млн человек), казахи (0,6 млн человек), кумыки (0,5 млн человек), узбеки (0,3 млн человек) и карачаевцы (0,2 млн человек)³. В фокусе нашего исследовательского внимания – татары и башкиры Среднего Поволжья и Приуралья.

На протяжении XX в. духовная жизнь этих народов не раз подвергалась сильнейшим потрясениям. В первую очередь, это было вызвано сложными взаимоотношениями мусульман и власти и её главного инструмента – идеологии, под «ударами» которой находились не только различные проявления религиозности, но даже и околорелигиозные действия. В результате происходили изменения в соотношении этничности и религиозности.

² Суннизм – одно из основных направлений ислама. Сунниты делятся на последователей четырёх правоверных мазхабов (юридических школ): ханафитов, маликитов, шафиитов и ханбалитов. Суннизм и ханафитская школа терпимо относятся к местным традициям и обычаям.

³ Относительно недавно, в 2014 г., одним из самых многочисленных тюркских и суннитских народов России стали крымские татары, которых в нашей стране насчитывается более 200 тыс. человек. Кроме того, все перечисленные народы принадлежат ханафитскому мазхабу, за исключением кумыков, значительная часть которых – шафииты. В нашей работе в фокусе исследования будут, в первую очередь, сунниты ханафитского мазхаба – наиболее либеральной правовой школы.

Современное религиозное мировоззрение этих народов испытало сильное влияние не только языческих пережитков и официальной религии, но также антирелигиозной политики СССР и возрождения религиозности в постсоветский период.

Предметом исследования выбраны синкретичные структуры в мировоззрении суннитов, периоды их возникновения и формирования.

Их возникновение связано с такими элементами, как: 1) язычество (архаичные культы); 2) мусульманство; 3) нетрадиционные для изучаемых народов культы, обряды, представления, заимствованные из православия, атеизма, неоязычества, буддизма и т. п.

Взаимодействие данных элементов привело к формированию таких комплексов, в которых переплелись, с одной стороны, мусульманство и архаичные представления, с другой стороны – архаика, нетрадиционные для изучаемых народов культы и мусульманство. Очевидно, что они оформились у изучаемых народов в определенные исторические периоды и в конкретных этногеографических областях, которые также можно определить как предмет нашего исследования.

Хронологические рамки исследования – XX – начало XXI вв. – обусловлены: 1) особенностями источниковой базы; 2) спецификой предмета – религиозного синкретизма; 3) уникальностью религиозной жизни татар и башкир в данный период.

Отметим, что существуют объективные особенности данного периода, связанные с взаимоотношениями власти и мусульманского сообщества в целом.

Первый этап – 1900–1917 гг. – связан с беспрецедентным мечетным строительством и усилением роли мусульманской общины, ускоренными манифестами от 26 февраля 1903 г. и 17 октября 1905 г.

Самый длительный этап – 1918–1988 гг. – несмотря на все неровности, характеризовался отношением власти к исламу, впрочем, как и к другим

религиям, как своеобразному противнику советского общества и главным образом государственной системы.

Конец 1980-х – начало 1990-х гг. – хотя и обозначился кардинальной сменой государственно-конфессиональных отношений и общей либерализацией духовной и религиозной жизни, тем не менее не был лишён некоторой неопределённости религиозного фактора на государственном, общественном и личностном уровнях. Более того, уже в последние годы, предшествующие развалу СССР, наблюдалась тенденция политизации и радикализации ислама особенно на Северном Кавказе, отчасти в Татарстане, что нашло своё отражение в борьбе традиционных мусульман и салафитов (суннитского фундаментализма).

Наконец, 2000-е гг. и особенно начало 2010-х гг. в известном смысле следует считать этапом всеобщего (государственного, общественного, национального, личностного) переосмысления накопившегося опыта предыдущих периодов и поиска новых, наиболее адекватных оценок религиозного в стране, конкретных этнических группах и обществе в целом.

Отметим также, что часть работы посвящена специфике религиозности татар и башкир Среднего Поволжья и Приуралья до 1900 г., что кажется нам уместным в связи с необходимостью выяснения эволюционных изменений в массовом сознании изученных народов и факторов, благодаря которым возникли отдельные элементы и структуры религиозного синкретизма.

Территориальные рамки диссертационного исследования определены Средним Поволжьем и Приуральем, регионом, который исторически характеризуется одним из самых сильных влияний в России тюркской и исламской культур.

Современные административно-территориальные единицы данного региона также близки в социально-экономическом, культурном и политическом плане. В частности, Республика Татарстан, Республика Башкортостан, Пензенская область, Самарская область, Ульяновская область входят в Приволжский федеральный округ (ПФО). Другие субъекты округа (Республика Мордовия и Республика

Чувашия) тоже были рассмотрены нами в рамках этнолого-сравнительного и историко-сопоставительного методов. Большая часть татар и башкир как в ПФО, так и в более узком территориальном разрезе – Среднем Поволжье и Приуралье, относятся к мусульманам суннитского толка ханафитского мазхаба.

Собственно говоря, наиболее многочисленными суннитскими этносами изучаемых территориальных рамок являются татары (3 997 568 человек в ПФО) и башкиры (1 282 269 человек в ПФО), которые расселены в пределах региона крайне неравномерно (прил. 1, карта 1, карта 2). Значительная часть татар проживает на территории Республики Татарстан (2 012 571 человек или 50,34 % от численности татар в ПФО), а башкир – на территории Республики Башкортостан (1 172 287 человек или 91,42 % от численности башкир в ПФО).

Абсолютная численность татар в ПФО велика также в Республике Башкортостан, Оренбургской и Ульяновской областях. Эти регионы вместе с Татарстаном лидируют по доле татар в субъектах ПФО – более 11,59 % (см. прил. 1, карта 1). Абсолютная численность башкир в ПФО велика также в Оренбургской области, Пермском крае и Республике Татарстан.

По доле башкир в ПФО лидируют только Республика Башкортостан и Оренбургская область – более 2,25 % (см. прил. 1, карта 2). Таким образом, и по доле, и по численности татар и башкир явно выделяются республики Татарстан и Башкортостан, которые и составляют своеобразный каркас расселения этих этносов в ПФО.

Особое положение в Среднем Поволжье по численности и доле татар и башкир занимают Ульяновская и Самарская области. В частности, по численности татар данные административно-территориальные образования весьма близки, однако в тоже время по доле различаются почти в три раза: в Ульяновской области проживают 149 873 татар (11,59 % от численности населения в субъекте), а в Самарской области – 126 124 татар (3,92 % от численности населения в субъекте).

Ещё заметнее отличия в расселении башкир в этих регионах: в Самарской области насчитывается 7 195 башкир (4-е место в ПФО), а в Ульяновской области – только 914. Причём если в Самарской области башкиры проживают в исконно башкирских сёлах, то в Ульяновской области – преимущественно в г. Ульяновске. Башкирских поселений нет также в других регионах Среднего Поволжья (за исключением Татарстана).

С другой стороны, выбранный для исследования регион представляет собой один из самых многонациональных и многоконфессиональных этнокультурных образований нашей страны. Исторически именно в его границах происходили наиболее тесные контакты русского населения с представителями коренных и во многих отношениях самобытных народов. Многовековые взаимоотношения татар и башкир с русскими, чувашами, мордвой, марийцами, удмуртами, казахами в различных аспектах (географический, политический, государственный) и во всех возможных сферах (от быта до религии и культуры) создали неповторимую и очень сложную этнокультурную мозаику, во многом определившую специфику религиозности проживающих здесь народов.

Немаловажно, что выбранный в качестве территориальных рамок регион представляет собой широко известное в этнографической науке татаро-башкирское пограничье, в пределах которого решаются проблемы происхождения и эволюции тептярей и мишарей, ассимиляции башкир на юго-востоке Татарстана, западе и северо-западе Башкортостана и юге Пермского края и Удмуртии. Так, например, уральские этнографы исследуемые этносы Бардымского района Пермского края рассматривают под наименованием тулвинских и характеризуют их этническое самосознание как двойственное и многоуровневое⁴.

Выделенный регион также является зоной активного этнокультурного взаимодействия татар и башкир с казахами и ногайцами, что не раз отмечалось

⁴ *Высочин А. А.* Этническая идентичность и межэтническое взаимодействие в северной Башкирии : дис. ... канд. ист. наук. М., 2005. С. 74.

исследователями⁵. В этой связи весьма интересно узнать, как столь сложное и многовековое взаимодействие родственных народов проявило себя в религиозной сфере, где «налицо» внешнее исламское единство.

Выбор территориальных рамок исследования обусловлен также своеобразием религиозного синкретизма, который проявляет себя по-разному в зависимости от уровня рассматриваемой территории. По этой причине в диссертации анализ религиозного синкретизма проводился на нескольких уровнях.

Первый – макроуровень, или всероссийский – связан с выяснением соотношения глобальных систем на территории России (например, ислама и православия, ислама и государственной политики и законодательства, религиозного ренессанса и этнического самосознания).

Второй – мезоуровень – связан с исследованием отдельных этнотерриториальных и этноконфессиональных групп в пределах России, в том числе близких по религии и культуре к татарам и башкирам, например, татар Среднего Поволжья и его отдельных субъектов, татар Приуралья и тюркских народов Северо-Западного Кавказа (Карачая), в которых ислам и оказавшиеся под его влиянием языческие и традиционные представления развивались одновременно и автономно.

Активное вовлечение в исследование материалов по религиозному синкретизму карачаевцев кажется нам весьма оправданным, так как оно максимально рельефно позволило выделить специфические черты религиозности татар и башкир, а также помогло вскрыть общие мотивы в религиозной жизни мусульманских и конкретно тюркских и суннитских народов России.

Наконец, существует и микроуровень: пространство жизни конкретных этнических и – уже – этнотерриториальных групп (например, татар и башкир в Уфе и в Башкортостане, казанских татар, башкирских татар и татар-мишарей

⁵ См., напр.: *Абсалямова Ю. А.* Башкиры восточного Оренбуржья (история расселения, родоплеменная структура, хозяйство) : дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 2009. С. 118, 125, 127.

в Среднем Поволжье), а также различия в религиозной жизни, неизбежно возникающие в зависимости от класса и положения того или иного населенного пункта (г. Казань, Карачаевск, Ульяновск, Уфа).

В целом наше исследование можно охарактеризовать как этноурбанистическое, так как именно поликонфессиональные и полиэтнические города представляют собой поле колоссальных возможностей для новообразований в религиозной сфере, к которым в некотором роде и относится религиозный синкретизм. Города с прилегающими территориями, выбранные в качестве территориальных рамок исследования, настолько различаются между собой, что их можно считать вполне достоверной моделью, в рамках которой, как в фокусе, соединились макро-, мезо- и микроуровни. Охарактеризуем каждый из них более подробно.

Специфика г. Ульяновска и Ульяновской области определяется несколькими причинами. Например, на территории области существует ареал компактного проживания особой группы татар-мишарей (прил. 1, карта 3) различных территориальных групп (буинских, хвалынских, карсунских и т. д.). Стоит отметить, что этнический состав этого региона мало чем отличается от этнического состава других регионов Среднего Поволжья, за исключением Татарстана, где очевидно доминирование русских и татар. Башкортостан в этом смысле выглядит ещё более уникальным регионом, т. к. в нём в примерно одинаковых долях представлены и русские, и башкиры, и татары.

Особенность Ульяновской области, впрочем как и соседних Самарской и Пензенской областей, заключается также в том, что основные исламские «столицы», имеющие всероссийский, региональный или глобальный статус (г. Стамбул, Триполи, Медина, Иерусалим, Каир, Мекка), находились всегда на большом географическом, а в ряде случаев и культурном удалении от верующих региона. Последнее обстоятельство, кстати сказать, нашло отражение и в общем слабом состоянии исламской мысли в регионе. Например, в Поволжье, как и по всей России, нет ни одного мусульманского богослова мирового уровня, а

наиболее продвинутые интеллектуалы по большей части творят на почве светской мысли. Данное обстоятельство во многом определило стабильность присутствующей в массовом сознании татар и башкир установки, что их региональное мусульманство, их религия и вера особенные.

Выбор Казани и Уфы обусловлен особым статусом этих городов на государственном, местном и духовном уровнях. Роднит их то, что оба эти города являются столицами многонациональных республик России (Татарстан и Башкортостан), которые общепризнанно считаются оплотами ислама в пространствах северной Европы. Кроме того, в них наблюдается одинаковая численность этносов, которые принято относить к исламским и православным. Крупнейшими национальностями в г. Казани, как и в России, и в Татарстане, являются русские (48,6 %) и татары (47,6 %). Удельный вес русских, украинцев, татар и башкир в г. Уфе составляет соответственно 48,9, 1,2, 28,3 и 17,1 %.

Не забудем о том, что и Казань, и Уфа являются городами-миллионерами, а следовательно, испытывают на себе максимальное влияние массовой, транснациональной и общероссийской культур, что в конечном итоге определяет сильную аккультурацию проживающих в них народов. С другой стороны, оба эти города, в особенности Уфа, традиционно воспринимаются суннитами Поволжья и Приуралья центрами исламской религии, что создаёт причудливую смесь традиционности и модерна в повседневной жизни горожан.

В г. Ульяновске, по данным переписи 2010 г., проживало 637 тыс. человек (приблизительно в два раза меньше, чем в г. Казани и Уфе). По этому показателю, согласно экономгеографической классификации, он относится к крупнейшим городам России. Самые многочисленные этносы города: русские (76,8 %), татары (10,6 %), чуваша (7,2 %) и мордва (1,5 %). Таким образом, в г. Ульяновске доминируют этносы, традиционно исповедующие православие.

Постоянное население в г. Карачаевске, согласно официальным статистическим данным 2002 и 2010 гг., насчитывает около 20 тыс. человек (малый город России). Этнический состав города представлен в основном

карачаевцами (72,7 %), традиционно исповедующими ислам, а также русскими (16,3 %), осетинами (3 %) и черкесами (1,4 %). Доминирование суннитов в пределах малого города сильно отличает г. Карачаевск от вышеназванных городов и регионов. Кроме того, в отличие от г. Казани, Ульяновска и Уфы он не имеет статуса административного центра субъекта России, что также накладывает свой отпечаток на религиозность местных жителей. В некотором роде он является изолятом традиционной духовной культуры, жизненного уклада.

Наконец, отметим, что в субъектах, где расположены данные города, также имеются существенные отличия по некоторым социально-экономическим, демографическим и иным показателям. Например, по валовому региональному продукту (ВРП) на душу населения лидируют Республики Татарстан и Башкортостан, в то время как Карачаево-Черкесская Республика (КЧР) находится далеко в конце списка. Однако последняя опережает другие субъекты по доле молодёжи в населении. За ней следуют Республика Татарстан, Республика Башкортостан и Ульяновская область.

Сходная закономерность проявляется и при подсчёте доли молодёжи в изучаемых этнотерриториальных группах. Так, доля молодых карачаевцев КЧР составляет 26,58 %, а доля молодых татар г. Ульяновска – только 22,67 %. Ещё большие различия существуют в доле лиц старше 60 лет. Среди карачаевцев КЧР их только 11,2 %, тогда как среди татар Ульяновска – 17,9 %. Отметим также, что среди карачаевцев КЧР наблюдается наибольшая доля лиц с высшим образованием, затем следуют татары г. Казани, татары г. Уфы, татары г. Ульяновска, башкиры г. Уфы.

Существуют объективные различия между данными регионами и народами по дате принятия ими ислама. Принято считать, что ислам в Среднем Поволжье появился уже в X в., в Башкирии – в XI–XIV вв. Позднее всех ислам проник на территорию проживания карачаево-балкарского народа: по разным данным – к XVII–XVIII вв.

Таким образом, имеющиеся исторические, социально-экономические, географические, этнографические, политические и культурные различия между изучаемыми регионами позволяют провести максимально детальный, объективный анализ массового сознания суннитов, выявить общие и отличительные черты религиозного мировоззрения, присущие отдельным этнотерриториальным группам татар, башкир, а также, в сравнительно-сопоставительном плане, и карачаевцам.

Степень разработанности проблемы. В историографии религиозности суннитов выделяются три периода: дореволюционный, советский и постсоветский.

Дореволюционные работы можно охарактеризовать в целом как описательные. Тем не менее в работах, записях, публикациях, выполненных представителями данного круга учёных, присутствует изрядная доля информативности, содержательности, которая в целом создаёт полную, живую картину народных суеверий, примет, поверий, анимистических представлений и пережитков некоторых доисламских обрядов, актуальную и по сей день.

В конце XIX – начале XX вв. событием в ориенталистике становятся публикации значительной фигуры в области исламоведения В. В. Бартольда⁶, который, используя широчайший полевой, лингвистический, археологический материал и опираясь на данные вспомогательных исторических дисциплин, показал сложную картину религиозной жизни арабов в те времена, когда зародился ислам, а также одним из первых убедительно представил мусульманскую культуру как синкретичное по сути образование, в котором переплелись многие традиции, представления, культы.

В советский период серьезным фактором, оказавшим влияние на специфику публикаций, посвященных мировоззрению татар и башкир, стала

⁶ Бартольд В. В. Сочинения. Т. VI. Работы по истории ислама и арабского халифата. М., 1966.

антирелигиозная политика советского правительства. Исламская составляющая их духовной культуры оказалась на долгое время в тени внимания этнографов.

Языческие культы суннитов Среднего Поволжья и Приуралья, а также тюрков Северного Кавказа рассматривались многими ведущими этнографами того времени. Например, ими изучены такие аспекты, как языческие божества, обряды и ритуалы ранних форм религии. Отрадно, что в публикациях советских этнографов выделены главные синкретичные элементы религиозного мировоззрения, предпринята попытка объяснить происхождение отдельных представлений, исследованы возможные пути воздействия на религиозное мировоззрение татар и башкир идей и представлений других народов России.

Однако, говоря о работах советского периода, необходимо указать на один существенный недостаток, присущий большинству из них, – обособленность язычества. Оно представляется нашему взору очищенным от всякого исламского влияния. Важность этого недостатка особенно очевидна на фоне того обстоятельства, что язычество сохранилось в мировоззрении суннитов до наших дней именно в рамках исламской культуры.

Наиболее выдающихся результатов в исследовании религиозного синкретизма мусульманских народов достигли учёные, исследовавшие культуру среднеазиатских тюрков. Их работы, базировавшиеся на богатой источниковой базе и системном подходе, вскрыли механизмы синкретизации религий в данном регионе.

В постсоветский период вопросы ислама и мировоззрения татар и башкир всё чаще рассматриваются с качественно новых методологических позиций. Исследуется не только само мусульманство как религия. Этнографы и исламоведы стремятся анализировать ислам в более широком контексте. В частности, рассматриваются взаимоотношения ислама с общественными, политико-правовыми, юридическими, социально-экономическими системами.

Гораздо реже встречаются труды, посвящённые исследованию взаимодействия ислама с другими религиями. Широкое освещение в

исторической литературе получила проблема религиозной жизни мусульманских народов в советский и дореволюционный периоды, что было вызвано интересом к процессу исламского возрождения.

Зарубежные исследователи также не остались в стороне от изысканий в сфере религиозных представлений суннитов Среднего Поволжья и Приуралья. По большей части они анализировали взаимодействие мусульманских общин с властью. Особенно показательны в этом плане труды замечательного французского востоковеда А. А. Беннигсена, который выделял официальный и неофициальный ислам. Последний, по его мнению, выступал в качестве своеобразной оппозиции советской власти⁷.

Целью диссертационного исследования является комплексное изучение динамики взаимовлияния, взаимопроникновения и взаимодействия разнородных религиозных культов, обрядов и представлений суннитов Среднего Поволжья и Приуралья.

Для достижения этой цели были поставлены следующие **задачи**:

1. Изучить эволюцию религиозности татар и башкир в Среднем Поволжье и Приуралье.

2. Проанализировать специфику общей религиозной ситуации в изучаемом регионе (религиозная политика местных властей, взаимоотношения между конфессиями и этносами, состояние и деятельность исламских институтов).

3. Исследовать степень религиозности и уровень религиозной культуры в разных возрастных группах исследуемых этносов.

4. Проанализировать гендерные различия в религиозности мусульман, особенности традиционной и нетрадиционной религиозности на примере исламских народов.

5. Охарактеризовать синкретичные религиозные представления в системе современной семейной и индивидуальной обрядности татар и башкир.

⁷ *Bennigsen A. Islam in Soviet Union. London ; N.Y., 1967.*

6. Выявить степень сохранности и функционирования основных форм «исламизированного» шаманства в среде суннитов Среднего Поволжья и Приуралья.

7. Изучить распространение новых исламских движений («молодёжного ислама») в среде изучаемых народов.

8. Определить и проанализировать пять групп суннитов, а также их взаимоотношения между собой:

- 1) «номинальные», или «этнические», мусульмане;
- 2) «реальные», или практикующие, мусульмане;
- 3) «переходная» группа;
- 4) «внеконфессиональная» группа;
- 5) «неисламская» группа.

Источниковая база диссертации представляет собой комплекс этнографических, исторических и фольклорных источников, которые по происхождению и информативному содержанию можно поделить на несколько групп.

Первую группу составляют официальные документы и законодательные акты, которые помогли изучить специфику религиозной ситуации в отдельных регионах и выявить наиболее общие тренды религиозной политики советского и российского правительства.

Вторую группу образуют заметки исследователей, краеведов. Несмотря на то, что они требуют критического рассмотрения ввиду своей субъективности и отсутствия чёткой методологической базы, их роль в нашем исследовании стоит оценить как весьма значительную, прежде всего в силу того массива фактологических данных, которые они содержат.

Третья группа представлена материалами периодической печати, в которых содержатся сведения о религиозной обрядности татар и башкир в XVIII–XXI вв., о расширении влияния внеконфессиональных представлений среди суннитов в

конце XX – начале XXI вв., о специфике религиозности татар и башкир в советский и постсоветский периоды.

В четвертую группу вошли многочисленные справочные издания, которые применялись для выявления общего и особенного в религиозной жизни татар и башкир отдельных этнографических областей.

К пятой группе относятся статистические издания, которые позволили с убедительной достоверностью изучить этническую структуру субъектов ПФО.

В шестой группе представлены материалы центральных и региональных архивов, ставшие базовым источником для изучения эволюции религиозной жизни татар и башкир в советский период.

Седьмую группу составили полевые этнографические, фольклорные и этносоциологические материалы, которые позволили выявить синкретичные структуры в религиозности татар и башкир на современном этапе.

Научная новизна диссертационной работы заключается в признании догматического, этнического и регионального равноправия внутри исламского мира, анализе регионального, во многих своих аспектах синкретичного ислама. Такой подход позволил раскрыть механизмы взаимодействия традиционного мировоззрения суннитов Среднего Поволжья и Приуралья с идеями и обрядами нетрадиционных религиозных течений и сект.

Впервые в научный оборот введены фольклорные, этнографические и полевые материалы, ранее не анализировавшиеся в рамках исследования религиозности суннитов. Внесён заметный вклад в изучение системы факторов, оказавших влияние на генезис и последующее развитие религиозного мировоззрения суннитов в условиях антирелигиозной политики советского периода и общей либерализации религиозной жизни в конце 1980-х – 2010-е гг.

Оригинальным образом раскрыты общие и отличительные особенности религиозного возрождения в регионах Среднего Поволжья и Приуралья. В новом ключе проанализированы теоретические основы религиозного синкретизма суннитов Среднего Поволжья и Приуралья и – шире – всех мусульман России.

Впервые выявлены и изучены синкретичные религиозные представления и обряды татар и башкир, их общие и отличительные черты, в том числе в сравнении с другими мусульманскими народами России (например, карачаевцами).

На основе новейших данных выяснена степень влияния нетрадиционных религиозных течений на религиозное мировоззрение мусульманских народов в контексте традиционной синкретичной культуры. Впервые проанализирована структура изучаемого предмета и выработана собственная модель синкретизации мировоззрения суннитов Среднего Поволжья и Приуралья, которая определяется как взаимосвязь религиозности с этническими, историко-политическими, территориальными, этнодемографическими, половозрастными, личностно-психологическими, социально-экономическими особенностями её носителя.

Указанные положения соответствуют пунктам 2. Классическая дескриптивная этнография; 3. Этническая история; 4. Этнологическое регионоведение; 5. Межэтнические отношения (в том числе конфликты); 8. Этносоциология, этнопсихология, этнополитология Паспорта научной специальности 07.00.07 – Этнография, этнология и антропология ВАК при Минобрнауки России.

Теоретическая и практическая значимость работы обусловлена научной новизной темы, её комплексным и сравнительно-сопоставительным исследованием. Благодаря различным подходам, методам и принципам научного познания, многочисленным источникам и разнообразной специальной литературе, использованным в работе, стал возможным переход от конкретных эмпирических фактов к обобщениям.

Разработанные положения и выводы способствуют более глубокому пониманию религиозного мировоззрения и сознания общества в целом, позволяют повысить эффективность научных исследований. Работа важна с точки зрения не только пополнения исторического знания и бережного отношения к культурно-историческому наследию, но и решения проблем современности: повышения роли

общественного мнения в условиях модернизации, нравственно-этического воспитания подрастающих поколений, сохранения целостности и стабильности российского общества.

Практическая значимость научных результатов подтверждается их использованием в учебном процессе образовательных и культурных учреждений Среднего Поволжья и Приуралья в ходе преподавания курсов «Этнология», «Этническая история народов Волго-Уралья». Материалы и выводы способствуют более глубокому пониманию ментальности суннитских народов. Выявленная в результате исследования источниковая база была систематизирована в виде удобной и наглядной структуры, которая позволила последовательно рассмотреть исламские, языческие и нетрадиционные религиозные представления суннитов и может иметь применение для дальнейших научных изысканий в области истории и социологии религии. Результаты исследования могут найти практическое применение в образовательном процессе: для преподавания краеведения, истории и этнографии, истории религий в вузовском и школьном курсах системы образования.

Выводы и наблюдения автора могут быть использованы органами государственной власти и муниципального управления в ходе разработки и реализации социальных и культурных программ. Прикладное значение имеет авторский спецкурс «Изучение синкретизма религии народов края».

Методология и методы исследования религиозного синкретизма определяются спецификой культуры, мировоззрения, духовной жизни, этнического сознания изучаемых этноконфессиональных групп – татар и башкир, а также в сравнительно-сопоставительном плане других тюркских и суннитских народов России, например, карачаевцев. Такая зависимость тем более важна, так как перечисленные народы близки друг другу и в этнокультурном отношении. Действительно, будучи разрозненными территориально, они продолжают ощущать себя частью единой мусульманской уммы, сплоченной близостью этнических корней и общностью российской истории, культуры и быта. В частности, неслучайно до конца XIX в.

карачаевцев, как и другие тюркские этносы Кавказа, именовали татарами, а в тюркологии долгое время использовали термин «тюрко-татары».

Не стоит забывать при этом и об имеющихся между данными народами различиях, как в происхождении, так и в развитии. В этой связи в работе использовались *сравнительно-исторический*, *сравнительно-этнографический* и *сравнительно-географический* методы, которые позволили раскрыть специфические черты религиозной системы исследуемых народов.

Во-вторых, методология исследования определяется спецификой объекта – религиозности, которая представляет собой систему. *Системный метод* использовался при сборе полевых этнографических и фольклорных материалов. Так, вопросы анкеты (прил. 2, анкета 1), применённой для выявления степени религиозности и религиозной культуры изучаемых народов, учитывают многоуровневую организацию религиозной системы, в состав которой входят представления, убеждения, компетенции (вопросы № 1, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 37, 38, 39), религиозные установки, самоидентификация (вопросы № 7, 8, 25, 26, 27, 28, 30) и обряды (вопросы № 5, 6, 11, 12, 20, 21). Кроме того, анкета направлена на выявление взаимосвязи основных элементов религиозного синкретизма: язычества и неоязычества (вопросы № 14, 15, 16, 29–41), ислама (вопросы № 1, 8, 11, 13–22), нетрадиционных религиозных течений, в основном православия (вопросы № 8, 12, 13, 15, 23).

Кроме того, применены такие научные методы, как *этносоциологический опрос*, *непосредственное наблюдение*, *интервью* и *анализ архивных материалов*.

Положения, выносимые на защиту:

1. В структуре религиозного синкретизма суннитов Среднего Поволжья и Приуралья выделяются три компонента: архаичные воззрения, мусульманство и нетрадиционные представления. Причём в большей степени в рамках архаичных воззрений сохранились элементы шаманства и магии. Самой распространённой разновидностью религиозного синкретизма среди татар и башкир, так же как и у других суннитов России, например, карачаевцев, является синкретизм ислама и

язычества, обнаруживающий себя в представлениях о реинкарнации, влиянии душ умерших на родственников и всех людей.

2. Ядром слияния архаичных воззрений и мусульманских представлений является «исламизированное» шаманство. Его формирование связано с взаимодействием исламских и шаманских обрядов и представлений. К родственным культам «исламизированного» шаманства у татар, башкир и карачаевцев следует отнести «имлеу» (заговор), «ышану» (суеверие), «быздру / хынэ / зарар» (порча), «китап ачхан / китап ачтыру» (гадание по книге), «таш салган» (гадание по камням), «тюкергенске / эшкрю» (лечение от болезней мусульманской молитвой), «кюз тигян» (сглаз). В последние годы «исламизированное» шаманство татар и башкир и – шире – магия, являющаяся неотъемлемой частью их религиозности, также эволюционируют, испытывая на себе влияние иноэтничных и инорелигиозных представлений, например, православия, и представлений, связанных с деятельностью новых религиозных движений. К числу последних принадлежат представления об ауре, биополе, медиумах, экстрасенсах.

3. Ключевую роль в сохранении «исламизированного» шаманства суннитов играет женский гендер, который в религиозной культуре татар, башкир и других суннитов России и по сей день выполняет уникальную, системообразующую функцию, синтезируя архаичные и исламские представления.

4. Эволюция религиозных синкретичных представлений у суннитов в 1918–2018 гг. происходила в два этапа: 1) эволюция народного ислама, соединяющего язычество и ислам, под воздействием секуляризации и атеизации в 1918–1988 гг.; 2) развитие новой религиозности, происходящее на фоне религиозного, в том числе исламского, ренессанса на современном этапе (1989–2018 гг.).

5. Среда советского атеистического общества, которая окружала мусульман в СССР, породила совершенно новую роль ислама в рамках татарской, башкирской, карачаевской и – шире – тюрко-суннитской духовной культуры в

XX в., чем это было до революции. Преемственность с дореволюционным мусульманством (авторитет духовенства) не была прямой, т. е. не означала, что ислам остался в той же степени ортодоксальным. Татары, башкиры и карачаевцы в этом смысле мало отличались от мусульман других регионов СССР. Народы, исповедующие ислам, трансформировали религию из формальной системы норм и предписаний с предельно догматизированными, общедоступными установками в интимное, глубоко личное религиозное чувство, благодаря чему нормы словно бы лишались социальной доминанты.

6. Верующие в СССР видели в своей религии не цементирующее этнос ядро, а личный выбор каждого конкретного индивида, каждой отдельной семьи. Мусульманство несколько ослабило свои позиции как официальной религии и стало религией внутреннего выбора человека и потому приблизилось к личным установкам номинального мусульманина. Здесь, на личностном уровне, религиозность стала больше подвергаться влиянию культурных элементов извне (языческих и неоязыческих, православных, гностических).

7. Религиозное мировоззрение современных суннитов России, особенно в городах-миллионерах, смешанных поликонфессиональных семьях и среди студенческой молодёжи полисинкретично, и представлено двумя пластами: 1) «народным исламом»; 2) новыми представлениями.

8. Важная роль при формировании новых представлений принадлежит христианским идеям, которые проникают в религиозное мировоззрение татар и башкир в основном из православия. Это, в первую очередь, идея о божественной природе Иисуса, отношение к праздникам Рождеству и Пасхе как священным, чтение Библии, обращение к православным знахарям, а также единичные примеры перехода татар и башкир в православие, иеговизм и пятидесятничество.

9. В большей степени христианское влияние выражено среди татар Ульяновской и Самарской областей, что объясняется их вековыми контактами с православным населением этих регионов, а также среди башкир, взаимодействие

которых с православным населением началось относительно недавно, в связи с чем протекает наиболее активно и сложно. Интенсивному влиянию православных идей на массовое сознание татар Пензенской области и Чувашии препятствует «мобилизационная» религиозность, возникшая на фоне низкой доли татар, а в случае Пензенской области – ещё и более высокой стартовой позиции для ислама в период религиозного ренессанса.

10. Весьма заметно влияние атеистических и – шире – секулярных идей на мировоззрение татар и башкир, значительная часть которых не верит в существование ада и рая, не совершает молитв, считает Иисуса обычной исторической личностью, а не Пророком.

11. Сунниты на сегодняшний день не создали более или менее однозначной канвы, в русле которой могло бы быть выработано целостное отношение к суфизму как элементу религиозного мировоззрения. Во многом это объясняется различными течениями самого суфизма, некоторые из которых являются традиционными для российских мусульман (братство накшбандия), в то время как другие, возможно, вовсе представляют собой постсоветские новообразования и имеют мало общего и с суфизмом, и с исламом. В этой связи следует говорить не только о противостоянии суфизма и салафизма, но и о поиске места, которое отводится суфизму в системе «суннизм – традиционный ислам» и – шире – в системе религиозной и духовной культуры суннитов России. Массово суфийская традиция в среде татар и башкир проявляется в так называемых «малых» паломничествах к святым местам, которые чаще всего встречаются среди татар Среднего Поволжья и связаны с почитанием могил суфиев и памятников Волжской Булгарии.

12. Наибольшую первичную исламскую религиозность среди изученных этнотерриториальных групп демонстрируют татары Чувашии и Пензенской области и башкиры Башкортостана, а среди студенческой молодёжи – татары г. Ульяновска, после которых следуют башкиры г. Уфы, татары г. Казани и Уфы, что обусловлено рядом этнокультурных исторических, социально-экономических,

демографических показателей. Например, уровень религиозности снижается с ростом численности города и повышением ВРП на душу населения. Кроме того, татары вне пределов Татарстана традиционно демонстрируют высокую степень первичной религиозности, так как являются, как правило, этническим меньшинством в иноэтническом и иноконфессиональном окружении, и оберегание религиозной и конфессиональной идентичности для них важно в плане сохранения этнической самоидентификации. Конфессиональность представителей башкирской национальности выражена рельефнее, чем у исследованных представителей татарской национальности, что детерминируется историческими и этнополитическими факторами.

13. Первичная исламская религиозность татар и башкир уступает религиозности других суннитских (например, карачаевцев), а также иных мусульманских народов России (чеченцев, кумыков, ингушей).

14. В среде татар и башкир, как и у других суннитов России, существует пять групп, которые различаются между собой по степени развития религиозного синкретизма, а также по отношению к исламу и религии вообще.

Первая группа – «номинальные», или «этнические», мусульмане, идентифицирующие себя с исламом, но не исполняющие большинства мусульманских обрядов, не знающие основ исламской веры. Вторая группа – «реальные», или практикующие, мусульмане, для которых религия и религиозность ассоциируются с прямыми источниками исламской религии и, в первую очередь, с Кораном, а также с соответствующими обрядами (намаз, пост во время месяца Рамазан). Третья группа – «переходная группа» по отношению к исламу, которая исполняет большую часть исламских норм, но при этом демонстрирует меньший интерес к более глубокому познанию суннитского ислама. Четвёртая группа – «внеконфессиональная» группа, у представителей которой отсутствуют ярко выраженные религиозные предпочтения, мировоззрение их скорее атеистическое. Пятая группа – «неисламская группа», которая состоит из бывших суннитов, осознанно перешедших в другую религию

или придерживающихся откровенно неисламских взглядов. Эта группа крайне малочисленна и представлена, как правило, православными, пятидесятниками, баптистами и Свидетелями Иеговы.

Степень достоверности и апробация результатов. Основные положения и выводы исследования обсуждались в рамках работы III Молодёжной научно-практической школы Всероссийской общественной организации «Русское географическое общество» (2015 г.), а также на научных конференциях различных уровней:

1) международных: «Человек в российской повседневности: история и современность» (г. Пенза, 2009 г.), «Общественные науки в современном мире» (г. Новосибирск, 2012 г.);

2) всероссийских: IX Конгресс этнологов и антропологов России (г. Петрозаводск, 2011 г.), X Конгресс этнологов и антропологов России (г. Москва, 2013 г.), «Полиэтнические регионы России: социально-экономическое развитие в переходные и кризисные периоды» (г. Саранск, 2011 г.), «Исторический опыт этноконфессионального взаимодействия в Среднем Поволжье и Приуралье (XVI – начало XX вв.)» (г. Казань, 2011 г.), «Взаимодействие органов власти, общественных объединений и образовательных учреждений по гармонизации этноконфессиональных и межнациональных отношений» (Казань, 2015 г.);

3) региональных: научно-практические конференции ФГБОУ ВО «УлГПУ им. И. Н. Ульянова» (2003–2018 гг.).

Материалы исследования были использованы в ходе реализации гранта Президента Российской Федерации (2012–2013 гг., руководитель – канд. ист. наук. А. К. Идиатуллов), гранта РФФИ (проект № 17–11–73601е (р)), государственного задания (№ 31.8018.2017/БЧ), проекта Правительства Республики Татарстан «Татары и ислам» (2014 г., руководитель – канд. ист. наук Р. Н. Мусина), внутривузовского гранта «Духовная культура народов Среднего Поволжья», проекта Правительства Ульяновской области «Фотоиллюстративный

альбом: народы и конфессии Ульяновской области в XXI веке» (руководитель – канд. ист. наук А. В. Кобзев, 2015 г.).

Результаты работы отражены в 55 публикациях, в том числе в 5 монографиях, 22 публикациях перечня ВАК при Минобрнауки России, 5 из которых включены в международные базы цитирования WOS и Scopus.

Структура работы. Диссертация состоит из Введения, четырёх глав, Заключения, списка использованных источников и литературы, приложений.

ГЛАВА 1.

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО СИНКРЕТИЗМА СУННИТОВ

Религиозность суннитов исследовалась многими учёными в разное время. При этом подходы, методологии, концепции чрезвычайно сильно разнятся в зависимости от ракурса исследователя. Работы, посвящённые религиозному синкретизму, более однородны, однако применительно к мусульманам данное понятие используется достаточно редко, что связано с расхожим мнением о доминировании ислама в их мировоззрении. Поэтому проблема, выбранная нами в качестве предмета исследования, требует новой детальной разработки.

Во-первых, историография темы редко анализируется с методологических позиций, чаще исследователи ограничиваются периодизацией, а она не всегда отражает существенных специфик научных изысканий в сфере религиозности.

Во-вторых, исследования религиозности татар и башкир нередко «грешат» игнорированием специфики носителя, в этой связи зачастую мусульманская культура этих народов представляется исследователями в «усреднённом» виде, территориальные и этнические специфики сглаживаются, отсюда возникает вопрос о бытовании региональных форм ислама.

В-третьих, ислам как основной компонент религиозности суннитов нередко рассматривается с политических позиций. Написанные на фоне известных событий на Ближнем Востоке, Северном Кавказе, популярных медийных клише о связи терроризма и ислама, такие работы невольно впадали в излишнюю субъективность, не замечая при этом значительной роли мусульманской культуры в повседневной, мирной жизни, её неразрывной связи с этническим самосознанием, искусством, многовековыми традициями, семейным укладом. Наконец, восстановление свободы совести в 90-е гг. XX в., либерализация религиозной жизни, диалектика процессов глобализации и индивидуализации позволили уже в наши дни по-новому взглянуть на мировоззрение изучаемых народов.

§ 1.1. Историографический дискурс религиозности суннитов

Религиозность суннитов – постоянно изменяющееся явление, сущностная сторона которого всегда словно бы исчезает из поля зрения исследователя. Потому неудивительно, что к исследованию проблемы возникновения, развития и современного состояния религиозности изучаемой конфессиональной группы всегда существовали различные подходы. Рассмотрим данные подходы с проблемно-тематической и проблемно-исторической точек зрения.

Начало **дореволюционных исследований** религиозности татар и башкир связывают с именами русских учёных и путешественников XVIII в. И. Г. Георги, П. Палласа, И. И. Лепёхина, П. И. Рычкова⁸. Ими даны яркие зарисовки языческих верований и религиозных обрядов. Деятнадцатое столетие характеризуется активизацией интереса к татарской и башкирской культурам. Появляются труды Т. С. Беляева, П. М. Кудряшова, К. Ф. Фукса, В. И. Черемшанского, М. В. Авдеева, К. Насыри, И. Казанцева⁹. В них много ценных замечаний, несмотря на их описательный характер.

Тем не менее в работах, записях, публикациях, выполненных представителями данного круга учёных, присутствует изрядная доля информативности, содержательности, которая в целом создаёт полную, живую

⁸ *Георги И. Г.* Описание всех в Российском государстве обитающих, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопримечательностей. Ч. 1–2. СПб., 1776. С. 85–103; *Паллас П. С.* Путешествия по разным местностям Российского государства в 1770 г. Ч. 2. Кн. 1. СПб., 1786; *Лепёхин И. И.* Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства в 1770 г. Ч. 2. СПб., 1802.

⁹ *Беляев Т. С.* Куз-Курняч, башкирская повесть, писанная на башкирском языке одним курайчем и переведённая на русский в долинах гор Рифейских, 1809 года. Казань, 1812; *Кудряшов П. М.* Предрассудки и суеверия башкирцев // Отечественные записки. Ч. 28. 1826. № 78. С. 5–9; *Фукс К. Ф.* Казанские татары в статистическом и этнографическом отношении. Казань, 1844; *Черемшанский В. М.* Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношении. Уфа, 1859; *Авдеева М. В.* Подводный камень // Современник. 1860. № 11–12; *Казанцев И.* Описание Башкирцев. СПб., 1866.

картину народных суеверий, примет, поверий, анимистических представлений и пережитков некоторых доисламских обрядов.

Возможно, Каюма Насыри следует считать одним из родоначальников **«традиционной» школы советской (российской) этнографии** именно в плане изучения тюркских языческих представлений. Показательно в этом смысле вступительное слово к статье К. Насыри о поверьях и обрядах казанских татар, в котором автор признаётся, что в работе впервые показаны шаманистские воззрения татар, которые зачастую не замечались исследователями за исламской оболочкой¹⁰. Иными словами, под исламской оболочкой исследователи тюркской (а в данном случае – татарской) старины долгое время не замечали элементов язычества и, в первую очередь, шаманства.

Отметим, что достоверные свидетельства о существовании шаманов у тюркских народов Евразии, в том числе родственных татарам и башкирам, относятся ещё к периоду правления Аттилы. В XII – начале XIII вв. правители выступали наподобие шамана, с соответствующими магическими обрядами, такими, например, как предсказания¹¹.

В конце XIX – начале XX вв. событием в ориенталистике становятся труды В. В. Бартольда¹², который, опираясь на большой массив материалов, показал, что ислам возник именно как синкретичное образование. Однако подобные исследования являлись скорее исключением на фоне **«традиционной» школы советской (российской) этнографии**, в рамках которой религиозность рассматривалась с позиций народной, «исконной» культуры, чтобы таким образом выявить наиболее типичные представления, обряды и ритуалы суннитов. Зачастую в таких исследованиях на любые внешние, «наносные» элементы мировоззрения закрывались глаза.

¹⁰ Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. Т. 6. С. 255.

¹¹ *Галиахметова Г. Г.* Ислам в Золотой Орде: традиции религиозного опыта : дис. ... канд. филос. наук. Казань, 2000. С. 35.

¹² *Бартольд В. В.* Указ. соч.

Нередко к таким внешним явлениям относили даже ислам, считая, что официальная религия должна рассматриваться как отдельный предмет, не имеющий к народному, традиционному мировоззрению никакого отношения. И это при том, что ко времени проведения этнографических исследований часть тюркских народов несколько веков исповедовала мусульманство.

Зародившись до революции, данный подход сохранил своё влияние и по сей день. Замечательные сведения, найденные в рамках всё того же подхода, есть о каждом из изученных нами тюркских народов¹³. Например, у карачаевцев были и шаманы – «кымсачы», «адыхам», «ашхам», «хамма-хырса»¹⁴. Общеизвестен факт, что до принятия ислама башкиры были язычниками. «Причём одна часть башкирского народа поклонялась змеям, рыбам, птицам, разным зверям и животным, другая же часть башкирского народа признавала 12 богов»¹⁵. Итак, архаичные верования у суннитов имеют много общего с тем, что принято называть элементами магии и шаманства и другими архаичными культурами. В первоначальной форме языческие элементы в мировоззрении суннитов почти отсутствуют, однако полностью отрицать наличие языческих и особенно неязыческих представлений нельзя. При этом не следует допускать ещё одной ошибки – рассмотрения язычества и неязычества суннитов как целостного, монолитного явления. Зачастую оно даже не осознаётся его носителями как самостоятельное явление, вне ислама. Да и сами архаичные воззрения суннитов не лишены признаков смешения компонентов мифологии финно-угров, индо-ариев с тенгрианством. Также важно упомянуть, что до мусульманизации изучаемые народы были отнюдь не идолопоклонниками. Их воззрениям были

¹³ Множество параллелей можно наблюдать между архаичными представлениями татар, башкир и карачаевцев. См. подробнее: Сб. материалов для описания местностей и племён Кавказа. М., 1900. Т. 28. С. 121.

¹⁴ *Каракетов М. Д.* Карачаевцы и балкарцы // Большая энциклопедия народов. М., 2007. С. 228–230.

¹⁵ НА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1088. Л. 61.

присущи некоторые идеи манихейства¹⁶. Например, такие термины, как «uğmah» (рай) и «tamuk» (ад) были заимствованы ими задолго до принятия мусульманства¹⁷.

Дадим краткую ознакомительную характеристику мифологического, по сути архаичного, сознания татар и башкир. Сюда относится убежденность в существовании «уй-иясе», «зба-иясе», «уй-ияхе», хозяина хлебов («абзар-иясе», «аран-иясе»), хозяина усадьбы, хозяйства¹⁸. По большей части он воспринимался и воспринимается как персонифицированный образ добрых сил. Распространены среди татар и башкир представления о хозяине леса, который может настолько зашекетать человека, что тот не выдержит и погибнет. Есть в мифологии изучаемых народов такой персонаж, как «албасты»¹⁹. Присутствуют свои хозяева и у водной стихии (здесь проживают существа, похожие на славянских русалок).

Упоминается особое магическое значение воды во время родильного обряда башкир: «Мин һиңә килдем, Мин – һыу инәң, Еңел бир! Теүәл бир! Йәһәт бир!». Это можно перевести как: «Я за тобой пришла, Я Мать Воды! Отдай легко! Целого дай! Скорее дай!»²⁰. Само же магическое действие определённо имело языческую основу. Дело в том, что сходные мотивы использования воды для лечения особенно детских болезней и порчи обнаружены и у соседних с татарами народов, например, чувашей²¹.

¹⁶ *Кызласов Л. Р.* Культурные взаимосвязи тюрков и иранцев в VI–XIII вв. (Язык, письменность, религия) // *Этнографическое обозрение*. 2004. № 6. С. 10.

¹⁷ Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. М., 2006. С. 609.

¹⁸ *Акашкин М. М.* Свадебные обряды, песни татар-мишарей и мордвы (Сравнительный анализ). URL: <http://www.tatar.yuldash.com> (дата обращения 10.08.2010).

¹⁹ Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. М., 2006. С. 586.

²⁰ *Султангареева Р. А.* Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа : дис. ... д-ра филол. наук. Уфа, 2002. С. 89.

²¹ *Егорова О. В.* Этнография детства чувашей Волго-Уралья во второй половине XIX – первой трети XX вв.: традиционная родильная обрядность и социализация ребёнка : дис. ... д-ра ист. наук. Чебоксары, 2010. С. 283–284.

Поражает не только близость времени подготовки воды для обряда у татар, башкир и чувашей, но и упоминание дерева как необходимого смыслового атрибута. Схожим образом от сглаза лечились и в южном Дагестане. Во всех селениях детей несли на целебные источники. Иногда воду из источника приносили домой, а сам процесс обставлялся магическими ритуалами. Например, было положено строго соблюдать правила: молча пойти на источник, набрать воды, молча вернуться и обтереть этой водой больного²².

Другое персонифицированное зло – «аждаха» – коррелирует со слабым полом. Согласно представлениям, этот злой дух приходит к вдове или незамужней мусульманке и, превратившись в супруга или суженного, соблазняет её²³. Иногда злой дух приходит к мусульманке в образе сферического огня. Тогда он видится ей только наполовину. Отсутствие цельности аждаха говорит о древности его образа. Предположим, что подобная древность образа злого духа у татар достаточно успешно слилась с исламскими верованиями о персонифицированных тёмных силах. Например, одна мусульманка рассказала, что с приходом этих духов наступит конец света. Его отрицательные качества станут соблазнять верующих на преданность исламу. Те, кто поддастся искушениям, попадут в ад, если справятся с ними – попадут в рай.

К архаичным воззрениям татар относится убеждённость в существовании человеческой души – «өрөк»²⁴. Прослеживается связь «өрөк» с местами, где пролита человеческая кровь. Другим термином домусульманского представления о душе у татар является «кот»²⁵. Душу покойника описывают в виде «күбэлэк», т. е. бабочки. Это создание на протяжении 365 дней после ухода из жизни человека порхает в мире живых. Причём по четвергам бабочка залетает в дом, где жил

²² Гаджибекова С. А. Магия и магические представления в традиционной семейной обрядности народов Южного Дагестана : дис. ... канд. ист. наук. Махачкала, 2009. С. 130.

²³ Цит. по: Мухамедова Р. Г. Указ. соч. С. 190.

²⁴ Мухамедова Р. Г. Указ. соч. С. 182.

²⁵ Татары Среднего Поволжья и Приуралья / под ред. П. И. Воробьева и Г. М. Хисамутдинова. М., 1967. С. 45.

покойник, чтобы, согласно информаторам, услышать чтение Корана. В случае если этого не произойдет, бабочка перелетает в поисках мусульманской молитвы к соседям. Очевидно, что данные представления о душе-бабочке имеют явные архаичные истоки. Например, то, что бабочка может отправиться в соседние дома, говорит о близости данных представлений к культу рода.

У татар и башкир имело место приписывание особых свойств отдельным животным. Тотемизм прослеживается в несколько реликтовом пиетете к волку или медведю в прозвищах родов у отдельных групп тюркских народов²⁶. Ещё в конце XIX – начале XX вв. башкиры отмечали Айыу туйы²⁷. На этот праздник охотники приводили убитого медведя на летовку или стойбище, снимали с него шкуру цельной или брали отдельно голову и сажали её на столб, возле которого и проводился праздник, который мог продолжаться до 15 дней. На празднике произносились различные заклинания («арбау»)²⁸. Этнонимы, отражающие домусульманские представления башкир, сохранились и в степном Заволжье Самарской и Саратовской областей. Например, такие названия родов, как «айыу», «кэзэ», «мышы», явно имеют тотемистическое происхождение²⁹.

Завершая разговор о «традиционном» подходе к исследованию религиозности суннитов, отметим, что начиная с советского времени оформляется новая тенденция в изучении языческих пережитков татар и башкир, завоевавшая своих сторонников и в постсоветский период. В частности, пришло осознание необходимости интерпретации языческих представлений и обрядов в контексте социальных, политических и правовых исследований. Так, например, весьма результативны попытки изучения родовой системы башкир и татар на основе их

²⁶ Татары Среднего Поволжья и Приуралья / под ред. П. И. Воробьёва и Г. М. Хисамутдинова. М., 1967. С. 188.

²⁷ Илимбетова А. Ф., Илимбетов Ф. Ф. Культ животных у башкир: история и современность. Уфа, 2009. С. 301.

²⁸ Шаранова И. Р. Башкирские народные праздники как социокультурное явление : дис. ... канд. филос. наук. Уфа, 2010. С. 64–65.

²⁹ Мананов М. М. Башкиры Степного Заволжья (история расселения, родоплеменная структура, хозяйство) : дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 2009. С. 137.

представлений о тотемистических предках³⁰. Научный интерес представляют исследования магических, шаманистских обрядов вышеназванных народов в контексте понятия «обычного права». Например, в среде башкир существуют сюжеты о последствиях нарушения норм неприкосновенности культовых птиц, животных: кто убил белую змею, тот лишился семьи; если застрелил лебедя или журавля, то весь род его вымер; если срубил дерево на кладбище, то сошел с ума; если осквернил воду в святом источнике, то остался без крова³¹. В подобных знаниях заключена идея о том, что Природа не столько наказывает, сколько лишает покровительства того, кто нарушает извечную гармонию в её жизни. В одной башкирской народной песне достоверно переданы мотивы единства человека с природой. В ней говорится о том, что пока Природа будет матерью твоей, За одного тысячу батыров родит, но если страну враг заполонит, Урал-отец весь мир перевернет!³². Нередко такие нормы помогают поймать преступника. Например, если обнаружится у кого-либо пропажа, собираются семь бабушек-абыстай из семи улиц и выносят вору приговор, о котором оповещают всю деревню: мол, они будут сжигать волчьи жилы и «преступник скорчится подобно этим жилкам». Вор, испугавшись, возвращал пропажу, если же уже начал использовать чужое добро, то медленно умирал, дергаясь в судорогах, подобно горящим волчьим жилам. При сжигании жилок произносили магические заклинания³³. В этом смысле традиционное мировоззрение суннитов следует считать синкретичным, т. к. оно концентрирует в себе не только религиозную составляющую, но содержит и простейшие, «зачаточные» элементы права, представлений о социальной структуре, искусства.

³⁰ Цит по: *Бускунов А. М., Кульшарипов М. М.* Культы животных и птиц в башкирской мифологии и истории общественной мысли // *Вестн. Башкирского ун-та.* 2012. Т. 17. № 1. С. 369.

³¹ *Кржижевский М. В.* Башкиры Самарской области: расселение, численность, особенности материальной и духовной культуры : дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 2000. С. 113–114.

³² Цит по: *Султангареева Р. А.* Башкирские обряды – йола в свете правовых, морально-этических норм // *Известия Алтайского гос. ун-та.* 2011. № 4–2. С. 187–193.

³³ Там же.

Интересен ещё один подход, который в некотором роде является продолжением предыдущего, только имеет иные хронологические рамки. В частности, он предполагает попытку восстановления, реставрации ранней религии суннитов посредством изучения древних источников, записей средневековых путешественников, археологических данных, а также данных языка³⁴. Такой подход представляет большой интерес, т. к. сопоставление фольклорных материалов с ранними свидетельствами о религиозности предков тюрков позволяет выявить черты преемственности в их массовом сознании, а также обнаружить те изменения, которые произошли с языческими представлениями уже после принятия ислама. Например, сохранились сведения, что половцы (как возможные предки тюркских народов, исповедующих ислам суннитского толка) верили в возможное воздействие небесных тел на жизнь и судьбу человека³⁵. Печенеги, по мнению того же автора, сжигали своих мертвых и пленных иностранцев. Некоторые современники считали даже, что половцы приносили пленников в жертву своим богам³⁶.

Что касается наиболее общих мотивов раннего мировоззрения изучаемых тюрков, то здесь, по всей видимости, надо отметить дуализм духов³⁷. Например, общепризнанно, что у народов Среднего Поволжья и Приуралья, живших по соседству с казанскими татарами и башкирами, весьма распространен был общий комплекс представлений о «бытии двух верховных богов, доброго и злого, равных по могуществу и силе и независящих один от другого»³⁸. Оба эти божества, по понятиям чувашей, марийцев и удмуртов, живут в различных областях и выражают свою силу в совершенно противоположных действиях.

³⁴ См., напр.: Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. М., 2006.

³⁵ Голубовский П. В. Печенеги, торки и половцы до нашествия татар. История южно-русских степей IX–XIII вв. Киев, 1884. С. 227.

³⁶ Там же.

³⁷ Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. М., 1900. Т. 28. С. 345.

³⁸ НА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1049–1050. Л. 9об.

Доброе божество – верховное, вечное, ни от кого не зависящее, но не бестелесное. Его жилище – высочайшая область света или солнца. Невсевидящее, малодеятельностное в делах людей, избравшее других низших богов, чад своих для управления землей. Несложно заметить за этими представлениями Тенгри (или Худая) – верховное божество народов Центральной Азии. Представление о нём основывалось на мифологических воззрениях, согласно которым у верхнего мира был свой правитель. Аллегорией верхнего мира выступало небо. Последнее было атрибутом верховного бога и его домом. Термин «тенгри» закреплён и за классом небесных богов³⁹.

Злое начало («шайтан») – существо несозданное, вечное, самобытное, невидимое, но не бестелесное, обитающее в бездне хаоса. Шайтан – главный виновник несчастий, болезней и других житейских горестей. Однако всё зло для людей происходит через низших злых существ, подчинённых ему и получивших от него своё бытие, готовых разить всех и вся, так что люди давно были бы истреблены, «если бы не примилостивили их жертвами»⁴⁰. Сходные дуалистичные представления прослеживаются и среди карачаевцев⁴¹.

Злые духи, по представлениям башкир и татар, буквально обступали человека со всех сторон, а потому у этих народов и их соседей были востребованы праздники, на которых этих духов символически изгоняли. Например, на второй день удмуртского праздника Сурема множество молодых людей верхом с шумом и криком выезжают на двор, где уже поставлены столы, перед которыми жрец читает молитвы. Молодые люди скачут по столам, бьют лутошками и дубинкой по всем строениям, вбегают в избы и в них машут лутошками, чтобы выгнать шайтана. Когда таким образом объезжают всю деревню, выезжают за ограду с криком и там бросают лутошки и дубины в знак того, что с

³⁹ См., напр.: *Корнеев А. В.* Религии мира. Шаманизм. М., 2006.

⁴⁰ НА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1049–1050. Л. 10.

⁴¹ См. подробнее: *Миллионщикова Т. М.* Нарты: героический эпос балкарцев и карачаевцев // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 7. Литературоведение: реферативный журнал. 1996. № 2. С. 94.

шайтанами покончено⁴². Сходные ритуалы по изгнанию шайтана и джиннов отмечены у чувашей и татар.

Важное место в раннем мировоззрении тюрков занимают также профессиональные священнослужители, одарённые особым магическим талантом. В обществе тюркских народов от них требовались знание имен богов и умение лечить болезни, гадать и толковать сны⁴³. Кроме того, именно они до принятия ислама и православия руководили всевозможными жертвоприношениями. Считается, например, что у близкого к казанским татарам народа – чувашей – было принято, «съевши жертву», сжигать остатки, кости на огне. В таких случаях чуваша верили, что иногда в дыму Бог является им в виде исполина, одетого в белые одежды⁴⁴.

В советский период борьба с религией оказала сильное влияние на весь ход исследований, посвящённых проблемам религиозного сознания. Например, языческие верования и представления поволжских татар, башкир и родственных народов получили широкое освещение в монографиях ведущих этнографов: П. И. Воробьёва и Г. М. Хисамутдинова, С. Ш. Гаджиевой, Р. Г. Мухамедовой и других⁴⁵. Например, данные учёные не оставили без внимания тюркскую демонологию и архаичные обряды. Исследователи обратили особое внимание на смешение архаичных воззрений изучаемых народов, рассмотрели возможные варианты их происхождения, предположили аккультурационные изменения в массовом сознании суннитов.

Слабой стороной почти всех вышеобозначенных публикаций можно считать фрагментарность описанных архаичных культов. Древняя мифология рассматривается вне мусульманства, которое и сберегло её к моменту

⁴² НА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1049–1050. Л. 24.

⁴³ Там же. Л. 15–16.

⁴⁴ Там же. Л. 17.

⁴⁵ *Смирнов А. П.* Указ. соч.; *Гаджиева С. Ш.* Кумыки. М., 1961; Татары Среднего Поволжья и Приуралья / под ред. П. И. Воробьёва и Г. М. Хисамутдинова. М., 1967; *Мухамедова Р. Г.* Указ. соч.; Карачаевцы. Черкесск, 1977..

проведённых изысканий. Кроме того, отдельных фундаментальных исследований по архаичным воззрениям суннитов в данный период не было совсем. Чаще всего это были главы в общих работах по культуре и быту татар и башкир. Немудрено, ведь материалистический базис представлял наибольший интерес в марксистско-ленинской идеологии, в то время как нематериальной надстройкой пренебрегали. Поэтому архаичные воззрения изучались в лучшем случае в рамках теории пережитков, а возможная их стабильность в условиях советского общества совсем не рассматривалась. Иными словами, верования мусульманских народов исследовались с позиции известного клише об отрицательной динамике религии в коммунистическом государстве.

Наиболее выдающихся результатов в исследовании религиозного синкретизма мусульманских народов достигли учёные, исследовавшие культуру среднеазиатских тюрков. Их работы, базировавшиеся на богатой источниковой базе и **системном подходе**, вскрыли механизмы синкретизации религий в данном регионе⁴⁶. Данный подход исходит из сложного единства традиционной тюркской и мусульманской культур, а также стремится изучить весь спектр социальных и политических факторов, благодаря которым такое единство возможно. Нередко такое единство именуется «народным исламом», сочетающим в себе весь комплекс представлений, обрядов и культов, нередко разнородных, которые бытуют у изучаемого народа. В этой связи подход вполне можно назвать социокультурным, структурно-функциональным, т. к. он стремится к объяснению значений и смыслов каждого элемента системы религиозного мировоззрения суннитов. Сразу скажем, что данный подход, зародившись в советский период, не утратил своего значения и активно применяется современными исследователями⁴⁷.

⁴⁶ *Басилов В. Н.* Указ. соч.; *Снесарёв Г. П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.

⁴⁷ *Чвырь Л. А.* Ислам у уйгуров Восточного Туркестана // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 2003. № 3. С. 50–59; *Её же.* Заметки о культурном единстве оседлых туркестанцев // Среднеазиатский этнографический сб. М., 2006. С. 3–19.

Наибольшего успеха этот подход достиг при исследовании представлений суннитов Казахстана и Средней Азии. Во многом его применение стало возможным благодаря наличию здесь сложного синкретичного исламского «культа святых», который сам требовал системного рассмотрения. Помимо «культа святых» и покровителей, к самым распространённым формам «народного ислама» как в Туркестане, так и на Кавказе, в Поволжье, Приуралье, следует отнести семейную обрядность, своеобразное соотношение ислама и домусульманских реликтов – «исламизированное» шаманство, всевозможные инокультурные исторические и современные заимствования (иранские представления, влияние христианства и атеизма).

Синкретичный характер религиозного мировоззрения тюрков подчеркивается и учёными, исследующими татар и башкир. Например, особенность ислама в Башкортостане – его сосуществование с доисламскими родоплеменными культурами. Одним из ярких проявлений доисламской ментальности в духовности и религиозности башкир является шаманство⁴⁸. Синкретичность мировоззрения у карачаевцев объяснялась тем, что мусульманское духовенство оказалось достаточно гибким: «осветило» и использовало многие обычаи и обряды, сложившиеся в домусульманский период. Например, вплоть до XX в. существовало несколько вариантов обряда вызывания дождя⁴⁹.

В постсоветский период системный подход «подхватили» социологи. В рамках системного подхода написаны многочисленные социологические публикации, посвящённые современной религиозности мусульман России. В последние годы данные работы стремятся учесть весь комплекс религиозной жизни респондентов, и в этом смысле они выходят далеко за рамки исламоведческого и религиоведческого подхода. Действительно, уровень

⁴⁸ Юнусова А. Б. Ислам и мусульмане в современном Башкортостане // Мусульмане изменяющейся России. М., 2002. С. 178.

⁴⁹ Карачаевцы. Черкесск, 1977. С. 272.

мусульманизации нельзя оценивать, лишь пользуясь понятием конфессионального самосознания. Важно принимать в расчёт общее участие в религиозной жизни испытуемых. Критерии, по которым следует оценивать уровень мусульманизации, должны говорить о ряде аспектов данной религии. К ним можно отнести степень убеждённости в тех или иных догмах, соблюдение обрядов и ритуалов, общее влияние мусульманства на жизнь респондента. При этом необходимо отметить, что достоверные выводы о мусульманизации получатся лишь с учётом всех критериев, иначе есть шанс допущения серьёзной ошибки⁵⁰.

Данные, полученные в ходе подобных исследований, таковы: каждый день совершают молитву 43,2 % мусульман, чуть реже – 7,4 %; в мечети ходят около четверти респондентов. Респонденты, относящие себя к исламской конфессии, характеризуются более высоким уровнем мусульманизации, чем вовлечённость в свою религию православных респондентов. Обращает на себя внимание факт, что несовершающих обряды своей религии на пятую часть меньше, чем людей вне вероисповедания. То есть люди вне вероисповедания нередко всё же соблюдают некоторые элементы обрядности своей религии⁵¹.

Институционализованные российские конфессии распространяют в определённой мере своё воздействие также на людей, которые считают себя нерелигиозными. Поэтому постепенно размывается демаркационная линия между религиозными и нерелигиозными людьми.

Наиболее в религиозную жизнь вовлечены 45,2 % мусульман, что детерминируется функцией мусульманства как ведущего этномаркирующего компонента самосознания данных этносов. При этом исследователи подчеркивают крайне низкий уровень мусульманизации почти у трети мусульман вопреки особой ценности коллективной обрядности в исламе даже на фоне иных вероисповеданий.

⁵⁰ Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания / ред. кол.: М. П. Мchedлов (отв. ред.), Ю. А. Гаврилов, В. В. Горбунов и др. М., 2009. С. 374.

⁵¹ Там же. С. 375.

Читают намаз или дуа только каждый шестой мусульманин. Таким образом, вероятной представляется амбивалентная ситуация: если для одних групп в их религиозной самоидентификации ключевым является вовлеченность в религиозную жизнь и религиозная практика, то для других – общая культурно-цивилизационная принадлежность. Одна четвертая часть людей, причисляющих себя к исламу, называет себя неверующими людьми. Таких респондентов можно считать мусульманами только в рамках преемственности поколений, а не с конфессиональной точки зрения. В этом смысле возрождение ислама не всегда означает искренние установки к познанию его основ респондентами. В большей степени данный процесс усиливает влияние традиционных воззрений в жизни социума⁵².

Советский период ознаменовался также существенным вкладом в исследование происхождения, развития и изменения мусульманской религии в русле общественно-формационного подхода⁵³. Появляются в СССР и исследования, посвященные религиозному синкретизму. По большей части в них формулируется идея кризиса религии в социалистическом обществе и постепенного вытеснения религиозных представлений атеистическими. Этой теме посвящены работы И. Н. Яблокова⁵⁴. Важный шаг в осознании предмета нашего исследования сделал Г. Е. Кудряшов⁵⁵. Благодаря новаторскому подходу ему удалось предложить новый взгляд на проблему смешения верований и воззрений. В частности, он обратил внимание на возможность переплетения множества конфессий и вероисповеданий. Серьезным уровнем

⁵² Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания / ред. кол.: М. П. Мчедлов (отв. ред.), Ю. А. Гаврилов, В. В. Горбунов и др. М., 2009. С. 377–378.

⁵³ *Беляев Е. А.* Арабы, ислам и арабский халифат в раннем средневековье. М., 1966; *Климович Л. И.* Ислам. М., 1965; *Беляев Е. А.* Книга о Коране, его происхождении и мифологии. М., 1988; *Греков Б. Д., Якубовский А. Ю.* Золотая Орда и её падение. М., 1998; *Смирнов И. А.* Мюридизм на Кавказе. М., 1963; *Ислам в СССР.* М., 1983.

⁵⁴ *Яблоков И. Н.* Методологические проблемы социологии религии. М., 1972; *Его же.* Кризис религии в социалистическом обществе. М., 1974.

⁵⁵ *Кудряшов Г. Е.* Динамика полисинкретической религиозности: опыт историко-этнографического и конкретно-социологического исследования генезиса, эволюции и отмирания религиозных пережитков чувашей. Чебоксары, 1974.

изысканий по предмету нашей работы характеризуется публикация Н. С. Капустина⁵⁶, благодаря которому религиозный синкретизм занял особое место среди понятий религиоведения. Вопросы, касающиеся слияния религиозных воззрений и идей у нетюркских этносов, рассматривались такими крупными исследователями в области исторических и философских наук, как Н. Ф. Мокшин, В. Е. Владыкин и С. А. Романова⁵⁷. Несмотря на очевидное различие объектов исследования, данные учёные обнаружили наиболее общие тренды в процессах смешения религиозных представлений у народов изучаемого региона, которые в известном смысле актуальны и для суннитов.

Однако советская этнография по большей части продолжала долгое время рассматривать религиозную систему мусульманских народов либо с позиции языческих пережитков, либо с позиции официальной религии – ислама. Системность религиозного мировоззрения практически не учитывалась в работах, посвященных религии изучаемых народов. В результате существуют обособленные исследования по язычеству и исламу мусульманских народов. Возникает закономерный вопрос о том, может ли сложившееся в науке положение объяснить современные феномены религиозного сознания суннитов. Думается, что нет. Необходимы новые структурно-генетические, системные, социологические и отчасти феноменологические исследования этой общественной формы сознания.

В постсоветский период историография религиозности суннитов совершает определённый прорыв в своём развитии, что связано с ослаблением давления государства в области науки и религии и соответственно науки о религии. Расширившееся поле исследований и обогатившийся

⁵⁶ Капустин Н. С. Особенности эволюции религий (на материалах древних верований и христианства). М., 1984.

⁵⁷ Мокшин Н. Ф. Религиозный синкретизм у мордвы // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990. С. 49–57; Владыкин В. Е. Из истории синкретичной религиозности удмуртов // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990. С. 57–64; Романова С. А. Особенности формирования православно-языческого синкретизма мари // История христианизации народов Среднего Поволжья. Чебоксары, 1988. С. 104–112.

методологический аппарат ввели в изыскания массового сознания суннитов невиданную доселе детальность. В публикациях данного периода получили своё развитие множество сюжетов религиозного быта мусульманина. Например, учёные стали чаще обращаться к вопросам, касающимся взаимовлияния мусульманства с общественными и юридическими структурами и иными конфессиями⁵⁸.

Постсоветское мусульманство, потенциал, заложенный в нём для трансформации, сложности, возникающие для него в рамках религиозного возрождения, обозначены в научных изысканиях Р. К. Уразмановой, А. Б. Юнусовой, А. А. Ярлыкапова⁵⁹.

Пристальное внимание исследователя, занимающегося поиском специфики религиозной жизни в России, а также глубинных причин, которые приводят к смешению генетически разных верований и конфессий, привлекают множество изданий, в которых религия рассматривается с позиции ряда общественных и гуманитарных наук⁶⁰.

Широкое освещение в исторической литературе в конце XX – начале XXI вв. получила проблема религиозной жизни мусульманских народов в советский

⁵⁸ Балтанова Г. Р. Ислам в СССР. Анализ зарубежных концепций. Казань, 1991; *Её же*. Трудное возрождение // Татарстан. 1995. № 3–4. С. 85–92; Арапов Д. Ю. Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). М., 2001; Абдулатипов Р. Г. Судьбы Ислама в России: история и перспективы. М., 2002; Мухаметшин Р. М. Ислам в Татарстане. М., 2007; Хайретдинов Д. З. Ислам в Нижегородской области. М., 2007; Кобзев А. В. Исламская община Симбирской губернии во второй половине XIX – начале XX вв. Н. Новгород, 2007; Силантьев Р. А. Новейшая история ислама в России. М., 2007; Загидуллин И. К. Исламские институты в Российской империи: мечети в Европейской части России и Сибири. Казань, 2007.

⁵⁹ Уразманова Р. К. Современные обряды татарского народа. Казань, 1984; *Её же*. «Мусульманские» обряды в быту татар // Этнографическое обозрение. 2009. № 1. С. 13–26; Юнусова А. Б. Ислам и мусульмане в современном Башкортостане... С. 175–180; Ярлыкапов А. А. «Народный ислам» и мусульманская молодёжь центрального и северо-западного Кавказа // Этнографическое обозрение. 2006. № 2. С. 59–74.

⁶⁰ Бромлей Ю. В. Этносоциальные процессы в СССР. М., 1986; Белик А. А. Культура и личность. Психологическая антропология. Этнопсихология. Психология религии. М., 2001; Грановская Р. М. Психология веры. СПб., 2004; Лобазова О. Ф. Религиоведение. М., 2004.

период⁶¹. В них в основном на материалах архивов показано, что антирелигиозная политика советского правительства и общая религиозная ситуация того времени неоднократно менялись на протяжении всего XX в., однако общий тренд оставался прежним: ислам воспринимался оппозиционным социалистическому строю течением (подробнее об этом – в § 2.1).

Отдельно отметим публикации Е. К. Минеевой, в которых рассмотрены вопросы политики советской власти по отношению к религии, её взаимодействия с национальной политикой государства, а также проблемы, связанные с созданием Татаро-Башкирской Республики в 20–30-е гг. XX в.⁶²

Вообще стоит считать одной из главных тенденций последних десятилетий доминирование в отечественной науке подхода, который именуется **исламоведческим**, так как он выдвигает на первый план исследование истории идей, представлений, обрядов, социальных групп данной мировой религии, в то время как специфические стороны носителя (культура, быт, традиции) признаются как бы второстепенными.

⁶¹ *Одинцов М. И.* Государство и Церковь в России. XX в. М., 1994; *Юнусова А. Б.* Ислам в Башкортостане: история, состояние и перспективы развития : дис. ... д-ра ист. наук. М., 1997; *Тюрин Л. В.* Государство и Русская Православная Церковь: эволюция отношений. 1917–2000 : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Курск, 2000; *Ибрагимов Р. Р.* Государственно-конфессиональные отношения в Татарстане в 1940–1980-е гг. : дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2004; *Королёв А. А.* Власть и ислам в СССР в послевоенный период (по материалам Пензенского региона) // Вестник Томского государственного университета. 2007. № 303. С. 86–89; *Королева Л. А., Королев А. А.* Ислам в СССР: некоторые аспекты государственно-религиозной политики // Альманах современной науки и образования. Тамбов: Грамота, 2008. № 6 (13). Ч. I. С. 110–112; *Стамболиди А. В.* Государственно-конфессиональные отношения в СССР в середине 60-х – начале 80-х годов XX века : дис. ... канд. ист. наук. Москва, 2009; *Старостин А. Н.* Мусульманское сообщество Среднего Урала в конце XIX– начале XXI вв. : дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2010; *Кобзев А. В.* Холодная «оттепель»: советское государство и мусульманская община в 1940-х – 1950-х гг. (по материалам Ульяновской области) // Власть. 2013. № 8. С. 141–144; *Гусева Ю. Н.* Российский мусульманин в XX веке (на материалах Среднего Поволжья). Самара, 2013.

⁶² *Минеева Е. К.* Антиклерикальная политика Республики Советов: особенности и последствия // Вестник Чувашиянского университета. 2011. № 1. С. 89–94; *Её же.* Идея образования Татаро-Башкирской Советской Республики в движении за национальную государственность народов Среднего Поволжья // Эффективность, результативность и качество государственного и муниципального управления. Материалы II Всерос. науч.-практ. конф. Чебоксары, 2011. С. 516–525.

Кратко охарактеризуем исламскую религиозность суннитов предшествующего хронологическим рамкам периода. Во-первых, напомним, что в российской науке преобладает мнение, что принятие ислама у поволжских татар и башкир происходило практически единовременно – в X–XV вв. Так, 17 мая 922 г., в пятницу, произошло первое богослужение согласно атрибутам и религиозным нормам суннитского толка в Волжской Булгарии⁶³ – феодальном государстве предков казанских татар и чувашей. К древнейшим местам распространения мусульманства в Башкирии принадлежит памятник, относящийся к XI в. и находившийся около д. Чишмы, недалеко от оз. Акзиарят (Белая могила), у р. Демы. Памятник имел четырёхугольную форму, три арки и вход с южной стороны, был сложен из битого камня⁶⁴. Внутри здания лежал камень с арабской надписью, которая даёт знать, что под ним покоится прах Хусейна Бека, сына Гумера-Бека, скончавшегося в 7-й день месяца мухаррема, в 44 г. хиджры, т. е. в 1066 г. Как гласит предание, Хусейн-Бек – проповедник исламской религии. К такого же рода памятникам нужно отнести и Абызово городище. Это городище было сборным пунктом для мусульманских миссионеров⁶⁵. Ещё один исламский памятник – могила царя Балынь-Гари, на которую съезжались не только здесь живущие мусульмане, но и башкиры из отдалённых мест, признавая их местами священными. Популярность данной могилы была детерминирована верой, что внутри памятных зданий погребены их святые, которые не только при жизни своей, но и ныне ещё делают разные чудеса⁶⁶. Последнее свидетельство показывает, что важную функцию распространения ислама в изучаемом регионе играли суфии – представители

⁶³ *Ахметов А. А.* Принятие ислама в Волжской Булгарии // Размышления о стране и судьбе нашего народа. Ульяновск, 2005. С. 114.

⁶⁴ Сажень – мера длины, равная приблизительно 2,1 м.

⁶⁵ НА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1088. Л. 62–62об.

⁶⁶ Там же. Л. 66об.

мистического течения ислама, в воззрениях которых весьма распространено почитание святых могил, а также вера в возможность «аулия»⁶⁷ творить чудеса.

Об активной исламизации башкирского этноса свидетельствуют также результаты археологических раскопок могил XIV в. Например, исчезают курганы, и широко распространяются грунтовые могилы⁶⁸. Усиливается тенденция к увеличению безинвентарных захоронений. С приходом ислама в духовной жизни башкир происходят существенные сдвиги. В среде башкир появляются богословы и духовные лидеры всероссийского масштаба. К ним относится, например, Риза Фахретдинов, ставший после революции председателем Центрального духовного управления мусульман России (ЦДУМ)⁶⁹.

В период Золотой Орды почти все казанские татары, башкиры и татары-мишари были обращены в ислам. При этом полагают, что одна часть башкирского народа приняла мусульманскую религию при хане Берке, преемнике Батыя, другая же часть – при хане Узбеке в первой четверти XIV в.⁷⁰

Сведения о принятии ислама карачаевцами довольно скудны. Как правило, это событие относят к XVIII в., хотя исламизация соседних народов – черкесов и абазин – началась гораздо раньше, с начала XV в., а ногайцы уже к началу XIV в. были известны как мусульмане⁷¹. Путешественники XIX в. отмечали, что среди карачаевцев никто не помнит, когда было принято магометанство, «как не помнят и того, какую религию исповедовали их предки до появления в истоках Кубани и Баксана». Многие из них думают, что предки их были христиане, ибо сохранились предания, что они ели свиней. Действительно, на Кавказе

⁶⁷ Святые (с араб.).

⁶⁸ *Мажитов Н. А., Султанова А. Н.* История Башкортостана с древнейших времён до XIV века. Уфа, 1994. С. 263–264.

⁶⁹ *Кржижевский М. В.* Указ. соч. С. 107–108.

⁷⁰ НА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1088. Л. 64об.

⁷¹ Здесь, очевидно, сказывается тот факт, что адыги и ногайцы находились в большей близости к основным проводникам ислама того времени – Крымскому ханству и Османской империи, тогда как карачаевцы, несмотря на свое этническое родство с тюркоязычными крымцами и турками, проживали в труднодоступных районах Приэльбрусья. См. подробнее: *Койчуев А. Д.* Ислам в Карачае: гомогенные и гетерогенные факторы // Исламоведение. 2010. № 3. С. 60.

существует местность под названием «донгуз-орун», что переводится как «свиное место», т. к. здесь карачаевцы до принятия магометанства пасли своих свиней⁷². Интересно, что в начале XX в. старики-карачаевцы помнили, что между их предками были и такие, которые, исповедуя магометанство по наружности, придерживались древних христианских обычаев и обрядов, с чем муллам и приходилось бороться. К XIX в. ислам прочно укрепился в Карачае и на Баксане. Карачаевцы строго соблюдали правило: войти в мечеть может только тот, кто очистил себя большим утренним омовением⁷³.

Все постсоветские исследователи отмечают рост числа мечетей, мусульманских образовательных учреждений в регионах Среднего Поволжья и Приуралья в конце XIX – начале XX вв. Например, к 1894 г. на территории Мордовии существовало 78 мусульманских конфессиональных учреждений. К 1910-м гг. в мусульманских поселениях данного региона имелись мусульманские храмы и учебные заведения. Вплоть до 1917 г. в мектебе Мордовии наблюдается рост числа учащихся⁷⁴. Развивался ислам и на территории современных Удмуртии и Пермского края. Так, мусульманские начальные школы и мечети были открыты в Глазовском уезде в 1765 г. в д. Кестыме, в 1817 г. – в д. Палагае, в 1827 г. – в д. Починки (Юкаменский район), а затем в конце XIX – начале XX вв. в массовом масштабе образованы в д. Падере, Ахмади, Татарские Ключи, Ворцы, Мустае, Иманае, Шафеево, Муллино и др⁷⁵. К 1866 г. в Вятской губернии, где проживали и татары, и башкиры, фиксировалось до полутора сотен мусульманских храмов, строившихся на пожертвования мусульман. В каждом селении при мечети

⁷² Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. М., 1900. Т. 28. С. 451.

⁷³ Там же. С. 120–121.

⁷⁴ *Девятаев А. С.* Ислам в Республике Мордовия в 1990-е гг. – начале 2000-х гг. (социокультурный и этнополитический аспекты развития) : дис. ... канд. ист. наук. Саранск, 2010. С. 55.

⁷⁵ *Касимов Р. Н.* Традиционные религиозно-мифологические представления чепецких татар (конец XIX – середина XX вв.) : дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 2004. С. 159.

имелась мектебе⁷⁶. В начале XX в. в среде нижегородских татар также обозначился религиозный подъём, который проявился в росте числа мечетей, материальной поддержке мечетей и религиозных школ⁷⁷. Во второй половине XIX в. в каждом башкирском поселении Самарского края, таких как Муратшино, Таш-Кустьяново, Хасьяново, Кинзягуллово, Имелеевка, Утекаево, Денгизбаево, Кочкиновка, имелась своя мечеть⁷⁸. В среде башкир мулла также не ограничивался одним только внешним механическим совершением религиозных обрядов; являясь служителем своей религии, мулла вместе с тем был и учителем подрастающего поколения, судьёю и даже лекарем⁷⁹. Замечено, что в XIX в. в каждом башкирском селении, где находилась мечеть, располагалась и школа, где мулла учил мальчиков, а его жена – девочек. Были даже селения, в которых находились по 2–3 мечети⁸⁰. В 1851 г. частных школ (отдельно от мечетей) в башкирских поселениях насчитывалось до 306⁸¹.

Таким образом, к началу XX в. в ритуальном отношении мусульманское общество Российской империи в целом обретает существенную автономию. Вопросы отправления мусульманского культа в это время были практически полностью в компетенции местного духовенства. Помимо ритуальной, мечети выполняли образовательную и просветительскую функции⁸².

Работы, выполненные в русле исламоведческого подхода, многочисленны, но грешат излишними историзмом и политизированностью, за которыми еле различимыми становятся этнические и территориальные особенности

⁷⁶ Касимова Э. Г. Реализация государственной конфессиональной политики среди удмуртов, марийцев, татар Вятской губернии в 1870–1905 гг. : дис. ... канд. ист. наук. Киров, 2005. С. 58.

⁷⁷ Гусева Ю. Н. Татарские сельские общины юго-востока Нижегородской области в меняющихся реалиях XX в. (1901–1985 гг.) : дис. ... канд. ист. наук. Н. Новгород, 2004. С. 157.

⁷⁸ Кудышов А. Б. Социально-экономическое и культурное развитие нерусских народов Прикамья (коми-пермяков, мари и манси) в XVIII – первой половине XIX вв. по описаниям современников : дис. ... канд. ист. наук. Пермь, 2002. С. 47.

⁷⁹ НА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1088. Л. 68об.

⁸⁰ Там же. Л. 103об.

⁸¹ Там же. Л. 104.

⁸² Загидуллин И. К. Исламские институты в Российской империи: мечети в Европейской части России и Сибири... С. 370.

религиозности суннитов. Как достоинство отметим казуалистический потенциал данных работ, вызванный высокой степенью детерминированности исламских общин Российской империи – впоследствии Советского Союза – внешними условиями (уровень социально-экономического развития общества в целом и отдельных регионов в частности; характер политики властей по отношению к исламским институтам; доля традиционного мусульманского населения в обществе).

Данными достоинствами в полной мере обладают публикации Д. Н. Денисова, в которых детально рассмотрено состояние исламских общин Приуралья. Исследователем, кроме прочего, подмечено, что формирование последних происходило неравномерно⁸³. Например, г. Троицк становится одним из крупнейших центров формирования новых татарской, башкирской, казахской культур, в которых на основе взаимодействия с другими народами, творческого переосмысления их опыта развивался процесс секуляризации, возникали новые виды искусства⁸⁴. В это же время мусульманские общины г. Златоуста⁸⁵ и Верхнеуральска оказались на периферии движения исламского обновления⁸⁶.

Отдельно стоит выделить монографию И. К. Загидуллина «Исламские институты в Российской империи», в которой рассмотрен процесс интеграции исламских институтов в поликультурное пространство Российской империи. Автор справедливо выделяет три этапа включения коллективной молитвы и культовых сооружений в общеимперское политико-правовое и социокультурное пространство. Первый этап (1744–1788 гг.) начался с дозволения жителям многоконфессиональных селений Среднего Поволжья и Сибири строить мечети и

⁸³ Денисов Д. Н. Мусульманская община Бирска в XIX – начале XX вв. // Вестник Башкирского ун-та. 2012. Т. 17. № 1. С. 365.

⁸⁴ Его же. Мусульманская община Троицка во второй половине XVIII – начале XX вв. // Вестник Челябинского гос. ун-та. История. Вып. 39. 2009. № 10 (191). С. 127.

⁸⁵ Его же. Мусульманская община Златоуста в конце XIX – начале XX вв. // Вестник Челябинского гос. ун-та. История. Вып. 32. 2009. № 16 (154). С. 87.

⁸⁶ Его же. Мусульманская община Верхнеуральска в XIX – начале XX вв. // Вестник Челябинского гос. ун-та. История. Вып. 33. 2009. № 23 (161). С. 76.

продолжился свёртыванием деятельности Новокрещенской конторы в 1764 г. и Указом о веротерпимости 1773 г.⁸⁷ Второй этап (конец XVIII – первая половина XIX вв.) – характеризовался свёртыванием государственного регулирования исламских институтов. На третьем этапе (вторая половина XIX – начало XX вв.) происходили пересмотр государственно-исламских отношений, усиление самосознания этнических меньшинств, роли Оренбургского мусульманского духовного собрания как защитника интересов уммы, увеличение количества мечетей.

Новые стороны религиозной жизни мусульман в Симбирской губернии обстоятельно рассмотрены в монографии А. В. Кобзева, из которой видно, что подлинный ренессанс мусульманского быта в регионе наблюдался в XIX – начале XX вв. Сюда следует отнести ускоренные темпы сооружения мусульманских храмов, а также укрепление статуса мусульманских общин в духовном пространстве мусульманина⁸⁸.

Пристальное внимание дореволюционному исламу уделял профессор Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова Д. Ю. Арапов. Он, как и многие его коллеги, занимавшиеся данной проблематикой, изучал преимущественно взаимоотношения властей Российской империи с мусульманским населением⁸⁹.

Близки к предыдущему подходу те публикации, которые делают упор на изучение взаимодействия исламских общин тюрков с представителями иных религиозных систем и, в первую очередь, христианства⁹⁰. Замечательны в этом

⁸⁷ Загидуллин И. К. Исламские институты в Российской империи: мечети в Европейской части России и Сибири... С. 367.

⁸⁸ Кобзев А. В. Исламская община Симбирской губернии во второй половине XIX – начала XX вв... С. 120–121.

⁸⁹ Арапов Д. Ю. Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). М., 2001.

⁹⁰ Уерт Г. Отпадение крещённых татар // Татарстан. 1995. № 1–2. С. 106–107; Таймасов Л. А. Христианское просвещение нерусских народов и этноконфессиональные процессы в Среднем Поволжье в последней четверти XVIII – начале XX века : дис. ... д-ра ист. наук. Чебоксары,

отношении публикации П. В. Денисова, Е. А. Ягафовой, О. В. Егоровой, К. Н. Санукова, Г. И. Фёдорова, Т. В. Семёновой⁹¹. В них представлен анализ фактов взаимовлияния чувашей и татар, исповедующих ислам, а также чувашей и крещённых татар в области родильной обрядности, обрядового календаря и иных религиозных практик, сложившихся в результате синкретизации традиционных верований и культа с исламом и христианством.

Остановимся подробнее на краткой ретроспективе взаимоотношений изучаемых тюрков и их предков с иными, в первую очередь, христианскими религиями.

Интересные свидетельства о распространении среди тюрков христианской религии анализирует П. В. Голубовский⁹². Он относит их к началу XI в⁹³. Интересен также факт, что Святой Николай пользовался глубоким уважением среди татар. В юртах татар сибирских, например, в XIX в. часто можно было встретить святого. Татары говорили: «Велик русский бог Никола!». Ещё одна легенда о возможном влиянии православия на мусульман-кочевников фигурирует по поводу обретения имени г. Царицына. Согласно ей, дочь хана Батыя, хана Золотой Орды, которая «по какому-то случаю была убеждена в нелепости Алкорана и истине святохристианской веры, бежала в Россию, хотела

2004; *Кобзев А. В.* Смена вероисповедания татарами-мусульманами Симбирской губернии во второй половине XIX – начале XX вв. // *Этнографическое обозрение.* 2006. № 2. С. 88–96.

⁹¹ *Денисов П. В.* Религиозные верования чувашей. Чебоксары, 1959; *Его же.* Религия и атеизм чувашского народа. Чебоксары, 1972; *Ягафова Е. А.* Исламизация чувашей в Урало-Поволжье в XVIII – начале XX в. // *Россия и мусульманский мир.* 2008. № 1. С. 51–65; *Её же.* Чувашимусульмане в XVIII – начале XXI вв. Самара, 2009; *Её же.* Религиозные практики этноконфессиональных групп чувашей // *Этнографическое обозрение.* 2015. № 5. С. 3–18; ; *Егорова О. В.* Этнография детства чувашей Волго-Уралья во второй по-ловине XIX – первой трети XX вв.: традиционная родильная обрядность и социализация ребёнка : дис. ... д-ра ист. наук. Чебоксары, 2010; *Егорова О. В., Денисов П. В., Сануков К. Н., Фёдоров Г. И.* Межэтнические отношения чувашей и татар // *Вестник чувашского университета.* 2012. № 2. С. 20–26; *Семёнова Т. В.* Обрядовый календарь чувашей в этноконтактных с татарами районах. СПб., 2015.

⁹² *Голубовский П. В.* Указ. соч.

⁹³ Там же.

окреститься», но в истоке р. Царицы была поймана гонцами отца и предана по велению его лютой казни⁹⁴.

Фиксируются и обратные тенденции: распространение мусульманского влияния среди соседних с тюрками народов, особенно после принятия ислама в качестве государственной религии в Золотой Орде. Например, ряд мордовских могильников включают как архаичные элементы, так и исламские. Установки по принятию мусульманства данным этносом отмечалась и Гильомом Рубруком, писавшим, что мордва является сарацинами⁹⁵. Частым было отпадение крещёных татар в ислам и в XIX в., принявшее в 1860-е гг. особенно значительные масштабы в ряде регионов на территории современной Кировской области и Республики Удмуртия. Подобные «отпадения» детерминировались, по всей видимости, отсутствием искреннего трепета перед православной религией. В основном крещёные татары поверхностно относились к факту своего православного вероисповедания, крайне редко посещали храмы. Причём по большей части неопиты ходили туда для проведения обрядов, связанных с ключевыми этапами человеческой жизни: венчание, отпевание и пр. Чаще всего крещёные татары продолжали свой быт в окружении мусульман. Таким образом, ближе к ним оказывались мусульманские храмы, а не христианские, мусульманское духовенство, а не христианское⁹⁶.

Ещё одна группа исламоведческих работ посвящена теме мусульманского ренессанса на территории России и отдельных её регионов. Например, в диссертации Р. А. Силантьева⁹⁷ развивается идея сложности и неровности процесса исламского возрождения на территории страны, которое вылилось в противостояние различных социальных, этнополитических и конфессиональных групп. В этой и в других своих публикациях автор утверждает мысль об

⁹⁴ Государственный архив Саратовской области. Ф. 12. Оп. 1. Д. 506. Л. 78–83об.

⁹⁵ Цит по: *Девятаев А. С.* Указ. соч. С. 48.

⁹⁶ *Касимова Э. Г.* Указ. соч. С. 57.

⁹⁷ *Силантьев Р. А.* Этносоциальные, политические и религиозные аспекты раскола исламского сообщества России : дис. ... канд. ист. наук. М., 2003.

отсутствии целостного единства внутри исламского общества, борьбе умеренных и радикальных мусульман на уровне отдельных регионов⁹⁸. Многочисленны работы, рассматривающие исламский ренессанс с позиции противоречий между умеренными и радикальными течениями мусульманства. Среди них отметим диссертацию А. В. Постнова⁹⁹, в которой показана география радикальных течений в Поволжье и Приуралье.

Второе важное направление постсоветской историографии связано с анализом современной религиозности и религиозной обрядности в России в условиях либерализации духовной жизни. Данная тема весьма подробно изучена такими исследователями, как Е. А. Кублицкая, М. П. Мчедлов, И. Н. Яблоков, О. Е. Казьмина, К. Каарияйнен и Д. Фурман, З. И. Пейкова¹⁰⁰. Пользуясь инструментарием общественных наук, они продемонстрировали актуальную на тот момент духовную жизнь народов нашей страны. Учёные отмечали усиление тенденций переплетения разнородных идей, догм, воззрений. Вышеназванными исследователями охарактеризовано также массовое сознание студенческой молодёжи, обозначены последствия войны советской власти против религии. Кроме того, им удалось в общем и целом

⁹⁸ *Силантьев Р. А.* Распространение ваххабизма в современной России // Вестник Челябинского государственного ун-та. 2009. № 16 (154). История. Вып. 32. С. 165–171; *Его же.* Новейшая история исламского сообщества России. М., 2006; *Его же.* Новейшая история ислама в России. М., 2007.

⁹⁹ *Постнов А. В.* Нетрадиционные течения в мусульманском сообществе (умме) Российской Федерации в 1990-е – начале 2000-х гг.: историко-политический анализ : дис. ... канд. ист. наук. Саранск, 2011.

¹⁰⁰ *Кублицкая Е. А.* Традиционная и нетрадиционная религиозность // Социологические исследования. 1990. № 5. С. 95–103; *Мчедлов М. П.* Социально-политические позиции верующих в России // Социологические исследования. 1993. № 3. С. 103–107; *Его же.* Религиозная ситуация в России // Свободная мысль. 1993. № 5. С. 52–62; *Яблоков И. Н.* Основы теоретического религиоведения. М., 1994; *Казьмина О. Е.* Вопрос о религиозной принадлежности в переписях России и СССР // Этнографическое обозрение. 1997. № 5. С. 156–161; *Каарияйнен К.* Верующие, атеисты и прочие // Вопросы философии. 1999. № 6. С. 35–52; *Пейкова З. И.* Религиозный портрет студента // Высшее образование в России. 1999. № 5. С. 109–115.

правильно описать факторы чрезвычайно быстрого возрождения конфессий, наблюдаемого в постсоветский период.

Продолжились начатые в советский период исследования религиозности с позиций синкретизма. Отличие этих публикаций от советских состоит в поиске не только секулярных и атеистических представлений в мировоззрении населения, но и идей так называемых нетрадиционных течений и движений. К таким публикациям относится работа Д. А. Таевского¹⁰¹, рассмотревшего изучаемый феномен как явление религиозной жизни XX в. В диссертации Е. А. Ахоховой предлагается отличать синкретизм от аккультурации и приспособления¹⁰². Анализу религиозности мордвы, в которой также заметны синкретичные мотивы, посвящена диссертация Е. Н. Мокшиной¹⁰³.

Выделим в качестве заслуживающего особого внимания исследование Д. В. Русина¹⁰⁴, в котором хотя и изучалось в основном массовое сознание нетюркских народов Среднего Поволжья, тем не менее затронуты процессы, характерные для духовной жизни всего населения в постсоветский период.

2000-е гг. отмечены интересным направлением в исследовании религии, не столько научным, сколько философско-ценностным, которое можно назвать православно ориентированным. Сторонники данного направления изучают массовое сознание народов России с теологических позиций, как если бы православие было бы единственной возможной формой религиозного в нашей стране. Применительно к народам, исповедующим данную конфессию христианства, этот подход выглядит уместным, чего не скажешь о народах, исповедующих иные религии, например, ислам. Наиболее характерными

¹⁰¹ Таевский Д. А. Синкретичные религии и секты. М., 2001.

¹⁰² Ахохова Е. А. Адыгский религиозный синкретизм: автореферат дис. ... канд. филос. наук. М., 1996.

¹⁰³ Мокшина Е. Н. Религиозная жизнь мордвы во второй половине XIX – начале XXI века : автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Саранск, 2004.

¹⁰⁴ Русин Д. В. Религиозный синкретизм у русских Ульяновского Поволжья : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ульяновск, 2004.

примерами данного направления могут служить имена С. Л. Худеева и В. П. Кротоуса¹⁰⁵.

Публикации, посвящённые религиозности и религиозной обрядности мусульман Среднего Поволжья и Северного Кавказа, представлены в основном статьями Л. П. Шабалиной, Е. Л. Лукьяновой, Г. А. Сабировой, Н. Ю. Кремневой, Е. А. Ходжаевой¹⁰⁶.

Зарубежные исследователи также не остались в стороне от изысканий в сфере религиозных представлений суннитов Среднего Поволжья и Приуралья. По большей части они анализировали взаимодействие мусульманских общин с властью. Особенно показательны в этом плане труды замечательного французского востоковеда А. А. Беннигсена, который выделял официальный и неофициальный ислам. Последний, по его мнению, выступал в качестве своеобразной оппозиции советской власти¹⁰⁷. Важную роль исламского компонента в самосознании татар и башкир Среднего Поволжья и Приуралья в конце XIX в. подчёркивал Ален Франк, считая, что этническая специфика на тот момент находилась лишь на стадии формирования¹⁰⁸. Детальному изучению

¹⁰⁵ *Кротоус В. П.* Заметки о новоязычестве – многоликом протее раздвоенной культуры // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 2000. № 5. С. 80–92; *Худеев С. Л.* Может ли Бог отменить карму? // Альфа и Омега. 2005. № 3. С. 217–224.

¹⁰⁶ *Шабалина Л. П.* Синкретизм в религии народов Среднего Поволжья // Человек в культуре России. Ульяновск, 1999. С. 23–25; *Лукьянова Е. Л.* Этнические различия в повседневной жизни // Другое поле: социологические практики. Ульяновск, 2000. С. 130–138; *Её же.* «Аллах один?» К вопросу о современных мусульманских идентичностях // Другое поле: социологические практики. Ульяновск, 2000. С. 194–212; *Сабирова Г. А.* Этническое самосознание в социокультурном контексте провинциального региона // Другое поле: социологические практики. Ульяновск, 2000. С. 118–129; *Её же.* Мусульмане Татарстана и Дагестана: идеалы и идентичности // Другое поле: социологические практики. Ульяновск, 2000. С. 159–178; *Кремнева Н. Ю.* Гендерные особенности этнической идентификации // Другое поле: социологические практики. Ульяновск, 2000. С. 139–147; *Ходжаева Е. А.* Возрождение религии и этническая идентичность татарской молодёжи в Республике Татарстан // Социологические исследования. 2003. № 3. С. 106–108.

¹⁰⁷ *Bennigsen A.* Islam in Soviet Union. London ; N.Y., 1967.

¹⁰⁸ *Alien Frank.* Islamic Historiography and 'Bulgar' Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia. Leiden ; Boston ; Köln, 1998.

соотношения исламского и национального самосознания мусульман Башкирии в 1917–1920-е гг. посвящена публикация С. А. Зеньковского¹⁰⁹.

Итак, анализ историографии и публикаций, посвященных религиозности суннитов и других народов, показывает некоторую неоднозначность, неровность разработки отдельных сюжетов и направлений в данной области. В большей степени исследованы элементы официальной религиозности суннитов. В меньшей степени учёные касались нетрадиционных воззрений данных народов. А изучение религиозного синкретизма у суннитов в конкретных субъектах России носит самый поверхностный характер. Всероссийские исследования более фундаментальны, но не лишены чрезмерных обобщений, на фоне которых теряются региональная и этническая специфика

Например, остались не проанализированными на хорошем теоретическом уровне следующие аспекты проблемы: структура религиозного синкретизма исламских народов; влияние антирелигиозной политики СССР и межэтнических контактов на религиозность изучаемых народов; сохранность «исламизированного» шаманства в современном массовом сознании мусульманина и особенности религиозного возрождения последних десятилетий, в том числе в конкретных субъектах Российской Федерации.

§ 1.2. Источниковая база исследования

При подготовке диссертационного исследования использовались самые разнообразные источники, которые отличаются между собой по генезису, достоверности, хронологическому и территориальному охвату. Рассмотрим их более подробно.

¹⁰⁹ *Zenkovsky S. A. Panturkism and Islam in Russia. Cambridge, 1960.*

Во-первых, это официальные документы и законодательные акты, которые использовались для исследования наиболее глобальных тенденций в духовной жизни изучаемых народов. Благодаря им удалось также выявить генеральную линию проводимой властями СССР и Российской Федерации в отношении различных конфессий политики. В частности, в работе использовались Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах от 20 января (2 февраля) 1918 г., Постановление ВЦИК и СНК «О религиозных объединениях» 1929 г., Конституция СССР 1977 г., Конституция РФ, Положение о Комиссии по вопросам религиозных организаций при Правительстве Российской Федерации от 9 июля 1994 г., Положение о Совете по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации от 4 марта 1996 г., Указ Президента Российской Федерации от 14.03.1996 «О мерах реабилитации священнослужителей и верующих, ставших жертвами необоснованных репрессий», Федеральный закон от 26.09.1997 № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях», Закон Республики Татарстан от 14.07.1999 № 2279 «О свободе совести и о религиозных объединениях» (с изменениями на 08.10.2015), Закон Республики Башкортостан от 20.06.1991 № ВС6/19 «О свободе совести и вероисповедания в Республике Башкортостан» (с изменениями на 02.11.2015)¹¹⁰.

¹¹⁰ Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах: 20 января (2 февраля) 1918 г. / Декреты Советской власти. Т. 1. М., 1957; О религиозных объединениях: постановление ВЦИК и СНК от 8 апреля 1929 г. // Хронологическое собрание законов, указов Президиума Верховного Совета и постановлений Правительства РСФСР. Т. 2: 1929–1939. М., 1959. С. 29–45; Конституция СССР (1936). М., 1936; XX съезд Коммунистической партии Советского Союза: стенографический отчет, 14–24 февраля 1955 г. М., 1956. Т. 1–2; XXIII Съезд Коммунистической партии Советского Союза: стенографический отчет, 29 марта – 8 апреля 1966 г. М., 1966. Т. 1–2; Конституция СССР (1977). М., 1977; СССР. Законы. О свободе совести и религиозных организациях: закон от 1 октября 1990 г. // Ведомости съезда народных депутатов СССР и Верховного Совета СССР. 1990. № 4. С. 813; Конституция Российской Федерации: офиц. текст. М., 2013.; О Комиссии по вопросам религиозных организаций при Правительстве Российской Федерации: положение Правительства РФ от 09.07.1994 // Собрание законодательства РФ. 1994. № 12. Ст. 1402; О Совете по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации: распоряжение Президента РФ от 02.08.1995 № 357-рп (ред. от 04.03.1996) // Российская газета. 1996. № 48; О мерах реабилитации

Интерес представляют статьи конституций СССР разных лет, посвящённые свободе совести, региональные законы постсоветской России, регламентирующие деятельность религиозных объединений, декреты и постановления первых лет советской власти, на много десятилетий вперёд определившие специфику взаимоотношений правительства СССР и верующих.

Применение данной группы источников особенно продуктивно в плане периодизации религиозной политики советского, а затем и российского государства. Благодаря им в нашем исследовании воссозданы внешние условия жизни мусульманского общества. Однако официальные документы и законодательные акты обладают и серьёзным недостатком. Дело в том, что политико-правовая ситуация не всегда оказывает линейное, прямое воздействие на религиозность татар и башкир, которая в известном смысле представляет собой весьма стабильное образование и противопоставляет внешнему давлению тайну чувства и веры.

Ко второй группе источников относятся заметки исследователей, краеведов, которые в своих записях благодаря непосредственному наблюдению, глубокому погружению в бытовую и повседневную жизнь изучаемых этносов смогли подметить чрезвычайно тонкие детали духовной жизни народов Волго-Уралья. Заметки помогли исследованию не только с точки зрения объективных сведений, но и внесли необходимую в случае такого сложного предмета, как религиозный синкретизм, первичную аналитику. На страницах публикаций краеведов

священнослужителей и верующих, ставших жертвами необоснованных репрессий : указ Президента РФ от 14.03.1996 № 378 // Собрание законодательства РФ. 1996. № 12. Ст. 1063; О свободе совести и о религиозных объединениях : федеральный закон РФ от 26.09.1997 № 125-ФЗ // Собрание законодательства РФ. 1997. № 39. Ст. 4465; О свободе совести и о религиозных объединениях : Закон Республики Татарстан от 14.07.1999 № 2279 (с изм. на 08.10.2015); О свободе совести и вероисповедания в Республике Башкортостан : Закон Республики Башкортостан от 20.06.1991 № ВС-6/19 (с изм. на 02.11.2015).

«воскресает» настоящая, подлинная жизнь мусульманского, православного и языческого населения Волго-Уралья, между которыми нет жесткой границы¹¹¹.

В качестве наиболее весомых публикаций из этой группы источников отметим издания краеведов, которые сами вышли из мусульманского этноса¹¹². Фольклорные, исторические, статистические сведения, систематизированные учёными-мусульманами, позволили выявить наиболее яркие специфические стороны сакрального быта народов Волго-Уралья.

К данной группе материалов нужно относиться критически, так как в них встречаются неточности, ошибки, устаревшие данные. Кроме того, отмеченное выше преимущество глубокого погружения в бытовую и повседневную жизнь изучаемых этносов не всегда идёт во благо объективной исторической науке, так как усиливает субъективные моменты в отборе и представлении материала по этнографии суннитов.

В-третьих, это периодическая печать. Важнейшие сведения заимствованы в ходе исследования из журналов «Татарстан» и «Наука и религия», газеты Центрального духовного управления мусульман России «Маглюмат аль-Булгар», духовно-просветительской газеты Регионального духовного управления мусульман Самарской области и Самарской соборной мечети «Ислам-Нур», национально-культурной и духовно-просветительской газеты татар Самарской области «Салам», газеты «Горьковская правда» и других изданий г. Ульяновска, Ульяновской, Самарской областей и Республик Татарстан и Башкортостан.

Публикации периодики богаты реальными свидетельствами о социальном аспекте конфессиональной и внеконфессиональной жизни татар и башкир в XVIII–XXI вв., распространении невероисповедальной религиозности среди

¹¹¹ *Арнольд М.* Из путевых заметок по Буинском уезду // Материалы для истории и статистики Симбирской губернии. Симбирск, 1866. Вып 41. С. 32–41; *Ауновский В. А.* Инородческие населённые места Симбирской губернии // Симбирский сборник. Симбирск, 1870. Том II. С. 150–194. *Никольский Н. В.* Сборник исторических материалов о народностях Поволжья. Казань, 1919.

¹¹² *Насыри К.* Избранные произведения. Казань, 1977; *Ахмеров Г. Н.* Избранные труды. Казань, 1998.

суннитов Среднего Поволжья и Приуралья в конце XX – начале XXI вв., специфике религиозности татар и башкир в советский и постсоветский периоды. Кроме того, материалы периодической печати позволили определить роль и место ислама в духовной жизни татар и башкир в современных реалиях. Однако надо понимать, что данные сведения могут быть отягощены политической конъюнктурой, связанной с борьбой между различными течениями в исламе, что может навредить объективным представлениям о специфике тех и ли иных фактов религиозной жизни суннитов. Особенно это касается публикаций в тематических мусульманских изданиях «Маглюмат аль-Булгар», газете «Ислам-Нур».

В-четвёртых, это справочные издания. Например, справочники «Ислам на европейском Востоке», «Ислам», «Религии народов современной России»¹¹³ применялись в процессе написания работы многократно в связи с необходимостью разграничить основные исламские категории, используемые в рамках понятийно-терминологического аппарата исследования. Например, при составлении опросных листов по религиозной культуре изучаемых народов.

Ключевые сюжеты по религиозности рассмотрены в справочных книгах Симбирской губернии. Богатейшая текстовая информация и статистика, позволившая в исследовании подробно проанализировать уровень вовлечённости соседних с татарами народов в православие, были заимствованы из данной группы источников. Особенно подчеркнём, что ритуальная составляющая изучаемых религий охарактеризована в них чрезвычайно подробно, этнографически достоверно, что помогло изучить родственные представления в воззрениях татар, башкир, чувашей и мордвы. Главная ценность подобных изданий состоит в том, что они заключают в себе массу сведений по истории ислама и иных религий России самого разнообразного характера, в том числе

¹¹³ Советская пропаганда в годы Великой Отечественной войны: «коммуникация убеждения» и мобилизационные механизмы. М., 2007; Ислам. Мн., 2009; Ислам на европейском востоке : энциклопедический словарь. Казань, 2004; Религии народов современной России. Словарь: А–Я. М., 2002; Татарско-русский словарь: 25 000 слов. Казань, 2002.

достаточно цельное и подробное описание жизни, быта и духовного мира мусульман на протяжении длительного периода.

Для анализа этнорелигиозной динамики Поволжья, Приуралья, Северного Кавказа и России в целом в период с конца XIX до начала XXI вв., а также для изучения этнической структуры субъектов ПФО в работу вовлекались материалы официальной статистики¹¹⁴. Привлечение данной группы источников позволило раскрыть возможные причины высокой религиозности суннитов в регионах, где татары и башкиры не составляют заметного большинства, а также влияния доли русского населения на сохранность архаичных представлений. Изучение статистических данных использовалось нами при вычислении коэффициентов корреляции между уровнем ВРП и образования, долей лиц определённого возраста в регионах со степенью религиозности рассматриваемых этнических групп.

Интернет-источники привлекались в ходе написания работы для анализа быта магометанских приходов Среднего Поволжья, Приуралья и Северного Кавказа в конце XX – начале XXI вв. Обширнейшие сведения, нередко не без элемента научного исследования, о мусульманстве, ишанизме, фундаменталистских и иных течениях ислама, всевозможных маргинальных деноминациях, введёны в научный оборот из соответствующих интернет-ресурсов. Наиболее внушительные и вызывающие доверие религиоведа данные находятся на сайтах www.muslims-volga.ru, www.sufism.ru.

Однако, как и периодические издания, исламские сайты не могут до конца быть лишены соответствующей конъюнктуры. В частности, явления неисламской жизни суннитов в них практически не рассматриваются, а в случае упоминания представлены предвзято, с сугубо критических позиций.

¹¹⁴ Национальный состав населения Ульяновской области // Итоги Всероссийской переписи населения, 2002. Ульяновск, 2004; Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. СПб., 1904. Т. XXXIX.

Имеют существенную значимость сайты, посвящённые архаичным культам татар и чувашей: www.chuvashculture.org, www.tataroved.ru. В них содержится богатейший материал, характеризующий мифологическое сознание изучаемых народов, тюркскую демонологию, архаичные обряды, смешение воззрений в религиозных представлениях татар и чувашей о персонифицированных силах зла и добра. Также на базе данных интернет-ресурсов происходит обсуждение проблем возрождения мусульманства, ренессанса ишанизма, а также тех аккультурационных изменений, которые происходят в массовом сознании народов России в постсоветский период.

Архивные источники активно привлекались в нашем исследовании и были представлены документами из фондов следующих архивов:

- 1) Государственный архив Российской Федерации;
- 2) Архив Государственного центра сбора, хранения, популяризации татарского фольклора (г. Казань);
- 3) Национальный архив Республики Татарстан (г. Казань);
- 4) Государственный архив Самарской области (г. Самара);
- 5) Государственный архив Саратовской области (г. Саратов);
- 6) Государственный архив новейшей истории Ульяновской области (г. Ульяновск);
- 7) Государственный архив Ульяновской области (г. Ульяновск);
- 8) Центральный архив Республики Башкортостан (г. Уфа).

Материалы Государственного архива Ульяновской области (ГАУО) и Государственного архива новейшей истории Ульяновской области (ГАНИ УО) легли в основу анализа религиозной жизни татар Среднего и, в первую очередь, Ульяновского Поволжья в конце XIX – начале XXI в. К их числу относятся отчеты благочинных, журналы собраний духовенства, справки и отчеты уполномоченного совета по делам религии Ульяновской области (ГАУО, ф. 134; ф. 88; ф. р–3705), доклады татарского бюро Агитпропа Губкома РКП(б), директивы ЦК ВЛКСМ и Губкома комсомола по работе среди «нацмен»,

протоколы заседаний татаро-башкирского бюро при АПО (ГАНИ УО, ф. 1; ф. 3; ф. 7; ф. 8. ф. 37; ф. 43).

Архивные материалы содержат сведения, ранее не публиковавшиеся. Кроме того, эти материалы дают богатые статистические данные и в некоторых вопросах более информативны, чем опубликованные источники. Однако, как справедливо отмечает Ю. Н. Гусева, существуют реальные опасения исследователей в объективности данных о религиозных культах советского периода¹¹⁵. Во-первых, статистика не всегда фиксировала мулл, совершающих обряды неофициально; во-вторых, налицо была явная «недооценка важности антирелигиозной работы», особенно в начале 20-х гг. XX в¹¹⁶.

Особую важность для изучаемой темы представляют фонды Симбирского губернского комитета РКП(б), подотдела национальных меньшинств (ГАНИ УО, ф. 1; ф. 3; ф. 7), в которых представлена информация об антирелигиозной политике, проводимой на территории Симбирской губернии в 20-е гг. XX в., о реакции на эту политику татарского населения губернии, об активности мусульманских священнослужителей и о росте численности воинствующих безбожников среди татар.

Существенный интерес представляет фонд уполномоченного по делам религиозных культов по Ульяновской области, подготовленный В. Н. Егоровым (ГАНИ УО, ф. 112), в котором находятся данные по многим вопросам религиозной жизни татарского населения Ульяновской области в конце 80-х — начале 90-х гг. XX в.

Материалы Национального архива Республики Татарстан позволили проанализировать различные аспекты религиозной жизни татар и башкир в XVII–XX вв. Например, в них содержатся ценные сведения, касающиеся специфики татарского населения с точки зрения проводимой царским правительством

¹¹⁵ Гусева Ю. Н. Мусульмане Поволжья в советский период отечественной истории (по материалам Нижегородской, Самарской и Ульяновской областей) : дис. ... д-ра ист. наук. М., 2013. С. 41.

¹¹⁶ ГА РФ. Ф. Р–5263. Оп. 1. Д. 23. Л. 5; Там же. Д. 18. Л. 9.

политики насильственного крещения, а также факты языческих представлений и культа других народов Среднего Поволжья и Приуралья (ф. 10).

В контексте нашего исследования подчеркнём, что материалы данного фонда говорят о том, что случаи крещения татар (и в особенности башкир) были немногочисленными. Наоборот, нередко фиксировалось отпадение крещёных татар и башкир от православия.

Немаловажны материалы, содержащиеся в фондах советского периода. Например, в статистических сведениях по Татарской АССР в области религиозных объединений и в докладах и отчётах уполномоченного Совета по делам религии при Совете Министров СССР (ф. р-873) нами обнаружены важные свидетельства религиозной жизни народов Татарстана с 1920-х по 1980-е гг., к числу которых относятся усиление роли неофициальных служителей и мулл в духовной жизни татар, проявление языческих и неязыческих обрядов и представлений на территории республики, укрепление суфийской традиции поклонения малым святым местам.

Одним из ключевых в нашем исследовании стали данные постановлений бюро Татарского обкома ВКП (б) по вопросу о религиозном движении, статистические отчёты Республиканского совета о состоянии антирелигиозной работы по районам и информация из фонда татарского республиканского совета Союза воинствующих безбожников (СВБ) за период 1920–1930-х гг. (ф. р-5263). Несмотря на свою кажущуюся предвзятость, они тем не менее зафиксировали важные для нашего исследования всплески религиозных настроений в татарском обществе в 1925–1927 гг., а также факты массового прихода татарского населения в союзы воинствующих безбожников.

Материалы Национального архива Республики Башкортостан также внесли заметную лепту в наши изыскания. В протоколах Башкирского областного комитета РКП(б), материалах уполномоченных Совета по делам религиозных культов и совета по делам Русской православной церкви (РПЦ) при совете министров БССР, протоколах и отчётах комиссии агитпропа и женотдела обкома

РКП(б) на конкретных примерах показаны все сложности религиозной жизни татар и башкир в пределах не только Башкирской Республики, но и Среднего Поволжья и Приуралья в целом (ф. 122).

Благодаря широкому охвату, с одной стороны, и частным случаям из жизни – с другой, складывается противоречивая картина смешанных исламских, языческих, атеистических представлений, характерных для татар и башкир в советское время (ф. 342).

Материалы архива Государственного центра сбора, хранения, популяризации татарского фольклора (г. Казань) помогли в анализе степени сохранности языческих и неязыческих представлений татар в Среднем Поволжье. К примеру, в них содержатся сведения, касающиеся обрядов так называемой «народной медицины», магических заговоров и пр.

Полевые этнографические, фольклорные и этносоциологические материалы составили основную источниковую базу нашего исследования. В их число вошли:

1. Полевые материалы автора 2008–2009 гг. по Ульяновской области. К ним относятся сведения, полученные от информаторов (ПМА 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7), а также данные опросов, проведённых в сёлах с преимущественно татарским и смешанным населением: с. Старая Кулатка, Новая Кулатка, Мосеевка, Старое Зеленое, Старый Атлаш Старокулаткинского района; с. Ахметлей Николаевского района; с. Татарское Урайкино Старомайнского района; р. п. Тереньга Тереньгульского района; с. Абдуллово и р. п. Чердаклы Чердаклинского района; с. Новые Тимерсяны Цильнинского района; р. п. Красный Гуляй Сенгилеевского района; с. Большой Кувай Сурского района (т. е. в 13 селах и рабочих посёлках), – а также в г. Ульяновске и Димитровграде.

Кроме того, в этот же период было проведено анкетирование учащейся молодежи двух вузов г. Ульяновска (Ульяновский государственный педагогический университет имени И. Н. Ульянова и Ульяновский государственный технический университет) в возрасте 18–25 лет с целью выявления религиозного мировоззрения и уровня религиозной обрядности. В

исследовании, которое проводилось по анкете, разработанной автором, приняли участие 420 татар. Выборка включала в себя 190 респондентов в возрасте от 15–30 лет и 230 респондентов в возрасте 31–92 лет. Основную массу опрошенных (112 человек) в возрасте от 15–30 лет составили студенты и аспиранты ульяновских вузов. Генеральная совокупность исследуемой группы составляет 168 766 человек¹¹⁷. Ошибка при данном объёме выборки не превышает 5 %.¹¹⁸, что соответствует приближённой (близкой к обычной) надёжности результатов выборочного исследования. Для отмеченных возрастных групп (от 15 до 30 лет и от 31 года до 92 лет) ошибка не превышает 8 %.

2. Материалы этносоциологического опроса, проводившегося в рамках реализации гранта Президента Российской Федерации «Синкретичная религиозность мусульманских народов России (на примере поволжских татар, башкир и карачаевцев)» 2012–2013 гг. Всего были опрошены 408 респондентов в четырёх городах России: Казани (134), Уфе (33), Карачаевске (204) и Ульяновске (37). Особое внимание в ходе анкетирования уделялось уровню религиозной культуры молодёжной группы мусульман (до 30 лет), так как именно в их мировоззрении наиболее отчётливо выражены неоязыческие и новомусульманские (салафитские) мотивы.

3. Данные опроса 2016 г., проведённого в 14 субъектах Приволжского Федерального округа, а также в Челябинской, Астраханской, Московской, Тюменской областях, Ханты-Мансийском автономном округе, г. Москве и Санкт-Петербурге. Всего в опросе приняли участие 629 респондентов (458 татар, 111 башкир, 46 русских, 1 украинец, 13 представителей других этносов). Большинство респондентов из татар и башкир (538, или 94,55 % опрошенных татар и башкир) проживают в ПФО, 31 человек – татары и башкиры из других регионов РФ.

¹¹⁷ Население по национальности и владению русским языком по субъектам Российской Федерации. URL: http://www.perepis2002.ru/ct/doc/Том_04_05.xls (дата обращения: 10.08.2010).

¹¹⁸ Паниотто В. И. Количественные методы в социологических исследованиях. Киев, 1982. С. 170–171.

Татары и башкиры ПФО, принявшие участие в опросе, проживают в следующих населённых пунктах: 1. Городах: Агидель, Агрыз, Азнакаево, Альметьевск, Бавлы, Белорецк, Бирск, Благовещенск, Бугульма, Буинск, Глазов, Держинск, Елабуга Инза, Казань, Камбарка, Каменка, Канаш, Красноусольский, Кузнецк, Менделеевск, Набережные Челны, Нижнекамск, Нижний Новгород, Нурлат, Октябрьский, Оренбург, Пенза, Пермь, Похвистнево, Самара, Саратов, Саранск, Сибай, Стерлитамак, Тольятти, Туймазы, Ульяновск, Уфа. 2. Сёлах и деревнях Республики Башкортостан: с. Азнаево, с. Акъяр, с. Амангильдино, с. Аркаулово, с. Ахуново, с. Бураево, с. Бурибай, с. Верхнеяркеево, с. Ермакеево, с. Зилаир, с. Зуяково, с. Исянгулово, с. Ишкарово, с. Кабаково, с. Кандры, с. Копей-Кубово, с. Коварды, с. Красная Башкирия, с. Кугарчи, с. Лаклы, с. Магинск, с. Миндяк, с. Мраково, с. Слак, с. Ташлыкуль, с. Толбазы, с. Тучубаево, с. Чуракаево, с. Юлук, с. Юсупово, с. Якупово, д. Абдуллино, д. Верхнее Абсалямово, д. Верхнечерекулово, д. Карламан, д. Кузьминка, д. Кулгунино, д. Магадеево, д. Мамбетово, д. Махмутово, д. Новобикметово, д. Сайткулово, д. Узбяково, д. Юлдашево. 3. Сёлах Республики Мордовия: с. Белозерье, с. Пензятка. 4. Посёлках, сёлах и деревнях Республики Татарстан: пос. Апастово, пос. Джалиль, с. Актаныш, с. Большая Атня, с. Верхний Каракитан, с. Кобяково, с. Старое Дрожжаное, с. Старое Кадеево, с. Старые Чечкабы, с. Старый Баран, с. Татарская Бездна с. Нижнее Чекурское, с. Нижний Каракитан, с. Трыш, д. Камылово. 5. Посёлках и сёлах Республики Чувашия: пос. Ибреси, с. Комсомольское, с. Урмаево, с. Шыгырдан. 6. Сёлах Пермского края: с. Бичурино, с. Малый Ашاپ. 7. Посёлках и сёлах Кировской области: пос. Восточный, с. Савали. 8. Сёлах и деревнях Нижегородской области с. Медяны, д. Антяровка. 9. Сёлах Пензенской области: с. Бестянка, с. Верхняя Елюзань, с. Индерка, с. Нижняя Елюзань, с. Средняя Елюзань, с. Татарский Канадей. 10. Сёлах Самарской области: с. Алькино, с. Волчанка. 11. Посёлках, сёлах и деревнях Ульяновской области: пос. Ишеевка, пос. Новоспасское, пос. Октябрьский, пос. Павловка, пос. Радищево, пос. Старая Кулатка, пос. Цильна, с. Муратовка, с. Новая Терешка, с. Ореховка, с.

Старое Зеленое, с. Татарский Шмалак, с. Урено-Карлинское. 12. Посёлках, сёлах и деревнях Челябинской области: пос. Муслимово, с. Байрамгулово, д. Байгазина, д. Курамшина.

Выборка включала в себя 132 респондента в возрасте от 15–20 лет, 257 респондентов в возрасте 21–29 лет и 180 респондентов от 30 лет старше. Генеральная совокупность исследуемой группы составила 5 279 837 человек¹¹⁹. Ошибка при данном объёме выборки не превышает 10 %¹²⁰, что соответствует приближённой (близкой к обычной) надёжности результатов выборочного исследования.

4. Данные опросов татар Республики Чувашия (58 респондентов), Республики Мордовия (42 респондента), Самарской (44 респондента) и Пензенской (58 респондентов) областей.

5. Стенограммы глубинных интервью с 8 карачаевцами по вопросам религиозности карачаевского народа и круглого стола (7 участников) на ту же тему, а также материалы глубинных интервью 5 татар и башкир г. Уфы, проводившихся в рамках реализации гранта Президента Российской Федерации «Синкретичная религиозность мусульманских народов России (на примере поволжских татар, башкир и карачаевцев)» 2012–2013 гг. Интервью проводились с национальной интеллигенцией, рядовыми верующими и мусульманским духовенством.

6. Тексты интервью 12 татар Ульяновской области, собранные в рамках реализации научно-исследовательского проекта правительства Республики Татарстан «Татары и ислам» (2014 г., руководитель – канд. ист. наук. Р. Н. Мусина). Интервью проводились с национальной интеллигенцией, «рядовыми» верующими и мусульманским духовенством.

¹¹⁹ Население по национальности и владению русским языком по субъектам Российской Федерации. URL: http://www.perepis2002.ru/ct/doc/Том_04_05.xls (дата обращения: 10.08.2010).

¹²⁰ Паниотто В. И. Указ. соч. С. 170–171.

7. В работе также использовались для сопоставления и сравнения данные анкетирования, собранные в рамках внутривузовского гранта «Программы стратегического развития университета 2014 г.» на тему «Духовная культура народов Среднего Поволжья» (всего 302 анкеты представителей русской, татарской, чувашской, мордовской национальностей).

8. Сведения, полученные в по итогам интернет-опроса кумыков, ногайцев, казахов, чеченцев, ингушей, даргинцев, лезгин, аварцев, кабардинцев, балкарцев, башкир, в 2015 г.

Данная группа источников позволила выявить синкретичные структуры в религиозности татар и башкир на современном этапе, изучить массовый характер влияния нетрадиционных течений на массовое сознание суннитов, провести региональный и этнический анализ различий религиозного сознания изученных народов. Ответы респондентов – рядовых верующих – нередко содержат уникальные сведения и более достоверны в передаче реальной религиозной жизни, так как они излагаются «бытовыми», зачастую просторечными выражениями, с использованием слов национального языка. Однако спецификой материалов интервью является наличие неточностей в фактах и необъективность их оценки, вызванных давлением этнической или религиозной группы. Поэтому особенно интересны данные, полученные в ходе интернет-опросов, так как они по большей части лишены внешнего влияния.

Итак, в работе использовались разнообразные группы источников, комплексный анализ которых помог наиболее полно осветить религиозность суннитов в советский и постсоветский периоды, а также показать дореволюционные истоки синкретизма. Базовыми источниками являются полевые этнографические, фольклорные и этносоциологические материалы, которые позволили по-новому осветить все стороны религиозной жизни татар и башкир за рассматриваемый хронологический период. Интересные сведения о мировоззрении и обрядности суннитов в советский период содержатся в архивных материалах, однако они нередко фрагментарны, не носят

комплексного характера и не учитывают специфики религиозного синкретизма как предмета исследования. Данные периодической печати и интернет-ресурсов информативны, но не лишены субъективности в освещении неисламской составляющей мировоззрения татар и башкир.

§ 1.3. Методология исследования религиозного синкретизма

Предметом наших изысканий являются смешение и взаимовлияние отличающихся друг от друга по происхождению конфессий и верований, а также отдельных их составных частей, именуемое религиозным синкретизмом. Даже такая, во многом схематичная, дефиниция рассматривает изучаемый предмет в контексте религиозной системы.

О. Ф. Лобазова¹²¹ предлагает считать основным элементом религиозной системы субъектов религии – носителей религиозности. Религиозные субъекты, обладая **сознанием**, которое характеризуется как религиозное, ведут особую **деятельность**, в процессе и в результате чего вступают в **религиозные отношения**, для упорядочивания которых объединяются в различные **религиозные организации**. Близки к такому взгляду на религиозную систему С. И. Самыгин¹²², Д. В. Пивоваров¹²³, В. В. Ильин¹²⁴.

Уточняя и дополняя данные концепции и мнения, предположим, что самым сложным и подвижным компонентом религиозной системы будет мировоззренческий. Так как прежде чем противоречие между чувством и знанием будет снято, может пройти достаточно большой промежуток времени. Кроме того, чувство может быть направлено не только на исламские, но и на иные элементы духовной культуры, мистики, магии. Именно за счёт

¹²¹ Паниотто В. И. Указ. соч. С. 16.

¹²² Самыгин С. И. Религиоведение: социология и психология религии. Ростов-н/Д., 1996. С. 9.

¹²³ Пивоваров Д. В. Философия религии : учеб. пособие. М., 2006. С. 21.

¹²⁴ Ильин В. В. Религиоведение. СПб., 2008. С. 30.

мировоззренческого компонента религиозная система становится открытой для воздействия извне.

Более того, если при рассмотрении религиозной системы в качестве примата выдвигать именно мировоззренческий компонент, что неизбежно в процессе этнографического подхода, то религия становится как бы шире самой себя, так как мировоззрение в силу своей эмоциональной составляющей допускает значительные отклонения от постулатов и догм соответствующей религии. То есть чем больше исследовать религиозное мировоззрение конкретной этнической группы, тем меньше в нём можем обнаружить религиозного, но больше чисто этнического и этнопсихологического. Именно по этой причине объектом нашего исследования стала не эволюция религии, а эволюция религиозности суннитов Среднего Поволжья и Приуралья. Действительно, религия – это в основном устоявшиеся социокультурные институты с разработанным вероучением и соответствующей культовой практикой. Религиозность же – это любая система взглядов и действий, в том числе отличных от признанных в официальной религии, которой придерживается этническая группа и которая даёт ей систему ориентации и объект поклонения¹²⁵. Поэтому феномен религиозности гораздо шире, содержательнее и, как мы уже отметили, «этнографичнее» институциональных религий. В этом смысле религиозный синкретизм, который является предметом нашего исследования, в большей степени связан с религиозностью как живым, эволюционирующим явлением, чем с религией как устоявшимся институтом. Смешение разнородных религиозных культов и убеждений, что и представляет собой религиозный синкретизм, не означает коренной смены религиозности, она может только эволюционировать из традиционной в новую. А вот религия, очевидно, больше рискует в процессе такого смешения утратить свою сущность, «цементирующее»,

¹²⁵ Рыжов Ю. В. Новая религиозность в современной культуре : дис. ... д-ра филос. наук. М., 2007. С. 94.

инвариантное ядро, что не раз стимулировало соответствующих адептов начинать кровавые антиеретические войны.

Поясняя то, как религиозность соотносится с религией, согласимся с Р. Н. Касимовым, считавшим, что зачастую нужно разделять желаемый идеал (проповедуемый официальным исламом), с точки зрения татар и башкир, который они нередко выдают за свой собственный стереотип поведения и объективно существующую религиозную жизнь (религиозность), которая может оказаться совсем иной. Так, например, обычай «запутывания следов» во время похоронной процессии, который татары принимают за мусульманский, ведёт своё происхождение из архаичных представлений о магической силе душ умерших. Или, например, информаторы утверждают, что такие праздники, как «божовожо», «масленца», отмечали в основном русские, удмурты и бесермяне, и при этом вспоминают, что в молодости сами принимали в них активное участие¹²⁶.

Показательно, что один из экспертов, отвечая на вопрос: «Что может дать религия современному человеку?», – сформулировал следующую мысль:

В первую очередь ответ на вопрос: «Кто мы?». Это вопрос очень серьёзный, ключевой вопрос самоидентификации, отнесения себя к тому или иному сообществу. Благодаря религии человек узнаёт те координаты, в пределах которых он реализует своё жизненное призвание. Некоторые российские люди, но это пока не большинство, начинают понимать ценность религии как образа жизни... (муж., аварец, эксперт, г. Ульяновск).

Итак, образ жизни, реализация заявленных в религии идей и представлений – это, очевидно, следующий шаг на пути к принятию религиозной системы в окончательном варианте. Таким образом, напрашиваются выделение и изучение социального компонента. Однако тот же эксперт, рассуждая над ролью религии в современном обществе, продолжает развивать свою мысль:

¹²⁶ Касимов Р. Н. Указ. соч. С. 148.

Я считаю, что современная российская официальная исламофобия, которая транслируется через официальные каналы, СМИ, связана именно со столкновением олигархического характера российского государства и тех принципов равенства и справедливости, которые несёт в себе ислам (муж., аварец, эксперт, г. Ульяновск).

Схожее мнение высказал и другой эксперт:

Структуры современной жизни иррелигиозны, они возникали как отвержение религиозного взгляда на мир. Современная жизнь – капитализм. Капитал на своём пути будет сметать всё, даже благоговения, если не придумать способ продажи. Ислам всегда будет деньгам проигрывать. Все светские структуры враждебны исламу (муж., лезгин, эксперт, 52 года, г. Ульяновск).

Получается, что сложившийся образ жизни, пусть даже в русле традиционного ислама, не всегда может выдержать влияния внешних сил или во всяком случае столкнуться с некоторым противодействием иной, внешней макросистемы, например, с государством, экономикой. В такой ситуации человек может встать перед необходимостью переосмысления своих религиозных установок, своего образа жизни и, быть может, мировоззрения.

Наконец, всегда существует вероятность, что обрядовая сторона религии (в данном случае ислама) может быть принята вопреки или без внутреннего мировоззренческого выбора или поиска. Это не всегда лицемерие, но и глубокой, искренней верой это трудно назвать. Это подтверждают и полевые материалы.

Религия вообще ничего не должна дать. Три религии одного пророческого корня – иудаизм, христианство и ислам – религии спасения. Религия даёт надежду. За этим ли идут конкретные люди, которые идут в религию? Честно говоря, я сомневаюсь (муж., лезгин, эксперт, 52 года, г. Ульяновск).

С другой стороны, сознательное решение в пользу атеизма также не означает окончательного ухода от исламского мира. Понимание себя как части мусульманского общества остаётся. Такие люди, как правило, чётко понимают, что если бы они были верующими, то исповедовали бы ислам. Как весьма удачно

отметил Н. В. Заплатников, «религия стала неким культурным и духовным фоном даже для неверующих»¹²⁷. Это подтверждают и данные интервью.

Я неверующий человек. Потому что есть много во мне такого, что я ценю, что может и не совпасть с требованиями, которые к себе предъявляет верующий человек. **Если бы я был верующим, я был бы мусульманином по традиции, по происхождению.** Всё, что я делаю, находится в русле, удовлетворительном для... [ислама – А. И.]. Все пожертвования мне приносят. Я кому-то дарю (муж., лезгин, эксперт, 52 года, г. Ульяновск).

Кроме того, даже «идеальный» мусульманин, соблюдающий все обряды, верующий в Аллаха, всегда ли строит свою повседневную жизнь по высоким моральным меркам ислама? Легко представить и обратную ситуацию, когда исламские обряды и сопутствующая исламская атрибутика будут для конкретно-взятого индивида менее важны, чем заданный исламом высокий нрав. Это подтверждают и полевые материалы.

Я считаю себя мусульманином, умеренно верующим. Для меня **не важно соблюдение всех внешних ритуалов.** Конечно, я стараюсь придерживаться, стараюсь по мере возможности ходить в мечеть. Я вожу туда своих детей. **Для меня ближе не внешние проявления** (набожность, некоторые демонстрируют её, носят специфическую одежду) – **для меня важно соблюдение принципов справедливости,** которые есть в исламе. Я считаю, что это ключевая ценность в исламе. Я стараюсь помогать бедным, помогать тем, кто ко мне приходит (муж., аварец, эксперт, г. Ульяновск).

Существует и обратный пример, когда общее для многих религий нравственное чувство кажется сомнительным достоинством ислама. Действительно, если сложный комплекс мусульманской религии можно свести исключительно к нравственному чувству, возникает закономерный вопрос о необходимости соблюдения обрядов, догм, предписаний и прочих инвариантных

¹²⁷ Заплатников Н. В. религиозность и девиантное поведение молодёжи: социолого-управленческий аспект : дис. ... канд. социол. наук. М., 1999. С. 64.

элементов религии. Появляется угроза стирания специфики ислама, его этоса. Это подтверждают и полевые материалы.

Если мы серьёзно будем перебирать людей, кто ходит в мечеть, то мы выясним, что 90 % людей именно такие: некие базисные вещи знают, некие заповеди выполняют. Что значит, что он делает упор на нравственные ценности? Как он может их выделить? Он имеет право? Он говорит нравственные ценности, пусть сформулирует нравственные ценности, заложенные в исламе. Сострадание... Почему только в исламе? Что, в христианстве нет, что ли? Солидарность? Что, там нет, что ли? Получается, что они изобретают велосипед, давно изобретённый кем-то (муж., лезгин, эксперт, 52 года, г. Ульяновск).

В этой связи вопрос диалектического соотношения веры, обрядовой практики и морально-нравственной составляющей религий нам кажется одним из ключевых при изучении религиозного синкретизма суннитов. У разных индивидов в их собственной религиозной жизни может доминировать либо вера, либо обряд, либо нравственное чувство. Отсюда возможные заимствования, незнания, религиозная необразованность.

В контексте нашего исследования важно отметить, что изыскания синкретичных образований в других регионах мира показали важность данного вопроса. В частности, приверженцы синкретичных сект (синкретичных религий) в Китае практически не имеют какой-либо чётко очерченной религиозной принадлежности и зачастую не могут провести разграничения между буддизмом и даосизмом. Для основной массы китайцев религиозность обуславливается не отнесением себя к той или иной конфессии и даже не определением себя в качестве верующего или неверующего, а то, разделяет ли китаец определённые идеи китайского религиозного синкретизма, участвует ли он в тех или иных видах ритуальной практики¹²⁸.

¹²⁸ Гусев И. В. Воздействие современных форм синкретичной религиозности на духовную жизнь КНР: на примере секты «Фалуьгун» : автореф. дис. ... канд. социол. наук. М., 2004. С. 18.

Это подтверждают и полевые материалы.

Самое главное то, что человек выбирает для себя, что для человека важно. Я не могу выполнять все предписания, потому что я во многом светский человек. Я стараюсь следовать исламским принципам, заложенным и в Коране, и в Сунне. Все эти реформы, конечно, могут проходить, но то, что в Коране и Сунне – остаётся неизменным. Равенство, справедливость, помощь своему единоверцу, помощь бедным, неимущим, одиноким – это железные правила, которые я соблюдаю как мусульманин. **А обряды меня интересуют не так сильно.** А есть люди, которые считают, что обрядовая сторона важнее, и показать себя мусульманином, соблюдающим все ритуалы, для них более важно (муж., аварец, эксперт, г. Ульяновск).

Отчасти такие несоответствия веры и обряда могут быть связаны с влиянием внешней среды, которую можно выделить в качестве отдельного компонента (прил. 4, рис. 1). Напомним, что русская цивилизация принадлежит к числу тех синкретичных цивилизаций, которые обобщили и синтезировали существенные особенности и черты культур разных народов, явившись в истории человечества ярким примером возможности преодоления будто бы непроницаемых барьеров между языками, расами, религиями и духовными мирами¹²⁹. Средовый компонент (см. прил. 4, рис. 1) предполагает, что существуют тесные связи между базовым мировоззрением и иными конфессиями, национальными, в том числе языческими, культурами соседних народов.

Причём не всегда внешняя среда оказывает разрушительное воздействие на мировоззрение, иногда она становится своеобразным мобилизационным фактором, развёртывая исламское сознание вовне, формирует социальную среду.

Это подтверждают и полевые материалы.

Общность даёт защиту. Например, один из ребят, который работает в Духовном управлении мусульман Республики Башкортостан (ДУМ РБ), он когда-

¹²⁹ Ермаков И. А. Ислам в культуре России в очерках и образах. М., 2001. С. 43.

то был в общаге хулиганистой, но он уже был мусульманином. Перед ним стал гамлетовский вопрос: либо ты человек, мусульманин, противостояшь этому, или получается, что ты не выполняешь своих обязанностей. Он начал вести пропаганду мусульманскую. Через год случилось чудо. Никакого пьянства, хулиганства. Этот этаж занял первое место по культуре. Общежитие стало самым первым. В социокультурном плане эти организации растут аналогично другим субкультурам, обещают защиту, мы – члены уммы, потому что мы правильно мыслим (муж., эксперт, башкир, г. Уфа).

Особенно тесная связь присуща религиозной системе и местной идентичности. Последняя выполняет функцию буферной зоны, смягчающей взаимодействие этнической культуры, которая ищет выход своей индивидуальности с надэтнической культурой, которая чрезмерно размывает любую специфику¹³⁰. В этом смысле религиозный синкретизм можно рассматривать как признак этнической культуры, когда мусульманство вместе с традициями народной религии мыслятся частью национального самосознания. Также он выступает как следствие чрезмерной размытости надэтнической культуры, где смешиваются своё и чужое, новое и традиционное, религиозное и светское. Наконец, он существует как важнейшее качество местной идентичности, благодаря которой единство и борьба этнического и надэтнического приобретают уникальные локальные черты.

Рассмотрение средового компонента чрезвычайно важно, так как синкретичность духовной и религиозной культуры устанавливается в ходе усиления воздействия на локальную культуру этносов (в данном случае суннитов) «чужой» культуры, носителем которой является один или несколько соседних этносов, осуществляющих насильственное или мирное воздействие на объект «экспансии». В ходе этого процесса происходит осознанное или неосознанное

¹³⁰ Тихонова А. Ю. Региональная культура: опыт исследования. Ульяновск, 2007. С. 19.

заимствование компонентов воздействующих культур. Эти компоненты, будучи самостоятельными, становятся дополнением для базовой локальной культуры.

Таким образом, происходит структурное соединение всех компонентов культуры в некое единство. Процессы аккультурации приводят к образованию сложного духовного универсума, синкретичного по своей сути. Подтверждение синкретизма – изменённые состояния сознания, встречающиеся в рамках религиозных ритуалов во всех типах культур. Изменённые состояния сознания позволяют формировать целостность культуры вообще и духовной культуры в частности¹³¹.

К важнейшим факторам внешней среды, воздействующим на синкретизацию воззрений, стоит отнести: 1) этнически и конфессионально смешанные семьи; 2) вытеснение национального языка; 3) трансперсональные переживания человека (сновидения и магическо-мистический опыт).

Этнически и конфессионально смешанные семьи вполне обоснованно представляются той микросредой, в которой происходит смешение в религиозной идентичности жителей. Особое внимание в нашей работе будет уделяться бракам суннитов с представителями народов, традиционно исповедующих православие. С другой стороны, с распадом СССР наблюдается сокращение доли подобных браков.

Рассмотрение элемента «система “Язык – Культура”» при формировании религиозного синкретизма также имеет эвристический потенциал, ибо её элементы являются феноменами сильной взаимной детерминации¹³². Например, возможным фактором воздействия христианства на суннитов можно назвать вытеснение национального языка, что в большей степени характерно для молодых представителей изучаемых народов. Сопоставление данных опросов демонстрируют понижение интенсивности использования татарского языка в

¹³¹ Абдулаева Э. С. Указ. соч. С. 7–8.

¹³² Тедлок Б. Бикультурное сновидение как межличностный коммуникативный процесс // Этнографическое обозрение. 2006. № 6. С. 17.

семейно-бытовом общении¹³³. Многие татары и башкиры считают своим родным языком не национальные языки. Представлено в среде изучаемых народов и двуязычие. Конечно, прямой связи между долей лиц, считающих родным языком ненациональный язык (в первую очередь – русский), и долей лиц, имеющих Библию, читающих её, считающих Иисуса Богом, не наблюдается. С другой стороны, нельзя отрицать возможного влияния языкового фактора в усилившемся влиянии христианских идей на мусульман в ряде регионов.

Это подтверждают и полевые материалы.

Коран нужно уметь истолковывать. Насколько способен человек, читающий Коран по-русски, понимать то, о чем в нем говорится. **Татары от арабизмов в языке избавились**, в отличие от азербайджанского и лезгинского языков. **Арабский язык – ведущий в исламе**. Язык определяет устройство жизни (муж., лезгин, эксперт, 52 года, г. Ульяновск).

Особенно отчётливо утрата знаний арабского языка проявилась в советский период, когда в Среднем Поволжье и Приуралье практически полностью прервалась система передачи традиционного религиозного знания. Замечено, что представители изучаемых народов обращаются к магам нетатарской и небашкирской национальностей, в основном к русским, а также к марийцам, исповедующим православие, и магам, чья этническая и конфессиональная принадлежность неясна или неважна. Ритуальные действия в таких случаях проводятся не на национальном языке. Показательно использование в подобных случаях явно привнесённых понятий и терминов, таких как «шаман» (так татарские шаманы никогда себя не называли), «медиум», «экстрасенс», «биополе», «аура» и прочих. Наконец, важно учитывать, что «в плане компенсаторной функции трансцендентный политеизм в силу языкового фактора оставался предпочтительным». В этой функции религия действует на стыке с психотерапией, а следовательно, для психологических потребностей желательна

¹³³ Татары и ислам в регионах Российской Федерации: религиозное возрождение и этничность / рук. проекта и отв. ред. Р. Н. Мусина. Казань, 2014. С. 64.

та религия, которая допускает богослужение на родном языке¹³⁴. Таким образом, в ряде случаев магические заговоры на татарском, башкирском и русском языках будут более привлекательны для отдельных представителей суннитов, усложняя их религиозную систему, а в более широком смысле – и их духовную культуру.

Рассмотрение трансперсональных переживаний важно в связи с тем, что, мистическое чувство способно оказаться сильнее религиозного, иметь отличные от него истоки или может отличаться от испытанных в ходе непосредственного религиозного обряда или культа чувств. Особенно это актуально для нашего времени, когда религия уже не является абсолютным монополистом сильных духовных переживаний. На её место претендуют всевозможные синтетические культурные формы (кино, рок-концерты, психодуховные практики и прочее), именуемые в ряде случаев изменёнными состояниями сознания.

Итак, религиозный синкретизм – это свидетельство взаимопроникновения различных элементов духовной культуры друг в друга. По мнению Э. С. Абдулаевой, мир духовной культуры составляют мистика, мифология и религия. На наш взгляд, именно мистика является той сферой духовной культуры, которая наиболее точно описывает переживания человека, склонного к синкретизации своих воззрений.

Рассматривая мистицизм как начало духовной жизни, согласимся с тем же автором, что корни религиозной жизни, её центр следует искать в мистических состояниях сознания. Мистицизм в пределе – это та часть духовной культуры, в которой границы между конфессиями размыты или даже вовсе отсутствуют. Божественное мистику видится без шор религиозных догм, таким, какое оно есть на самом деле. Неслучайно наиболее «родными» мировые религии становятся друг для друга в своих мистических формах, которые как раз отличаются открытостью, возможностью вовлечения в свои орбиты идей из других религий,

¹³⁴ *Ахохова Е. А.* Указ. соч. С. 25.

осознавая, что иной мир общий для представителей разных конфессий¹³⁵. В пределах изучаемых этносов Среднего Поволжья и Приуралья также зафиксирована практика заимствования отдельных магических практик. Например, чувашаи девяти присвияжских деревень (Тӓхӓрьял) за помощью в случае чрезмерной плаксивости ребёнка обращались к мулле или любому татарину¹³⁶.

Ещё одним элементом духовной культуры является мифология. В вопросе соотношения мифа и религии в современной науке существует три основные позиции: отождествление этих понятий, их противопоставление и становление их диалектической взаимосвязи¹³⁷. Религиозное мышление, в отличие от мифического, стремится к разграничению субъекта и объекта веры, идеального и реального, Бога и мира. Исходя из этого, можно предположить, что в компенсаторном плане мифическое мышление более выигрышно, чем религиозное, так как оно направлено на поддержание целостной личности.

Поэтому, с точки зрения религиозного синкретизма, все элементы обряда и культа приобретают особое значение, в отличие, например, от религии, с точки зрения которой отнесение индивида к верующим в предельной форме вполне достаточно. Отдельные эпизоды ритуалов, культовые песни, танцы, заговоры, обряды, молитвы, убеждения и даже чувства должны рассматриваться как «мифологические тексты» и их фрагменты при исследовании религиозного синкретизма. На границах религии, мифа и мистики, где, собственно, и образуется религиозный синкретизм, всё имеет одинаковое значение – атрибуты, участники, организация сакрального пространства. Всё это – символический мир духовной культуры человека: диалектическое единство его целостности и фрагментарности, религиозного и нерелигиозного, мифологического и мистического¹³⁸

¹³⁵ Форвард М. Религия. М., 2003. С. 188–189.

¹³⁶ Цит. по: Егорова О. В. Указ. соч. С. 58.

¹³⁷ Ахохова Е. А. Указ. соч. С. 7.

¹³⁸ Там же. С. 9.

Магическо-мистические практики сводятся у исследуемых народов к двум основным разновидностям. Это конфессиональная магия и внеконфессиональная магия.

Конфессиональная магия суннитов – культ «исламизированного» шаманства тюркских и суннитских народов, опосредована мусульманскими представлениями и атрибутами: выдержки из Корана сочетаются с архаичными представлениями. Ключевым звеном культа являются мусульмане, которые обладают знаниями в области мистических практик, ведущих свой генезис из архаичного шаманства. Культ «исламизированного» шаманства имеет явные сходства у разных представителей различных этнических и территориальных групп суннитов. Например, у татар, башкир и карачаевцев встречаются такие общие и близкие по сути «исламизированные» обряды, как гадание по книге и схожие приёмы для избавления от недугов. В этом смысле можно считать, что у суннитов существует комплекс «исламизированных» шаманских представлений, зачастую фрагментарных из-за влияния мусульманства. В ряде случаев он демонстрирует поразительную устойчивость, что детерминировано относительной простотой и формы, и содержания с точки зрения рядовых верующих. В частности, «исламизированное» шаманство в большинстве своём не требует даже частичного знакомства с мусульманским учением, оперативно реагирует на «житейские» запросы и потребности татар и башкир, удовлетворяет по большей части сиюминутный интерес населения в мистике.

Данный культ сыграл ещё одну важную роль в духовной культуре изучаемых народов. С помощью него была преодолена чрезмерная рациональность мусульманства. Религиозность же подпитывается эмоциями, индивидуальными порывами верующего человека. Люди становятся по-настоящему религиозными, когда начинают вкладывать в свою религиозность эмоциональный аспект¹³⁹. Синкретизм магической роли шамана и рации

¹³⁹ Грановская Р. М. Указ. соч. С. 367.

представителя официального мусульманского духовенства снял противоречия исламизации. Впоследствии культ «исламизированного» шаманства стал пересекаться с суфизмом, определив их сходство в ряде аспектов.

«Исламизированное» шаманство формируется на стыке шаманского камлания и отдельных понятий, культов и символов мусульманства. То есть сущностные смыслы исламизированного шаманства непосредственно не касаются исламской религии, но являются моделью, позволяющей понять некоторые глубокие сферы взаимопроникновения между мусульманством и архаичными представлениями в религиозном сознании части суннитов.

Внеконфессиональная магия изучаемых народов утратила своё значение. В этом смысле не все культы, имеющие в своей основе представление об иных мирах, синкретизировались мусульманством. Самым ярким примером архаичных культов, не вписавшихся в мусульманство, является практика колдовства. У татар колдун назывался «убырлы-карчык». Первое слово его названия связано с наименованием его второй (злой) души, остающейся на этом свете даже после ухода из жизни самого колдуна. Она отличалась тем, что насылала на весь род людской всяческие горести, путала дороги, вызывала хвори, убивала домашних животных¹⁴⁰. В этом смысле фрагментарность колдовства на современном этапе его эволюции в качестве этнической специфики изучаемых народов детерминируется его поляризованным статусом по отношению к мусульманству, а также по отношению к социально одобряемым представлениям «исламизированного» шаманства. Отчасти в пользу этого свидетельствует пограничное схожее положение колдуна у русского народа. В современных условиях изучаемые народы считают, что колдуны присущи иным этносам, от них они ожидают максимальную угрозу. О колдунах-представителях своего

¹⁴⁰ Мухамедова Р. Г. Указ. соч. С. 183; Татары Среднего Поволжья и Приуралья / под ред. П. И. Воробьёва и Г. М. Хисамутдинова. М., 1967. С. 362.

этнoса изучаемые народы знают мало, о них мы узнаём, как правило, из третьих лиц. Колдунов сторонятся, боятся. Эта тема табуирована¹⁴¹.

Несложно догадаться о специфике культа «исламизированного» шаманства на фоне описанного выше культа колдовства. Дело в том, что служители культа «исламизированного» шаманства не поляризовались по отношению к обществу. Это не значит, что они не имели своих специфических норм поведения и соответствующих символов. Таковые, безусловно, имелись. Не надо забывать, что служители культа «исламизированного» шаманства всё же имели пограничный статус: они соединяли два бытия: объективное и фантастическое. Другое дело, чем больше они интегрировались в мусульманство, тем менее очевидной эта пограничность становилась.

Активное смешение религиозных воззрений происходит во время сновидений и их интерпретаций. Ряд исследователей считает, что сновидения перестали быть чисто индивидуальным психологическим и местным культурным процессом. Сновидения и явь стали перекликаться и налагаться друг на друга таким образом, что люди стали вплетать разные образы и идеи из того и другого мира в картины, позволяющие им найти своё место в многокультурном мире¹⁴².

Религиозный синкретизм – в определённом смысле это «сновидение» религиозной системы. Так как индивид в «состоянии» религиозного синкретизма может смотреть на своё мировоззрение как бы из двух систем отчёта: с эмоциональной стороны (как правило, языческой, нетрадиционной) и с рациональной (идеи и догмы господствующей религии – ислама).

Особое значение сны имеют и в тюркской, исламской и – шире – восточной духовной культуре. Самые известные разновидности гадательной практики татар и башкир происходят по сновидениям. Магическое сновидение именовалось «төш кую». Пространство сна представлялось более чем реалистично. Об этом свидетельствует название самой магической практики, а также такие выражения

¹⁴¹ ПМА 2: Мусин, Султанова.

¹⁴² Тедлок Б. Указ. соч. С. 28.

как «төшемә керде», «Жен баскан» (джинн наступил, надавил, победил) и т. п.¹⁴³ Подобное отношение к снам определило диалог разных религий внутри сновидений.

Зафиксированы случаи, когда наиболее набожные мусульмане видят сновидения, свидетельствующие об их особом положении. В первую очередь, таким значением обладают ангелы¹⁴⁴. Сходные мотивы зафиксированы и в снах башкир. Например, по свидетельству жительницы д. Муратшино Самарской области З. Л. Акировой (1910 г. р.), ей привиделся во сне старец Хызыр в прекрасных одеяниях. Нам не известна интерпретация этого сна самой башкиркой, но очевидно, что он воспринимался ей как положительное событие. Напомним, что старец Хызыр – это широко известный среди мусульманских народов персонаж сказаний и легенд, имеющий статус святого¹⁴⁵.

В снах татар и башкир взаимодействуют не только ислам и язычество, но и другие религии. Иногда сновидения образуют пространство взаимовлияния разных конфессий, в частности, христианства и мусульманства, что уже встречалось в истории изучаемых народов. Например, некогда татары, прежде чем основать село, попросили служителя «исламизированного» шаманства помочь им в выборе места и для начала решили остановиться и заночевать там, где сейчас находится с. Бурабия, но во сне слышались им звуки церковных колоколов. Знак этот мусульмане сочли недобрим и пошли дальше. Действительно, позже здесь поселилось православное население¹⁴⁶.

Нередки случаи, когда в сновидениях присутствуют сюжет, согласно которому покойник ходит по своему дому. Считается, что таким образом он проявляет своё возмущение. Например, однажды покойница приснилась в своём сгоревшем жилище¹⁴⁷. Умершие люди, как правило, знаменуют тяжёлые

¹⁴³ ПМА 1, 3: Мухаметшина, Идиатуллова.

¹⁴⁴ ПМА 1: Мухаметшина, Шамшалиевна.

¹⁴⁵ *Кржижевский М. В.* Указ. соч. С. 11.

¹⁴⁶ *Насыри К.* Избранные произведения / пер. с татар. Казань, 1977. С. 47.

¹⁴⁷ ПМА 3: Нургалиева.

испытания, потрясения и даже смерть. В таких случаях запрещают следовать за ними во сне, иначе наяву грозят ужасные события. Советуют также после снов об умерших говорить «якшега булсын». Верят, что покойники говорят о своей судьбе в стране мёртвых. Например, выражают это словами или опосредованно, используя определённые символы или образы (чаще всего это одеяние).

Таким образом, сны и их интерпретации в среде татар и башкир обнаруживают взаимоотношения различных религиозных элементов. Как правило, религиозные образы, ставшие частью сновидений, неотделимы от соответствующих им эмоций, что позволяет более глубоко анализировать возможные пути синкретизации религиозной системы изучаемых народов. Поэтому исследование обрядов, возникающих вокруг сновидений в современной духовной культуре суннитов, обязательно должно быть в фокусе учёного, изучающего религиозный синкретизм.

Религиозный синкретизм можно представить также как результат взаимодействия двух элементов мировоззрения¹⁴⁸: эмоционального и знаниевого. В различном соотношении они образуют ряд разновидностей.

Языческий синкретизм связан с взаимодействием различных архаичных воззрений. Это самый древний вид синкретизма. Он детерминирован тем, что отдельные народы данной конфессиональной группы своим происхождением обязаны многим этнокультурным элементам (булгарским, древнетюркским, финно-угорским). Неслучайно множество элементов религиозной системы татар, башкир и карачаевцев обнаруживается в религиозных системах близкородственных и соседних народов.

Народный синкретизм гармонично соединил и эмоции, и знания¹⁴⁹. Его можно считать классическим видом синкретизма¹⁵⁰. Религиозные знания зафиксированы в Коране, а эмоции укоренены в архаичной традиции.

¹⁴⁸ Лобазова О. Ф. Указ. соч. С. 17.

¹⁴⁹ Там же.

¹⁵⁰ См. подробнее: Русин Д. В. Указ. соч.

Ортодоксальный синкретизм фиксирует факт синтеза догм различных религий, как механизм генезиса нового верования¹⁵¹.

Сектантский синкретизм связан так же, как и предыдущий вид, со знаниевым элементом мировоззрения, однако в силу своей нестабильности в нём весомо присутствует эмоциональный компонент.

Объединяет все вышепредложенные типы синкретизма понятие религиозности, которая возникает как результат взаимодействия архаичных воззрений, мусульманства и нетрадиционных представлений¹⁵². Для суннитов можно предположить наличие следующих элементов.

1. Язычество – ранние формы религии. Обычно элементы язычества синкретично сплетаются с исламом. Однако в начале 90-х гг. XX в. наметилась тенденция к возрождению или, по крайней мере, к попытке возрождения домусульманской традиции. В рамках неё язычество мыслилось отдельным суннитам (в основном интеллигенции) как своеобразная альтернатива набирающему силу исламу. Это подтверждают и полевые материалы.

Домусульманские обряды сильно муссируются. Советская интеллигенция в не в первом поколении была атеистическая. И снова подчиняться другому центру, сразу принимать ислам... [не захотела – А. И.]. Поэтому стали искать корни, новоделом заниматься, возрождать «Великую степь». Урал Батыр – комплекс космогонический – начали создавать свою религию на основе его (муж., башкир, эксперт, г. Уфа).

Некоторые приходят к могилам, оборачиваются в кяфин, ложатся в могилу, лежат там какое-то время, потом встают и начинают разговаривать с этой могилой с умершим. Своё желание можно загадать, привязать к дереву. Особенно в Зауралье. 1–2 человека – они не в счёт (муж., башкир, имам, г. Уфа).

Однако в целом попытки возрождения язычества среди суннитов не увенчались успехом.

¹⁵¹ См., напр.: Грюнебаум Г. Э. Классический ислам. Очерк истории (600–1258). М., 1988.

¹⁵² Русин Д. В. Указ. соч. С. 9.

Единицы сказали, что переходят в тенгрианство. Попытки восстановить тенгрианство потерпели крах. Это используется в туристических целях. Если Вы едите в Каппову пещеру, то можно увидеть...(муж., 42 года, башкир, эксперт, г. Уфа).

Поэтому в нашей работе язычество в чистом домусульманском виде практически рассматриваться не будет.

2. Господствующая официальная религия (ислам). В целом значение ислама для исповедующих его народов высоко оценивается и верующими, и духовенством, и экспертами. Многие из них видят в нём опору для нации, нравственности, духовности. Это подтверждают и полевые материалы.

В первую очередь, ценность ислама – в том, что он может сберечь генофонд нации: не пить, не курить, не употреблять наркотики – это уже великое дело для того, чтобы молодёжь сохранилась, чтобы она сохранила нормальные гены, нормальную способность к воспроизводству. А что касается духовных ориентиров, то, когда молодой мусульманин понимает, что такое умма, что такое исламская организация, что такое исламские правила, что такое исламский образ жизни, – это я считаю очень ценным. Жизнь по правилам исламской уммы, где каждый друг друга знает, где каждый знает, кто есть кто, кто чего стоит, кто пьяница, кто лгун, кто праведный человек. Где люди могут выбирать авторитетных людей, а не тех, кого навязывает власть (муж., аварец, эксперт, г. Ульяновск).

Рассмотрение ислама в контексте религиозного синкретизма чрезвычайно важно, так как именно мусульманская идеология для большинства суннитов является отправной точкой их религиозных поисков. В нём можно выделить несколько направлений. На наш взгляд, к первому течению, которое очевидно является действующей силой данной конфронтации, следует отнести людей, которые соотносят себя с данной мировой религией, при этом по факту практически совсем не соблюдают её требований. Ещё одной спецификой данного направления является то, что для людей, входящих в него, особенно

важна преемственность с историческим прошлым духовной сферы изучаемых народов. Можно предположить, что историческое прошлое мыслится этническим мусульманам как синтез магометанства, сформировавшегося до революции и уникальной её разновидности – мусульманства времён СССР.

Внутри данного течения есть свои разновидности. Однако наиболее интересными для нас, памятуя о цели нашего исследования, являются татары и башкиры, в религиозном сознании которых мусульманство обрело народную форму. «Народный ислам» отличается от ортодоксального своими синкретичностью и полиморфностью, так как переплелся с язычеством. Антирелигиозная политика в СССР усложнила его существование, заметно снизив религиозную грамотность населения и усилив таким образом эмоциональную составляющую мировоззрения на фоне атеистических секулярно-гуманистических настроений в обществе. Нередко представителей «народного ислама» называют традиционными мусульманами. Сходным образом «народный ислам» понимают и другие исследователи. Например, Р. Н. Касимов рассматривает данное явление в качестве феномена, когда люди, считая себя мусульманами, в действительности сочетают религиозные догматы и различные архаические воззрения, связанные с почитанием различных духов, душ умерших и использованием магических элементов¹⁵³. В качестве составного элемента «народного ислама» рассматривает архаичные, доисламские верования и А. А. Ярлыкапов. Соглашаясь с рядом отечественных религиоведов, он видит «народный ислам» как результат сложного переплетения в простонародном сознании пласта местных религиозных и фольклорных представлений с обрядами и верованиями ислама¹⁵⁴.

¹⁵³ Касимов Р. Н. Указ. соч. С. 146.

¹⁵⁴ Ярлыкапов А. А. Ислам у степных ногайцев в XX в. (историко-этнографическое исследование) : дис. ... канд. ист. наук. М., 1999. С. 11.

Ещё одно течение в исламе состоит, как правило, из людей, соотносящих себя не с историей исламского образа жизни конкретного этноса, но с текстами, непосредственно восходящими к мусульманской религии, а также с мусульманскими ритуалами. Движение состоит в основном из представителей молодёжи¹⁵⁵, которые по этническому признаку принадлежат разным народам. Наиболее крайние представители этого движения считают номинальных мусульман носителями архаичных, неисламских представлений, которых необходимо здесь и сейчас вернуть к мусульманским истокам.

Часто представители предыдущего течения рассматривают данную конфронтационную сторону крайне отрицательно. Особенно это касается некоторых внешних, атрибутивных признаков представителей нового исламского движения. Номинальные мусульмане считают, что новые мусульмане чрезмерно выставляют свою религиозность, а их поступки и действия никак не соотносятся с традицией прошлого. Новые мусульмане придирчивее относятся к соблюдению пищевых запретов на употребление определённых видов пищи. Номинальные мусульмане могут эти запреты совершенно искренне избегать. Если среди новых мусульман употребление мяса, приготовленного с соблюдением мусульманских обычаев (халяль), – явление повседневное, то этнические мусульмане (особенно в городских условиях) соблюдают его реже.

Придирчиво относятся номинальные мусульмане к внешнему виду новых мусульман. Здесь имеется в виду ношение платка женщинами и бороды мужчинами. Нет определённости и в отношении к платкам у представителей умеренного направления данного течения. В основном служители исламского культа придерживаются того мнения, что к мусульманству ношение платков у девушек и бороды у мужчин непосредственного отношения не имеет¹⁵⁶. Сходной позиции придерживаются и эксперты. Приведём тексты полевых материалов.

¹⁵⁵ Отсюда другое название этого течения – «молодёжный ислам».

¹⁵⁶ Из беседы:

Религиозность не совпадает с тем, как ты одет и т. д. Религиозность совпадает, религиозность создаёт правила благоприличного поведения. Особенно в исламе. Если бы истинная религиозность зависела от того, брею ли я лицо и носит ли женщина хиджаб, то религиозность исчезла бы очень быстро (муж., лезгин, эксперт, 52 года, г. Ульяновск).

Кроме того, ислам отличается удивительной пластичностью, культурным разнообразием и зачастую приобретает некоторые нюансы (скорее атрибутивные) в зависимости от региона или этнической основы. Это подтверждают и полевые материалы.

Унифицировать мусульман невозможно, это глупо. Одно из богатств ислама – разнообразие его внутренних форм и содержания. Я бы не стал делить ислам на татарский, чеченский и т. д. Есть ханафитский ислам (тюрко-татарский) и шафиитская школа (Кавказ). Шафиитский ислам – более строгий, более старая школа. Ханафитский ислам – более либеральный, допускающий многие послабления. Ислам в Чечне, Дагестане – очень строгий, суровый. Ислам пришёл в Дербент в VII в. и стал распространяться по Дагестану, откуда он проник в Чечню и Ингушетию. Это совсем другой ислам, он предъявляет к человеку совсем другие требования. Я думаю, в рамках России уместно разделять именно такое деление. Есть и этнический элемент (если в Дагестане – суфийский ислам в большинстве своём, то в Чечне и Ингушетии существуют вирды – связано с тейпами – чисто этническое). В Татарстане – другой ислам, наличие исламской реформации, которая произошла на рубеже конца XIX – начала XX вв., появление джадидов, исламского просвещения, Заки Кадыри, Исмаил Гаспринский – они

Ношение бороды – не признак религиозности. Если бы наша религиозность измерялась размерами бороды, то мы бы до пупка вырастили свои бороды и были бы набожными, сидели в мечетях. Человек может быть без бороды, но настолько искренним, помогая медресе, детским домам, человек может быть с бородой, но хитрым. Хиджабам и платкам рады. Для девушки это признак религиозности, каждодневное испытание религиозное, многие показывают пальцем (муж., имам мечети, 35 лет, г. Ульяновск).

Это только внешний атрибут. Это даже не религиозность. Я не хочу их в этом обвинять, но со временем они должны прийти к истинным ценностям. Сначала берут от ислама то, что им нравится, самое трудное оставляют напоследок (муж., верующий, 21 год, с. Старое Зелёное)

придали исламу совсем другой вид, адаптировав его для нужд исламской республики (муж, аварец, эксперт, г. Ульяновск).

3. Религии и религиозные учения, нетрадиционные для суннитского населения (например, православие, атеизм, вневероисповедальная мистика, увлечение астрологией). По всей видимости, наибольшее распространение данный элемент получил среди молодёжи. Во всяком случае, общероссийские исследования показывают, что доля увлечённых данными оккультными направлениями среди молодежи составляет 12,4 %, среди взрослых – 9,3 %¹⁵⁷.

Смешение архаичных воззрений, мусульманства и нетрадиционных представлений создало две разновидности синкретизма.

1. Синкретизм архаичных воззрений и мусульманства, который является наиболее массовым и во многом этнически предопределённым элементом традиционной религиозности суннитов. В данной работе будут рассмотрены элементы «исламизированного» шаманства.

2. Синкретизм ислама, язычества и нетрадиционных верований представлен среди суннитов незначительно, в основном у молодёжи. Этот вид наблюдается, когда мусульманская форма и установка сосуществуют с заимствованиями из других вероисповеданий (представления о переселении душ, карме, божественной природе Иисуса).

Отметим, что последний вид синкретизма является частным случаем новой религиозности, которая под разными названиями широко освещена в современных гуманитарных науках. В частности, говорится о том, что этот вид синкретизма – одно из характерных явлений современной духовной жизни. Суть его состоит в распространении вероучений, не связанных с привычными, традиционными религиями. Спектр этих увлечений довольно широк¹⁵⁸.

Итак, религиозность суннитов можно представить как специфическую деятельность, реально существующую практику повседневной жизни этноса,

¹⁵⁷ Заплатников Н. В. Указ. соч. С. 64.

¹⁵⁸ Цит. по: Рыжов Ю. В. Указ. соч. С. 94.

отличную от ортодоксальных (исламских) представлений. В этом смысле изучение религиозности суннитов и её характерного атрибута – религиозного синкретизма – является своеобразным следствием отказа от изучения религии как явления, объединяющего лишь доктрину, церковные институты и формальную обрядовость, и предложением взглянуть более широко на реальные религиозные и околорелигиозные верования людей (прежде всего простых) и связанную с ними обрядовую практику¹⁵⁹.

В исследованиях понятие религиозности обозначают с помощью разных терминов: религия низших классов, народная религиозность, религиозная культура, религиозная жизнь, религиозная практика, религиозный фольклор. Терминологические различия в описании неканонической религиозности связаны со сложностью самого явления. С одной стороны, религиозность противопоставляется религии элитарной, с другой – религии официальной (например, исламу). Именно термином «религиозность» этнографическая наука апеллирует в ходе изучения, как правило, этнической, неинституциональной, повседневной формы религиозного восприятия мира.

Таким образом, религиозность суннитов характеризуется религиозным синкретизмом и сформировалась в два этапа.

1. На первом этапе оформилась традиционная религиозность, соответствующая особенностям традиционного общества, которое представляет собой иерархическую, зачастую разделённую на сословия, локально разобщённую социальную структуру. В таком обществе человек являлся пожизненным элементом соответствующей этнической и религиозной группы, вся его жизнь была подконтрольна ей. Религиозность индивида определялась рамками этой группы¹⁶⁰.

Несмотря на свою стабильность и кажущееся отсутствие инакомыслия, она

¹⁵⁹ *Сережко Т. А.* Народная религиозность в современной крестьянской субкультуре : дис. ... канд. филос. наук. Белгород, 2010. С. 47.

¹⁶⁰ *Бажан Т. А.* Оппозиционная религиозность в России: социально-философский анализ : дис. ... д-ра филос. наук. М., 2000. С. 42.

не была лишена религиозного синкретизма, который, однако, не воспринимался как еретичество, а был частью традиции. Например, народный ислам с его исламо-языческим синкретизмом и культом «исламизированного» шаманства не мыслился чем-то исключительным и тем более инаковыми, так как был неотделим от запросов этнической группы. Как справедливо отмечает А. А. Ярлыкапов, и ислам в «теории», или ортодоксальный ислам, и ислам в «быту», или «народный» ислам, представляют собой части одного и того же явления. То есть предполагается, что не существует двух неодинаковых мусульманств, но бытуют как бы два направления внутри мусульманской мегакультуры, которые тяготеют к тому, чтобы отдельно друг от друга исследоваться. Явно, что «народный» ислам ближе этнографии, в то время как ортодоксальный ислам ближе религиоведу¹⁶¹.

Некоторые косвенные признаки, свидетельствующие о кризисе традиционной религиозности татар и башкир Среднего Поволжья и Приуралья, по всей видимости, следует искать в конце XIX – начале XX в., так как именно в это время появляются отдельные попытки переосмысления ислама в более широком светском или политическом контексте, такие как джадидизм, панисламизм, пантюркизм, пантуранизм, ваисовское движение, которые, очевидно, были вызваны общей эволюцией общества в Российской империи из аграрного в индустриальное, из полуфеодального в капиталистическое.

Последнее особенно касается джадидизма, который, как справедливо отмечает Э. Г. Касимова, возник не без влияния татарской буржуазии, которую не удовлетворяло сохранение многих консервативных сторон жизни и которая выступала за модернизацию¹⁶². Возникнув в татарской среде, джадидизм приобрёл популярность и среди башкир. В частности, видным последователем джадидизма был башкирский богослов Риза Фахретдинов. Усиливается в конце XIX в. среди татар и башкир влияние суфизма, который во многом привлекал к

¹⁶¹ Ярлыкапов А. А. Ислам у степных ногайцев в XX в. М., 2008. С. 11.

¹⁶² Касимова Э. Г. Указ. соч. С. 43.

себе мусульман, недовольных консервативностью мусульманского духовенства¹⁶³.

2. На втором этапе оформилась новая религиозность, которая во многом стала противопоставлять себя традиционной. В известном смысле особенность новой религиозности состоит не только в специфике вероучения и обрядности, в которых проявляется религиозный синкретизм, но и в самом процессе возникновения и развития.

Если традиционная религиозность, несмотря на свою неортодоксальность из-за наличия в ней архаичных элементов, по большей части воспроизводилась и поддерживалась этносом на протяжении многих лет без изменений, то движущей силой новой религиозности становится уже не столько этнос, сколько конкретный индивид, который пытается выразить себя через религию и в этом своём стремлении не ограничивается только элементами традиционной религиозности, но и обращается к сфере своей этнической и религиозной культуры. Нам кажется весьма вероятным, что предпосылки для возникновения и развития новой религиозности были заложены в советский период, когда изгнанная из официоза традиционная религиозность, столкнувшись с откровенно атеистическими (а в более мягком варианте – светскими) убеждениями, нуждалась в обретении индивидуальных смыслов.

В контексте проблемы соотношения новой религиозности и религиозного синкретизма интересен подход, при котором последний может быть объяснен творчеством индивида. Крупнейшим психологом, рассмотревшим проблему «творчества» в религии, следует считать К. Г. Юнга, согласно которому богообновление, или боготворчество, возникает в моменты сильнейших психологических кризисов и служит способом умиротворения человека. Психологически говоря, отправной точкой для богообновления является всё увеличивающийся раскол в способе применения психической энергии, т. е.

¹⁶³ Касимова Э. Г. Указ. соч. С. 43.

либидо. Одна половина сосредоточивается на интровертном способе применения, другая – на экстравертном. Понятно, что такие противоположности мешают друг другу не только в социуме, но и в отдельно взятой личности. Поэтому апогей жизненной полноты всё более и более извлекает себя из противоположных крайностей и ищет среднего положения, которое по необходимости должно быть иррациональным и бессознательным, ибо рациональны и сознательны только противоположности¹⁶⁴.

Ещё одним направлением психологии, которое приблизилось к некоторому, пока не общепринятому пониманию творческой природы религиозного синкретизма, стала возрастная психология. Так, в работе Н. Е. Вераксы содержится, на наш взгляд, весьма интересная аллюзия религиозности – «эмоциональное воображение», которое наряду с «познавательным» играет важнейшую роль в психическом развитии ребёнка. Если мы предположим, что «эмоциональное» воображение коррелирует с религиозностью, то получится, что содержание последней связано с творческой природой человека, его стремлением к постоянному и свободному продуцированию оригинальных образов и символов¹⁶⁵.

Такой взгляд на религиозность резко контрастирует с устоявшимися представлениями о поведении верующего человека, согласно которым ему приписываются уважение традиций, инерционность и даже догматичность мышления. Таким образом, возрастная психология подтверждает нашего предположения о творческой природе религиозного синкретизма, так как синкретизация выступает в качестве процесса сотворения новой религии не только под воздействием внешних структурированных элементов (догм,

¹⁶⁴ Юнг К. Г. Психологические типы. СПб.; М., 1995. С. 244–245.

¹⁶⁵ В частности, возможна аналогия с тем, как на протяжении тысячелетий верующие посредством ритуалов многократно воссоздают такие «травмирующие» действия, как распятие Иисуса, уничтожение идолов в Каабе, исход Моисея из Египта. Или, например, «отдалённая цель» мировых религий, представление о рае, аде, искуплении, покаянии.

ритуалов, представлений официальных религий, культурной традиции), но также глубоко внутренних образов «эмоционального» воображения.

Итак, анализ публикаций показал, что ряд учёных исходит из нормальной, естественной природы религиозного в человеке. Более того, религиозное не является чем-то извечным, окаменевшим и не терпящим изменений. Религиозной природе человека не чужды многие стороны единого духовного процесса, такие как творчество (богообновление, религиозный синкретизм) и свобода выбора. Крайнее развитие эта идея получила в трудах трансперсональных психологов, которые понимают духовность в качестве интегрального для человеческой природы элемента, не относящегося к вопросам веры или посещения церкви. Психорелигиозные проблемы касаются возможных психологических конфликтов, связанных с практикуемой человеком системой верований и убеждений. В числе таких проблем – опыты обращения в другую религию, потеря веры, проблемы, связанные со вступлением или оставлением различных религиозных организаций и культов. Психодуховные проблемы относятся к иной категории, чем психорелигиозные. Данные проблемы связаны с отношением человека к экзистенциальным вопросам или вопросам, выходящим за пределы повседневной действительности. В числе подобных проблем находятся психиатрические осложнения, связанные с околосмертными переживаниями, мистическим опытом, шаманской болезнью¹⁶⁶, парапсихологическими состояниями, опытом прошлых жизней, реинкарнаций и др.¹⁶⁷

Продолжая разговор о соотношении психорелигиозного и психодуховного, отметим, что и то, и другое, с точки зрения психологии (в частности, транспсихологии), оказывается как бы атрибутом индивидуального, «конкретного» человека, его неотделимой частью и в некотором смысле им

¹⁶⁶ См., напр.: Минделл А. Указ. соч.

¹⁶⁷ Трансперсональная психология. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/> (дата обращения: 01.12.2013).

самим создаётся. В этом нам видится существенное отличие психологических воззрений на религию от социологических и культурологических.

Индивидуум сам создаёт религию, которая наиболее полно удовлетворяет его потребности, интересы, соответствует личному мифу. Благодаря этому стало понятно, отчего предыдущие исследования религиозного синкретизма показали в качестве важных его черт эклектизм, универсальность, отсутствие организации, либерализм¹⁶⁸. Религиозный синкретизм крайне бережно относится к человеческой личности, он в подлинном смысле этого слова гуманен к человеку, его потребностям, его внутренней организации. Однако за это индивид, склонный к религиозному синкретизму, лишается стройной догматической картины мира, из-за чего рискует стать изгоем в обществе, ведь за свой выбор он отвечает сам. Организации, которая разделила бы с ним ответственность за его эклектичное мировоззрение, попросту не существует.

Родоначальником транспсихологии, в частности, можно считать А. Маслоу, который в религии выделял два течения: мистическое, индивидуализированное, с одной стороны (назовём его личностным), и легальное, организованное – с другой (назовём его трансперсональным). Он считал также, что религиозные чувства и ценности – частный случай светских, а не наоборот¹⁶⁹. Сущность религии – нечто, свойственное всем вероучениям, религиозность, основными моментами которой являются «личное озарение, откровение или экстаз некоего остро чувствующего пророка». Этот аспект религиозности может быть пояснён понятием «высшие переживания», более широким по содержанию, включающим в себя и переживания реальной жизни. Высшие переживания – фундаментальная характеристика самоактуализации, важнейшей потребности человека. У каждого индивида своя собственная религия, развиваемая в соответствии с его собственным озарением, которое открывает его личные мифы, символы и

¹⁶⁸ Гусев И. В. Указ. соч. С. 18.

¹⁶⁹ Цит. по: Белик А. А. Указ. соч. С. 299–300.

ритуалы... не имеющие значения ни для кого другого¹⁷⁰. В то время как официальные религии и религиозные институты, на наш взгляд, всячески дискредитируют субъективное (личностное) в религии, выдвигая на первый план трансперсональное (внеличностное).

Л. Фейербах полагал, что «каждый объект религиозен только в том случае, если он является объектом не холодного рассудка, а чувства». Следовательно, «религия взывает не к разуму, а к чувству, к исканию блаженства, к аффекту страха и надежды»¹⁷¹. С Л. Фейербахом можно согласиться в том, что важной стороной религии выступают чувства, так как мы верим в то, что для нас значимо, в то, к чему мы относимся эмоционально. Однако разум в религии тоже занимает достойное место, так как в ней мы ищем не только душевное успокоение и эмоциональные переживания. Мы требуем от религии конечных, фундаментальных объяснений и оснований. Если бы это было не так, религия была бы не нужна, во всяком случае, в той форме, в какой выступают авраамистические религии (иудаизм, христианство и ислам).

Действительно, трансперсональная составляющая религии, которая, на наш взгляд, выражена в Священных книгах и учениях о Боге, не менее важна для религии, а в некоторых случаях определяет её характерные особенности. Например, Коран в исламе поднят на недостижимую высоту, интерпретация Корана в исламском мире не допускается. Запрещается даже считать перевод Корана на другие языки Кораном. Это подтверждают и полевые материалы.

Для меня настоящий мусульманин – это, во-первых, тот, кто знает Коран, владеет арабским языком, читает, понимает, может перевести, а переводу может дать толкование. Он может объяснить явления мира, основываясь на кораническом тексте так, чтобы это не причиняло им ущерб и самой религии не наносило. Дальше он должен быть образован во всех других областях, если не во всех. Он должен знать все остальные религии тоже (и Библию, и Тору). Вот это и

¹⁷⁰ Цит. по: *Белик А. А.* Указ. соч. С. 301.

¹⁷¹ Там же. С. 304.

есть настоящий мусульманин – всесторонне образованный и уже на этом базисе признающий высшие ценности религии, в данном случае ислама (муж., лезгин, эксперт, 52 года, г. Ульяновск).

В чём разница между личностным и трансперсональным компонентом в религии? Личностное всегда «дьявольски» сложно, непонятно, иррационально. В известном смысле личностное очень близко к язычеству, с его бесконечными блужданиями в мире оккультных символов, бессознательных образов. Когда мы акцентируем внимание на личностных переживаниях, мы не находим однозначного решения. Личностные переживания обречены на вечную погоню за смыслами.

Трансперсональное же, напротив, «чудесно просто», понятно, рационально, в нём возможно лишь одно (в случае ислама – монотеистическое) верное решение. Трансперсональная религиозность связана с ощущением того, что «так было и так будет всегда». Однако чрезмерное увлечение трансперсональными переживаниями влечёт за собой потерю личностного «Я», его растворение. Человек может потерять связь между тем, во что он верит, и тем, что он, как личность, из себя представляет. Возникает вопрос об искренности такой веры, её убедительности для человека. Реакцией на данную «потерю» на уровне общества стал рост численности людей, увлекающихся мистицизмом, которые стремятся восполнить нехватку личностно окрашенных переживаний.

С другой стороны, в ходе перехода из личностных переживаний в трансперсональные человек приобретает нечто большее, чем личностный опыт. Теряя связь с личностным «Я», человек обретает столь необходимый для него однозначный смысл для «будоражающих» его символов, мифов и ритуалов.

Теперь становится понятным стремление большинства религий (особенно в лице религиозных деятелей) создать условия для полного, окончательного принятия всех без исключения религиозных догм, норм и идей соответствующими адептами, так как это означало бы отрешение их от всего индивидуального и личностного, уход от сомнения и «язычества» в понятный мир

трансперсональных переживаний. Именно поэтому, с точки зрения большинства религий, всякое стремление к «истинной простоте» – это и есть признак движения по правильному пути. Иными словами, только на трансперсональном уровне религии может происходить абсолютное принятие истинной простоты, так как здесь «отсутствуют» личностные переживания. Таким образом, на трансперсональном уровне религии человек верит в простоту истины, а не в саму истину.

С возрастом область трансперсонального увеличивается, в первую очередь, за счёт расширения сферы культурной реальности индивида, повышения его религиозной образованности и увеличения роли знаков и концептов в процессах формализации. Неслучайно известна попытка ряда трансперсональных психологов связать трансперсональные переживания с возрастными изменениями, так как с возрастом индивидуального становится всё меньше, а культурного (общепринятого) – всё больше. Например, личности, которые испытывают трансперсональные переживания, могут описать свои ощущения, как чувство всего горестного и прекрасного, что происходит вокруг них, но воспринимают они это не слишком остро, не принимают близко к сердцу, потому что знают, что это было и будет всегда¹⁷². Поэтому трансперсональные переживания тесно связаны с процессами социализации и инкультурации, они всегда ясно и объективно воспринимаются индивидом и лично для него мыслятся просто и понятно.

В этом смысле религиозный синкретизм сглаживает напряжение, которое образуется между глубоко личными чувствами индивида и властными, требующими полного принятия суперсистемами мировых религий. Религиозный синкретизм – мистический диалог формального и общего, с одной стороны, и личного и эмоционального – с другой. В этом заключается его важная

¹⁷² Цит. по: *Фрейдджер Р., Фрейдимен Д.* Личность: теории, эксперименты, упражнения. СПб., 2001. С. 734.

стабилизирующая функция, не дающая застыть религии раз и навсегда в данных догматах, но в то же время не позволяющая погрязнуть религиозной общине в хаосе всеобщего непонимания и борьбе множества индивидуальных смыслов.

Ещё один подход, объясняющий явление религиозного синкретизма, связан с понятием глобализации, которое иногда определяется как ситуация принципиальной неопределённости. В сознании западного человека – человека технической цивилизации – происходит двойной процесс – глобализации и индивидуализации. Это два разнонаправленных и одновременно взаимодополняющих процесса. И тот, и другой выводят человека из рамок представлений, ограниченных семьёй, городом или национальным государством. Он начинает ощущать себя гражданином не только своего государства, но и всего мира. Одновременно он внутренне, психологически выходит из-под опеки общества и государства и все больше чувствует себя автономной личностью, более самостоятельной и ответственной за свои поступки. Таков процесс индивидуализации, который также можно назвать процессом «углубления» сознания.

Планетаризация и индивидуализация сознания происходят одновременно и усиливают друг друга. Этот феномен был замечен преподавателем Католического института в г. Париже Э. Перро, который, по его словам, пришел к парадоксальному выводу о том, что чувство принадлежности к единственному, незаменимому и общему для всех людей обитаемому миру сопровождается распадом прежних ценностей и привязанностей и созданием множеством индивидуумов и групп собственных, особых миров, собственных «вселенных»¹⁷³.

Итак, на индивидуальном уровне явление религиозного синкретизма базируется на двух закономерностях. Во-первых, и здесь мы согласны с А. Маслоу, считавшим, что у каждого индивида своя собственная религия,

¹⁷³ Цит по: *Новоженова И. С.* Глобализация в сфере сознания и новые религиозно-духовные поиски европейцев // *Актуальные вопросы Европы.* 2000. № 4. С. 146–147.

развиваемая в соответствии с его собственным озарением, которое открывает его личные мифы, символы и ритуалы... не имеющие значения ни для кого другого¹⁷⁴. Во-вторых, индивид имеет способность заимствовать элементы других религий или форм сознания в свою религию. Оба эти утверждения в общем виде можно представить в виде замкнутого цикла (прил. 4, рис. 2). Однако эта схема не отражает механизма принятия индивидом нового элемента. По всей видимости, личная религия является надстройкой какой-то более фундаментальной системы. На наш взгляд, такой системой является личный миф.

Личный миф – постоянно осознаваемая и актуализируемая индивидом история взаимоотношений его с жизнью, людьми, действительностью. Как правило, в нём можно выделить два элемента: 1) ядро личного мифа – это невербализируемая, но осознаваемая, «припоминаемая» короткая история из детства, сновидений, мечтаний индивида, которая, по мнению его самого, наиболее ярко, точно, предельно просто описывает его личность, предназначение его на этой земле. Ядро личного мифа на протяжении всей жизни индивида остаётся практически неизменным; 2) периферия личного мифа – вербализируемая история индивида о самом себе, жизни, своих мечтаниях и стремлениях, возникновение которой связано с попыткой всячески защитить ядро личного мифа, не дать ему быть осознанным, вербализируемым, оглашённым.

Таким образом, личная религия (религиозный синкретизм) выступает некоторым компромиссом между официальной религией или культурной традицией предков, с одной стороны, и личным мифом – с другой. То есть сама система личных религиозных представлений не способна ассимилировать новые элементы. Она постоянно вступает в диалог с более глубинными структурами личности. С другой стороны, личный миф находится в поиске более совершенных форм своей реализации во внешнем мире. Именно он, а не личная религия

¹⁷⁴ Белик А. А. Указ. соч. С. 301.

выбирает необходимые элементы из внешней среды и встраивает их в существующую систему религиозных представлений.

Каждый складывает собственную веру на свой манер, в соответствии со своими понятиями. Речь идет не о том, чтобы свободно выбрать себе религию среди ныне существующих, а о праве самому ее конструировать путем синтеза элементов из разных религий. Возникает множество «религий по индивидуальному заказу»¹⁷⁵. Сегодня в большей степени, чем когда-либо, традиции являются объектом выбора, интерпретации и актуализации; индивиды и социальные акторы выбирают не только свое настоящее, не только свое будущее, но и прошлое¹⁷⁶.

Мы предполагаем, что явление это имеет универсальный характер. Например, развитие религиозного синкретизма было своего рода реакцией китайской цивилизации на трансформацию и разрушение традиционных устоев, глобальный кризис и развитие китайского общества, активное проникновение западной культуры, образа жизни, технологий и политических институтов. В религиозном синкретизме реакция старой элиты на крушение традиционного миропорядка соединилась с эсхатологическими ожиданиями масс¹⁷⁷.

Во многом сходные явления протекают и в России. Возможность конструирования новых религиозностей, по большей части синкретичных на основе «выбора, интерпретации и актуализации», определяется сегодняшними социокультурными тенденциями в нашей стране. Как справедливо замечает А. Б. Гофман, в современной России ситуация с традициями и инновациями, их взаимодействием, отношением к ним со стороны интеллектуалов и власти отличается чрезвычайной неопределенностью, многозначностью, амбивалентностью, синкретизмом¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Новоженова И. С. Указ. соч. С. 151.

¹⁷⁶ Гофман А. Б. В поисках утраченной идентичности: традиции, традиционализм и национальная идентичность // Вопросы социальной теории. 2010. Т. IV. С. 243.

¹⁷⁷ Гусев И. В. Указ. соч. С. 18.

¹⁷⁸ Там же. С. 245.

Итак, исследование показало, что изучение религиозного синкретизма должно вестись по нескольким направлениям:

1. Системное направление заключается в анализе взаимодействия мировоззренческих, социальных и средовых составляющих религиозной системы изучаемых народов, имея в виду, что религиозный синкретизм представляет собой частое несоответствие этих элементов друг другу, их фрагментарность, плюрализм, комбинационное разнообразие (в том числе историческое).

2. Аккультурационное направление связано с поиском отдельных нетрадиционных элементов внешнего, средового влияния на традиционное (исламо-языческое) религиозное мировоззрение суннитов, в частности, православия и атеизма через системы «Язык – Культура» и многоконфессиональные семьи.

3. Стабилизирующее направление следует понимать как исследование тех структур в массовом сознании суннитов, благодаря которым их духовная культура не распадается на отдельные, не связанные друг с другом элементы, а сохраняет преемственность с дореволюционной и советской традицией (к ним мы относим «исламизированное» шаманство, мистицизм, «личные религии», гендерные роли в духовной культуре).

4. Эволюционное направление, которое рассматривает явление религиозного синкретизма в рамках изменений, происходящих в области трансформации традиционной религиозности суннитов в новую религиозность.

* * *

Итак, исследование выявило общность этноконфессионального сознания поволжских татар, башкир, а также другого тюркского и суннитского народа – карачаевцев – в конце XVIII – начале XX вв. Например, к началу XX в. в ритуальном отношении мусульманское общество Российской империи в целом обретает существенную автономию. Вопросы отправления мусульманского культа в это время были практически полностью в компетенции местного

духовенства. Помимо ритуальной, мечети выполняли образовательную и просветительскую функции.

Анализ историографии и источников доказал, что вопреки всевозможным внешним деструктивным для ислама факторам (православно-миссионерская деятельность Новокрещенской конторы, запреты на строительство мечетей в императорской России) сообщество суннитов Среднего Поволжья, Приуралья и Северного Кавказа оставалось единым в плане реакции на всякое влияние извне, что проявилось в преемственности массового сознания значительной части изучаемых этносов уже в наши дни.

Данное единство прослеживается как в содержании религиозных представлений (языческих и исламских), так и хронологически. Однако есть и некоторые различия. В частности, среди изучаемых народов позже всех приняли ислам карачаевцы, что, в сущности, мало отразилось на религиозности Северо-Кавказского этноса: к концу XIX в. его представители мало помнили о своём христианском и тем более иудейском прошлом. Более важным нам кажется то обстоятельство, что у карачаевцев практически отсутствовали примеры массового принятия христианской религии в XVII–XIX вв., в отличие от башкир и особенно татар. Это связано и с более поздним вхождением карачаевцев в состав России (по сравнению с татарами и башкирами), и с отсутствием мозаичного характера расселения, способствующего тесным контактам с иноконфессиональным окружением.

Кроме того, историографический дискурс показал, что наиболее продуктивным и адекватным для исследования мировоззрения суннитов (особенно в контексте религиозного синкретизма) является системный подход, который исходит из сложного единства традиционной тюркской и мусульманской культур. Все прочие подходы добивались значительных результатов в том случае, если рассматривали мировоззрение суннитов как открытую и достаточно подвижную модель, а не как раз и навсегда устоявшуюся систему. Например, наиболее удачные исламоведческие работы рассматривают религию суннитов как явление, на которое

значительное влияние оказывала политика государства, деятельность, этносоциальный и этнополитический состав конкретных мусульманских общин.

Работы, которые были отнесены нами к традиционной советской и российской этнографии, обладают эвристическим потенциалом, когда рассматривают языческое, доисламское наследие тюрков не как бессмысленные «пережитки», а как «живые», функционирующие и даже системообразующие элементы религиозного мировоззрения. К ним, в частности, относятся работы по «обычному» праву.

Однако системный подход имеет и ряд недостатков. В первую очередь, это относится к его источниковой базе. Очевидно, что наиболее полную картину соотношения язычества, ислама и нетрадиционных религиозных представлений можно получить, исходя из комплексных социологических исследований массового сознания суннитов. А они хронологически стали проводиться относительно недавно.

Архивные источники же зачастую педалируют только исламскую составляющую мировоззрения тюрков. В этой связи мы считаем, что необходимо сначала сконцентрировать своё внимание на эволюции религиозности суннитов в 1918–2016 гг., приведшей в конечном итоге к современным синкретичным представлениям изучаемых народов, а затем дать обстоятельный анализ социологических исследований массового сознания татар, башкир и карачаевцев.

Помимо системного подхода, исследование синкретизма должно вестись в рамках аккультурационного направления, связанного с поиском отдельных нетрадиционных элементов внешнего, средового влияния на традиционное (исламо-языческое) религиозное мировоззрение суннитов, в частности, православия и атеизма в полиэтнических городах, молодёжной среде и многоконфессиональных семьях.

Несомненный интерес представляет поиск инвариантных, стабилизирующих составляющих религиозности суннитов, под которыми следует понимать те структуры в массовом сознании, благодаря которым их духовная

культура не распадается на отдельные, не связанные друг с другом элементы, а сохраняет преемственность с дореволюционной и советской традицией (к ним мы относим «исламизированное» шаманство, мистицизм, «личные религии», гендерные роли в духовной культуре).

Важным следует считать эволюционное направление, которое рассматривает явление религиозного синкретизма в рамках изменений, происходящих в области трансформации традиционной религиозности суннитов в новую религиозность. Такой подход позволит выявить устойчивость определённых компонентов религиозного синкретизма, укрепление в сознании суннитов новых представлений и идей, объяснить бурное исламское возрождение конца 80-х – начала 90-х гг. XX в., а также отсутствие единства в мусульманском обществе в начале XXI в., когда ислам, казалось бы, обрёл подлинную свободу и избавился от оков антирелигиозной пропаганды советского периода.

ГЛАВА 2.**ЭВОЛЮЦИЯ ИСЛАМСКОГО ФАКТОРА В РЕЛИГИОЗНОСТИ
СУННИТОВ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ И ПРИУРАЛЬЯ**

Исследование исламского фактора в контексте проблемы религиозного синкретизма и эволюции религиозности суннитов имеет весомое значение. Дело в том, что выявляемые в современном массовом сознании изучаемых народов неисламские представления очень часто соседствуют с базовой материнской исламской культурой, которая в мировоззрении татар, башкир и карачаевцев представлена наиболее развёрнуто и полно.

Более того, носители неисламских представлений, убеждений, взглядов, суеверий, мнений не всегда осознают их немусульманских характер, путают свою личную религиозную позицию с общепринятыми исламскими догмами, а зачастую и вовсе домысливают отдельные ответы, исходя из преобладающих в региональной культуре точек зрения, воздействия иноконфессионального окружения или своего индивидуального опыта.

В этом смысле религиозность суннитов предстаёт перед нами вовсе не замкнутой системой – во многих местах она несёт лакуны, которые под влиянием ряда факторов, бытовых и личных жизненных ситуаций заполняются инокультурным и инорелигиозным содержанием.

В этой связи крайне интересно выяснение того, как менялась роль ислама в качестве ведущей или даже господствующей системы представлений суннитов на протяжении советского и постсоветского времени, в какие отношения она входила с атеистическими, этническими и иноконфессиональными системами представлений, в какой мере и за счёт каких внешних и внутренних факторов ислам восстановил свои позиции в среде изучаемых народов на современном этапе.

§ 2.1. Динамика религиозности суннитов в советский период

Война с религией, проводимая властями Страны Советов, признаётся значительным большинством исследователей. Однако не все подробности этой борьбы, да ещё и в конкретных регионах, окончательно изучены. Особенно это актуально, если вспомнить о «перегибах» региональной бюрократии в ходе ликвидации практически любых религиозных атрибутов. Исследователи говорят о ряде периодов, когда борьба с религией принимала различный накал в СССР¹⁷⁹. Однако все они характеризуются общим отношением власти к исламу в негативном ключе. Период кратковременного диалога И. В. Сталина в период Великой Отечественной войны с Русской православной церковью, а через неё – со всеми религиями, сменился столь же стремительным охлаждением к церкви и религии во времена Н. С. Хрущёва. Даже в относительно благополучные «перестроечные» времена, вплоть до 1988 г., официальная позиция государства по отношению к данному вопросу выглядела более чем однозначной.

Важно, что процесс аннигиляции и уничтожения религиозности и религиозных институтов проходил неровно и с разным успехом в отдельных уголках нашей страны. Мы предполагаем, что в период, когда деятельность советского правительства, направленная против религии, обрела значительные масштабы (20-е гг. XX в.), некоторой части татар коснулся процесс обособления религиозного сознания от этнического самосознания. Определённая автономизация этнического и религиозного проходила и у башкир. Там она, помимо секуляризации, имела также в качестве движущей силы стремление обособления от татар, как в культурном, так и в религиозном плане. Не преувеличивая масштабов, которые приобрели процессы автономизации этнического и религиозного компонентов самосознания, отметим такую его характерную черту, как рост национального самосознания татар и башкир в

¹⁷⁹ Ислам на европейском востоке : энциклопедический словарь. Казань, 2004. С. 128–129.

начале XX в. В этой связи можно согласиться с мнением Ф. А. Рашитова, считавшим, что кризис ислама, впрочем, как и Русской православной церкви, был вызван нежеланием значительной части мусульманского духовенства сотрудничать с передовыми силами тогдашнего российского общества, отказом от реформ и общим реакционным трендом¹⁸⁰.

Развитие автономизации во многом происходило параллельно с антирелигиозной политикой советского правительства, ускорив успешность последней. Однако сама автономизация началась гораздо раньше. Например, согласно свидетельству губернатора г. Казани Г. П. Боярского, датируемому 1914 г., если раньше на вопрос о принадлежности к определённому этносу татарин отвечал, что он исповедует ислам, то в начале XX в. в Казанской губернии тяготение мусульман к религиозному фанатизму ослабевает и крепнет стремление к поднятию народности, усвоению татарского национализма и созданию самостоятельной мусульманской культуры¹⁸¹.

Революция 1917 г. лишь активизировала такой аспект автономизации, как национальное движение. Оно с переменным успехом продолжалось вплоть до середины 1920-х гг.¹⁸². Так, среди татар Симбирской губернии оно было чрезвычайно масштабным. Татары Симбирской губернии принимали активное участие в съездах различных уровней¹⁸³. Политическая активность татар зафиксирована и в других материалах. Например, 19 сентября 1919 г. мусульмане стали ключевыми участниками выступления красноармейцев, которое произошло в Сенгилеевском гарнизоне¹⁸⁴.

Истоки такого воодушевления среди татар и башкир Среднего Поволжья и Приуралья надо искать в том, что большевики обещали уничтожить имеющиеся

¹⁸⁰ Рашитов Ф. А. История татарского народа: с древнейших времён до наших дней. Саратов, 2001. С. 275–276.

¹⁸¹ Цит по: Исхаков Д. М. Татары: краткая этническая история. Казань, 2002. С. 60.

¹⁸² Липатова Н. В. Национальное движение в Симбирской губернии в 1917–1924 гг. // Под сенью Клио. Ульяновск, 2003. С. 89–90.

¹⁸³ Там же. С. 92.

¹⁸⁴ ГАНИ УО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 53. Л. 52.

в имперской России притеснения прав ислама. Мусульмане воодушевились идеей, что после революции их надежды на равенство ислама, их право на свободу совести и вероисповедание наконец-то сбудутся. По мнению С. М. Исхакова, мусульмане Российской Федерации испытали подлинное воодушевление, воскресли с надеждой на лучшую жизнь, встали в ряды нового демократического строя¹⁸⁵. Действительно, социалистические идеи были приняты татарами, башкирами и другими мусульманскими народами с позиции универсальных гуманистических принципов. Мусульманам думалось, что принципы новой власти тождественны мусульманским представлениям о высших идеалах. Например, Гайнан Валиев, один из сторонников концепции исламского социализма, решительно поддержав Советы, обратился с призывом к своим братьям по вере, чтобы они стойко и мужественно проводили в жизнь социальные реформы и образовали советские власти. Он придерживался мнения, что если мусульмане пойдут против социализма, то тем самым они выступят против самого Аллаха¹⁸⁶.

Наблюдалась и обратная ситуация, когда мусульманские нравственные идеи воспринимались большевиками с позиции светских идеалов. Сходных позиций придерживался, например, М. Султан-Галиев. Он считал, например, что в мусульманстве ярко выражены патриотические моменты, в отличие от других вероисповеданий, где педалируется тема абстрактного нравственного совершенствования. Например, законы ислама похожи на обычные гражданские законы, которые направляют действия и поступки человека, исповедующего ислам. Многие из них весьма эффективны¹⁸⁷. При этом первые послереволюционные годы большинство татар и башкир не представляли своей

¹⁸⁵ Цит по: *Мухаметшин Ф. М.* Ислам в политической жизни России : дис. ... д-ра полит. наук. М., 1998. С. 204

¹⁸⁶ Там же. С. 208.

¹⁸⁷ Цит. по: *Давлетшин К. Д.* Взаимодействие национального и религиозного факторов в культуре и быту (на примере народов Поволжья и Приуралья, традиционно исповедующих ислам) : дис. ... д-ра философ наук. М., 1998. С. 137.

жизни без ислама и соответствующего образа жизни, а декрет об отделении церкви от государства не имел решающего влияния на религиозную жизнь мусульман. Касаясь данного вопроса, член Совнацмена писал, что к муллам и муэдзинам рядовые мусульмане, особенно в сельской местности, относятся с уважением, внимательно прислушиваются к их мнению¹⁸⁸. Архивные материалы по «нацменам» буквально изобилуют значительным числом свидетельств, которые фиксируют, что установка мусульманских народов по сохранению своей религии в наиболее консервативных, дореволюционных формах была главной тенденцией первых лет после революции. А вот взаимодействия татар и башкир с новыми властями на местах были не столь безоблачны. Например, говорилось, что люди, исповедующие ислам, относятся крайне неприязненно к власти¹⁸⁹. Уважительное отношение к исламу сохранялось и среди татар, вступивших в ряды большевиков. Среди них продолжительный период бытовала установка на возможность интегрировать мусульманское духовенство в новые социально-политические условия, обеспечив таким образом защищённость данной группы населения. Показателен в этой связи доклад заведующего подотделом Совнацмена, где также формулируется идея направить деятельность мусульманского духовенства в угодное коммунистам русло¹⁹⁰.

По всей видимости, вера в возможность интеграции мулл в советское общество объяснялась их близостью в социальном плане к рядовым татарам и башкирам. Сходное мнение высказывало и мусульманское духовенство, согласно которому они почти ничем не отличались от крестьян: сами обрабатывали землю, платили соответствующие налоги, призывались на военную службу¹⁹¹. Более того, они считали себя людьми, права и свободы которых нарушались не только имперским правительством, но также и представителями православия. В этом

¹⁸⁸ ГАНИ УО. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 804. Л. 43.

¹⁸⁹ ГАНИ УО. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 110. Л. 70.

¹⁹⁰ Там же. Л. 71.

¹⁹¹ ГАНИ УО. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 229. Л. 10.

смысле они чувствовали себя ещё более незащищенными перед царским режимом, чем обычные крестьяне из числа татар и башкир.

Татары-большевики имели ещё одну причину к тому, чтобы рассматривать мусульманское духовенство как своих возможных союзников в деле борьбы за новое общество. Наиболее точно её отразил текст изданного в 1917 г. обращения к народам, исповедующим ислам. В нём говорится, что благодаря революции традиции и воззрения этих народов будут охраняться от внешних воздействий¹⁹². Иными словами, ислам получил своеобразный, даже уникальный статус. Угнетённая религия словно бы освобождалась от вековых оков и, наконец, получила право защищать свои свободы.

Реакция последовала незамедлительно. Мусульманское духовенство стало активным участником процесса обсуждения будущего новой страны. Например, они принимали участие в работе Татарских съездов. В заседании одного из них приняли участие 8 служителей исламского культа, а их общая доля в составе съезда составила 9 %. Интересно, что один из мулл, принявших участие в работе данного съезда, был избран товарищем председателя. Подобные факты подтверждают наш тезис о своеобразном положении мусульманского духовенства в изучаемый период. Их не только пытались перевоспитать, о чём говорилось выше. Служителей исламского культа в новых условиях стали воспринимать не только в качестве религиозных деятелей. Впервые их функции приблизились к функции национальных лидеров. Эта перемена проявилась и в поведении мусульманского духовенства. На собраниях они проявляли себя весьма амбициозно, темы и содержание их докладов не были проходными, муллы открыто стали заявлять о правах своей религии. Присовокупим к этому поддержку значительной части рядовых татар и башкир. Например, один из мусульман выдвигал идею узаконивания праздников Ид-аль-Фитр и Ид-аль-

¹⁹² Громыко А. А. Борьба советской России за освобождение от народов // История внешней политики СССР 1917–1980 гг. URL: <http://www.society.polbu.ru> (дата обращения: 10.08.2010).

Адха¹⁹³, что, несомненно, не совпадало с общей политикой власти. Особенно близкими были позиции мусульманского духовенства и значительной части татар и башкир касаясь вопроса преподавания вероучения детям. Здесь духовенство находило ещё более мощную поддержку всех слоёв мусульманского общества. На вышеупомянутом съезде стремление мулл преподавать мусульманские идеи в медресе или даже в обычной советской школе стало предметом серьёзного обсуждения. Сторонники исламских школ высказывались достаточно открыто, поддерживая идею важности сохранения мусульманского образования для детей при мечетях¹⁹⁴. Другие крупные деятели из числа мусульман ЦДУМ предприняли попытку синтезировать мусульманские идеи с новыми условиями, которые складывались в советской России. Часть мусульманского духовенства предполагала, что с помощью такого подхода сумеет противостоять всё нарастающему конфликту между атеистической, по сути, властью и традиционной исламской религиозностью миллионов верующих¹⁹⁵. Заметим в этой связи, что отдельные муллы, в известном смысле, не отрицали возможности компромисса с советской властью. В крайней степени эти процессы вылились в создании союзов Красных мулл. Членами таких организаций, согласно версии большевиков, становились такие служители культа, которые могли поддержать власть вместе с наименее защищёнными слоями мусульманского общества.

Подводя краткий итог проанализированным фактам, отметим, что на данном этапе во взаимоотношениях власти и мусульман сложилась во многом необычная ситуация. Главный парадокс заключался в том, что очевидные и, как показали дальнейшие исторические этапы, во многих смыслах непримиримые противоречия, не проявились сразу. Такой условный нейтралитет с обеих сторон, хоть и достигнутый на непродолжительный период, обозначил удивительные

¹⁹³ ГАНИ УО. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 229. Л. 10.

¹⁹⁴ Там же. Л. 11.

¹⁹⁵ Гусева Ю. Н. Татарские сельские общины юго-востока Нижегородской области в меняющихся реалиях XX в. (1901–1985 гг.) : дис. ... канд. ист. наук. Н. Новгород, 2004. С. 160.

возможности для бытования ислама даже в государстве с изначально нерелигиозными установками.

С течением времени стало очевидно, что советское правительство, стремящееся к тотальному контролю во всех сферах общественной и частной жизни, духовной в том числе, не могло ещё на какое-то время смириться с существованием других идеологических систем в духовной жизни общества. Государство стремительными действиями стало уничтожать любые проявления, имеющие исламское происхождение. Уничтожалось всё, что было долгое время базой для сохранения и трансляции религиозности, национального духа, культуры, придавало упорядоченность и стабильность общественной и личной жизни народов, исповедующих ислам. Подобные действия были вызваны идеологическим стремлением большевиков ликвидировать любые атрибуты религии в обществе, нивелировать все уникальные этносы под универсальный тип советского человека. Постепенно «красные мусульмане» стали вытесняться из органов власти¹⁹⁶.

В середине 1920-х гг. вступили в силу положения для регулирования религиозного обучения у мусульманских народов¹⁹⁷. ЦК предлагал не чинить препятствий групповому преподаванию вероучения в мечетях детям, окончившим школу 1-й ступени или же достигшим 14-летнего возраста, с тем чтобы преподавание происходило во внеучебное время. На областные комитеты возлагалась обязанность строго следить за тем, чтобы этот циркуляр не нарушался соответствующими органами¹⁹⁸. Однако в целом права мусульманского духовенства в этой сфере были заметно сокращены. На деле функционирование медресе определялось решением исполкомов, которые редко принимали во внимание потребности мусульман. По этой причине в 1925 г. между суннитами и местными властями возникли первые конфликты. Один из

¹⁹⁶ Мухаметшин Ф. М. Ислам в политической жизни России : дис. ... д-ра полит. наук. М., 1998. С. 214.

¹⁹⁷ Там же. Ед. хр. 968. Л. 11.

¹⁹⁸ НА РБ. Ф. 122. Оп. 3. Д. 129. Л. 3.

них произошёл в с. Елховое озеро, когда против председателя, члена партии большевиков, выступили жители деревни под руководством муллы. Причиной конфликта, по всей видимости, стала чрезмерная антирелигиозная деятельность данного председателя, который проводил ожесточённую борьбу за ликвидацию исламских культовых сооружений, активно создавал ячейки безбожников, избы-читальни и т. д.¹⁹⁹ Предполагаем, что такие ситуации имели единичный характер.

Отчёты по большей части акцентировали своё внимание на заметных результатах в деле ликвидации ислама и отмечали снижение интереса среди татар и башкир к мусульманской религии. Однако в инструкции, о которой говорилось выше, были заложены потенциальные возможности для сохранения, хотя и в несколько усеченной форме, части медресе в отдельных поселениях. В этом была принципиальная разница между правами мусульманских граждан и представителей иных конфессий, в первую очередь, православия. Например, в жалобе, поступившей в Ульяновский ЦК в 1926 г., крестьяне с. Русские Шатрашаны, исповедующие православную религию, возмущались тем, что в соседней татарской деревне долгое время осуществляется деятельность по преподаванию основ ислама подрастающему поколению. По мнению православных верующих, данный факт был прямым ущемлением их прав, и они требовали позволить им также учить их детей основам православной религии²⁰⁰. Интересно, что жалоба крестьян русского села на те преимущества, которые имели мусульмане в своих сёлах на функционирование медресе, стала одной из причин для местных властей, чтобы не спешить с выполнением инструкции о мусульманском вероучении, а в ряде случаев совсем не выполнять её. Иными словами, общая установка о борьбе с религией как элементом, чуждым большевикам и советскому государству, всё-таки нередко брала верх над прямыми инструкциями сверху.

¹⁹⁹ ГАНИ УО. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 968. Л. 65.

²⁰⁰ Там же. Ед. хр. 1162. Л. 46.

Сходные процессы засвидетельствованы и среди татар и башкир по всей России. Например, Г. Касымов пишет, что в 1923–1924 гг. по территории страны было зафиксировано множество просьб об открытии медресе и мектебе. Советское правительство не сомневалось, что все эти требования были прямым следствием антиреволюционной деятельности кулаков и близкого к ним мусульманского духовенства. На протяжении 20-х гг. XX в. в Нижегородской губернии татары вели активную деятельность по открытию религиозных школ²⁰¹.

Зачастую послабления ВЦИК, касающиеся преподавания исламского вероучения, на местах игнорировались теми же областными комитетами. В частности, в процессе обсуждения вышеупомянутой инструкции, в отделе агитации и пропаганды Башкирского областного комитета РКП(б), состоявшегося 19 мая 1924 г., за преподавание ислама никто не высказался. Более того, члены отдела пришли к заключению, что для Башкирской Республики нет необходимости преподавать вероучение детям моложе 18 лет. Ими было создано коллективное заявление с просьбой об отмене этого решения по отношению к Башкирской Республике²⁰². Кроме того, отделом отмечалось, что башкиры в массе своей не фанатики ислама, они как нация, переживающая переходную стадию от патриархально-родового быта к стадии капитализма, не заражены мусульманством, не имеют вековых традиций²⁰³.

Да и сама антирелигиозная политика набирала свои обороты, постепенно превращаясь в откровенную антирелигиозную пропаганду. Отдел агитации и пропаганды с особым рвением контролировал все главные исламские праздники. Под пристальным вниманием находились и религиозные издания.

Несмотря на всю мощь обрушившейся на религию государственной и партийной машины, рядовые деятели Агитпропа открыто обсуждали тяжёлые условия для проведения антирелигиозной пропаганды в сельской местности. В

²⁰¹ Гусева Ю. Н. Татарские сельские общины юго-востока Нижегородской области в меняющихся реалиях XX в. (1901–1985 гг.)... С. 162.

²⁰² НА РБ. Ф. 122. Оп. 3. Д. 129. Л. 1.

²⁰³ Там же. Л. 3об.

этой связи весьма предсказуемо выглядят письма, инструкции, постановления, в которых данный отдел главные свои ожидания по борьбе с исламом, впрочем, как и с другими религиями, возлагал на работу в среде городских отроков и юношей. Например, кружок «национальных меньшинств», который был организован среди городского студенчества, активно выступал за инициативу формирования общества по борьбе против религии²⁰⁴. Вообще на данном этапе отмечается постепенное распространение элементов новшеств, связанных с атеистической, по сути, идеологией большевиков, в первую очередь, у молодого поколения татар, а также среди бедных слоёв населения. Данный процесс нашёл своё выражение в открытых высказываниях татарской молодёжи против бытовых устоев ислама²⁰⁵.

В Татарстане к работе кружков воинствующих безбожников активно привлекались татары. Например, в 1928 г. в Арском районе насчитывалось 425 членов Союза воинствующих безбожников (СВБ), а татар среди них числилось 343 человека²⁰⁶. В г. Буинске на январь 1927 г. насчитывалось две татарских ячейки с численностью от 75 до 87 человек²⁰⁷. Члены одной из буинских ячеек, например, проявили себя в антирелигиозной кампании. Согласно материалам архива, в день Ураза-байрам в г. Буинске татарской ячейкой СВБ было устроено два антирелигиозных вечера. В Чистопольском кантоне совет «безбожников» в татарский праздник Курбан-байрам тоже провёл антирелигиозные мероприятия²⁰⁸. Татарские ячейки СВБ отмечены также в г. Бугульме, Мензелинске, Чистополе, Теньковке, Набережные Челны и Елабуге²⁰⁹. Всего, согласно данным архивов, к 1 октября 1928 г. в Татарстане актив воинствующих

²⁰⁴ ГАНИ УО. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 968. Л. 74.

²⁰⁵ *Гусева Ю. Н.* Татарские сельские общины юго-востока Нижегородской области в меняющихся реалиях XX в. (1901–1985 гг.)... С. 163.

²⁰⁶ НА РТ. Ф. Р–5263. Оп. 1. Д. 16. Л. 1–3.

²⁰⁷ Там же. Л. 8.

²⁰⁸ Там же. Л. 7.

²⁰⁹ НА РТ. Ф. Р–5263. Оп. 1. Д. 16. Л. 10, Л. 12–16.

безбожников насчитывал 4 505 человек, из них татар – по разным данным, от 1 212 (прил. 5, табл. 2) до 2 139 человек.²¹⁰

Однако в постановлениях бюро Татарского обкома ВКП (б) содержится очень много противоречивой информации о результативности таких организаций. В одном из отчётов говорится, что СВБ мало того, что был единственной организацией, занимающейся антирелигиозной пропагандой, отличался ещё крайней малочисленностью, медленно увеличивал число своих членов за счёт беспартийных, трудящихся женщин и молодёжи²¹¹. Из материалов того же фонда: очередной Всетатарский съезд Союза воинствующих безбожников, напротив, отметил положительные сдвиги в своей работе, в частности, констатировалось, что значительно развернулась сеть школьных ученических антирелигиозных кружков, ячеек СВБ и групп юных «безбожников». Кстати сказать, общее количество «безбожников» в Татарской АССР увеличивалось и в 1939 г. составило уже 38 777 человек (прил. 5, табл. 3). Столь явные противоречия являются, на наш взгляд, косвенным свидетельством о сложности отношения мусульман к новой антирелигиозной политике.

Печать также подверглась контролю со стороны агитационных отделов на местах. В середине 1920-х гг. была проведена масштабная кампания по увеличению численности читателей изданий откровенно атеистического содержания. В силу специфики сельского населения, которое было наиболее религиозным, данная кампания затронула, в первую очередь, его²¹². В это же время в текстах отчётов Агитационного отдела встречаем упоминания об успехах антирелигиозной пропаганды среди городской молодёжи, часть которых якобы превращается в неверующих людей, в то время как сельские татары и башкиры продолжают придерживаться традиций дореволюционного времени, соблюдают исламские обряды, совершают намаз, ходят в мечеть. Конечно, данное

²¹⁰ НА РТ. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 16. Л. 19.

²¹¹ НА РТ. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 1. Л. 5.

²¹² ГАНИ УО. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 968. Л. 80.

утверждение не лишено субъективности, однако народы, исповедовавшие традиционно ислам, на данном этапе, безусловно, потеряли некоторое единство в религиозной сфере. Татарское общество в данный период перестало быть однородным в плане соблюдения исламских обрядов и догм. Появились атеисты, которые, хотя и были немногочисленны²¹³, тем не менее стали важной составной частью в прошлом единого в религиозном плане татарского общества. Особенно много безбожников было среди городских татар, а также среди татарских молодых людей²¹⁴.

Совершенно очевидно и то, что постепенно в глазах татар и башкир менялся социальный статус мулл. Например, в середине 1920-х гг. в Центральную комиссию РКП(б) поступила жалоба женщины-татарки, согласно которой мулла был уличён в безобразной деятельности²¹⁵. Столь резкий выпад в адрес мусульманского духовенства, безусловно, стал возможен на фоне тех колоссальных процессов, которые протекали в русле антирелигиозной пропаганды. В определённом смысле развитию атеистических представлений среди суннитов благоприятствовала конфискация дореволюционных мусульманских изданий из обихода татар и башкир.

Однако действующая решительно власть нередко признавала, что борьба с исламом далеко не соответствует не только ожиданиям, но и тем сводным отчётам, которые собирались отделом агитации и пропаганды. Порой такие признания граничили с отчаянием. Провал многих направлений антирелигиозной пропаганды прямо вменялся народам, исповедующим ислам. Татары и башкиры именовались народами, из которых невозможно «выбить» религиозный фанатизм. В более мягкой форме это проявлялось в обвинении мусульманских праздников,

²¹³ ГАНИ УО. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 1368. Л. 93.

²¹⁴ Там же. Ед. хр. 968. Л. 147.

²¹⁵ Там же. Л. 13.

которые испокон веков «воскрешали» исламские представления в мировоззрении татар и башкир²¹⁶.

Фиксировались властью и гендерные различия в том, что касалось устойчивости исламских традиций. В частности, сохранились свидетельства того, что мусульманские верования имеют удивительную живучесть у татарок²¹⁷. Данное обстоятельство в контексте нашего исследования заставляет задуматься над определённой корреляцией синкретичного народного ислама и приуроченностью его к женскому гендеру²¹⁸.

Перечислим меры, которые предлагала власть для борьбы с исламом:

1) ограничиться хорошей пропагандистской работой о вреде религии;

2) особое внимание обратить на антирелигиозную пропаганду среди женщин;

3) использовать и поддерживать всякую инициативу населения по устройству советских похорон, красных свадеб, октябрин, а также передачу мечетей под школы и клубы;

4) решительно бойкотировать религиозные праздники;

5) подвергать самому строгому взысканию коммунистов и комсомольцев, в той или иной степени выполняющих религиозные обряды (венчание, похороны, обрезание, соблюдение других бытовых религиозных традиций)²¹⁹;

6) активизировать кружки воинствующих безбожников (КВБ);

7) в сельской местности бороться с религией исключительно в кружке воинствующих безбожников, потому что данная деятельность должна вестись без перегибов.

²¹⁶ ГАНИ УО. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 968. Л. 102.

²¹⁷ Там же. Л. 195.

²¹⁸ Лукьянова Е. Л. «Аллах один?» К вопросу о современных мусульманских идентичностях... С. 198.

²¹⁹ НА РТ. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 1. Л. 5об.

На первый взгляд, такие меры выглядят весьма противоречивыми и непоследовательными. Однако в реальной жизни борьба с исламом приобретала чрезвычайно жесткие и грубые формы. Например, с середины 1920-х гг. борьба против мусульманского духовенства носила форму типичной травли. Вопреки вышеназванным положениям, антирелигиозная деятельность в городах мало отличалась от такой же деятельности в сельской местности²²⁰. Так, во второй год после революции, нетрезвые вооружённые большевики из татарского села пришли к мулле. В итоге в мечети пропал ряд вещей²²¹. Конечно, такие события не могли пройти бесследно для верующих мусульман и особенно для мусульманского духовенства. Они всё чаще стали заявлять свои права на религиозную свободу, сохранение в их свободном пользовании мечетей, преподавание основ магометанской религии детям.

Особенно пугала мусульман потенциальная возможность потерять свои мечети. Подобный страх стал главным мотивом к открытому противостоянию властям. Например, в середине 1920-х гг. в одном из татарских сёл Ульяновской губернии 236 человек открыто продемонстрировали своё стремление защитить мечеть от закрытия²²². Ещё один случай связан с желанием отстоять право на мусульманское образование. Например, мулла обвинялся в разрушении отремонтированного для нужд светской школы здания, принадлежавшего раньше медресе²²³.

С середины 1920-х гг. медресе оказались под ударом отдела агитации и пропаганды. В отчётах появляются данные, согласно которым в Ульяновской губернии совсем не осталось исламских учебных учреждений. При этом само стремление татар к открытию медресе никуда не исчезло. Здесь можно привести пример верующих с. Новые Тимиряны, которые весьма активно просили об открытии мечетей, однако из этого ничего не вышло. Одной из причин стала

²²⁰ ГАНИ УО. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 1162. Л. 65.

²²¹ Там же. Ед. хр. 968. Л. 126.

²²² Там же. Л. 128.

²²³ ГАНИ УО. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 804. Л. 21.

нехватка средств, которых в наличии у крестьян не оказалось. По мнению властей, важной причиной, повлиявшей на невозможность открытия медресе, стали настроения части населения, якобы высказавших мнение, что «веками дурманом кормили, довольно». Сложно судить об объективности последней причины и её роли в том, что медресе так и не была открыта, однако сам факт раздробленности мусульманского общества на данном этапе кажется нам весьма показательным. О борьбе со школами по преподаванию основ ислама, которые функционировали при мечетях, упоминается и в плане для татаро-башкирской секции²²⁴. Вкупе с религиозными школами закрываться стали и мечети: уже в 1924 г. на собраниях, которые проводились на шерстяных предприятиях Ульяновской губернии, исламские культовые учреждения отдавались под школы и квартиры. На другом собрании татары отказались давать деньги на содержание муллы, в связи с чем он оставил данное предприятие. В г. Ульяновске были привлечены к судебной ответственности представители мусульманского духовенства, а также и некоторые рядовые татары, исповедующие ислам²²⁵. Следили власти и за тем, чтобы члены партии, а также официальные лица никаким образом не проявляли лояльности к исламу. Если подобные случаи выявлялись, то почти всегда это приводило к исключению из рядов ВКП (б). Такими действиями считались, например, посещение исламских храмов, чтение намаза²²⁶.

Усилившаяся в середине 1920-х гг. борьба против религии во всех её проявлениях стала ключевой причиной, спровоцировавшей «взрыв» деятельности мулл и верующих мусульман, которая, с точки зрения властей, рассматривалась как антиреволюционная, подрывная. Этот кратковременный исламский ренессанс охватил Татарскую и Башкирскую республики, Симбирскую и Самарскую губернии. В постановлении Татобкома ВКП (б) от 10.08.1926 прямо отмечается

²²⁴ ГАНИ УО. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 968. Л. 160.

²²⁵ Там же. Ед. хр. 803. Л. 93.

²²⁶ Там же. Ед. хр. 1162. Л. 62.

сильный рост религиозного движения «в последний год», а также говорится о том, что «главной и легальной базой, вокруг которой разворачивается религиозное движение, является религиозная школа в татарской деревне»²²⁷. Рост религиозных настроений напрямую связывали с антиреволюционной деятельностью мулл. Считалось, что мусульманское духовенство, опираясь в своей работе на менее сознательную и политически отсталую часть населения, особенно женщин, ведёт агитацию против колхозов. Основными центрами контрреволюционной работы становятся церковь и мечеть²²⁸. В документах Башкирского обкома ВКП (б) прямо говорится о религиозном конфликте, разгоревшемся 12 января 1924 г. в д. Слоково. Поводом к конфликту послужил поступок комсомольцев, которые при участии секретаря Обкома РКП в этой деревне уничтожили Коран и другие религиозные книги. Всё это вызвало волнение среди религиозной части населения. Эсцессы с трудом удалось сдержать²²⁹. Доклады о состоянии антирелигиозной работы по Татарской республике в 1929 г. вовсе носят панический характер. Например, говорилось о том, что после закрытия администрацией церквей и мечетей без достаточной на то подготовки замедлился отход трудящихся от религии, поднялся авторитет мечетных и церковных организаций. СВБ, по мнению властей, переживает момент, граничащий с ликвидацией организации. Ряд Советов распустили себя (в г. Набережные Челны, Мензелинске, Кукморе). В некоторых районах не были созданы Советы (в п.г.т. Рыбная Слобода), некоторые Советы отказались от руководства низами (в г. Чистополе, Теньки, Кайбицы), местами запрещалось читать антирелигиозные доклады, демонстрировать антирелигиозные картины²³⁰.

Мы предполагаем, что религиозный ренессанс середины 1920-х гг. связан ещё с рядом причин. Во-первых, в Татарской Республике закрепилось право на

²²⁷ НА РТ. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 1. Л. 15.

²²⁸ Там же. Л. 5.

²²⁹ НА РБ. Ф. 122. Оп. 3. Д. 24. Л. 4.

²³⁰ НА РТ. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 1. Л. 28.

открытие медресе (с 1925 г.)²³¹. Во-вторых, важным фактом данного периода стал созыв съезда мусульманских деятелей в г. Уфе, который помог скоординировать усилия исламского духовенства в непростых условиях молодого советского государства. Начавшись в середине 1920-х гг., религиозный ренессанс и его последствия ощущались ещё довольно долго. Например, в 1928 г. Татбашбюро ЦК ВКП (б) и ЦК ВЛКСМ сетовали, что организация татарских безбожников («Дегриляр») пока не может что-либо противопоставить в борьбе с исламской идеологией, мусульманскими организациями и духовенством²³². Ренессанс коснулся и представителей партии и власти: многие помогали муллам и мусульманским общинам. Например, кандидат партии Мелекесского уезда активно содействовал тому, чтобы вернуть мусульманский храм верующим татарам. Ранее здание это было передано под школу²³³. Один из пропагандистов, осуществлявших свою деятельность в конце 1920-х гг. в том же регионе, жаловался на то, что верующие татары создают новые медресе. Нередко открытие мусульманских религиозных школ происходило благодаря активному участию сельсоветов²³⁴. Членов партии осуждали также за то, что они совершают свадебный обряд по мусульманскому образцу²³⁵, угощают муллу на религиозных праздниках, тратят на покраску мечетей огромные денежные средства²³⁶.

В конце 1920-х гг., когда большинство ранее существовавших медресе были закрыты, стали образовываться неофициальные религиозные школы²³⁷. Нередко их возникновение совпадало с другими проявлениями, свидетельствующими о сохранении положительной установки к исламу значительной части татар на этом этапе. Такие «кусты», где религиозное возрождение проявило себя наиболее ярко, властями именовались «религиозно-воинствующими». К ним отдел агитации и

²³¹ ГАНИ УО. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 1162. Л. 197

²³² Там же. Ед. хр. 1368. Л. 15.

²³³ Там же. Л. 20.

²³⁴ Там же. Л. 22.

²³⁵ ГАНИ УО. Ф. 1. Ед. хр. 1368. Л. 79.

²³⁶ ГАНИ УО. Ф. 424. Оп. 1. Д. 4. Л. 16об.

²³⁷ ГАНИ УО. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 1368. Л. 92, 200.

пропаганды относил с. Нагаево, Ломать, Елхово Озеро, Беденьга, Старое Тимошкино, Калда, Новые Тимерсяны, Нечаево, Ахметлей, Большой Сайман, Екатериновка, Богдашкино²³⁸.

Многие учителя сельских школ также были равнодушны к исламу. Более того, сами они происходили из семей мулл или их ближайших родственников²³⁹. В них представители партии также видели угрозу для своей идеологии. Считалось, что учителя, в предках которых были муллы, могли поддерживать мусульманское духовенство и вести подрывную антиреволюционную деятельность. Например, в одном из татарских сёл верующие воспринимали учителя в качестве мусульманского служителя культа, обращались к учителю по вопросам ислама²⁴⁰.

Поворотным в плане антирелигиозной деятельности властей стал 1929 г. Самым знаковым событием в этой сфере стало Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 08.04.1929 «О религиозных объединениях», обязывающее в принудительном порядке регистрировать религиозные объединения с численностью не менее 20 человек²⁴¹. Деятельность сформированных объединений была значительно ограничена. Особенно свирепствовала в их отношении ячейка безбожников. В одном татарском селении безбожники крайне негативно описывают действия духовенства. Например, они пишут о том, что служитель официального мусульманского культа в своих проповедях затрагивал тему борьбы с большевистской властью. Также говорится о том, что мулла делился с прихожанами своим мнением, что, если коммунисты его не арестуют, не отнимут его собственность, он до самой своей кончины будет служить в мусульманском храме. Кроме того, со слов безбожников, служитель официального мусульманского культа увещевал, что нужно фанатично

²³⁸ ГАНИ УО. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 1368. Л. 104, 148, 191, 197, 200.

²³⁹ Там же. Л. 93.

²⁴⁰ Там же. Л. 200.

²⁴¹ *Пшеничникова И.* Религиозная политика советской власти и церковный люд в 30-е гг. XX в. URL: <http://www.mamif.org> (дата обращения: 10.08.2010).

придерживаться убеждения в существовании Аллаха, и следовать заветам его расулы Мухаммеда²⁴². Общество безбожников осуществляло свою деятельность в других татарских сёлах Ульяновской губернии: Новых Тимерсянах, Новой Малыкле, Тюгальбуге²⁴³.

После издания постановления, согласно которому многие общины оказались в фокусе «презумпции виновности», прокатилась волна ликвидации мусульманских культовых сооружений. Многие из них передавались под культурные учреждения, клубы, избы-читальни. Считалось, что необходимо ускорить процесс ликвидации мусульманских храмов, опираясь при этом на самые незащищённые слои общества. Предполагалось, что главным мотивом для них станет возможность передачи храмов под школы²⁴⁴.

Закрытые в Нижегородской области 18 мечетей вызвали волну негодования татар, которые подавали прошения об их возвращении. Татары пытались отстоять 16 мечетей, закрытых в Краснооктябрьском районе Нижегородчины в 1930 г. Мечети закрывались нелегально, фиксировались случаи оскорбления религиозных чувств мусульман²⁴⁵. В Татарской АССР в 1931 г. из более чем 2 000 мусульманских культовых сооружений, зарегистрированных до революции, сохранилось только около 1000, а количество мусульманского духовенства с 3 683²⁴⁶ сократилось до 625. В числе переданных мечетей и церквей для использования под школы, избы-читальни и дома культуры в ТАССР уже в 1926 г. насчитывалось 37 (12 школ, 3 избы-читальни, 22 дома культуры)²⁴⁷. Активизировалось закрытие мечетей и на территории Мордовии, где до революции было 118 мечетей, а в 1930 г. осталось 108 (прил. 5, табл. 5). В регионе практически полностью были уничтожены мечети и медресе, подверглись

²⁴² ГАНИ УО. Ф. 33. Оп. 1. Д. 29. Л. 42.

²⁴³ ГАНИ УО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 665. Л. 14.

²⁴⁴ ГАНИ УО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 665. Л. 42об.

²⁴⁵ Гусева Ю. Н. Татарские сельские общины юго-востока Нижегородской области в меняющихся реалиях XX в. (1901–1985 гг.)... С. 166.

²⁴⁶ Мухаметшин Ф. М. Ислам в политической жизни России... С. 218.

²⁴⁷ НА РТ. Ф. Р–5263. Оп. 1. Д. 1. Л. 5. Л. 8.

репрессиям представители мусульманского духовенства. 1 июля 1930 г. было закрыто ещё 28 мечетей²⁴⁸. Мектебе также были полностью ликвидированы. Например, очевидцы этих событий с горечью вспоминают о том, что в годы репрессий были закрыты мусульманские храмы и учебные заведения, расстреляны представители официального мусульманского культа. Ряд мулл пропали без вести. Лишь один служитель официального исламского культа успел бежать от преследований, бросив родственников²⁴⁹.

Спровоцировал новую волну закрытия мечетей Циркуляр Постоянной комиссии при Президиуме ВЦИК. Так, в Мордовии в январе 1936 г. были закрыты мечети в пяти сёлах республики. Таким образом, накануне Великой Отечественной войны в Мордовии сохранилось 4 действующих мусульманских культовых объекта: в с. Татарская Свербеевка, Белозерье, Аксёново, Кочетовка²⁵⁰. В это же время перестали функционировать все храмы в Башкирии (прил. 5, табл. 6–7). В г. Уфе осталось всего две мечети: Первая соборная мечеть на ул. Тукаева и мечеть на мусульманском кладбище. Иногда оставалось по одной мечети на весь район, тогда как прежде в каждой деревне обычно было по 2–4 мечети²⁵¹. Много писалось по поводу антирелигиозных гонений представителями советской власти. Например, П. Г. Смидович упоминал о том, что значительная часть исламских общин на грани абсолютного уничтожения, ликвидации. Согласно его сведениям, было ликвидировано чуть менее 9/10 мухтасибатов, из 12 000 мусульманских храмов ликвидировано более 10 000, больше 9/10 представителей мусульманского духовенства не имеют доступа к проповедям и исполнению намаза²⁵².

В середине 1930-х гг. мусульманам всей страны запретили хадж. В 1937 г. началась волна репрессий против мусульманских деятелей. Они вместе с другими церковными деятелями были объявлены контингентом, подлежащим репрессиям

²⁴⁸ Девятаев А. С. Указ. соч. С. 58.

²⁴⁹ Там же.

²⁵⁰ Там же. С. 100–103.

²⁵¹ Юнусова А. Б. Ислам в Башкортостане: история, состояние и перспективы развития... С. 193.

²⁵² Мухаметшин Ф. М. Ислам в политической жизни России... С. 219.

вместе с бывшими кулаками, бандитскими формированиями и пр.²⁵³ Среди репрессированных – имам второй Самарской мечети (прил. 3, фото 3) Фатих Муртазин (прил. 3, фото 1). В 1926 г. на съезде Центрального Духовного управления мусульман, проходившем в г. Уфе, он озвучил несколько требований, весьма характерных для мусульман того времени: разрешение открывать духовные школы и налаживать религиозное обучение, продолжить духовное образование за границей, улучшить материальное положение духовенства. Эта его «национал-религиозная» деятельность, охарактеризованная после ареста в 1937 г. как «антисоветская агитация и шпионаж», стала причиной его репрессирования. Фатих-хазрат пал жертвой тоталитарного режима – в числе 41 человека татарской национальности, прихожан и священнослужителей своей мечети он был расстрелян весной 1938 г.²⁵⁴

Аналогичным образом пострадала в 1920–30-е гг. религиозная жизнь карачаевцев. В частности, была полностью уничтожена система образовательных учреждений ислама на сельском уровне. К 1927 г., когда в Кабардино-Балкарии ликвидировали все мектебе, в автономии осталось 224 мечети и 844 служителя культа²⁵⁵. Кроме того, в Карачае, в отличие от большинства других национальных автономий Северного Кавказа и Волго-Уралья, репрессивная мера в виде лишения избирательных прав в отношении мусульманского духовенства стала применяться практически сразу же после установления в регионе советской власти. Уже на первых выборах в Советы в 1921 г. значительная часть служителей культа были лишены избирательных прав. Эта практика продолжалась и в последующие годы вплоть до принятия в 1936 г. новой Конституции СССР. Наиболее активная в политическом плане часть эфенди приняла деятельное участие в антисоветских эксцессах межвоенного периода, в том числе в антиколхозном восстании 1930 г.,

²⁵³ ЦА ФСБ РФ. Ф. 66. Оп. 5. Д. 2. Л. 155–174.

²⁵⁴ Самарская Историческая мечеть // Региональное духовное управление мусульман Самарской области при ЦДУМ РФ. URL: <http://www.islamsamara.ru> (дата обращения: 10.02.2010)

²⁵⁵ Джантуева Ф. Р. Ислам в системе этнической и религиозной идентичности карачаевцев и балкарцев // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2009. № 10. С. 66–69.

после подавления которого подверглась уголовным репрессиям. В период «большого террора» 1937–1938 гг. практически всех лидеров мусульманских общин Карачая арестовали. Многие были приговорены к длительным срокам заключения в лагерях, где большинство из них погибло²⁵⁶.

Итак, к концу 1930-х гг. позиции официального ислама оказались существенно подорванными. Так, например, в Краснооктябрьском районе Горьковской области к концу 1941 г. не осталось ни одной функционирующей мечети²⁵⁷. В Башкирии к началу 1940-х гг. остались только 12 мечетей²⁵⁸. Таким образом, к 1945 г. из 13 000 мусульманских приходов в России осталось 80²⁵⁹.

Снижение накала в сфере антирелигиозной политики в СССР традиционно связывают с началом Великой Отечественной войны. В этот период произошло потепление отношений между советской властью и Русской православной церковью. С первых дней войны митрополит Сергей в своём пастырском обращении благословил солдат на защиту священных рубежей Родины. Государство не замедлило совершить ответные шаги: ликвидировались издания, главной функцией которых была война с религией, был распущен Союз воинствующих безбожников. Соответственно, начало Великой Отечественной войны ознаменовалось прекращением антирелигиозной пропаганды²⁶⁰.

На местах смена курса властей по отношению к религии шла с меньшим успехом и не была столь очевидна. В целом по Среднему Поволжью открытие мечетей шло неравномерно. В 1943–1945 гг. количество заявлений граждан с просьбами о строительстве мечетей значительно возрастает и в Горьковской

²⁵⁶ *Атаев Т. И., Бегулов Р. М.* Лишение избирательных прав как форма социальной дискриминации мусульманского духовенства северного Кавказа в 1921–1936 гг. (на материалах Карачая) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2015. № 8 (58). С. 30.

²⁵⁷ *Гусева Ю. Н.* Татарские сельские общины юго-востока Нижегородской области в меняющихся реалиях XX в. (1901–1985 гг.)... С. 169.

²⁵⁸ *Юнусова А. Б.* Ислам в Башкортостане: история, состояние и перспективы развития... С. 196.

²⁵⁹ Там же. С. 308.

²⁶⁰ Советская пропаганда в годы Великой Отечественной войны: «коммуникация убеждения» и мобилизационные механизмы / авторы-сост.: А. С. Лившин, И. Б. Орлов. М., 2007. С. 20.

области. По свидетельствам современников, именно в этот период в регионе возникают дома, в которых совершались исламские обряды, проводились ритуалы, связанные с мусульманскими праздниками. В данное время фиксируются и неофициальные служители культа, которые пополнялись за счёт татар, которые обладали самыми небольшими мусульманскими знаниями. Позднее появляются представительницы женского пола²⁶¹. В 1945 г. были поддержаны заявки татар с. Андреевки (Спасский район Горьковской области) и с. Ендовищи (Краснооктябрьский район Горьковской области) о разрешении регистрации мусульманских объединений. В 1947 г. аналогичные заявки были удовлетворены в с. Большое Рыбушкино и Малое Рыбушкино²⁶².

Итак, несмотря грандиозные масштабы, которые приобрела антирелигиозная пропаганда в 1930-е гг., исламская обрядность в среде татар и башкир продолжала фиксироваться в документах и исследователями. В немалой степени этому способствовали муллы дореволюционного времени, прошедшие горнила антирелигиозных гонений 1920–30-х гг. Это подтверждают и полевые материалы.

В 50-е гг. были очень грамотные имамы. Они выживали, им давали садака. Они муллы, он был из Димитровграда, помню, из Кызыл, Су иман Галлянь. Он рассказывал об астрономии, о науках. Люди говорят, что учителя заставляли открывать пост. При мне этого не было. Тогда держала пост (жен., татарка, верующая, Ульяновская область).

Кроме того, сохранению позиций официального (мечетного) ислама способствовало небольшое количество функционирующих мечетей. Например, в послевоенное время в Татарии было зарегистрировано 16 мусульманских общин. Ещё больше исламских групп (25) были неофициальными. В них состояли от 20

²⁶¹ Гусева Ю. Н. Татарские сельские общины юго-востока Нижегородской области в меняющихся реалиях XX в. (1901–1985 гг.)... С. 170–171.

²⁶² Там же. С. 174–175.

до 130 человек. Во главе восемнадцати стояли свои муллы²⁶³. В середине 1950-х гг. количество официальных исламских групп стало ещё меньше – 14²⁶⁴, а к 1961 г. – 11²⁶⁵. Число неофициальных исламских религиозных групп увеличилось до 52. В середине 1940-х гг. в Пензенской области насчитывалось 14 официальных мусульманских религиозных групп, состоящих из 3 500–4 000 верующих²⁶⁶. В целом по области насчитывалось 20 000 верующих мусульман. В середине 1960-х гг. в Пензенской области официальных мусульманских групп стало 13, а неофициальных – 22²⁶⁷. В Куйбышевской области в этот же период было зарегистрировано 18 общин, в 1958 г. – 20, а также уполномоченным по делам религии отмечалось наличие 7 неофициальных мусульманских групп с общей численностью 3 000 человек. В 1963 г. количество официальных групп сократилось на 4, в тоже время количество неофициальных групп увеличилось до 18²⁶⁸. В 1956 г. в Ульяновской области насчитывалось пять официальных мусульманских групп, в 1960 г. – 12, а 1962 г. – 10²⁶⁹.

Аналогичная ситуация в мусульманской общине сложилась и в Башкирской АССР. По данным уполномоченного по делам религий, в республике в 1959 г. насчитывалось 28 мусульманских зарегистрированных религиозных обществ, три из которых функционировали в частновладельческих домах, остальные имели мечети типового характера, построенные до революции; 28 мулл-служителей культа, 5 человек муэдзинов-азанчи, в составе мутаваллиата – 168 человек, в числе так называемой «двадцатки» – 560 человек. Всего, таким образом, на 28 мечетей числился 761 человек религиозного актива, или в среднем на каждый приход приходилось более 27 человек актива, которые проповедуют ислам среди

²⁶³ НА РТ. Ф. Р–873. Оп. 1. Д. 4. Л. 21–21об, 33.

²⁶⁴ НА РТ. Ф. Р–873. Оп. 1. Д. 7. Л. 43.

²⁶⁵ НА РТ. Ф. Р–873. Оп. 1. Д. 7. Л. 101; Д. 11. Л. 6.

²⁶⁶ *Королёв А. А.* Власть и мусульмане Среднего Поволжья: эволюция взаимоотношений: 1945–2000 гг... С. 72.

²⁶⁷ ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 1. Л. 545.

²⁶⁸ ГАСО. Ф. Р–4089. Оп. 1, Д. 5. Л. 7; Д. 30. Л. 77., Л. 151; Д. 41. Л. 26.

²⁶⁹ ГАНИ УО. Ф. 8. Оп. 19. Д. 182. Л. 19; Там же. Оп. 21. Д. 144. Л. 2; Там же. Оп. 14. Д. 144. Л. 11.

населения²⁷⁰. Отмечено также 16 незарегистрированных религиозных обществ, в которых насчитывалось до 50 человек, наиболее активных в религиозном плане. По мнению уполномоченного, они действовали нерегулярно, коллективные моления проводили в пятницу, в дни больших мусульманских праздников, но некоторые обряды совершались с общим участием представителей этих религиозных обществ²⁷¹. Ниже приводится краткая характеристика этих общин:

- 1) г. Белорецк (300 верующих, собрания проходили в сторожке);
- 2) п. Раевка Альметьевского района (200 верующих). Бывший мулла Юнусов проводил собрания в молитвенном доме;
- 3) д. Ильтуганово Кармаскалинского района (200 верующих; собирались в частном доме);
- 4) п. Янаул Янаульского района (200 верующих; собирались в молельном доме);
- 5) п. Зирган Мелеузского района (200 верующих; собирались у муллы в частном доме);
- 6) д. Ерёмкино Шаранского района (200 верующих; собирались в мечети);
- 7) д. Бузовьяз (200 верующих; собирались на кладбище);
- 8) д. Бакаево Кушкоренского района (200 верующих; собирались у бывшего муллы в частном доме);
- 9) д. Сарышбаши (100 верующих; собирались у бывшего муэдзина в частном доме);
- 10) д. Кумша Кулево Уфимского района (100 верующих; собирались у бывшего муллы в молельном доме);
- 11) с. Ташкурово Балташевского района (100 верующих; собирались в молельном доме);
- 12) д. Биштяки (200 верующих; собирались у бывшего муллы);

²⁷⁰ НА РБ. Ф. 122. Оп. 47. Д. 249. Л. 16.

²⁷¹ НА РБ. Ф. 122. Оп. 47. Д. 249. Л. 23.

13) д. Красный Яр Архангельского района, (100 верующих; собирались у бывшего муллы на квартире);

14) д. Тишкино Балтачевского района (100 верующих);

15) д. Бузатово Стерлитамакского района (200 верующих; собирались на кладбище);

16) д. Камышлы (150 верующих; собирались в молельном доме).

В 1971 г. в Республике Татарстан насчитывалось 11 зарегистрированных мусульманских групп: в г. Казани, Чистополе, Бугульме, с. Новое Узеево и Старые Клязлы Аксубаевского района, с. Старые Урсагар Алекса, Старые Шугурово Лениногорского района, с. Курманаево, Кривое Озеро. Степное озеро Октябрьского района, с. Старый Утямыш Черемисского района²⁷². Однако неофициальных религиозных групп в Татарстане было, по всей видимости, гораздо больше. Косвенно об этом свидетельствует число обращений по созданию мусульманских религиозных групп за 1967–1970 гг. (прил. 5, табл. 8). К тому же периоду на юго-востоке Горьковской области (компактный район проживания татар) осталось только три официально действующих мечети (с. Андреевка, с. Ендовищи, с. Малое Рыбушкино), а также здания двух недействующих мечетей²⁷³. С 1959 г. в области насчитывалось от 23 до 33 неофициальных мусульманских религиозных групп, т. е. они были практически в каждом татарском селе, где не имелось мечети²⁷⁴.

О сохранности мусульманской религиозности в советский период свидетельствуют и другие материалы. Например, по данным табл. 9 прил. 5, в пяти сёлах Ульяновской области, доля верующих мусульман составляла в среднем 15,58 %. Татары области молились в мечети в обычные дни (0,2–0,5 %), в пятницу (0,2–2 %) (прил. 5, табл. 10). Кроме того, татары Ульяновской области склонялись к тому, чтобы такие важные события жизни, как рождение детей,

²⁷² НА РТ. Ф. Р–873. Оп. 1. Д. 46.

²⁷³ Гусева Ю. Н. Татарские сельские общины юго-востока Нижегородской области в меняющихся реалиях XX в. (1901–1985 гг.)... С. 177.

²⁷⁴ Там же. С. 180.

свадьба, похороны, проходили под благословением исламских обрядов. Например, на них, как правило, приглашался служитель мусульманского культа, читалась исламская молитва (см. прил. 5, табл. 10). Не менее широко у татар отмечались великие мусульманские праздники – Курбан-байрам и Ураза-байрам. Дни, когда отмечали праздники жертвоприношения и разговения, знаменовались значительным увеличением числа верующих, которые посещали богослужение. В 1960 г. доля татар, отметивших Курбан-байрам и Ураза-байрам посещением мечети, составила 9 % от общей численности данного народа в шести населённых пунктах области (см. прил. 5, табл. 10).

Семейно-бытовые «мусульманские» праздники соблюдались и в Татарстане. Заметим, что наибольшее распространение среди верующих ТАССР получила дженаза (прил. 5, табл. 11). Думается, что это весьма типичное проявление религиозности для народов атеистического по сути советского времени. Страх пред смертью с её неясными и упрямо пугающими образами потусторонней жизни невольно вызывал желание перестраховаться, обустроить переход из царства живых в царство мёртвых по многовековым, устоявшимся законам и обрядам. Это живой опыт, непосредственное переживание, перед которыми всякие разговоры о победе социализма над религией самопроизвольно отступают как бы на второй план. Продолжали бытовать среди татар Татарской АССР «мусульманские» обряды и позднее – в 70-е гг. XX в. (прил. 5, табл. 12).

Высокий уровень «мусульманских» обрядов зафиксирован и среди татар Самарской области, среди которых обряд наречения имени совершался у 60 % новорождённых, около 100 % всех похорон в регионе проходило по мусульманским канонам²⁷⁵. Весомое количество бытовых мусульманских обрядов совершалось и в Пензенской области: 130 религиозных браков, 477 обрядов наречения имени, 206 исламских похорон²⁷⁶. Более 50 % населения с. Большое

²⁷⁵ ГАСО. Ф. Р-4089. Оп. 1. Д. 41. Л. 29.

²⁷⁶ *Королёв А. А.* Власть и мусульмане Среднего Поволжья: эволюция взаимоотношений: 1945-2000 гг... С. 83.

Рыбушкино, Пошатово, Ендовищи, Семёновка Горьковской области соблюдали пост во время месяца Рамазан²⁷⁷. На протяжении 1970–80-х гг. сохранялась «мусульманская» обрядность и в Башкирии, где наибольшее распространение среди верующих (впрочем, как и во всех регионах Среднего Поволжья и Приуралья) получила дженаза (прил. 5, табл. 14).

Отчасти сохранности мусульманской религиозности способствовало некоторое снижение давления советских властных органов на религиозную жизнь верующих. На макроуровне это выразилось, например, в проведении в 1977 г. Всемирной Московской конференции религиозных деятелей, в которой среди прочих приняли участие 15 мусульманских деятелей из Индии и Египта. В том же году 6 июля произошло награждение патриарха Московского и всея Руси Пимена орденом трудового Красного знамени²⁷⁸. Все эти события несколько сгладили общий негативный фон по отношению к религии вообще и к исламу в частности.

Не менее распространено было празднование среди татар ТАССР важнейших мусульманских праздников, таких как Курбан-байрам (прил. 5, табл. 13).

Из материалов архива: «Мусульманский праздник Курбан-байрам в 1976 г. совпал с рабочим днём, поэтому он не вызывал особого увеличения числа присутствовавших на праздничном торжестве». В остальных регионах Среднего Поволжья тоже отмечалась достаточно высокая религиозная обрядность татар²⁷⁹.

На богослужениях в зарегистрированных мечетях в большинстве присутствовали люди преклонного возраста (учащиеся, трудоспособное население, подростки, дети и женщины не были зафиксированы). В 1970-е – 80-е гг.

²⁷⁷ Гусева Ю. Н. Татарские сельские общины юго-востока Нижегородской области в меняющихся реалиях XX в. (1901–1985 гг.)... С. 181.

²⁷⁸ НА РТ. Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 81. Л. 53.

²⁷⁹ Королёв А. А. Власть и мусульмане Среднего Поволжья: эволюция взаимоотношений: 1945–2000 гг... С. 86.

отмечены случаи, когда дети становились участниками Курбан-байрама и Ураза-байрама в татарских сёлах Горьковской области²⁸⁰.

Особенно высокая степень мусульманской религиозности отмечалась в с. Средняя Елюзань Пензенской области, которая стала «поставщиком» служителей мусульманского культа для всего Среднего Поволжья. В период с 1970 по 1975 гг. из Средней Елюзани – крупнейшего татарского села Пензенской области – были зачислены в бухарское медресе пять человек: Аббас Бибарсов, Аип Дебердеев, Джафар Панчеев, Абубекир Бикмаев, Адельша Юнкин²⁸¹. В 1975 г. заявил о своём желании сделать духовную карьеру член ВЛКСМ Р. М. Мальков, 1956 г. р., окончивший Средне-Елюзанскую среднюю школу²⁸². Впоследствии А. Х. Дебердеев стал муфтием ДУМ Ульяновской области, а А. Ш. Бибарсов – муфтием ЕДУМ Пензенской области²⁸³. Выходцем из с. Средняя Елюзань является также Муккадас Аббасович Бибарсов – сопредседатель Совета муфтиев России, глава Духовного управления мусульман Поволжья (прил. 3, фото 5, фото 7).

Несмотря на сохранность мусульманской религиозности, содержание её не всегда находилось на достойном уровне: праздники и проповеди духовенства нередко проводились формально. Например, религиозный съезд в ТАССР не всегда получал от ДУМЕС (г. Уфа) указаний о порядке проведения праздника Курбан-Байрам. Поэтому Курбан-байрам проходил, как правило, по традиционной схеме: утренняя молитва, чтение сур Корана, проповедь служителя культа или пересказ на родном языке содержания аятов Корана. Поэтому,

²⁸⁰ Гусева Ю. Н. Татарские сельские общины юго-востока Нижегородской области в меняющихся реалиях XX в. (1901–1985 гг.)... С. 182.

²⁸¹ ГАПО. Ф. 148. Оп. 1. Д. 5235. Л. 66.

²⁸² ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 1. Л. 108.

²⁸³ Соломандина Н. А. Мусульманские религиозные организации Пензенской области (вторая половина 1940 – первая половина 1980-х гг.) : дис. ... канд. ист. наук. М., 2006. С. 43.

согласно некоторым исследованиям, Курбан-байрам не вызвал большого оживления религиозности среди населения²⁸⁴.

Общее количество прихожан, принявших участие в празднике в середине 1970-х гг., в ТАССР колебалось в пределах 7,8–8,4 тыс. человек (см. прил. 5, табл. 13). В 1970-е гг. праздник Курбан-байрам проходил в городских мечетях г. Казани, Чистополя и Бугульмы. На праздничном богослужении в казанских мечетях участвовали 5 400 человек (5 500 в 1975 г), в г. Чистополе – 1 020 (1 220 в 1975 г.), в бугульминской мечети – 712 (825 в 1975 г), в г. Альметьевске – 323, в с. Курманаево и Старый Утямыш – 63, в с. Степное Озеро – 107. Отмечен сбор верующих в г. Набережные Челны, Лениногорске, Мамадыше²⁸⁵.

В ряде материалов отмечается и снижение численности верующих. Например, в 1961 г. произошло уменьшение численности татар Ульяновской области, которые приняли участие в намазах, проводимых на праздники разговения и жертвоприношения, на 35 % по сравнению с предыдущим годом. При этом абсолютное число верующих, принявших участие в праздновании Курбан-байрам и Ураза-байрам, в 1961 г. составляло больше 3,5 тыс. человек, т. е. было крайне велико. Намазы в эти дни зафиксированы уполномоченным в 39 (Ураза-байрам) и 42 (Курбан-байрам) сёлах области.

Молодые мусульмане также были многочисленны, о чём упоминал даже уполномоченный по делам религии, который, как известно, не имел особых мотивов к тому, чтобы упоминать о признаках устойчивой сохранности мусульманского культа. Удельный вес молодых татар, совершавших намаз в дни Курбан-байрама и Ураза-байрама, составлял больше 30 %.

После вспыхнувшей с новой силой в хрущёвские времена борьбы с религией наступил период относительных уступок власти в этой сфере. Послабления были частичными, неполными, но касались многих сторон

²⁸⁴ НА РТ. Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 81. Л. 2.

²⁸⁵ Там же. Л. 3.

религиозной жизни верующих людей, что отмечается многими исследователями²⁸⁶.

Брежневский период в истории СССР иногда даже характеризуется тем, что антирелигиозная политика в отдельных регионах становится всё более и более поверхностной, что позволяет исламу существовать в пределах микросоциума почти безболезненно. Например, в Советском Союзе было разрешено публиковать священные мусульманские тексты, издавать лунные календари, закупать предметы культового назначения. В брежневскую эпоху начал выходить журнал «Мусульмане Советского Востока». В стране, пусть и в ограниченных масштабах, осуществлялась подготовка мусульманского духовенства в г. Ташкенте и в бухарском медресе²⁸⁷.

Весьма показательно, что вторая половина XX в. ознаменовалась реставрацией и эволюцией у татар и башкир не только разрешённых в стране, но и нетрадиционных для антирелигиозного общества религиозных обрядов, культов, представлений, в том числе неисламских. Отчёты уполномоченных по делам религиозных культов буквально пестрят описанием деятельности, направленной на борьбу со всё возрастающим влиянием на религиозную жизнь мусульман многочисленных паломничеств к священным объектам. Отмечают чиновники и такие характерные для этого периода факты, как рост популярности среди татар и башкир бродячих или неофициальных мулл. С последними особенно часто связывали увеличение численности сочувствующих исламу²⁸⁸. Важной тенденцией отмеченного выше периода стал ренессанс суфийского течения среди мусульман Волго-Уралья, известного под названием ишанизм²⁸⁹.

²⁸⁶ Гусева Ю. Н. Российский мусульманин в XX веке (на материалах Среднего Поволжья). Самара, 2013; Ибрагимов Р. Р. Государственно-конфессиональные отношения в Татарстане в 1940–1980-е гг. : дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2004.

²⁸⁷ Королёва Л. А., Королёв А. А. Ислам в СССР: некоторые аспекты государственно-религиозной политики // Альманах современной науки и образования. Тамбов, 2008. № 6 (13). Ч. I. С. 111.

²⁸⁸ НА РБ. Ф. 122. Оп. 47. Д. 249. Л. 24.

²⁸⁹ Гусева Ю. Н. Ишанизм как суфийская традиция Средней Волги в XX веке: формы, смыслы,

Считаем, что все отмеченные выше факты являются прямым свидетельством того, что мусульманская религия в своём порыве обрести новые формы функционирования нередко вырывается за пределы, очерченные официальными органами власти. В крайних случаях это стремление находит своё выражение даже в неисламских по сути религиозных представлениях.

На территории Самарского края во второй половине XX в. обряды исламского культа совершали неофициальные служители – Х. Гильманов, Х. Кагизов, Г. Мамышев, А. Незанутдинов, И. Шигапов и т. д.²⁹⁰

Самым ранним из известных в г. Куйбышеве (после разгона мусульманских общин и закрытия мечетей) неофициальным муллой считается Исмагиль Хамзин (1895–1965) – представитель известной династии потомственных мулл Хамзиных Ульяновской области. Он является одним из нескольких одновременно действовавших в разных частях г. Куйбышева «безуказных» и «безмечетных» мулл – людей, незарегистрированных при определённой мечети как духовные лица и скрытно выполнявших религиозные обряды. В 1948 г. Исмагиль-хазрат по желанию незарегистрированной религиозной общины мусульман г. Куйбышева был избран общегородским имамом и как минимум несколько лет являлся таковым. В безмечетном г. Куйбышеве частный небольшой дом Исмагил-хазрата под номером 4 в Глухом переулке становится одним из многолюдных (для своего небезопасного времени) неразрешённых мест пятничных и праздничных молений мусульман города²⁹¹.

Ещё один из неофициальных мулл – Хабибулла-хазрат Масгудов (1884–1963) – получил основательное классическое мусульманское образование – он выпускник полного курса знаменитого Кизляуского медресе, считавшегося

значение / под ред. О. Н. Сенюткиной; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. М., 2013.

²⁹⁰Королёв А. А. Власть и мусульмане Среднего Поволжья: эволюция взаимоотношений: 1945–2000 гг... С. 127.

²⁹¹Сафин И. Самарско-куйбышевские муллы – знаем ли мы их? // Региональное духовное управление мусульман Самарской области при ЦДУМ РФ. URL: <http://www.islamsamara.ru> (дата обращения: 01.01.2017).

оплотом суфизма в данном регионе (д. Кизляу-Курманаево Нурлатского района РТ). Представитель «старой гвардии» мусульманских служителей культа, уроженец с. Елховое Чистопольского уезда Казанской губернии, учительствовавший уже в студенческие годы в казахских степях и официально в примечетной школе д. Киеклэ. Хабибулла-хазрат с 1913 по 1923 гг. служил имамом в мечети д. Лашманка (совр. Черемшанский район Татарстана). Несколько этапов репрессий (лагеря Беломорканала, обычная тюрьма за неуплату семьёй сельхозналога) не сломили духа Хабибуллы Масгудова. Время его духовного служения куйбышевским мусульманам относится к военным и послевоенным годам. По мере сил и возможностей своего периода, часто рискуя своей жизнью, он был имамом на проходивших скрытно на дому коллективных пятничных и праздничных намазах, тайно заключал браки, давал имена новорождённым, читал заупокойные джиназа-намазы, вёл разного рода религиозные мероприятия (поминки, новоселья). Многочисленные и «крамольные» по тем временам религиозные книги из своей библиотеки Хабибулла-хазрат постарался раздать по нуждающимся адресам, включая мечети г. Ташкента²⁹².

Габбас-хазрат (Мирза-Габбас Галиевич Галиев) (1945–1971) зафиксирован в отчётах уполномоченного как мулла-«нелегал» с начала 1960-х гг. Он являлся выходцем из с. Мордвое озеро Ульяновской области. Габбас-хазрат получил религиозное образование и последовавшие за этим трудности в трудоустройстве. Страх за свою жизнь и жизнь семьи вынудил его уехать в Среднюю Азию. В послевоенные годы он с семьёй вернулся в г. Куйбышев. Габбас-хазрат – один из неформальных лидеров куйбышевских мусульман, выполнявший в одно время (1957 г.) функции имама во время неразрешённого общегородского праздничного намаза на татарском кладбище г. Куйбышева²⁹³.

²⁹² Сафин И. Самарско-куйбышевские муллы – знаем ли мы их? // Региональное духовное управление мусульман Самарской области при ЦДУМ РФ. URL: <http://www.islamsamara.ru> (дата обращения: 01.01.2017).

²⁹³ Там же.

Деятельность многих неофициальных мулл находилась под пристальным контролем со стороны властей. Так, в 1960-е гг. XX в. отмечен случай, когда служитель исламского культа из БАССР на протяжении длительного периода, скрывая ото всех, осуществлял активную проповедническую деятельность, агитируя татар и башкир исповедовать ислам, организовывал старшее поколение, которое ещё помнило мусульманство в его дореволюционной форме. Вначале мулла проводил богослужение на частных квартирах. Данное обстоятельство объяснялось тем фактом, что мечеть, в которой до революции читался намаз, в 1930-е гг. была закрыта и до активизации деятельности данного муллы по прямому своему назначению – культового здания – не использовалась. После проповедей служителя исламского культа жители деревни попытались вернуть свой храм. Дверь мечети заперли на замок, здание стали оберегать сторожа. Затем последовала просьба о возвращении храма верующим. Интересно, что в прошении открытие мечети обосновывалось тем, что на протяжении последнего полувека мусульмане совершали в здании мечети намаз. Разумеется, что на действия верующих последовала незамедлительная реакция. Власть стала проводить мероприятия, направленные на перевоспитание мусульман, которые, кстати сказать, увенчались успехом. Жители села, за исключением мусульманского духовенства, отказались от здания мечети, которое впоследствии было передано библиотеке²⁹⁴.

В 1979 г. незарегистрированные муллы проводили намазы в домах Гиматудиновой, Мухаметзянова. Муллы ходили к башкирам и татарам в г. Кумертау. Главной целью таких посещений было воскрешение в памяти пожилых людей, которые ещё сохраняли в своём сознании нормы и обрядность исламской религии, идеалов мусульманства, необходимости совершения намаза. Постепенно вокруг таких мулл образовались группы сторонников, что вызывало опасения представителей советской власти.

²⁹⁴ НА РБ. Ф. 122. Оп. 47. Д. 249. Л. 25.

О важности ислама для части татар и башкир в этот период говорит и тот факт, что они нередко вносили солидные суммы (до 500 руб.) на строительство мечети²⁹⁵. Подобные демарши также не оставались в стороне от внимания действующих органов советской власти. В частности, по факту о сборе средств на вышеупомянутый исламский храм состоялось собрание жертвователей, и собранные средства в размере 17 000 советских рублей были отданы на проведение ремонта детского сада²⁹⁶.

Как было отмечено выше, данный период знаменателен не только ренессансом исламских или околоисламских ритуалов и представлений. Нередко татары и башкиры в поисках частичной утраты былых исламских ценностей и на фоне наметившегося потепления в сфере государственной религиозной политики стали проявлять интерес и к заведомо немусульманским практикам. В этой связи уместно будет привести выдержки из материалов отчёта о Мустафе Хасанове, который родился в 1907 г. в д. Малдыково Дюртюлинского района БАССР. Согласно вышеупомянутым данным, он с середины XX в. стал активно насаждать среди татар и башкир языческую религию, имеющую марийское происхождение. Около 100 человек на лесной поляне во главе с Мустафой совершили молебствия марийского языческого культа. При этом Мустафа Хасанов демонстрировал свою особую набожность, долго и усердно проповедовал и наставлял жителей села упорно и методично соблюдать все заповеди марийской народной религии. Государственная машина не заставила себя долго ждать. Воспитательные мероприятия, проведённые уполномоченным по делам религиозных культов, заставили служителя языческого культа остановить молебствия²⁹⁷.

Данные факты ещё раз заставляют задуматься о естественном характере религиозности, её глубоких психологических истоках, в известном смысле

²⁹⁵ НА РБ. Ф. 122. Оп. 47. Д. 249. Л. 26.

²⁹⁶ Там же. Л. 27.

²⁹⁷ Там же. Л. 28

автономных от общественных условий. Например, дело Мустафы более чем наглядно демонстрирует, как сакральная лакуна в советском, по сути, атеистическом государстве, у народов, традиционно исповедовавших до революции ислам, стремительно вовлекала в массовое сознание татар и башкир, в том числе новые, не присущие им исторически религиозные идеи.

В 1960-е гг. на территории Башкирской АССР прогремели события, связанные с именем так называемой «Святой Раузы». Появление данного заголовка связано со статьей в газете «Вперёд». В данной статье женщина по имени Рауза обвинялась в мошенничестве на том основании, что под видом пророчеств собирала деньги с верующих региона. Надо сказать, что в защиту Раузы активно выступил мулла г. Троицка Рахматуллин: Он писал о том, что обвинения в пророчестве «абыстай» Раузы несправедливы. Наоборот, она, по его мнению, как супруга бывшего выдающегося деятеля ислама, муфтия Расулова, ходила по населённым пунктам мусульман и разъясняла о вере ислама, содействовала благополучию людей, исповедующих ислам²⁹⁸. Острее всего мнение данного имама нашло отражение в ходе спора с Сайфуллой Асакаевым. Последний составил жалобу на имя прокурора СССР Руденко с просьбой привлечь к ответственности Раузу за её мошеннические действия. По его мнению, «святая» собрала больше 12 000 руб. с верующих мусульман для организации паломничества. В личных разговорах Сайфулла высказывался куда более однозначно и грубо. Например, называл Раузу аферисткой, обманщицей. Кроме того, он открыто высказывал мнение, что Рахматуллин покрывает мошеннические дела Раузы, хотя должен был, наоборот, всячески препятствовать её обманным действиям. Рахматуллин в этом споре показал себя не менее категоричным. Он прилюдно обругал Сайфуллу и пообещал, что будет всячески ограждать Раузу от преследований и защищать её.

²⁹⁸ НА РБ. Ф. 122. Оп. 47. Д. 249. Л. 39.

Мусульманское духовенство в данном споре в целом не поддержало Рахматуллина, который по существу оппонировал всем официальным служителям культа. Например, он не явился на собрании казыев, на котором обсуждался вопрос о запрете паломничества к так называемым «святым местам». По итогам данного дела было вынесено весьма недвусмысленное решение, согласно которому Рахматуллин и ранее допускал грубое нарушение по установкам ДУ, за что он решением Маджлиса был исключён из состава казыев и ревизионной комиссии ДУМЕС. За организацию содействия бывшей жене муфтия Раузе Расулаевой, которая, прохаживая среди казахских мусульман Челябинской области, обманным путём собрала значительные денежные средства от верующих, а также под видом знатока лечила больных, имам-хатыбу мечети г. Троицка Исмаилу Рахматуллину был дан строгий выговор²⁹⁹.

Предполагаем, что популярность Раузы у простых мусульман далеко не случайна. Истоки её лежат в тех глубинных, на уровне архетипа, представлениях татар и башкир об истинной исламской религиозности, куда входят такие направления, как почитание «священных объектов», святых людей, чудодейственная медицина, имеющая в глазах верующих мусульманское происхождение, но не лишённая откровенных языческих элементов. Считаем, что подобный народный образ ислама во многом востребован среди рядовых верующих и в современных реалиях. Вполне логично считать, что нередко смешение в массовом сознании суннитов исламских и языческих представлений объясняется именно исторической востребованностью рядовыми верующими такого несложного, не лишённого архаики, не требующего знания комплекса глубоких догматических конструкций, идеала мусульманства. Меж тем, близость к языческим аллюзиям совсем нетождественна отсутствию глубокого переживания исламских ценностей. Чаше наблюдается обратное: номинальные мусульмане весьма нередко относятся к исламу с искренним трепетом. Данное

²⁹⁹ НА РБ. Ф. 122. Оп. 47. Д. 249. Л. 40.

чувство словно бы привносит в очевидную социальную детерминанту суннизма эмоциональную лёгкость, наполняет его определённым личностным содержанием. Отсюда кажется вполне показательным, что в отмеченный выше период в среде татар и башкир заметно больше стало случаев возрождения суфийской традиции.

Во второй половине XX в. на территории Среднего Поволжья получили широкое распространение малые хаджи к месту погребения суфийского шейха Хабибуллы Хансаварова. Интересно, что со слов уполномоченного, на его могилу под влиянием проповедей неофициальных мулл собирались мусульмане, чтобы совершить ритуальное жертвоприношения³⁰⁰. В праздник разговения съезжались мусульмане из многих регионов СССР: из г. Астрахани, Ленинграда, Узбекистана. Организатором этого паломничества был мулла Яхим Ибрагим. В глазах нижегородских татар большую значимость имела могила мучеников, убитых на второй год после революции у с. Семёновка. В народе данное захоронение известно также как «святая могила». Отметим, что и гораздо позднее, в 1970-е гг., к ней осуществлялись ежегодные паломничества³⁰¹. На территории современной Самарской области особой известностью пользовалось место погребения суфия Ахмета Габдулбари Мулюкова. Важность этой могилы для мировоззрения местных жителей подтверждается и тем фактом, что над ней был сооружён мавзолей, привлекавший долгие годы паломников мусульман, совершавших здесь мусульманский обряд «курбан».

Заметим, что официальные служители культа, так же как и в случае дела «святой Раузы», проявили к подобным паломничествам поразительную сдержанность, граничащую с отрицанием. Например, мулла Юсупов провёл воспитательные проповеди, объясняя татарам, что хадж к святым местам

³⁰⁰ НА РБ. Ф. 122. Оп. 47. Д. 249. Л. 41.

³⁰¹ Гусева Ю. Н. Татарские сельские общины юго-востока Нижегородской области в меняющихся реалиях XX в. (1901–1985 гг.)... С. 184.

совершать не надо и что они не имеют отношения к исламу³⁰². Однако, несмотря на огромный прессинг, которые испытывали неофициальные служители культа, суфии, а также паломники, совершавшие малый хадж к священным объектам, паломничества ко многим объектам запрещались с большими трудностями либо продолжали совершаться с меньшей регулярностью всё советское время, особенно в Среднем Поволжье³⁰³.

Массовое увлечение верующих малым хаджем наблюдали и официальные служители исламского культа. Например, мухтасиб г. Казани писал, что в ТАССР в настоящее время существуют неофициальные муллы, которые в секрете ото всех проповедуют паломничества к святым местам³⁰⁴.

Как уже было отмечено выше, традиция паломничества была неразрывно связана с суфийскими практиками. Например, имам из с. Благодаровка, что находится на территории современной Самарской области, не только организовывал малые хаджи среди верующих близ расположенных поселений и из Татарстана, но и возобновил утерянную суфийскую традицию. Например, он проповедовал учение «ишан-сабах». Чаще всего проповеди звучали в мечети, в частном доме имама, на кладбище возле мест захоронения суфиев Сабирова и Мулюкова. Также данный имам был активным представителем «исламизированного» шаманства, занимался знахарством, лечил татар с помощью «эшкерту». В день жертвоприношения имам провёл праздничное шествие по селу с произнесением «такбир». Имам приобрёл высокий социальный статус среди местной молодёжи и представительниц прекрасного пола, которые под влиянием проповедей имама прекратили походы в клуб. Местом паломничеств в Татарстане являлся священный источник в с. Большие Нырты (Сабинский районный совет). По материалам уполномоченного, к началу 70-х гг. XX в. посещения данного

³⁰² НА РБ. Ф. 122. Оп. 47. Д. 249. Л. 41.

³⁰³ Там же. Л. 42.

³⁰⁴ Там же.

священного объекта перестали фиксироваться³⁰⁵. Сходным статусом в глазах верующих татар обладали ключи, которые находились близ с. Тавели, Юкачи, Сеникесь, Хафизовка Мамадышского района³⁰⁶. В Балтасинском районе мусульмане почитали ключ близ д. Тавзарово и могилу суфия в д. Нарадуван³⁰⁷. В с. Шереметьевка Нижнекамского района 13 июня 1971 г. было зафиксировано 40 паломников³⁰⁸. Известностью среди верующих пользовалась также святая чаша в г. Мамадыш. В с. Урахча, Тябердино, Челны места массовых паломничеств также имелись, но посещение данных объектов верующими людьми постепенно прекратились. Однако приезжие изредка всё же останавливались у ключа с. Тябердино и с. Челны, ополаскивали лицо, из местных жителей подобные действия совершали лишь единицы (Рыбно-Слободской район)³⁰⁹. В р. п. Алексеевское к «святому ключу» регулярно совершали паломничество до 50 человек из с. Билярск и других районов (Алексеевского, Аксубаевского). Более того, возле ключа было даже организовано дежурство верующих мусульман³¹⁰. В Арском районе находились «Святая могила» близ с. Старый Менгер и святой ключ в д. Купербаш, однако паломники, со слов уполномоченного, там не были зафиксированы.³¹¹

Таким образом, можно сделать вывод, что духовный мир татар и башкир в брежневские времена отличался большим разнообразием. Это были исламские официальные и неофициальные группы, официальные и неофициальные (бродячие) муллы, суфийские практики, поклонения святым местам, заимствованные из языческой религии марийцев воззрения, что говорит о стабильности, инвариантности религиозного синкретизма суннитов. В этом смысле мы согласны с Ю. Н. Гусевой, считающей, что эти факты, весьма

³⁰⁵ НА РТ. Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 46. Л. 42.

³⁰⁶ Там же. Л. 126.

³⁰⁷ Там же. Л. 123.

³⁰⁸ Там же. Л. 126.

³⁰⁹ Там же. Л. 136.

³¹⁰ Там же. Л. 150.

³¹¹ Там же. Л. 134.

напоминающие ренессанс архаичных представлений, можно рассматривать в качестве симптома трансформации исконного, дореволюционного понимания мусульманства³¹². То есть процесс возрождения неглавных, побочных линий исламской духовной жизни в советский период стал ответом на исчезновение краеугольных основ ислама, по которым и судят о его ортодоксальности. Показательно, что учёные, которые изучали исламскую обрядность в данный исторический период, отмечали снижение доли таких культовых действий, в которых, собственно говоря, и проявляются сущностные идеи мусульманства: намаза, участие в праздниках, соблюдение поста и т. д.³¹³.

Некоторое представление о кризисе ортодоксальной составляющей мусульманства в Среднем Поволжье могут дать материалы исследований Р. Г. Бальханова. Он, опираясь на данные своих социологических исследований, выявил, что намаз совершают около 40 % респондентов. Никах распространён среди 60 % опрошенных. Пост по время месяца Рамадан и сам праздник разговения соблюдают от 39 до 60 % опрошенных. Праздник жертвоприношения отмечали около 58% респондентов, дженазу – больше 49 %³¹⁴.

Близкими к вышеназванным можно считать исследования, которые проводились в Республике Татарстан в 1960-е гг. Вопросы в них касались религиозной идентичности. По результатам проведённых опросов верующими себя назвали 17,9 % респондентов. Тех, кто отнёс себя к атеистам, было меньше – 15,8 %. В разряд колеблющихся вошли 66,3 % опрошенных лиц татарской национальности³¹⁵.

Снижение религиозности в среде татар Ульяновской области подтверждает интересное свидетельство. Некоторые сельские татары в Ульяновской области

³¹² Гусева Ю. Н. Татарские сельские общины юго-востока Нижегородской области в меняющихся реалиях XX в. (1901–1985 гг.)... С. 184.

³¹³ Яблоков И. Н. Кризис религии в социалистическом обществе... С. 41.

³¹⁴ Там же.

³¹⁵ Мухаметшин Р. М. Исламский фактор в общественном сознании татар (XVI–XX вв.) // Татарстан, 1994. № 3–4. С. 125

написали жалобу к уполномоченному. Дескать, следует прекратить азан с минарета или с крыльца мусульманского храма, «а то идёшь вечером в клуб отдохнуть с хорошим настроением, и вдруг азан начинает свой крик с минарета, как филин ночью, так всё настроение портится, хоть возвращайся домой»³¹⁶. Это требование было выполнено, и уполномоченный указал всем исламским общинам прекратить произнесение азана³¹⁷.

Все эти факты подтверждают мнение А. Б. Юнусовой о том, что с конца 1960-х гг. ислам и его носители на территории БАССР переживают глубокую депрессию³¹⁸. Например, имам мечети д. Васильевка Альшеевского района Башкирии Сабир Басыров в начале 1970-х гг. сетовал на то, что люди, посещающие мечеть, совсем не пытаются вникнуть в его слова, проявляют абсолютную незаинтересованность к проповедям. Сходная ситуация сложилась и в с. Старая Якшеевка Балтачевского района. Там мулла на праздник дня рождения пророка Мухаммеда – Маулид-байрам – вынужден был обходить дома верующих мусульман, поучая их совершать исламскую молитву и как можно чаще посещать мечеть, чего, разумеется, до сей поры не происходило³¹⁹. Депрессия ислама наблюдалась в советский период и на территории проживания карачаево-балкарского народа: здесь практически прекратилось публичное отправление религиозных обрядов.

Советской властью запрещалось придерживаться религиозных норм поведения и обрядов, объявленных «пережитками прошлого», тормозящих развитие «нового общества». Государство категорически запрещало традиционные формы исламской обрядности, по крайней мере, тем группам населения, которые были в той или иной степени включены в социальную жизнь страны. Однако многие люди (особенно пожилого возраста) соблюдали основные требования веры, такие как пятикратный намаз и омовение; а основные

³¹⁶ ГАНИ УО. Ф. 8. Оп. 20. Д. 147. Л. 13.

³¹⁷ ГАНИ УО. Ф. 8. Оп. 20. Д. 147. Л. 14.

³¹⁸ Юнусова А. Б. Ислам в Башкортостане: история, состояние и перспективы развития... С. 265.

³¹⁹ Там же. С. 266.

ритуальные действия – свадьбы, похороны – проводились с учётом канонов ислама. Интересно, что, по мнению ряда исследователей, именно в условиях депортации происходит некоторое возрождение религиозности карачаевцев³²⁰.

Изменению степени религиозности татар и башкир (в основном в негативном ключе) способствовали резкое снижение численности официального духовенства, а также нехватка образованных кадров. Например, в конце 1980-х гг. в Ульяновской области насчитывалось 7 лиц из числа мусульманского духовенства. Смертность мусульманского духовенства пожилого возраста – одна из основных причин снижения уровня исламской религиозности Башкирии, в которой в 1978 г. насчитывалось только 16 имамов. Почти половина имамов сельской местности в БАССР – лица старше 60 лет. Компетенции в области ислама у таких служителей культа были почти нулевыми, службы проводились ими примитивно. За 1977 г. в приходах республики сменилась треть служителей культа³²¹.

Как бы в противовес этому обстоятельству в среде татар Ульяновской области и Татарстана росла численность неофициальных мулл и мусульманских групп (прил. 5, табл. 15, 16). Всего в Ульяновской области, так же как и в ТАССР, насчитывалось до 12 незарегистрированных мусульманских религиозных организаций (больше половины от всех незарегистрированных организаций республики). Не менее тяжёлые времена переживали мусульмане Мордовии, что вполне ожидаемо, так как единственным функционирующим культовым зданием мусульман республики оставалась мечеть в Ромадановском районе³²². Рискуя быть замеченными властями, мусульмане проводили собрания исламских общин в частных домах или на квартирах, где молились. Нередко для того чтобы отметить священные мусульманские праздники, приходилось собираться на

³²⁰ *Джантуева Ф. Р.* Ислам в системе этнической и религиозной идентичности карачаевцев и балкарцев // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2009. № 10. С. 66–69.

³²¹ *Юнусова А. Б.* Ислам в Башкортостане: история, состояние и перспективы развития... С. 269–270.

³²² *Девятаев А. С.* Указ. соч. С. 58.

кладбищах и пустырях. Очень мало семей из числа мусульманского духовенства смогли пережить репрессии³²³.

Ядром нелегальных мусульманских общин, впрочем как и официальных, были люди предпенсионного и послепенсионного возраста. Например, в одном из поселений Ульяновской области такими людьми были братья Сеюковы. Их официальная должность именовалась «член исполнительного органа при мечети», однако функции братьев были гораздо шире. В частности, неоднократно люди видели, как они ходят по дворам мусульман, поучая читать священные мусульманские книги. Кроме того, было замечено, что братья нередко вместо муллы читали дженазу на похоронах. Эти действия, а также деятельность неофициальных исламских общин сурово пресекались. Например, после воспитательной работы уполномоченного хозяева домов, где собирались верующие, отказывали в предоставлении своих жилищ для проведения коллективных намазов. Используемые для аналогичных целей заброшенные сельские дома закрывались на замки, а двери забивались досками³²⁴.

Очевидное снижение числа безмечетных, неофициальных мулл отмечается только в Башкирии. Однако, не имея возможности быть реализованном в своей прямой форме – в качестве религии, мусульманство начинает привлекать отдельных представителей татарского и башкирского этноса в качестве метакультурного элемента их мировоззрения. В доказательство приведём дело молодого татарина, студента одного из училищ г. Казани. Согласно документам, его окружение, среди которого были и учителя, и члены профком, и члены ВЛКСМ, увидели в молодом человеке неподдельную увлечённость мусульманскими мировоззрением: «В связи с рядом вопросов о моих взглядах и убеждениях, о моём отношении к религиозным учениям и верованиям имел беседу с заведующим. Ещё учась в 10 классе, стал интересоваться старым тюркским и арабским языками. В течение 4 лет изучал эти языки и стал читать

³²³ *Девятаев А. С.* Указ. соч. С. 60.

³²⁴ ГАНИ УО. Ф. 8. Оп. 20. Д. 147. Л. 12.

книги на этих языках. Среди них были книги на религиозные темы, читал Коран в переводе и в подлиннике. Приехав в Казань, я три раза посетил мечеть. Мне интересно было узнать, как проходит служба. В настоящее время в мечеть не хожу, религиозных взглядов не разделяю. В Бога не верю и религию не соблюдаю»³²⁵.

Иными словами, мусульманство, вопреки всем трудностям, которые неизбежно возникали в условиях атеистического государства, сумело сохранить свои позиции. Конечно, ислам в прежнем, ортодоксальном смысле уже не бытовал в среде татар и башкир, но в то же время он никуда не исчез. Нам представляется, что в некотором роде мусульманство по-прежнему интересовало татарских и башкирских молодых людей. Возможным фактором, стимулирующим такое увлечение, была запретность ислама, придававшая ему (особенно в глазах молодёжи) ореол таинственности, недоступности.

И всё же главным оплотом ислама на территории России продолжали оставаться священнослужители. Часть из них продолжала рассматривать ислам как фундамент национальной идентичности суннитских народов, строго следила за соблюдением обрядности и продолжением местных «мусульманских» традиций. Так, в ТАССР мулла Мофлюханов призывал на меджлисах обучать детей религии, а когда приходил на дженазу (похороны), громким голосом спрашивал: «Верил ли умерший в Бога?!» В документах Национального архива Республики Татарстан описан случай, произошедший с тем же муллой 22 марта 1969 г. В тот день из д. Талкили родственник привёз к нему умершего для совершения обряда похорон. Мулла спрашивал: «Верил ли он в Бога?» Родственник ответил, что он был иноверцем (крещённым), но в молодости женился на мусульманке и 50 лет прожил с ней. Узнав об этом, мулла не дал даже разрешения на получение места для могилы. Также Мофлюханов на похоронах читал часовую проповедь, что неверные будут сожжены в аду, заявлял, что он не

³²⁵ НА РТ. Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 46. Л. 71–73.

будет читать дженазу и ходить на похороны неверующего. Он предлагал похоронить неверующего мусульманина на русском кладбище, заявил, что в татарском кладбище нет места им, что покойникам не следует ставить памятники, а достаточно посадить деревья. Кроме того, он обругал всех татар своего села безбожниками³²⁶.

Во второй половине XX в. наметился тренд по ускорению реформаторства мусульманства, которое было предпринято ещё в 1920-е гг. муфтием Ризой Фахрутдиновым. В 1920-е гг. между единомышленниками муфтия и его противниками, которые выступали против реформ, были зафиксированы столкновения³²⁷. Основными направления реформаторства были связаны с послаблением в области гендерных различий, обязательностью чтения молитв на арабском языке, запретом на толкование Корана и прочим. Реформаторство ислама развивалось поступательно, но к 1970-м гг. приобрело невиданные доселе формы. В частности, «мечеть» «освободила» от уразы рабочих и учащихся. Обязанность держать пост осталась прерогативой незанятых на работе или в образовании индивидов. Был отменён хадж как важнейшее право и обязанность человека, исповедующего ислам³²⁸. Всё чаще в проповедях мусульманского духовенства звучат попытки синтезировать исламские представления с научными, коммунистическими³²⁹. Идеи о совместимости ислама и коммунистической этики высказывала и определённая часть молодёжи. Например, лишь 26,5 % опрошенных учащихся татар Краснооктябрьского района Горьковской области высказали мнение о вреде мусульманской религии, а 25,6 % опрошенных (из

³²⁶ НА РТ. Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 59. Л. 12об-13.

³²⁷ Камалов Р. Дитя ислама // Татарстан. 1995. № 5-6. С. 131.

³²⁸ См. подробнее: Балтанов Р. Г. Социологические проблемы в системе научно-атеистического воспитания (проблемы конкретно-социологического анализа религии и атеизма в СССР). Казань, 1973.

³²⁹ Королёв А. А. Власть и мусульмане Среднего Поволжья: эволюция взаимоотношений: 1945-2000 гг... С. 121-122.

которых 18 % были людьми неверующими) высказались в том духе, что религия является важным сдерживающим фактором от свершения плохих деяний³³⁰.

Однако религиозность даже в обрядовом виде продолжала бытовать в мусульманских регионах СССР и в 80-е гг. XX в., т. е. накануне религиозного возрождения. Например, в общем отделе Уфимского городского комитета КПСС по Башкирской АССР от 18 августа 1986 г. говорилось о том, что организаторы атеистического воспитания мало внимания уделяют выявлению источников распространения религиозных взглядов, особенно обрядов, что позволяет самоназванным, бродячим муллам читать Коран по различным поводам, событиям в жизни людей, проводить обряды мусульманского наречения имени («исемь кушу»), венчания («никах уку»), отпевания («дженазу») ³³¹. Те же обряды были распространены и в Татарской АССР в 1970-80-е гг. Всего в Татарстане насчитывалось 4 665 верующих в зарегистрированных религиозных общинах и 715 – в незарегистрированных³³². Численность татар, которые находились в мечети в дни Курбан-байрама и Ураза-байрама, в этот же период в Горьковской области мало отличалась от уровня прошлых лет и насчитывала около 1 000 человек (т. е. примерно 300–350 верующих в каждой из трёх мечетей)³³³.

Итак, мы предполагаем, что к концу 1980-х гг. ислам (особенно в своей ортодоксальной, мечетной форме) испытывал сильный кризис в районах распространения татар и башкир. В первую очередь, это проявилось в подрыве официальных исламских институтов. Например, общее количество мечетей в СССР сократилось в период 1961–1986 гг. с 2 307 до 751. Однако аннигиляция ислама распространилась ещё шире. Подтверждают это данные интервью.

³³⁰ Гусева Ю. Н. Татарские сельские общины юго-востока Нижегородской области в меняющихся реалиях XX в. (1901–1985 гг.)... С. 184.

³³¹ НА РБ. Ф. 342. Оп. 77. Д 14. Л. 164.

³³² НА РТ. Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 94. Л. 5.

³³³ Гусева Ю. Н. Татарские сельские общины юго-востока Нижегородской области в меняющихся реалиях XX в. (1901–1985 гг.)... С. 180.

В советское время говорить об исламе как о чём-то, что поддерживалось государством, не приходится, хотя Уфа и тогда являлась центром духовного управления. До 90-х гг., до подъёма национального движения и исламского ренессанса, как мы его называем, не приходится говорить о большом влиянии ислама на национальную и официальную культуру народов республики. Конечно, в сельских районах сохранялся традиционный быт и уклад, но не поддерживались и не афишировалось люди, которые знали молитвы и совершали намаз, их было очень мало. Можно сказать, что исламская традиция была прервана в советские годы, это подтверждается данными наших коллег-исследователей, часть мулл (40 %), которые начали работать в мечетях в 90-е гг., не знали арабского языка и писали в русской и башкирской транскрипции арабские молитвы (башкир, 42 года, эксперт, г. Уфа).

Нельзя, однако, воспринимать предренессансный этап как абсолютно атеистический. Во многом советский духовный мир был синкретичным образованием. Культура постмодерна, краеугольным камнем которой была атеистическая идеология, по всей видимости, была основной, если не сказать главной. Идеи построения общества без религии, без ислама, без Бога многими были восприняты очень близко, иначе сложно объяснить их живучесть уже в современных реалиях. Но это не значит, что ислам исчез и религии не стало. Показали свою «живучесть» другие элементы, тесно связанные с мусульманством, пусть и сильно трансформированные. Это подтверждают и полевые материалы.

Ыен, башкирский праздник, – собрание общеполитическое – главы родов. Я бывал в деревне Халилово, национальных костюмов нет. Башкирки повязывают платки по-другому. Мужчины – деревенская одежда (муж., башкир, эксперт, г. Уфа).

Исламская культура бытовала в коммунистический период и в Карачае.

Так, например, карачаевец поделился следующими сведениями.

Первые знания ислама получил от родителей. Когда был очень маленький, мать говорила, бабушка учила. И по сей день регулярно говорю: «Бесмилляхи рахмани рахим». Утром встаю, ложусь спать, перед едой – всегда произношу молитву, когда вспоминаю. Поблагодарить Аллаха. В советское время преследовалась религия. Если находились в школе с медальоном с выдержкой из Корана, то прятать старались. Такой амулет делала бабушка, обёртывали кожей. Старался спрятать. Ругали учителя. На Карачаевском такой медальон называется «тлек». Раньше носил талисман, треугольник – дуа. После того, как испугался ночью, стал плохо спать, родители возили к эфенди, он читал молитву. Давно было. Эфенди был старик под сто лет. После этой поездки и после того, как начал носить дуа, перестал бояться. До сих пор это дуа дома лежит³³⁴.

Заметим, что в тексте можно обнаружить два важных момента. Во-первых, это непререкаемый статус мусульманского служителя культа, в знахарские способности которого верили родители. Во-вторых, это первенство семьи (и особенно женщин) в трансляции исламской культуры, а также то, что именно с этим влиянием сам мужчина связывает свою теперешнюю религиозность. Иными словами, вопреки антирелигиозной политике и общим антирелигиозным настроениям (ругали учителя) ислам фрагментарно сохранялся в обществе. Более того, он приобретал особый духовный и даже мученический ореол, как бы освобождаясь от оков обрядовой «обязаловки»³³⁵. Молодыми советскими гражданами ислам воспринимался на уровне традиций предков и не был частью их повседневной жизни³³⁶.

³³⁴ Запись беседы с карачаевцем (Теберда, КЧР, 02.06.2013) .

³³⁵ Из беседы:

Дети задавали такие вопросы. «Всё Аллах делает». Пусть создадут человека, говорю, если Аллаха нет. Аллах есть, только не говорите. Мальчик оставался молиться – балкарец. Стучит в двери: «Я с вами буду молиться», – ребёнок пятого класса. Мать говорила: «Или держи Уразу, или оставь. Так, чтобы помолилась, а потом не помолилась, так не должно быть». Вечером, если были пропуски, я молилась (карачаевка, 80 лет, г. Карачаевск, КЧР, 05.06.2013).

³³⁶ Из беседы:

Пришёл к исламу постольку, поскольку я являюсь частью карачаевско-мусульманской традиции. Родители воздерживались демонстрировать свою религиозность. Бабушки считали,

Справедливости ради отметим, что не всегда просматривается очевидная преемственность с мусульманской традицией дореволюционного прошлого. Однако сохранившая память о мусульманском духовенстве или о людях высокой религиозной культуры в интервью обнаруживаются почти всегда³³⁷.

Ислам, исчезая, утрачивая свои позиции в татарском и башкирском обществе, в частности, в обрядовой и мировоззренческой сфере, всё сильнее вращался в этническую, бытовую и семейную составляющие жизни суннитов. В советский период отношение к нему, знакомство с ним (пусть и искажённое) происходило не извне, а изнутри татарского и башкирского общества, в первую очередь, из семьи. Результаты социологического исследования 1960-х гг. доказывали решающее влияние семейного воспитания на «исламизацию» татар г. Казани. 75 % мужчин и 80 % женщин признались в ведущем влиянии родственников на выбор в религиозной сфере³³⁸. Советские чиновники также утверждали, что важнейшим отличием ислама в Поволжье является то, что ядром духовного мира людей, исповедующих ислам, является не исламская община, а семья и быт³³⁹.

что надо поддерживать мусульманские традиции. К соблюдению необходимых обрядов пришёл к 20 годам, студентом старших курсов. Обычай, имеющие синкретический характер, воспринимаемые исламскими, передавались бабушками из поколения в поколения... (карачаевец, 42 года, г. Карачаевск, КЧР, 03.06.2013).

³³⁷ Из беседы:

Дедушка был образованный в духовном плане... в 1943 г. — депортация. Колорит духовный потеряли, богатство, спокойствие, эмоциональное составляющее было утеряно. Каждый сам за себя. Есть силы, которые начинают натравливать народы друг на друга. Вернули постепенно свои дома, полной реабилитации нет. Коран читаю, брат мой помогает мне. Первые представления об исламе получила от тётки с детства, представления о вере, может быть, в абстрактном смысле, о зикрах. с утра до вечера сажали рядом с ней. В дом заходить тётка боялась, считала, что там джины. Заходила в дом, только когда молилась. Печенье и конфеты любила дарить детям. Рассказывала разные хадисы. А я переделывала хадисы в частушки (всё же советское время). Потом, когда начала учиться на философском факультете, моё мировоззрение сложилось. Начала основательно читать: Евангелие, Коран, Тору (карачаевка, 49 лет, г. Карачаевск, КЧР, 03.06.2013).

³³⁸ *Мавлютов Р. Р.* Ислам. М., 1969. С. 152–153.

³³⁹ *Королёв А. А.* Власть и мусульмане Среднего Поволжья: эволюция взаимоотношений: 1945–2000 гг... С. 96.

Итак, эволюция религиозности суннитов в 1918–2016 гг. происходила в ряд этапов. В 1918–1940-е гг. религиозность изучаемых народов, вопреки многим факторам, влиявшим на её характер, главными из которых следует считать борьбу с религией в СССР, депортацию карачаевского народа, рост национального самосознания, определялась исламской традицией. Иногда под лозунгами защиты ислама выступали целые группы рядовых верующих. Особенно это касалось желания защитить мечети и медресе от закрытия. Например, усилившаяся в середине 1920-х гг. борьба против религии во всех её проявлениях стала ключевой причиной, спровоцировавшей «взрыв» деятельности мулл и верующих мусульман, которая, с точки зрения властей, рассматривалась как антиреволюционная, подрывная. Этот кратковременный исламский ренессанс охватил Татарскую и Башкирскую республики, Симбирскую и Самарскую губернии. Несмотря на грандиозные масштабы, которые приобрела антирелигиозная пропаганда в 1930-е гг., исламская обрядность в среде татар и башкир продолжала фиксироваться в документах и исследователями.

Однако народы, исповедовавшие традиционно ислам, на данном этапе, безусловно, потеряли некоторое единство в религиозной сфере. Татарское общество в данный период перестало быть однородным в плане соблюдения исламских обрядов и догм. Появились атеисты, которые, хотя и были немногочисленны, тем не менее стали важной составной частью в прошлом единого в религиозном плане татарского общества. Особенно много безбожников было среди городских татар, а также среди татарских молодых людей. Фиксировались властью и гендерные различия в том, что касалось устойчивости исламских традиций. Данное обстоятельство в контексте нашего исследования заставляет задуматься над определённой корреляцией синкретичного народного ислама и приуроченностью к женскому гендеру. Во всяком случае следующий этап (1950–1970-е гг.) наглядно продемонстрировал живучесть ислама именно как народной религии, существующей и продолжающей бытовать во многом за счёт простых верующих (о достаточном количестве высококвалифицированного

духовенства на этом этапе говорить, разумеется, не приходится). Неудивительно, что в фокусе внимания уполномоченных по делам религиозных культов всё чаще оказываются неофициальные религиозные группы, могилы ишанов, святые источники, знахари. Думается, что ослабление ислама мечетного на этом этапе выдвинуло на первый план ислам народный, полный всевозможных языческих элементов.

Таким образом, среда советского атеистического общества, которая окружала мусульман в СССР породила совершенно новую роль ислама в рамках татарской, башкирской, карачаевской и – шире – тюрко-суннитской духовной культуры в XX в., чем это было до революции. Преемственность с дореволюционным мусульманством (авторитет духовенства) не была прямой, т. е. не означала, что ислам остался в той же степени ортодоксальным. Предполагаем, татары, башкиры и карачаевцы в этом смысле мало отличались от мусульман других регионов СССР. Народы, исповедующие ислам, трансформировали религию из формальной системы норм и предписаний, из идеологии с предельно догматизированными, общедоступными установками, в интимное, глубоко личное религиозное чувство, благодаря чему нормы, словно бы, лишились социальной доминанты. Верующие в СССР видели в своей религии не цементирующее этнос ядро, а личный выбор каждого конкретного индивида, каждой отдельной семьи. Иными словами, ислам переместился с этнокультурного на личностный уровень и в некотором смысле стал ближе рядовому верующему. Здесь, на личностном уровне, религиозность стала больше подвергаться влиянию культурных элементов извне (языческих и неязыческих, православных, гностических).

§ 2.2. Рост религиозной активности и мечетного строительства в постсоветский период

Активное религиозное возрожденчество в среде суннитов России началось в конце 80-х – начале 90-х гг. XX в. и в целом является общепризнанным фактом. Однако до сих пор остаются невыясненными причины такого бурного возрождения. Это подтверждают и полевые материалы.

Если позволить себе употребление этого термина [религиозное возрождение], то действительно строятся храмы, мечети. Массового приобщения к религии нет. Количество тех, кто ходит в мечеть сегодня, больше, чем, наверное, это было 20 лет назад. Возрастной состав – молодых стало больше или столько, сколько старых людей. Старые люди всегда ходили. Я это наблюдал и 20 лет назад, и 25 лет назад, и сейчас. С чем это может быть связано. Скорее всего, какой-то интерес. А что там такого? В некоторых случаях, помимо простого любопытства, есть искреннее стремление к тому, чтобы быть верующим человеком (муж., лезгин, эксперт, 52 года, г. Ульяновск).

Существует и иная точка зрения, согласно которой возрождение религии было вызвано своеобразным культурным вакуумом, образовавшимся после распада СССР. Религия наряду с этничностью стала фактором консолидации и заполнения того вакуума, который имел место после обрушения надэтнической советской идеологии. Советская идеология была универсальная, она олицетворяла советскую цивилизацию и стояла над этносами и над сословиями. Поэтому она была цементирующим фактором. Когда она рухнула, то образовался вакуум. Различные этнические, религиозные сообщества стали выстраивать свою систему идентичностей, духовных и идеологических скреп, в которой они формировали свой образ жизни (муж., аварец, эксперт, г. Ульяновск).

На наш взгляд, данный процесс был вызван также рядом внешних условий: появившимися правами и свободами, в том числе в религиозной сфере, закреплёнными в России законодательно, и осознанием на всех уровнях

организации общества того, что религия может выполнять ряд важных функций в российском обществе.

Справедливости ради отметим, что советское законодательство (особенно после Великой Отечественной войны) в основе своей было неантирелигиозным. Например, в справочных материалах по отдельным статьям Международного пакта о гражданских и политических правах, относящихся к религии и церкви, составленных в 1970-е гг., приводится краткий обзор соответствия советских законодательных актов международным³⁴⁰. По мнению председателя совета по делам религий, действующее советское законодательство о религиозных коллективах в своих нормах полностью обеспечивало выполнение прав, предусмотренных пактом. В качестве основных законов председателем отмечаются Декрет СНК РСФСР «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 23.01.1918, Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 08.04.1929 «О религиозных объединениях», а также законы о культах в других союзных республиках. Ими было установлено, что религиозные объединения могут получать для удовлетворения религиозных потребностей в бесплатное пользование специальные молитвенные здания и пользоваться для молитвенных собраний другими помещениями на правах аренды³⁴¹.

Советским правительством и законодательством специально была предусмотрена ответственность за нарушение религиозных прав³⁴². В статье 142 Уголовного кодекса РСФСР в разделе «О преступлениях против политических и трудовых прав граждан и в соответствующих статьях других союзных республик «О нарушении закона об отделении церкви от государства и школы от церкви» определяется ответственность за дискриминацию и ущемление прав верующих. Например, отказ граждан в приёме на работу или в учебное заведение, увольнение с работы или исключение из учебного заведения является грубым нарушением

³⁴⁰ НА РТ. Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 81. Л. 11.

³⁴¹ Там же. Л. 13.

³⁴² Там же. Л. 15.

установленных законодательством льгот и преимуществ, а равно иные существенные ограничения прав граждан в зависимости от их отношения к религии.

Все граждане СССР независимо от религиозной принадлежности равны перед законом. В статье 5 «Основы законодательства о судеустройстве СССР, союзных и автономных республик», утверждённых ВС 25.12.1958, говорится, что правосудие в СССР осуществляется на началах равенства граждан перед законом и судом независимо от вероисповедания. В Конституции СССР (1977 г., ст. 123) и Декрете «Об религиозных объединениях» (ст. 3) закрепляется, что «из всех официальных актов всякое указание на религиозную принадлежность граждан устраняется»³⁴³. По мнению председателя Совета по делам религии, из приведённых данных видно, что попытки оправдать нарушения религиозными экстремистами и фанатиками советского законодательства о культах положениями Международного пакта о гражданских и политических правах являются несостоятельными.

Отдадим должное: законы СССР на словах действительно защищали религиозные права. Другое дело, что на практике даже в относительно «либеральные» для религии 1970-е гг. религиозность воспринималась исключительно в негативном ключе. Например, в 1977 г. (кстати сказать, в год проведения Всемирной московской конференции религиозных деятелей) в ТАССР член совета по делам религий при совете министров СССР в дни мусульманского поста прямо говорил о необходимости усиления контроля за мусульманами по следующим пунктам³⁴⁴:

- 1) Какая работа проводилась зарегистрированными служителями культа (проповеди, религиозные браки во время поста)?
- 2) Какие указания поступали со стороны духовного управления?
- 3) деятельность незарегистрированных мечетей;

³⁴³ НА РТ. Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 81. Л. 17.

³⁴⁴ Там же. Л. 72.

4) выступление местной печати на радио на атеистические темы (вырезки)³⁴⁵.

Таким образом, исполкомы, выполняя постановление Совета министров ТАССР от 11 февраля 1977 г. «Об усилении контроля за соблюдением законодательства о религиозных культах в ТАССР» и директивного письма Совета министров ТАССР по обеспечению контроля за соблюдением законодательства о культах в дни мусульманского поста и праздника Ураза-байрам, на деле подчёркивали реальное отношение к мусульманам (да и любым верующим) как нежелательному и даже опасному элементу советского общества.

В чём же отличие отношения к религии в России по сравнению с советским временем? Правовая основа для религиозных свобод, заложенная в Конституции РФ, мало чем формально отличается от советских законов. Например, Конституция РФ гарантирует «свободу вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь или распространять религиозные или иные убеждения и действовать в соответствии с ними» (ст. 28). Однако есть и некоторые отличия уже на законодательном уровне. В Федеральном законе РФ от 26.09.1997 № 125-ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях», кроме того, что «подтверждается право каждого на свободу совести и свободу вероисповедания», равенство перед законом независимо от отношения к религии и убеждений, а также светский характер государства, признаётся особая роль православия в истории России, в становлении и развитии её духовности и культуры. Иными словами, впервые в современной истории нашей страны религия признаётся как основа духовности. Помимо православной конфессии, федеральный закон закрепляет особый статус и других религий: «христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии,

³⁴⁵ НА РТ. Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 81. Л. 73.

составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России»³⁴⁶. То есть государство впервые отмечает на законодательном уровне особую роль ислама в истории России.

В том же смысле приняты соответствующие законы в Татарстане и Башкортостане. Например, в законе Республики Татарстан «О свободе совести и о религиозных объединениях» признаётся **особая роль** ислама и православия в становлении и развитии духовности и культуры многонационального народа Татарстана. А в законе Республики Башкортостан «О свободе совести и вероисповедания в Республике Башкортостан» зафиксирована более «мягкая» формулировка: **«уважая ислам, христианство и другие религии,** составляющие неотъемлемую часть исторического, духовного и культурного наследия народов Республики Башкортостан». В любом случае упоминание ислама как ведущей составляющей духовности, пусть и на региональном уровне, во многих отношениях является беспрецедентной в истории России.

Таким образом, за последние годы в России предоставлены широкие возможности для удовлетворения потребностей верующих и обеспечения свободы вероисповедания, которое особенно в 1990-гг. трактовалось в государстве, обществе и индивидами крайне широко. По Российской Федерации картина возрождения религии по конфессиям, если рассматривать этот процесс по количеству зарегистрированных религиозных объединений на конец 1990-х гг., выглядела следующим образом: Русская православная церковь насчитывала 7 195 объединений, ислам – 2 494, буддизм – 124, иудаизм – 80³⁴⁷.

Первоначально исламский ренессанс в изучаемом регионе не имел серьезных последствий. В основном он проявлялся в возрождении и сооружении мусульманских храмов, восстановлении заброшенных мечетей (прил. 3, фото 3, 4,

³⁴⁶ О свободе совести и религиозных объединениях : Федеральный закон от 26.09.1997 №125-ФЗ. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_16218 (дата обращения: 01.01.2017).

³⁴⁷ Залимханов З. М. Ислам в контексте современных этнополитических процессов в Дагестане и Чечне : дис. ... канд. филос. наук. Махачкала, 1999. С. 32.

6, 10, 12–14; прил. 5, табл. 22–27). По мнению А. С. Девятаева, к характерным чертам «исламского возрождения» также можно отнести организацию и функционирование духовных и религиозных структур, проведение хаджа, создание учреждений конфессионального образования, развитие республиканских и татарских СМИ, благотворительную деятельность³⁴⁸.

Наиболее активно строительство мечетей и рост числа общин происходили в Среднем Поволжье и Приуралье. Только в Татарстане количество зарегистрированных мусульманских общин увеличилось с 18 в 1986 г. до 802 в 1998 г. В Башкирии за период с 1990 по 1997 гг. количество мечетей увеличилось с 30 до 490 (см. прил. 5, табл. 26). В Карачае строительство мечетей значительно запоздало по сравнению с названными регионами.

Мечети соборной не было. Мечети в Бириляке не было. В Карачаевском районе не было мечети. Бурного всплеска ислама не было в 90-е гг., это не про Карачаевск. Были люди, которые стали увлекаться салафитским исламом и которые собирали единомышленников у себя дома. Азан не произносился. Мой сосед впервые стал призывать к молитве в Карачаевске, взяв громкоговоритель³⁴⁹.

В чём же причина таких различий в религиозном возрождении в Поволжье, Приуралье и Карачае? В целом исследование показало, что современная религиозная ситуация в Карачаевском городском округе, протекающая в русле исламского возрождения, характеризуется гораздо большей преемственностью в сфере исламской традиции, чем в Поволжье. В частности, материалы 8 глубинных интервью и круглого стола (7 участников), проведённых в Карачаевском городском округе в 2013 г., свидетельствуют о том, что советская антирелигиозная политика, которая затронула всех интервьюируемых, не коснулась существенных пластов синкретичного «народного» ислама. Преемственность, пусть и не столь очевидная, как в исламе, характерна

³⁴⁸ Девятаев А. С. Указ. соч. С. 63.

³⁴⁹ Запись беседы с карачаевкой, 33 года (Карачаевск, КЧР, 04.06.2013).

и для языческих, традиционно карачаевских представлений. Приведём фрагмент полевых материалов автора.

В доме пятиэтажном жили две семьи татар. Дружим до сих пор. Бабушка одного из моих друзей-соседей – татарка. И вот от неё запомнил такой обряд, возможно, тюркского, татарского или карачаевского происхождения. С её подачи мой друг выбрасывал на улицу нож. По её представлениям, это должно способствовать тому, чтобы прекратился град. Слышал, в ауле Кумыш, когда не было дождя, купали ишака в реке, это должно было способствовать тому, чтобы пошёл дождь. В детстве поливали друг друга водой. Считалось, что это способствует тому, чтобы выпал дождь³⁵⁰.

Помимо отмеченной выше связи с исламской и языческой традицией, есть ещё одно существенное отличие в истории религии в Карачае, которое миновало татар и башкир Среднего Поволжья и Приуралья, а именно – депортация 1943 г. Представленная выше точка зрения объясняет в некоторой степени тот факт, что в Карачае не наблюдалось бурного возрождения ислама в начале 1990-х гг., в то время как религиозный ренессанс в Среднем Поволжье и Приуралье в эти же годы считается общепризнанным фактом. Например, в Ульяновской области уже в 1990-е гг. были построены первые мечети³⁵¹. В Ульяновске в середине 1990-х гг. принял первых студентов исламский институт, вышло в свет первое издание газеты религиозного содержания тиражом пять 5 000 экземпляров. В 2008 г. состоялась торжественная церемония открытия мечети в с. Старой Кулатке, она стала пятой мечетью в районном центре и 25-й в районе. Сходная ситуация наблюдалась и в Башкортостане. Это подтверждают и полевые материалы.

В 1988 г. в Башкирии действует только 14 мечетей и 17 приходов РПЦ, а до этого – только 1 мечеть. В начале 1996 г. в республике действует уже 310 мусульманских организаций, из которых 260 признают юрисдикцию ДУМ

³⁵⁰ Запись беседы с карачаевцем, 37 лет (Карачаевск, КЧР, 03.06.2013).

³⁵¹ Воробьёв В. К. Из истории селений Майнского района Ульяновской области. Люди. События, факты. Ульяновск, 1997. С. 90.

Башкортостана, которая была создана в августе 1992 г., входит в Совет муфтиев (Гайнутдин), а 50 входит в ДУМЕС (Таджутдин). В конце 1994 г. было приостановлено строительство 200 мечетей по причине нехватки средств, притормозилось несколько. К 1999 г. средства были накоплены, строительство мечетей продолжается. Мусульманских общин – 518, примерно 40 % – ДУМ РБ, 40 % – ДУМЕС, 20 % – двойного подчинения. На сегодняшний день за РДУМ РБ – 269 религиозных общин, за ДУМ России – 211, 20 независимых (башкир, 42 года, эксперт. г. Уфа).

В 1990–1993 гг. в Башкирии вышло огромное количество религиозных изданий, которые восполнили литературный вакуум, образовавшийся в предыдущие годы. В г. Уфе, кроме медресе, стали функционировать мусульманские воскресные школы. Открылись медресе в г. Октябрьском, пос. Агидель. Башкирское духовное управление стало выпускать газету «Ислам и Общество». ЦДУМ стало одним из учредителей газеты «Булгар».

В 2008 г. в ПФО насчитывалось более 2 000 исламских обществ, из которых подавляющее большинство (более 60 %) было сосредоточено в Республике Татарстан и Республике Башкортостан³⁵².

Однако исламская религиозность, как известно, не сводится лишь к строительству и функционированию культовых сооружений. В этой связи уместно отметить, что такие аспекты мусульманского образа жизни, как исламские представления, ритуалы и прочее, несколько подзадержались в своём развитии и долгое время оставались на уровне предренессансного периода. Гораздо более развёрнуто у изучаемых народов были представлены практики, на первый взгляд, не имеющие прямого отношения к исламу. По большей части к ним относились праздники, регулирующие те или иные этапы человеческой жизни: рождение, свадьбы, похороны. Не относясь к главным элементам мусульманства, они в большинстве своём считались татарами и башкирами

³⁵² Девятаев А. С. Указ. соч. С. 62.

исламскими праздниками. Дело в том, что в ходе них читаются аяты Корана, совершается намаз, приглашается представитель исламского культа.

В 90-е гг. XX в. все сельские татары Ульяновской области включали в свадебный обряд исламские элементы, т. е. совершали никах.³⁵³ То же самое стремление наблюдалось и у татар других регионов Среднего Поволжья. Не меньшее стремление проявляли татары Ульяновского Поволжья к тому, чтобы обряд похорон сопровождался дженазой (70–100 %). По данному показателю они значительно опережали татар соседних субъектов ПФО – Самарской и Пензенской областей, среди которых за дженазу высказались только 12,5–57,2 %. Устойчивы данные обряды и среди татар Татарстана. Так, обряд бракосочетания никах присутствовал в начале 1990-х гг. у значительной части татар, проживающих в городе (более 66 %). Удельный вес тех респондентов, которые высказались против данного обряда, составил около 8 %.

Не менее были представлены в ответах городских татар и другие практики, упомянутые выше. Например, около двух третей опрошенных высказались за обряд «исем кушу». Чуть менее половины респондентов считал необходимым проводить обрезание детей мужского пола. Дженаза присутствовала в соответствующем ритуале более чем у 90 % опрошенных³⁵⁴. Согласно опросу³⁵⁵, в котором приняли участие респонденты Ульяновской области в 2008–2009 гг., более чем 96 % татар утвердительно ответили о своей вере в Бога. По конфессиональной принадлежности данные получились схожими с предыдущим ответом. Более чем 94 % респондентов отнесли себя к людям, исповедующим ислам, и менее 2 % не смогли ответить конкретно, какую они религию исповедуют. Около 16 % молятся на арабском языке ежедневно.

³⁵³ Шабалина Л. П. Структура и быт семьи народов Среднего Поволжья. Ульяновск, 1997. С. 107.

³⁵⁴ Мухаметгалеева С. Х. Ислам в современном социально-культурном развитии Татарстана : дис. ... канд. ист. наук. Казань, 1999. С. 63.

³⁵⁵ В 2008–2009 гг. в ходе массового опроса были опрошены 420 человек в возрасте 18 лет и старше. Массовый опрос проводился среди лиц татарской национальности в двух городах, четырёх рабочих посёлках, девяти сёлах Ульяновской области; выборка нерепрезентативная.

Доля реальных мусульман, сделавших соблюдение обрядов ислама делом повседневным, регулярным, ещё меньше. Полевые материалы также подтверждают эту особенность.

В ноябре – декабре 2012 г. провели обследование силами студентов-шакирдов по 14 мечетям г. Уфы, что обязательные пятничные намазы посещает всего в среднем 2 611 человек (башкир, 42 года, эксперт, г. Уфа).

Напомним, что в г. Уфе проживает больше 500 тыс. башкир и татар.

Тем не менее в 90-е гг. XX в. наметилась тенденция увеличения верующих. Особенно это показательно при сравнении с данными 1960–80-х гг. Например, во времена Л. И. Брежнева многие респонденты считали себя людьми, безразличными к исламу. На селе таковых оказалось 47 %. В год проведения московской олимпиады ответ с такой формулировкой набрал почти 60 %. Удельный вес тех, кто отнёс себя к верующим в 1980 г., составил небольшую цифру – только 15,7 %. В два последних года перед развалом СССР доля верующих значительно возросла и составила 34,1 %. Появилась значительная доля лиц, относящих себя к промежуточной категории по отношению к религии: между верующими и неверующими. Удельный вес данной группы составил 30,4 %. Среди татар, проживающих в сельской местности, эти же категории составили соответственно 43,4 и 19,1 %. Численность и доля лиц, относящих себя к верующим, постоянно росла и в опросе середины 1990-х гг. таковыми себя назвали две трети респондентов³⁵⁶.

Предполагаем всё же, что на современном этапе возрождение мусульманской религии ещё далеко от своего апогея. На мировоззрении значительной части респондентов лежит «отпечаток» атеистической идеологии времён СССР. Третья часть респондентов, опрошенных нами в 2014 г., отрицают Судный день. Не верят в воскрешение души после смерти чуть менее 6 % опрошенных. Серьёзным изменениям под воздействием атеизма подверглась

³⁵⁶ Цит. по: *Мухаметгалиева С. Х.* Указ. соч. С. 61.

обрядность ислама – около четверти всех респондентов не молятся, 42,6 % татар молятся на главном религиозном языке ислама. Лишь 14,5 % респондентов (13 % мужчин и 15,3 % женщин) ходят в мусульманские храмы постоянно, а четвертая часть опрошенных только – на Курбан-байрам и Ураза-байрам. Больше половины респондентов (59 % мужчин и 51 % женщин) ответили, что вовсе не ходят в мусульманские храмы. Священная книга мусульман хранится у 76 % татар. Примерно столько же хранят в доме иные духовные издания своей конфессии. Ещё менее значительный удельный вес принадлежит ответам, которые показывают конкретные действия по познанию основ исламской религии. Например, познают Священную книгу и другие мусульманские религиозные тексты только 42,6 % опрошенных.

Полученные в опросе материалы коррелируют с другими исследованиями, проводившимися в том числе на макроуровне³⁵⁷. Приведём лишь выдержки из них. Например, десятая часть респондентов ходят в мусульманские храмы более или менее регулярно, больше половины респондентов никогда не пытались познакомиться с текстом Священной исламской книги, молятся часто – менее пятой части опрошенных, никогда не молятся – 27 %.

Остановимся ещё на одной проблематике. Она связана с интерпретацией разного удельного веса ответов, касающихся различных аспектов исламского образа жизни: представлений, обрядов, ритуалов, праздников. Показательно, что ряд из них представлен значительным удельным весом. К ним, например, можно отнести соблюдение праздников разговения и жертвоприношения. В одном из опросов мы получили следующие данные: празднуют более 90 % опрошенных, 8 % относятся к ним индифферентно. Разумеется, что эти материалы следует анализировать критически. Праздник – чрезвычайно сложная система обрядов, культов и представлений. Не всегда респонденты, отмечая данные религиозные праздники, наиболее полно вовлекаются во все его элементы. Нередко

³⁵⁷ *Каарияйнен Киммо, Фурман Д.* Указ. соч. С. 68–80.

опрошенные могут не иметь и малейшего представления об их истоках и религиозном значении. В частности, Ураза-байрам татарами может праздноваться и без того, чтобы держать накануне его обязательный для мусульман пост. Об этом, на наш взгляд, говорят материалы иных опросов³⁵⁸. Согласно им, постятся накануне вышеупомянутого праздника 23 % респондентов, ещё около трети опрошенных держат пост не все дни месяца.

Как видим, доля лиц, совершающих реальные действия накануне праздника, в несколько раз ниже, чем тех респондентов, которые отмечают священные праздники. Иными словами, значительное число татар относит себя к мусульманам по внешним, поверхностным критериям. Сюда можно отнести веру в некоторые постулаты ислама (больше 80 %). А совершают обряды, участвуют в ритуалах, осознают смысл тех или иных религиозных действий (чтение священных книг, специализированных изданий, совершение намазов в мечетях) только малая доля респондентов (до 40 %)³⁵⁹.

Количественные показатели исламского ренессанса меж тем регулярно увеличиваются. На территории Ульяновской области осуществляют свою деятельность около 100 исламских обществ. Часть из них подчиняется ЦДУМ УО, а другая – РДУМ УО. В соседнем Татарстане в начале XXI в. было официально зарегистрировано более 800 исламских религиозных групп, что в восемь раз больше, чем у южного соседа³⁶⁰. Отнесёмся к этим данным более пристально. В Татарстане татар проживает гораздо больше, чем в Ульяновской области, поэтому в республике каждой мечети соответствует почти 2 500 татар, а в области – больше 1 500. То есть интенсивность строительства мечетей в области на начало века была гораздо более ярко выражена.

Охарактеризуем ДУМ республики подробнее, воспользовавшись более свежими сведениями 2015 г. Например, данное управление контролирует

³⁵⁸ *Каарияйнен Киммо, Фурман Д.* Указ. соч. С. 68–80.

³⁵⁹ *Идиатуллов А. К.* Духовная культура татар-мишарей Ульяновской области (в контексте проблемы синкретичной религиозности). Ульяновск, 2010. С. 109.

³⁶⁰ *Ходжаева Е. А., Шумилова Е. А.* Указ. соч. С. 106.

деятельность 1 430 мечети, в которых работают 1 373 имама. Для качественной работы приходов в ДУМ РТ функционируют 45 мухтасибатов и 10 казыятов. В настоящее время на территории Татарстана работают 9 медресе и 350 мактабов, где обучается 14 227 студентов и работает 722 преподавателя. На данный момент под эгидой ДУМ РТ функционируют 33 средства массовой информации.

В Республике Мордовии на начало 2000-х гг. насчитывается 26 мусульманских общин (для сравнения: в начале 1990-х гг. – только 5). За период с 1990-х – начала 2000-х гг. в г. Саранске и во всех сёлах с преимущественно татарским населением были построены мусульманские религиозные центры, численность которых неуклонно растёт. В деле строительства мечетей умма республики пользуется финансовой помощью из-за рубежа³⁶¹. В Мордовии, так же как и в Ульяновской области, функционируют два духовных управления: РДУМ РМ при ЦДУМ, первым муфтием которого стал Заки-хазрат Айзатулин, и ДУМ РМ, ориентирующийся на Совет муфтиев РФ во главе с муфтием Центрально-европейского региона России Равилем Гайнутдином³⁶². Сходные процессы раскола уммы затронули и другие регионы ПФО. Весной 1994 г. Оренбургский мухтасибат преобразовался в РДУМ Оренбургской области во главе с муфтием А. Хайруллиным. В том же году было образовано и ДУМ ОО, которое отказалось подчиняться ЦДУМ России.

Растёт число верующих и в Башкортостане.

Сначала в мечети было 10–15 человек, в основном «бабаи», «аби», сейчас – 1 000 с лишним мечетей, ежегодно в Башкирии открывается 70 мечетей – это огромное количество (муж., башкир, имам, г. Уфа).

Что касается возрастной базы религиозного возрождения, то это определённно молодёжь. Это подтверждают и полевые материалы.

Тенденция развития религиозности заметна среди населения в последнее время. Особенно она заметна среди молодёжи, потому что у нас, в Ульяновске, в

³⁶¹ *Девятаев А. С.* Указ. соч. С. 103–104.

³⁶² Там же. С. 63–66.

городских мечетях процентов на 90 заполнена молодёжью. Лет пятнадцать назад это были «бабай», сейчас всё-таки молодёжь. Это радует. Строим мечети, строим культовые здания, открываются молельные комнаты, народ тянется... (муж., имам мечети, 35 лет, г. Ульяновск).

Заметно, фактор – молодёжь, больше информации получает, подтягивается к религии, я здесь 16 лет работаю... Средний возраст – далеки, антирелигиозная, коммунитсичкая среда (муж., имам мечети, 35 лет, г. Ульяновск).

Факт роста популярности религии среди российской молодёжи в конце 1990-х гг. отмечается и другими исследователями. Как справедливо отмечает, Н. В. Заплатников, если в конце 1980-х гг. верующим себя назвали 1–2 % молодых респондентов при 10 % среди взрослого населения, то начиная с конца 1990-х гг. возрастные различия в этом вопросе не имеют места³⁶³. Действительно, в советский период наибольшая доля верующих и религиозных людей наблюдалась среди престарелых. Например, среди татар пенсионного возраста, проживающих в городских условиях, в последний год существования СССР к религиозной категории населения отнесли себя две трети респондентов. В середине 1990-гг. к религиозной категории населения себя отнесли 84 % лиц пожилого возраста. Начиная с 1990-х гг. рост религиозности наблюдается и среди молодёжи. В 1990 г. пятая часть городской молодёжи назвала себя верующими людьми и 36,7 % – колеблющимися. В 1994 г. доля молодых лиц, отнёсших себя к категории религиозных граждан, значительно увеличилась. Верующими себя назвали 53 % городской молодежи в возрасте до 25 лет и 61 % – в возрастной категории от 25 до 29 лет³⁶⁴. Интересно, что данная тенденция окончательно утверждается уже в 2010-е гг. Например, среди башкир ПФО и сопредельных территорий верующими себя назвали 70,59 % респондентов, относящихся к возрастной категории от 15 до 29 лет, и 64,71 % опрошенных в возрасте 30 лет и старше. А вот среди татар ПФО и сопредельных территорий

³⁶³ Заплатников Н. В. Указ. соч. С. 64.

³⁶⁴ Мухаметгалиева С. Х. Указ. соч. С. 61–62.

тенденция несколько другая: верующими себя назвали 66,14 % лиц в возрасте от 15 до 29 лет и 71,33 % лиц в возрасте 30 лет и старше. В любом случае налицо сближение религиозности молодёжи и старшего поколения, как среди татар, так и среди башкир.

Сведения об исламской культуре транслируются в основном в семье.

Менее 4/5 опрошенных на территории Ульяновской области³⁶⁵ высказались, что к нормам мусульманской религии их приобщили родители, 5 % татар получали знания об исламе от своих бабушек и дедушек. В 2016 г. эта тенденция нашла подтверждение в анкетах татар и башкир. Например, опрошенные указали на то, что к мусульманству приобщили их родители, 44,55 % башкир ПФО и сопредельных территорий, 30 % назвали бабушек и дедушек. Среди башкир Башкортостана их оказалось 46,99 и 27,71 % соответственно. Среди татарских респондентов Татарстана таковых насчитывается 56,41 и 23,08 %. Среди татар Башкортостана – 36,73 и 24,49 %, а среди респондентов Ульяновской области их оказалось 61,8 и 29,86 % соответственно.

У татарской молодёжи можно заметить ещё одну тенденцию в изучении мусульманских догм и правил. Это самообразование: просвещение в исламской религии с помощью разнообразных источников религиозного содержания. Например, по данным 2014 г., интернет-ресурсы, которые имеют ярко-выраженный религиозный контент, пользуются спросом у 17 % татар Ульяновской области в возрасте от 15 до 29 лет. В 2016 г. 19,75 % татар ПФО и сопредельных территорий и 13,24 % башкир ПФО и сопредельных территорий в возрасте от 15 до 29 лет пользуются интернет-ресурсами в качестве источников для приобщения к мусульманской религии.

Для наглядности рассмотрим несколько текстов бесед с мусульманами, из которых напрашивается вывод важной роли семьи в их религиозном поиске. Действительно, какими бы огромными возможностями ни обладало современное

³⁶⁵ В 2014 г. были опрошены 41 человек в возрасте 18 лет и старше. Опрос проводился среди лиц татарской национальности в г. Ульяновске; выборка нерепрезентативная.

поколение для получения знаний о религии, стартовые позиции их религиозного поиска они получили от своих ближайших родственников. Это подтверждают и полевые материалы.

Прабабушка читала намаз, училась в медресе. Когда в деревню приезжал (в Новые Тимерсяны), я совсем маленький был (начало 90-х), перед глазами всегда были аяты из Корана. Другие факторы... Я в то время пришёл в мечеть и попал на курсы основ исламских знаний и арабского языка, отучился два года, через сайты, интернет, через книги (муж., верующий, 29 лет, г. Ульяновск).

В школе об этом не задумывался, ходили на праздник Курбан-Байрам. О смысле жизни, о вере в Аллаха – об этом не задумывался. Это пришло ко мне на втором курсе университета... Именно тогда я начал искать ответы в исламе... У меня бабушка, которая давно практиковала, деликатно говорила, что мы сами должны прийти к этому. Отвечала на интересующие нас вопросы. Я к этому подошёл сам осознанно. Начал читать книги, в Интернете читать, искать. В детстве учились в медресе, читали Коран, изучали вопросы по шариату. Закончили учёбу и об этом забыли, это была простая учёба... Фундамент закладывался в детстве, бабушкой (муж., верующий, 21 год, с. Старое Зелёное).

Для нас вера была в сердце, в душе, существование Аллаха. А к религии пришли попозже. Первый папа пришёл, т. е. начал практиковать ислам, потом через 10 лет я, затем – остальные (жен., верующая, 25 лет, г. Ульяновск).

Семейные традиции, память о верующих предках – это основные мотивы обретения ислама не только у молодёжи, но и у верующих старшего возраста. Даже когда приход к исламской религии объясняется страданиями от болезней, семейная традиция как фактор мусульманской преемственности тоже имеет место быть. Эту закономерность отмечает и Н. В. Заплатников, считающий, что молодыми религия воспринимается как естественная культурная среда, национальный образ жизни³⁶⁶.

³⁶⁶ Заплатников Н. В. Указ. соч. С. 64.

Это подтверждают и полевые материалы.

Аллах направляет людей по этому пути. Для меня ислам дал облегчение. Моя мама всю жизнь читала намаз, я знала, что должна жить по исламу, потом у меня свекор был имамом. Вся жизнь у меня среди верующих. У нас дома молились. Он получил образование от своей жены, которая была очень грамотной. Это болезнь, 49 лет, до этого подготовка, я оставила работу в 49 лет. Я знала, что была на грани... (жен., татарка, верующая, Ульяновская область).

Исследование показало, что исламский ренессанс проявляется в увеличении как числа исламских общин, так и количества людей, сочувствующих мусульманской религии. К числу последних относится по большей части молодое поколение мусульман. Мусульманский ренессанс в Волго-Урале в основном лишён отрицательных эффектов, но он может нести в себе на различных этапах такие неустойчивые структуры, как национально-политические движения. Таким образом, рассмотрим ещё один тренд исламского ренессанса в среде суннитов России, который проявился в связи с национальными объединениями и течениями. Эту тенденцию можно сформулировать как взаимозависимость этнического и религиозного в сознании татар и башкир в постсоветский период. В этой связи нам кажется важным выяснение соотношения исламского ренессанса и его этнической составляющей. Итак, как же взаимодействуют этничность и религия у суннитов?

Известно, что ислам чрезвычайно сильно воздействует на национальное самосознание татар и башкир. Например, зачастую исламские народы рассматривают друг друга как часть суперэтнической общности мусульман. Заметно и обратное влияние. Например, религиозный ренессанс в изучаемом регионе (особенно на первом своём этапе) определялся этнической идентичностью. Подтверждает эту точку зрения и мнение башкирского эксперта по поводу исламского ренессанса в Башкортостане.

Особенностью исламского возрождения явилось то, что с самого начала оно было связано с национальным и националистическим движением. В одно

время союз башкирской молодёжи, национальный центр «Урал» и другие организации шли в русле восстановления [ислама – А. И.] (башкир, 42 года, эксперт, г. Уфа).

Национальные мотивы, очевидно, существовали и в ходе исламского ренессанса татар Среднего Поволжья и Приуралья.

Это подтверждают и полевые материалы.

Можно выделить ряд этапов. 90-е гг. – это, скорее, возрождение этнического национализма. Если говорить о татарах и Татарстане, то это особенно заметно. Что касается нового столетия, то это упор на ислам. Ислам, конечно, развивался тоже, но развитие его проходило менее публично, чем развитие этнической составляющей. Поэтому сейчас возрождение ислама имеет большую энергию, особенно на Кавказе. Я не могу сказать, что развитие ислама опережает развитие этнических моментов среди татар. У татар на первом месте то, что я называю татаризмом. Татаризм, тюркизм и уже ислам на третьем месте в шкале духовных и идеологических приоритетов татар. Это отличает их от Северо-Восточного Кавказа, особенно Дагестана, где ислам стоит на первом месте. Для многонациональной республики иначе не могло быть. Татарский ислам похож на ислам Северо-Западного Кавказа (кабардинский, черкесский) (аварец, эксперт, г. Ульяновск).

Действительно, в первой половине 1990-х гг. в Ульяновском регионе была замечена неординарная активность народно-демократической организации под названием «Ватан». Согласно источникам, главной целью данной, с позволения сказать, структуры был созыв Милли Меджлиса – представительного органа татар³⁶⁷. Чтобы добиться поставленной цели, основатели движения хотели осуществить «джиены» (собрания) в муниципальных районах области. Накануне данных мероприятий, организация в массовом порядке разносила по домам татар информационные брошюры, содержание которых можно оценить как крайне

³⁶⁷ ГАНИ УО. Ф. 112. Оп. 2. Д. 33. Л. 1–7.

националистическое. Консолидирующим лозунгом вышеназванной группы было стремление к восстановлению исторической роли татар и возвращению им исконных территорий, так называемых бывших могил предков. Члены данной партии самым прямым образом манипулировали религиозными чувствами, бережным отношением к ишанам, местам их захоронения.

Необходимо сказать, что движение само по себе, а также неудавшийся Милли Меджлис не стали массовым явлением в религиозной, духовной и политической жизни татар области. С треском провалились даже муниципальные собрания. Только в г. Димитровграде полусотня татар приняла участие в коллективном намазе, после чего прибралась на мусульманском кладбище и на местах захоронения своих родных и близких. Несмотря на свою малочисленность, это течение стало беспрецедентным в истории края, что подтверждает наш тезис об особой связи этнического и религиозного у татар в начале 1990-х гг.

Этническая специфика определяет характерные особенности возрождения между близкими друг к другу этносами башкир и татар в Башкортостане. Определённое недопонимание между этими народами, само по себе редко выходившее за рамки бытового национализма, под влиянием исламского ренессанса привело к серьёзным конфликтам³⁶⁸. Это подтверждают и полевые материалы.

Вопрос о татарах и башкирах остро стоял в 1990-е гг. В бюрократических структурах (в том числе в религиозных бюрократических структурах) очень много татар. И башкирам это не очень нравится. Эта вещь ещё была до революции. Например, в создании ДУМЕС башкир был заинтересован и ратовал за него великий имам дальнего востока Мухаммад Габдульхак Курбангалиев – вождь белых башкир, который ушёл на восток, не подчинился красным. Требуется создать башкирский муфтият. Так как существует противоречие между мусульманским духовенством: башкирами и татарами. Когда появился здесь

³⁶⁸ *Силантьев Р. А.* Этносоциальные, политические и религиозные аспекты раскола исламского сообщества России : дис. ... канд. ист. наук. М., 2003. С. 93.

ваххабизм, именно поэтому он рос за счёт башкир. Неформальные течения сыграли большую роль в религиозном ренессансе башкир. Они вошли в противостояние с традиционным муфтиятом, который захвачен татарскими религиозными деятелями. Тем более тогда муфтияты было за что критиковать. Они двигались по матрице, их ничего не интересует, они конформисты государству – так радикальная молодёжь их в этом обвиняла. Такой нонконформистский тренд хорошо накладывался на течение неофициального, неформального ислама. Поэтому так получилось сначала, что проблема ваххабизма стала башкирской проблемой. Когда получился религиозный ренессанс, то сразу начались религиозные, мировоззренческие споры в основном у молодёжи. Это башкиры как раз очень любят эти мировоззренческие вопросы бытия (башкир, эксперт, г. Уфа).

В августе 1992 г. брожение в башкирской и татарской среде Башкортостана достигло своего предела: Нурмухаммад Нигматуллин (башкир по национальности) созвал съезд, поставивший своей целью учредить независимое ДУМ Республики Башкортостана. Фактически его создание было инициировано башкирскими имамами, недовольными «татарским засильем» в ДУМЕС. Эта тенденция проявилась и позднее. Как отмечает А. Б. Юнусова, в ведении ЦДУМ находятся районы с преобладающим татарским населением, а в ведении БДУ – с башкирским³⁶⁹.

Ярко выраженная национальная риторика в связи с исламом в Карачае появляется после распада Советского Союза среди карачаевцев от 37 до 50 лет. В этом смысле исламское возрождение среди татар, башкир и карачаевцев в 90-е гг. XX в. проходило в русле национального ренессанса и во многом им детерминировалось. Так, например, мусульманское возрождение в Республике Мордовия происходило бок о бок с ренессансом различных аспектов этнической традиции татар. Ключевое место в ходе обоих процессов заняли учрежденные в

³⁶⁹ Юнусова А. Б. Ислам в Башкортостане: история, состояние и перспективы развития... С. 194.

республике две общественно-политические организации: Общество татарской культуры «Якташлар» и Региональная национально-культурная автономия (НКА) татар. В 2007 г. «Якташлар» присоединилась в НКА. Показательно, что председатель образовавшейся в итоге организации Ш. Бикмаев входит также в совет движения «Российское исламское наследие».³⁷⁰

Особенно ярко взаимодействие национального и религиозного в начале 1990-х гг. проявилось у татар и башкир Башкортостана, где этнические различия привели в конечном счёте к различиям в выборе отдельных исламских течений (салафитских и умеренных).

Тем не менее не существует однозначного мнения о так называемых национальных формах ислама: башкирском, татарском, карачаевском. С одной стороны, очевидно, что понятие «татарский ислам» абсурдно, так как ислам – это мировая религия, и само представление о какой-либо национальной его форме кощунственно и граничит в известном смысле с богохульством³⁷¹.

Порою – особенно экспертами – роль ислама в формировании национальной идентичности вообще оспаривается³⁷².

Имеют место очевидные различия в степени развития исламских институтов на Кавказе, Среднем Поволжье и в Приуралье, особенностях мечетной

³⁷⁰ *Девятаев А. С.* Указ. соч. С. 62–63.

³⁷¹ Из беседы:

Национальных форм ислама нет. Есть различия, связанные не с национальностями и географическими положениями этносов, а с принципиальными различиями в шариате или школах. Разница между мусульманами Кавказа и татарами, если она есть, чаще всего базируется разными школами. Этничность может наложить отпечаток на пафосность, на интенсивность пафоса религиозного. Есть спокойные, есть менее спокойные. Можно заметить различия в том, как строят мечети татары и кавказские мусульмане. Люди не могут строить мечети как в Саудовской Аравии, Арабских эмиратах. Это что? Ислам – субстанция, базис, он един. Местный колорит у каждого свой (муж., лезгин, эксперт, 52 года, г. Ульяновск).

³⁷² Из беседы:

Если говорить о строгой идентичности татар, то нет. Есть только один инструмент, который способствует этнической идентичности, даже если этнос отомрёт, признак идентичности останется. Это язык. Не просто язык – то, что написано на этом языке. Конечно же, Габдулла Тукай больше объединяет татар. Его почитают и академик, и Фарид Саид Аль Мулюков, и атеист-татарин. Именно литература хорошая, которая на языке есть (муж., лезгин, эксперт, 52 года, г. Ульяновск).

архитектуры в данных регионах, уровне первичной религиозности у молодёжи, проводимой происламской политике и прочее. Поэтому большинство учёных разделяют позицию, по букве которой взаимопроникновение национального и исламского факторов главным образом формирует особенности конкретных народов и этнотерриториальных групп. Это подтверждают и полевые материалы.

Татары имеют колоссальные заслуги в плане исламской мысли, исламской культуры, сохранения ислама в северной Евразии. Нет другого народа, который бы вот так сохранил ислам в условиях неисламской среды. Татары и Казань – северный форпост ислама. Но у татар всё-таки свой ислам и 500 лет жизни в православной среде, более того, вынужденное подчинение русскому государству и русским царям, и жизнь, среда наложили отпечаток. Здесь надо иметь в виду и насильственное крещение татар, и наличие среди татар целого субэтноса крещённых татар – православных. Конечно, не все татары. Есть и православные, крещённые. Для татар исламский фактор не стоит на первом месте. На первом месте – этническая идентификация, сохранение этнических корней культуры татарской. Ислам – дополнительная подпорка. Татары – светский народ больше, более современный. Казань, при всём богатстве мусульманской атрибутики, которая её окружает, – это всё-таки немусульманский город (аварец, эксперт, г. Ульяновск).

В середине 1990-х – начале 2000-х гг. наметился обратный процесс. Например, национальные движения в Башкортостане влились в исламские. Подтверждают это и данные полевых материалов.

Затем в 1995–1996 гг. ренессанс приостановился. Потом начался отход от национал-религиозного движения. В начале нулевых начался переток национально-общественных деятелей в религиозные организации. То есть потенциал религиозных групп усилился за счёт притока национальных кадров. Сегодня быть националом и не быть мусульманином практически невозможно. Здесь две яркие личности: Фазиль Ахметшин – бывший председатель молодежного отдела Курултая башкир, сейчас осужден, там и наркотики,

салафизм-ваххабизм ему приписан, и Айразиль Мухамметов – тоже ушёл в ислам (муж, башкир, 42 г., г. Уфа, эксперт).

В целом роднит все изучаемые народы то обстоятельство, что по большей части их представители считают ислам национальной религией своего народа. Например, большинство татар Ульяновской области считают, что магометанство является их этнической религией. Наиболее убеждены в данном мнении служители исламского культа³⁷³. Сходной позиции придерживаются татары г. Саратова, для которых ислам воспринимается скорее как культурная традиция.

Это подтверждают и полевые материалы.

Конечно, строгое следование канонам – не главное. Я считаю, что у нас религия больше сидит на каком-то бытовом, поведенческом уровне. Религия для меня – это уважение к старшим, к матери; сознание того, что жениться надо один раз и стараться сохранять семью... А так, ведь основные заповеди и у мусульман, и у христиан совпадают, и Бог един. Ислам и татары практически неотделимы друг от друга. Нельзя сказать, что все так уж религиозны, но в душе у каждого татарина сидит это ядро исламское³⁷⁴.

Татары г. Казани отводят религии существенное значение в процессе этнической идентификации. Большая часть видит в исламе культурное и духовное наследие и лишь во вторую очередь воспринимает его собственно как религию, веру. Полевые материалы также подтверждают это. Ислам – это не только религия, это духовная традиция, культура. Ислам в значительной степени был для

³⁷³ Из беседы:

Может быть татарин не мусульманином, но это эксклюзив, редкое явление, в Ульяновске есть такой, перешёл на православную сторону. Но это исключение. Тенденция – обратная (муж., имам мечети, 35 лет, г. Ульяновск).

Этнически татары считают себя мусульманами, есть крещеные татары, тоже считающие себя татарами, но для нас это всегда было непонятно, для нас, для здешних татар (муж., имам мечети, 35 лет, г. Ульяновск).

³⁷⁴ Хабенская Е. О. Этническая идентичность представителей татарских этнокультурных ассоциаций : дис. ... канд. ист. наук. М., 2003. С. 116, с. 125.

татар носителем закона. У большинства татар, даже неверующих, ислам присутствует как элемент быта. У старшего поколения это сильнее³⁷⁵.

В начале 1990-х гг. связь между этничностью и религиозностью у татар Татарстана была весьма сильной. Так, например, 78,4 % респондентов высказались, что мусульманская религия является важным фактором для стабильности в сфере этнической самобытности. Сходные данные получили исследователи в начале 1990-х гг. в одном из городов Татарстана. 50 % респондентов высказалась в том же ключе: магометанство – важнейший фактор в ренессансе татарской национальной идентичности. В ходе опроса 1990 г. 57,5 % городских татар ответили, что вне мусульманства развитие этнически особенной культуры немислимо³⁷⁶. Показательно следующее: вместе с различными признаками этнической идентификации, таких например, как татарский язык, респонденты больше всего упоминали магометанство: треть респондентов из города и меньше половины сельских³⁷⁷. Практически всеми интервьюированными (экспертами, верующими, мусульманскими священнослужителями) уход от религии своих предков оценивается отрицательно, в лучшем случае – нейтрально³⁷⁸.

Для решения проблемы соотношения этнического и религиозного воспользуемся понятием этнокультурной компетенции. Понятие этнокультурной компетенции в этнографии часто рассматривается в контексте проблемы этнической идентификации. Принято считать, что этническая идентичность состоит из двух компонентов, один из которых – познавательный, представляющий собой, в первую очередь, осведомленность о своей и чужих

³⁷⁵ Хабенская Е. О. Этническая идентичность представителей татарских этнокультурных ассоциаций : дис. ... канд. ист. наук. М., 2003. С. 123–124.

³⁷⁶ Мухаметгалиева С. Х. Указ. соч. С. 64.

³⁷⁷ Там же.

³⁷⁸ Из беседы:

Нейтральное отношение. Ровно до того момента, пока я не обнаружу, что это мне в ущерб. В принципе нехорошая, неприглядная вещь уходить от религии предков. Нехорошая в любом случае, хоть из ислама в христианство переходи, хоть из христианства в ислам переходи (лезгин, 52 года, эксперт, г. Ульяновск).

этнических группах. Однако в целом вопрос о месте этнокультурных знаний в процессе решения проблем идентичностей остаётся открытым. Иногда ключевая роль этнокультурных компетенций в процессе идентификации подвергается сомнению. Художественная культура, обычаи, нормы поведения, как правило, не выступают в роли этнической границы³⁷⁹. Чаще этническая идентичность предполагает наличие эмоционально окрашенного образа «мы», этнических интересов³⁸⁰, а не абстрактный набор этнокультурных знаний. Действительно, знать что-либо о культуре народа, ещё не значит быть его частью. Сама по себе компетентность в этнокультурной сфере не всегда совпадает с этнической идентичностью. С другой стороны, нередко этнокультурные нормы «чужих» народов обладают известной аттрактивностью, стимулируют межэтнические коммуникации, и в ряде случаев могут привести к культурным заимствованиям. Бытует, тем не менее, и иная точка зрения, согласно которой российская идентичность утверждается прежде всего в форме воспитания патриотизма, обретения знания о стране, ее истории и культуре³⁸¹.

Очевидно, что в современных условиях знания всё меньше становятся частным делом, бытующим лишь в пределах какой-либо этнической группы. Этнокультурные компетенции универсализируются, становясь общечеловеческим достоянием. Поэтому предполагаем, что их рассмотрение правильнее вести в рамках диалектического взаимодействия культурной и межкультурной компетенции, где знания о собственной этнической группе соседствуют с знаниями об иных народах.

³⁷⁹ Дробижева Л. М., Рыжова С. В. Российская идентичность и межэтническая толерантность // Социальные факторы консолидации Российского общества: социологическое измерение / Под ред. чл.-корр. РАН М. К. Горшкова. М., 2010. С. 122.

³⁸⁰ Дробижева Л. М. Этническая идентичность // Политическая идентичность и политика идентичности: В 2 т. Т. 1. Идентичность как категория политической науки : словарь терминов и понятий / Отв. ред. И.С. Семенов. М., 2012. С. 130.

³⁸¹ Российская нация: Становление и этнокультурное многообразие / Под. ред. В. А. Тишкова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. М., 2011. С. 3–4.

В этой связи этнокультурная компетенция понимается как знание традиционной и профессиональной культуры «своего» и «чужого» этноса: народных игр, ритуалов, традиций, народного творчества, наименований предметов и явлений традиционного быта, невербальных средств общения. Из перечисленных составляющих этнокультурной компетенции в данной работе рассмотрены такие аспекты как знание и практика традиционной культуры в области народных праздников и национально-религиозных обычаев и обрядов, знание национальной кухни, географии и истории своего народа и сопредельных этнических групп. Выход за пределы одной лишь только этнической группы позволяет выявить возможные заимствования отдельных элементов «чужой» этнической культуры, что особенно актуально применительно к молодёжи в условиях города. Действительно, постоянные межкультурные контакты происходят на самом разном уровне, и это приводит к тесному соприкосновению различных культур. Поэтому особенно актуальными в современной социокультурной ситуации становятся проблемы устранения «культурного непонимания», повышения эффективности взаимодействия представителей различных культур. Очевидно, что этнокультурные знания являются необходимым компонентом межкультурной компетенции. Такое понимание этнокультурных компетенций хотя и граничит с понятием о региональной компетенции, но выдвигает на передний план его этническую составляющую.

Таким образом, компетентностный подход в этнографии предполагает постепенное приобщение человека к культуре своего народа и иных этнических групп, приучение к межэтническим контактам через постепенную социализацию и инкультурацию. Иными словами, считается возможным последовательный и обязательный компетентностный рост не только в процессе познания «своей» культуры, но и в результате знакомства со всем многообразием «чужих» народов, их традиций, культуры и быта.

Оценим значимость этнокультурных компетенций на примере детей и молодёжи Ульяновской области. Объект исследования – дети и молодёжь

Ульяновской области в возрасте от 6 до 25 лет, выбран не случайно, так как их этнические знания зачастую базируются на личном опыте, в большей степени детерминируются воспитанием в семье, культурной средой того населённого пункта, в котором они проживают, а не академическим интересом. Источниковой базой исследования послужили материалы областной образовательной акции «Краеведческий диктант» (далее – Диктант) и пилотного опроса молодёжи Ленинского района г. Ульяновска. Диктант проводился 27 сентября 2018 года в 370 школах Ульяновской области, и в нём приняло участие 7893 школьника в возрасте от 6 до 19 лет. Диктант состоял из 30 вопросов, посвященных географии, истории, биологии и этнографии данного региона. В качестве этнографических вопросов выступали следующие задания закрытого типа:

1. Укажите 4 самых многочисленных народа Ульяновской области (по данным Всероссийской переписи населения 2010 г.).

А) Русские; Б) Армяне; В) Узбеки; Г) Мордва; Д) Азербайджанцы; Е) Чуваши; Ж) Татары

2. О происхождении топонима Симбирск высказывалось много версий. Ульяновский профессор В.Ф. Барашков предложил гипотезу о происхождении данного слова из монгольских языков. Укажите, сколько монголов зафиксировано в Ульяновской области, согласно переписи 2010 г.?

А) 5; Б) 55; В) 555; Г) 5555

3. Когда на территории современной Ульяновской области появились первые люди?

А) 80-100 тыс. лет тому назад; Б) 100-120 тыс. лет тому назад; В) 60-80 тыс. лет тому назад; Г) 120-140 тыс. лет тому назад.

4. Укажите название государства, созданного в VII веке, в состав которого практически полностью входила территория Ульяновской области.

А) Хазарский каганат; Б) Мордовское государство; В) Казанское ханство; Г) Волжская Булгария

5. В июле 2009 г. на празднике, который проводился на территории парка Победы г. Ульяновска, присутствовали в качестве почётных гостей Председатель госсовета Республики Татарстан Ф. Мухаметшин и мэр Нижнекамска А. Метшин. О каком празднике идёт речь?

А) Акатуй; Б) Сабантуй; В) Навруз; Г) Нардуган

6. Расположите населённые пункты с преобладающим чувашским населением с севера на юг. Запишите в ответе последовательность порядковых номеров этих пунктов.

А) Елаур; Б) Старые Алгаши; В) Чувашская Кулатка; Г) Чувашский Сайман

В пилотном опросе, проводившемся среди молодежи Ленинского района города Ульяновска с марта по апрель 2018 года, приняло участие 50 человек в возрасте от 14 до 25 лет (30 человек обучаются в МБОУ СОШ № 28 г. Ульяновска, это ученики 7-8 классов; остальная часть опрошенных обучается в УлГПУ им. И.Н. Ульянова, в УлГТУ, в средне-профессиональных учебных заведениях, либо закончили обучение и работают). Среди опрошенных наиболее многочисленны русские (20 человек: 13 девочек и 7 мальчиков) и татары (21 человек: 13 девочек и 8 мальчиков), в общей совокупности 41 человек. Выбор русских и татар в качестве объектов исследования обусловлен тем, что они являются наиболее многочисленными народами Ульяновской области и г. Ульяновска.

Анализ ответов школьников на вопросы Диктанта показал, что самым простым для них стали задание о национальном празднике татар – Сабантуе (с ним справились 79,15% школьников), а также вопрос, посвящённый наиболее многочисленным народам области (на него верно ответили 75,41 % школьников). Большое количество ребят (65,53 %) справились с вопросом о Волжской Булгарии. Сложности вызвал вопрос, посвящённый времени появления первого человека на территории данного субъекта Российской Федерации (на него верно ответили только 34,8 % школьников). Однако самые сильные затруднения вызвали вопросы о географии населённых пунктов с преобладающим чувашским

населением и о численности монголов в Ульяновской области. С ними справились 25,12 и 17,43 % ребят соответственно.

Показательны региональные отличия в ответах на эти вопросы. Так в Старокулаткинском районе, в котором по данным переписи 2010 г. проживает 93,55 % татар, с вопросом о Сабантуе справилось 93 % школьников. В тоже время в Сурском районе, где удельный вес татар составляет 1,5 %, на тот же вопрос ответили лишь 53 % школьников. Та же тенденция обнаруживается и при ответе на вопрос о Волжской Булгарии. Например, в Старокулаткинском районе с ним справилось больше школьников, чем в среднем по области – 67 %. В Цильнинском районе, где высок удельный вес чувашей (по данным переписи 2010 г. – 55,92 %) на него верно ответили 74 % ребят. Предполагаем, что на такую высокую компетентность в данном вопросе среди школьников вышеназванных районов сыграла известная преемственность чувашей и татар с болгарской культурой. В известном смысле наблюдается определённая корреляция между этническим составом (в том числе долей конкретного этноса) и степенью этнокультурной компетентности, которую демонстрируют школьники. Продолжая тему о национальных истоках этнокультурной компетентности отметим, что один из самых сложных вопросов Диктанта, посвящённый географии чувашских поселений вызвал меньшие затруднения именно в Цильнинском районе, где с ним справилось 44 % школьников.

Интересно, что в трёх городских муниципальных образованиях (Димитровград, Новоульяновск и Ульяновск) независимо от их этнического состава, доли татар и русских, правильный ответ о Сабантуе дало больше ребят, чем в среднем по области – 84, 93 и 89,7 % соответственно. Предполагаем, что отчасти это связано с постепенной интернационализацией этого татарского праздника, превращением его в объект общегородской праздничной культуры, о котором «не понаслышке» знают большинство детей и молодёжи в условиях города. Развитая компетентность в сфере межэтнических коммуникаций обнаруживается у городской молодёжи при ответе на вопрос о наиболее

многочисленных народах. В трёх городах доля правильных ответов превысила средний показатель и составила 76 % в Димитровграде, 82 % в Новоульяновске и 78,1% в Ульяновске.

Таким образом, анализ ответов на вопросы Диктанта выявил, с известной долей условности, влияние этнического фактора на степень компетентности в вопросах этнологии. Иными словами, ответы участников диктанта зафиксировали некоторую корреляцию между этнической идентичностью и этнокультурной компетентностью.

Рассмотрим эту зависимость более детально на материалах опроса молодёжи в Ленинском районе Ульяновска. В частности, в рамках пилотного исследования была предпринята попытка выявления сохранности элементов материальной этнокультуры в жизни современных этнических групп. С этой целью были использованы следующие вопросы: «Готовите ли вы дома национальные блюда?» «Если да, то какие?» Наиболее высокие показатели зафиксированы среди татар, среди которых 85 % ответили, что в их семье готовят блюда национальной кухни, среди русских таковых оказалось только 55 %. Респондентам было предложено конкретизировать, какие именно блюда готовятся в их семье. Среди татар наиболее популярными блюдами были: манты (23%), чак-чак (23%), кыстыбый (23%) и эчпочмаки (14%). Упоминались и такие блюда как баурсак, перемечи и губадия. Среди русских наиболее популярными ответами были борщ, пельмени и плов. Реже упоминались блины, пироги и плюшки. Анализ ответов зафиксировал влияние на сферу материальной этнокультуры полиэтничной среды города с населением более 600 тыс. человек. Например, русские в качестве национальных перечисляли такие блюда как хинкали, шашлыки, манты, плов. Полученные данные говорят о высоком уровне реального бытования блюд национальной кухни. В тоже время в современном обществе под влиянием различных этнических групп национальная кухня отдельных народов становится интернациональной.

В ходе исследования была предпринята попытка выделить этнокультурную компетентность респондентов в сфере праздничной культуры. С этой целью были использованы следующие вопросы: Какие национальные праздники вы знаете? и Празднуете ли эти праздники в своей семье? 19 % опрошенных во всех изучаемых группах не смогли вспомнить ни одного народного праздника. Нередко респонденты идентифицируют в качестве «народных» те праздники, которые являются религиозными. Так, среди русских самыми популярными ответами были Пасха (45 %) и Рождество (20 %). Наибольшее количество народных праздников назвали татары (81 %). Наиболее распространенным ответом татар были праздники Сабантуй (47 %) и Курбан Байрам (28 %). Масленица – распространенный ответ у русских респондентов (30 %). Усиление роли религиозного фактора в этнической идентификации русских и татар в рамках нашего исследования весьма показательно. К этому сюжету мы вернёмся ещё не раз.

Кроме того в анкете были даны уточняющие вопросы: Когда начинают праздновать Сабантуй?, Какие существуют народные игры во время Сабантуя?. На первый вопрос не смогли ответить 63 % всех опрошенных. Среди русских таких оказалось 75 %, среди татар – 43 %. При этом дать точный ответ (После завершения посевных работ) смогли только 14 % татар, остальные же отвечали кратко и неопределенно – «летом». Всё это свидетельствует о том, что тюркские календарные сельскохозяйственные праздники в современных условиях (в первую очередь, городских) меняют своё первоначальное значение и смещаются в весны на лето. На второй вопрос смогли ответить 34 % всех опрошенных, татар – 52 %, русских – 15 %. Наиболее популярным ответом была «борьба». Так считают 29 % опрошенных (среди татар – 42 %). Татары, как и следовало ожидать, привели наиболее разнообразные примеры народных игр на Сабантуй – взбирание на столб (14 %), скачки (9 %), перетягивание каната и бой мешками. Таким образом, исследование выявило, что городская молодежь в современном обществе не может точно утверждать, в честь какого события проводится Сабантуй, что не

мешает ей принимать активное участие в различных состязаниях данного праздника. Заметно, что представление о Сабантуе становится частью этнокультурной компетенции не только татарской, но и русской молодёжи.

Респондентам также были предложены следующие вопросы: Почему у праздника «Масленица» такое название? И В какой день Масленицы сжигают чучело? На первый вопрос смогли ответить лишь 22 % всех опрошенных (20 % среди русских и 23 % среди татар). На второй вопрос смогли ответить 56 % опрошенных (60 % русских, 52 % татар). При этом наиболее точный ответ (Прощеное Воскресенье) был отмечен у 24% опрошенных, чаще встречался ответ «в последний день». Заметно, что разница между ответами татар и русских незначительна, поэтому можно сделать вывод, что этнокультурная компетентность данных респондентов нередко основана на межэтнической коммуникации.

Наиболее важным праздником многих народов является свадьба, поэтому традиции проведения свадеб являются неотъемлемой частью каждой этнической группы. На вопрос Соблюдаются ли в Вашей семье (у родственников) традиции проведения свадеб? 61 % опрошенных ответили положительно (76% татар, 45% русских). Предполагаем, что татары чаще соблюдают национальные традиции, нежели русские. Респондентам был также задан вопрос: Как называется татарский свадебный обряд? Результаты анкетирования показали, что наибольшая степень компетенции в этой сфере наблюдается у татар, среди которых верно ответили 76 % респондентов. У русских эта доля хотя и меньше, но тоже значительна (35 %). Наиболее известной традицией русской свадьбы является выпекание каравая, поэтому респондентам было предложено ответить на вопрос: У кого в доме выпекают каравай? Правильный ответ «у жениха» дали лишь 30 % русских и 28 % татар. Такие результаты снова подтверждают, что русские в меньшей степени придерживаются традиционных обрядов в проведении свадеб. Раньше каравай к свадьбе пекли в семье жениха. Для его выпечки привлекались опытные

замужние женщины, а руководила этим процессом крестная мать жениха. К выпечке не допускались бездетные, разведенные и вдовы, которые по примете могли внести в каравай долю своей неудачной судьбы. В современном обществе, конечно, сохранилась данная традиция, но сейчас выпечку обычно заказывают в пекарнях или хлебозаводах или покупают в специализированных торговых точках. С ними можно обговорить все детали оформления.

Для того чтобы узнать, на сколько молодежь владеет знаниями в области религии, были заданы следующие вопросы: Что нельзя есть во время Великого поста?, Когда можно есть во время Ураза?, Сколько дней длится Ураза?, Сколько дней длится Великий пост? и Как называется месяц поста у мусульман?.

На вопрос: Что нельзя есть во время Великого поста? ответило 60 % русских, при этом 35 % из них считают себя религиозными. Среди татар смогли ответить 52 %. На вопрос о количестве дней Великого поста смогли ответить лишь 20 % русских, причем половина из них религиозны.

На вопрос: Когда можно есть во время Ураза? смогли ответить 62 % татар, среди которых 38 % религиозны, и 30 % всех русских. О том, сколько дней длится Ураза, знают 52 % татар (33 % отнесли себя к религиозным) и 15 % русских. Месяц поста у мусульман называется Рамадан, такой ответ дали 57 % татар (38 % религиозны) и всего 1 человек среди русских. Материалы опроса свидетельствуют, что большинство респондентов во всех исследуемых группах воспитаны в светской среде; религиозное воспитание получило небольшое количество респондентов. Соответственно, религиозные знания часто носят поверхностный, неканонический характер. Особенно это характерно для русского населения.

Анализ результатов краеведческого диктанта, равно как и данных пилотного опроса, выявил интернационализацию такого элемента традиционной этнокультурной компетенции как национальные праздники. Например, татарский праздник Сабантуй превращается в объект общегородской

праздничной культуры, о котором знают большинство детей и молодёжи в условиях города, независимо от этнической принадлежности. Также исследование показало большую компетентность татар в области этнической культуры по сравнению с русскими. В ряде случаев разница между ответами татар и русских незначительна, что является следствием интенсивной межэтнической коммуникации между ними. Таким образом, исследование выявило определённую зависимость между этнической идентичностью и этнокультурной компетентностью. Особенно ярко она проявлялась при ответах на вопросы о праздничной и религиозной культуре, национальной кухне, та же тенденция обнаруживается и при ответе на вопрос о Волжской Булгарии, в меньшей степени данная зависимость проявляется в ответах на вопросы о свадебных традициях.

Решая вопрос соотношения ислама и национальной идентичности, важно определиться с тем, какие праздники татары считают народными. Больше пятой части респондентов Ульяновской области в 2014 г.³⁸² не знали ни одного праздника, соответствующего данному критерию. Позднее таких респондентов оказалось гораздо меньше – только 3,47 %³⁸³. Среди татар Татарстана таковых оказалось 4,49 %, среди татар Пензенской области – 3,44 %, среди башкир Башкортостана – 3,61 %.

Значительная часть опрошенных татар и башкир во всех регионах Среднего Поволжья и Приуралья упоминала в качестве национальных праздников главные мусульманские праздники: разговения и жертвоприношения (прил. 5, табл. 46–54). Постепенное вытеснение советских праздников в среде суннитов религиозными отмечается и другими исследователями³⁸⁴. Аналогичные данные показало исследование начала 1990-х гг. в Татарстане: около половины городских

³⁸² Выборка составила 41 человек.

³⁸³ Выборка составила 144 человека.

³⁸⁴ *Сабирова Г. А.* Этническое самосознание в социокультурном контексте провинциального региона... С. 123.

татар отнесли религиозные праздники к числу национальных³⁸⁵. Восприятие татарами и башкирами праздников разговения и жертвоприношения в качестве этнических совпало с мнением официальных служителей исламского культа. Это подтверждают и полевые материалы. Весьма интересно, что в ответах опрошенных татар встречаются совсем не национальные татарские праздники (в классическом понимании этого термина). Например, респондентами упомянуты международные (Новый год, 8 марта), локальные (День Республики Башкортостан, День Республики Татарстан, День города), государственные (День Победы), русские народные (Масленица) и христианские (Рождество, Пасха) праздники. Ключевым фактором интернационализации праздничной культуры является усиленный рост горожан у татар и башкир³⁸⁶.

Похожие данные дал опрос, посвященный этническим ритуалам. Меньше двух третей опрошенных на территории Ульяновского региона не вспомнили этнического ритуала. В 2016 г. 27,71 % опрошенных башкир Башкортостана ответили, что не соблюдают в семье национальных обрядов, обычаев, традиций. Такой же ответ дали 25,44 % всех татар ПФО и сопредельных территорий. Что касается татар в регионах Среднего Поволжья и Приуралья, то здесь ответы распределились следующим образом: не соблюдают в семье народные обычаи 23,71 % татар Татарстана, 32,65 % татар Башкортостана, 21,52 % татар Ульяновской области. В этой связи следует ожидать усиление влияния на традиционную сферу татар и башкир религиозного компонента. Действительно, очевидно, что для многих татар и башкир область этнической культуры нередко выглядит взаимосвязанной с мусульманской (прил. 5, табл. 55, 56).

Упомянем также её одну причину, из-за которой у респондентов возникают сложности в сфере этнических компетенций. Объясняются они тем же непониманием ряда элементов исламских религиозных праздников. Например, жертвоприношения на Курбан-байрам упомянуты лишь редкими опрошенными.

³⁸⁵ Мухаметгалиева С. Х. Указ. соч. С. 65.

³⁸⁶ Уразманова Р. К. Современные обряды татарского народа... С. 8.

Ещё реже татары проявляли хотя бы отдалённую осведомленность об исламских и этнических традициях.

Из анкет башкирских респондентов:

1) В мечеть заходить правой ногой, выходить левой, женщина не имеет права присутствовать на похоронах, на кладбище. При покупке и новоселье, поминках и похоронах положено Коран укырга (читать Коран в дом приглашается хазрат и читает аяты из Корана). Хоронят людей в саван без гроба. При женитьбе жених платит за невесту калым (какой она пожелает), при рождении ребёнка ему исемь кушалар (дают имя);

2) Обязательно приглашаются пожилые люди читать молитвы, и всегда накрывается для них стол, самое главное, конечно, чай;

3) Наследство передаётся старшей дочери или сыну, на похоронах трёхкратное омовение, окутывание саван, молитвы, особое рытьё и обустройство могил (ляхэд, ярма).

Фрагментарны знания респондентов и о так называемых семейных «мусульманских» праздниках (никах), и о похоронно-поминальной обрядности.

Из анкет башкирских респондентов:

1) Невеста выходила замуж не с пустыми руками, а с приданным (скот, деньги);

2) Невесте показывают дорогу к воде (хыу юлы), коз срау (сватовство – А. К.)»

3) Собираемся с единоверцами, приглашаем муллу на поминки, годовщины, 40 дней.

Разную степень информированности проявляют опрошенные о том, кого можно называть национальным героем. 58,5 % респондентов Ульяновской области не назвали ни одного национального героя. 6,3 % всех башкир ПФО и сопредельных территорий также не смогли назвать национального героя. Не назвали национального героя 7,7 % татар Татарстана и 6,12 % татар Башкортостана.

В контексте исследования отметим, что в перечне «героев» присутствует Магомед, а также сам Аллах и Господь Бог (прил. 5, табл. 57–62). Особенно очевидно эта особенность проявляется среди татар Татарстана, Ульяновской и Пензенской областей. Нетрудно предположить, что это свидетельствует о том, что мусульманская религия фрагментарно замещает другие элементы национального самосознания. Среди башкир вышеназванная специфика выражена меньше. Данная функция мусульманства как этноконсолидирующей силы упоминается и официальными представителями исламского культа. Приведём тексты полевых материалов.

Многие татары ассоциируют себя с исламом – абсолютное, подавляющее большинство... Вообще если брать в историческом плане, то более религиозных людей, чем татары, я не встречал. Живя в таком обществе, неоязыческом обществе, так себя сохранять – это непросто³⁸⁷.

Полученные в ходе исследования данные подтверждают, что официальные служители исламского культа придерживаются того мнения, что принадлежность к татарам или башкирам находится в тесной связи от мусульманской религии. Это подтверждают и полевые материалы.

Низкий уровень знаний о своей национальной культуре привел к усилению роли в их национальном сознании различных аспектов мусульманской религии. Например, больше 85 % респондентов в Ульяновском регионе назвали себя религиозными людьми. В 2016 г. к верующим отнесли себя 67,27 % башкир ПФО и сопредельных территорий, 71,01 % башкир Башкортостана, 69,39 % татар Башкортостана, 67,31 % татар Татарстана и 67,36 % татар Ульяновской области.

Подавляющее число респондентов на территории Ульяновской области, как уже было отмечено выше, ответили, что принимают участие в празднике жертвоприношения и в празднике разговения. Для более чем 54 % респондентов из числа верующих данные праздники важны из-за их сакрального значения.

³⁸⁷ Хабенская Е. О. Этническая идентичность представителей татарских этнокультурных ассоциаций... С. 125–126.

Меньше половины опрошенных представителей татарской национальности оценивают их, исходя из своей этнической идентичности. Меньше трети респондентов называют Исуу Богом. Последнее мнение респондентов детерминировано неглубокими познаниями молодых представителей татарской национальности в области ислама. Кроме того, его можно объяснить и воздействием чуждого им вероисповедания.

Сходные ответы наблюдаются среди татар и башкир других регионов. Например, в 2016 г. празднуют священные исламские праздники скорее потому, что это принято в семье и в народе (т. е. скорее отдавая в большей степени дань традиции и национальной принадлежности) 46,36 % башкир ПФО и сопредельных территорий, 51,81 % башкир Башкортостана, 36,54 % татар Татарстана, 40,82 % татар Башкортостана и 44,44 % татар Ульяновской области. Что касается мнений о божественной природе Иисуса, то в 2016 г. в большинстве случаев они оказались близкими к тем, что были получены нами среди респондентов Ульяновского региона. Так, считают Иисуса Богом 30 % башкир ПФО и сопредельных территорий, 30,12 % башкир Башкортостана, 23,72 % татар Татарстана, 31,94 % татар Ульяновской области, 36,36 % татар Самарской области, 18,37 % татар Башкортостана.

Татарскими респондентами Ульяновской области в 2014 г. такие исламские объекты, как мечети и Мекка, были названы почитаемыми народом (прил. 5, табл. 63). Анализ анкет, собранных в 2016 г. среди татар и башкир других субъектов ПФО, также выявил эту закономерность (прил. 5, табл. 64–69). Например, у башкир ПФО и сопредельных территорий в качестве священных объектов фигурируют мечети и Мекка. Высокие позиции, данные объекты занимают и среди татар Пензенской области и Татарстана. А вот среди татар Чувашии и Самарской области данная тенденция выражена чуть меньше. В их ответах из мусульманских объектов фигурируют только мечети, Мекка и Медина отсутствуют.

Теперь попробуем выделить ту группу респондентов среди татар и башкир в отдельных регионах, среди которых наблюдается наиболее полный «набор» критериев отнесения их к мусульманам. Получилось, что респондентов, отнесших себя к людям религиозным, воспринимающих Иисуса Пророком, празднующих священные мусульманские праздники, совершающих намаз в исламских культовых сооружениях хотя бы раз в месяц и чаще, в Ульяновском регионе насчитывается 7 человек (17,1 %), среди татар Татарстана – 11 человек (7,05 %), среди башкир ПФО и сопредельных территорий – 7 человек (6,36 %), среди башкир Башкортостана – 7 человек (8,43 %). То есть удельный вес истовых мусульман, удовлетворяющих хотя бы ключевым требованиям об исламском образе жизни, оказалось значительно меньше, чем проявляющих свою внешнюю религиозность. В этой связи рост влияния исламских аспектов на сознание татар и башкир следует объяснять не ростом мусульманской религиозности, а иными причинами.

Таким образом, можно сделать вывод, что при усилении роли мусульманства по сравнению с другими этническими маркерами исламская религиозность татар и башкир Среднего Поволжья и Приуралья всё же носит поверхностный характер и заполняет имеющиеся в среде данных этнических и этнотерриториальных групп лакуны в национальном самосознании изучаемых народов.

Опрошенные респонденты видят ключевые функции мусульманства в обеспечении передачи моральных идеалов из поколения в поколение, удержании молодёжи в рамках устоявшихся духовных ориентиров, сохранении этнической идентичности. Обращает на себя внимание, что ислам воспринимается и татарами, и башкирами в равной степени в более широком этнокультурном, морально-нравственном и историческом контекстах. Приведём тексты полевых материалов.

Религия – спасение нашего народа, особенно башкирского. Ислам – самая важная вещь, составляющая. Наконец-то суицид прекратится, наконец-то

бракоразводные процессы прекратятся, наконец-то питье прекратится. Люди должны стать людьми. В Зауралье очень нехорошие вещи творятся. Только ислам может остановить. Чтобы семья образовывалась. Ислам – это моя жизнь. Не только мечеть, не только намаз. Это семья, работа, любовь к родителям. Если любишь Господа, Пророка, ты не можешь не любить своих родственников, свою семью. Чтобы не было религиозного фанатизма, радикализма и в дальнейшем терроризма нужны: 1) религиозная грамотность; 2) знание своей истории; 3) знание традиции. Они фундамент (муж., имам, г. Уфа).

Итак, активное религиозное возрожденчество в среде суннитов России началось в конце 80-х – начале 90-х гг. XX в. и в целом является общепризнанным фактом. По всей видимости, возрождение религии было вызвано своеобразным культурным вакуумом, образовавшимся после распада СССР. Религия наряду с этничностью стала фактором консолидации и заполнения того вакуума, который имел место после обрушения надэтнической советской идеологии. Советская идеология была универсальная, она олицетворяла советскую цивилизацию и стояла над этносами и над сословиями. Поэтому она была цементирующим фактором. Когда она рухнула, то образовался вакуум. Различные этнические, религиозные сообщества стали выстраивать свою систему идентичностей, духовных и идеологических скреп, в которой они формировали свой образ жизни. Процесс был вызван также рядом внешних условий: появившимися правами и свободами, в том числе в религиозной сфере, закреплёнными в России законодательно, и осознанием на всех уровнях организации общества того, что религия может выполнять ряд важных функций в российском обществе. Например, впервые в современной истории нашей страны в официальных документах религия стал признаваться как основа духовности. То есть государство впервые отмечает на законодательном уровне особую роль ислама в истории России. В том же смысле приняты соответствующие законы в Татарстане и Башкортостане. Таким образом, за последние годы в России предоставлены широкие возможности для удовлетворения потребностей верующих и

обеспечения свободы вероисповедания, которое особенно в 1990-гг. трактовалось в государстве, обществе и индивидами крайне широко. Предполагаем всё же, что на современном этапе возрождение мусульманской религии ещё далеко от своего апогея. На мировоззрении значительной части респондентов лежит «отпечаток» атеистической идеологии времён СССР. Семейные традиции, память о верующих предках – это основные мотивы обретения ислама не только у молодёжи, но и у верующих старшего возраста. Даже когда приход к исламской религии объясняется страданиями от болезней, семейная традиция как фактор мусульманской преемственности тоже имеет место быть. Исследование показало, что исламский ренессанс проявляется в увеличении как числа исламских общин, так и количества людей, сочувствующих мусульманской религии. К числу последних относится по большей части молодое поколение мусульман. Мусульманский ренессанс в Волго-Уралье в основном лишён отрицательных эффектов, но он может нести в себе на различных этапах такие неустойчивые структуры, как национально-политические движения. Таким образом, существует ещё один тренд исламского ренессанса в среде суннитов России, который проявился в связи с национальными объединениями и течениями. Эту тенденцию можно сформулировать как взаимозависимость этнического и религиозного в сознании татар и башкир в постсоветский период. Ислам чрезвычайно сильно воздействует на национальное самосознание татар и башкир. Например, зачастую исламские народы рассматривают друг друга как часть суперэтнической общности мусульман. В целом роднит все изучаемые народы то обстоятельство, что по большей части их представители считают ислам национальной религией своего народа. Заметно и обратное влияние. Например, религиозный ренессанс в изучаемом регионе (особенно на первом своём этапе) определялся этнической идентичностью (исламский ренессанс в Башкортостане).

Таким образом, исламское возрождение на рассматриваемых территориях вовсе не всегда предполагает реальной реставрации мусульманства в значении главной мировоззренческой силы, однако представляет новые возможности для

данной религии как ключевого этноконсолидирующего фактора, что происходит в результате сильнейших кризисов иных компонентов этнического самосознания. Например, значительная часть опрошенных татар и башкир во всех регионах Среднего Поволжья и Приуралья упоминала в качестве национальных праздников главные мусульманские праздники: разговения и жертвоприношения. Ещё категоричнее в этом официальные служители исламского культа, придерживающиеся того мнения, что принадлежность к татарам или башкирам находится в тесной связи от мусульманской религии. Думается, что данная тенденция со временем, в связи с укреплением мусульманских общин в регионах, будет только усиливаться. Очевидно, что роль этнического фактора при возрождении ислама среди суннитов была наибольшей в 90-е гг. XX в. В 2000-е гг. ислам несколько дистанцировался от национальных движений, в первую очередь, за счёт перехода национальных лидеров в религиозные общины (особенно в Башкортостане).

§ 2.3. Возрождение махалля и особенности взаимодействия мусульманских течений

Возрождение махалля в изучаемом регионе – процесс сложный и неравный. С одной стороны, налицо высокий образовательный уровень руководителей общин в городах, которые свой интерес к исламу объясняют преемственностью с традицией прошлого, с другой – очевидный недостаток таковых в сельской местности, где вынуждены подчас довольствоваться малограмотными имамами.

Показательно, что в 2002 г. во время одного из своих визитов в Мордовию председатель Совета Муфтиев России Р. Гайнутдин также отмечал нехватку просвещённых и образованных священнослужителей. По всей видимости, она остаётся одной из ключевых проблем в исламском сообществе и по сей день. Нередко татары и башкиры приходят к исламу не под влиянием

священнослужителей, а самостоятельно, а также при некотором участии бабушек, дедушек, родителей. Глубинные интервью подтвердили эту особенность³⁸⁸. Во многом недостаток высокопрофессиональных мулл в изучаемом регионе – это наследие советского периода, где лица с высшим и средним духовным образованием были большой редкостью (прил. 5, табл. 73). В 1978 г. из 16 зарегистрированных в БАССР имамов лишь двое имели высшее духовное образование, полученное в начале века, остальные – низшее духовное, т. е. они либо обучались в сельских мектебе до 1929 г., либо дома³⁸⁹.

Но и в начале 1990-х гг. ситуация с образованием духовенства менялась весьма не быстро. Так, на 1 января 1990 г. официальное мусульманское духовенство в Татарстане представляли 67 человек, из них в возрасте до 40 лет – 11, людей старше 16 лет – 44³⁹⁰. Тем не менее советские муллы, по мнению экспертов, задачу свою выполнили: они способствовали возрождению ислама на территории в том числе Башкирской республики, и «сейчас идёт замена и ротация кадров». Это подтверждают и полевые материалы.

Средний возраст имамов в республике Башкортостана – 56 лет, смена кадров назрела, существующие образовательные центры (вторая проблема): медресе в г. Октябрьском, Стерлитамаке, медресе в г. Уфе, Российский исламский

³⁸⁸ ...научились с арабского языка читать Коран, суры большие, всем основным положениям, что правильно и что неправильно, на книгах, на больших авторитетных ученых, традиционных в медресе... Потом с медресе отправляли группу людей в Стамбул заучивать Коран. Туда у нас студентов отправляют курсы проходить. (муж., имам медресе, 26 лет, г. Ульяновск). Я бы не сказал, как некоторые любят говорить, что я принял ислам с самого начала. Сначала здесь. В Турции учился, в Уфе (муж., имам мечети, 35 лет, г. Ульяновск).

Он [мулла] – пенсионер, он до этого работал на ферме. Он местный, на пенсии стал интересоваться, и его «сделали» муллой (муж., верующий, 21 год, с. Старое Зелёное).

Знаний об исламе не было никаких, только через бабушек, даже прабабушек. Это прабабушка прививала. Такое дуа. В университете я стал больше интересоваться. Всё надоедает. Я бывший мастер спорта, начал пост держать, мне это понравилось, это чистота, чистота от веры. Настоящий ислам. Душевность, покой, мотивация. Если что-то не получается в жизни, говоришь: «Аллах бермягянь», – и человек становится морально устойчивым. Поступил в исламский университет. Открыл свою махалля, планирую свою мечеть построить. В 2006 г. стал обучаться исламу (муж., имам, г. Уфа).

³⁸⁹ Юнусова А. Б. Ислам в Башкортостане: история, состояние и перспективы развития... С. 270.

³⁹⁰ Мухаметгалиева С. Х. Указ. соч. С. 67.

университет не могут покрыть потребности кадров в республике. 50 мечетей не имеют постоянного состава имамов и 50 строящихся тоже не имеют. Кадровый голод – колоссальный (башкир, 42 года, эксперт, г. Уфа).

Другой фактор, накладывающий некоторый отпечаток на развитие махалля в изучаемом регионе, – это сложности, неизбежно возникающие в городских условиях, когда на деле очень не просто организовать мусульман. Реалии демонстрируют интересные достижения в ходе ренессанса исламских приходов в пределах города. Например, в старейшем мусульманском храме г. Ульяновска организован сбор денег, дабы осуществлять поддержку благотворительной деятельности общины. Здесь же осуществляет полноценную работу сайт, который пользуется большим спросом у мусульман региона. Этот и другие исламские приходы проводят паломничества в г. Булгар³⁹¹.

Верующие мусульмане в Среднем Поволжье и Приуралье – в основном татары и башкиры, но есть представители и других этнических групп.

Это подтверждают и полевые материалы.

Разнообразные. В основном всё-таки татары... (муж., имам мечети, 35 лет, г. Ульяновск).

И верующие, и духовенство, и эксперты рассматривают ислам как фактор надэтнической консолидации. Подтверждают это и данные полевых материалов.

Мы люди, у нас есть определённые враждённые качества. Например, религия делает нас братьями, но если у нас ещё и язык один, мы ещё ближе

³⁹¹ Из беседы:

15 лет организовываем поездку в Булгары. Находим автобусы... В этом году 14 июня – дата поездки (муж., имам мечети, 35 лет, г. Ульяновск).

Ежегодно мы принимаем в этом участие. 120 км – не такая отдалённость. Самостоятельно. Во время летних курсов водим детей. Исторически это важно (муж., имам мечети, 35 лет, г. Ульяновск).

Это наша традиция, наше достояние. В этих местах ислам принят сердцем. Если не знать этого, то не будет будущего. Мы ездим с шакирдами. У нас с этого учебный год начинается, показываем, что там наши сподвижники, последователи прока, что ислам был принят сердцем. И заканчивается тоже этим учебный год. Помогаем народу, чтобы они тоже ездили в Булгары (муж., имам медресе, 26 лет, г. Ульяновск).

становимся друг другу, мы ещё и братья по национальности; если у нас ещё и деревня одна, мы ещё и соседи, мы ещё ближе друг другу становимся... Наилучший из Вас, кто богобоязненный. Нет такого, что татары лучше таджиков, таджики лучше узбеков. Нас объединяет ислам (муж., имам мечети, 35 лет, г. Ульяновск).

В семейной сфере уровень ориентации на межэтнические взаимодействия внутри исламского сообщества понижается. В целом отношение к ним более терпимое, чем к межрелигиозным бракам. Иногда татары не высказывают однозначного одобрения к таким бракам. Приведём в доказательство фрагменты полевых материалов.

Если люди мусульманской нации, по моему опыту, тоже не приемлем [брак]. У каждой нации свои обычаи, даже противоположные. Напряжённый брак получается (муж., имам мечети, 35 лет, г. Ульяновск).

Я более склоняюсь к однонациональным бракам, всё-таки разница есть. Моя сестра вышла замуж за турка, есть определённая разница: в образе жизни, питании. Но их объединяет вера, и они находят общее (жен., верующая, 25 лет, г. Ульяновск).

В мусульманских культовых центрах исламские служители культа обращаются к присутствующим на арабском, татарском и русском языках. Удельный вес последнего в проповеди велика в городе, что особенно ценит молодёжь. Показательны в этой связи фрагменты полевых материалов.

Проповедь должна быть на том языке, который понятен большинству прихожан. Говоря на татарском языке, который знают мало прихожан, имам не сможет им донести то, что он хочет сказать. Такая проповедь будет «для галочки» (муж., верующий, 29 лет, г. Ульяновск).

Поменялось восприятие организации исламских праздников. Вплоть до 2000-х гг. мусульманские мероприятия организовывали по большей части на дому. В современных реалиях исламские общины используют возможность для проведения их в непосредственной близости от мечети.

Быстрые перемены в мусульманском сообществе в конце XX – начале XXI вв. в конечном итоге привели к появлению противоборствующих сторон на религиозной почве. По мнению ряда исследователей, сущность конфликта заключается в том, что сторонники традиционного ислама не признают миссионерской деятельности ваххабитов, а ваххабиты, в свою очередь, отказываются от признания традиционного суннитского ислама, считают его последователей кафирами и отступниками от чистого ислама пророка Мухаммеда и призывают вести с ними борьбу³⁹². Нам такой взгляд кажется несколько схематичным, особенно на фоне тех процессов, которые отмечены уже в 2000-е гг. На наш взгляд, к первому течению, которое очевидно является действующей силой данной конфронтации, следует отнести людей, которые соотносят себя с данной мировой религией, при этом по факту практически совсем не соблюдают её требований. Ещё одной спецификой данного направления является то, что для людей, входящих в него, особенно важна преемственность с историческим прошлым духовной сферы изучаемых народов. Можно предположить, что историческое прошлое мыслится этническим мусульманам как синтез магометанства, сформировавшегося до революции, и уникальной её разновидности – мусульманства времён СССР. Внутри данного течения есть свои разновидности. Однако наиболее интересны для нас, памятуя о цели нашего исследования, татары и башкиры, в религиозном сознании которых мусульманство обрело народную форму. «Народный ислам» отличается от ортодоксального своими синкретичностью и полиморфностью. так как переплелся с язычеством. Антирелигиозная политика в СССР усложнила его существование, заметно снизив религиозную грамотность населения и усилив таким образом эмоциональную составляющую мировоззрения на фоне атеистических секулярно-гуманистических настроений в обществе.

³⁹² Залимханов З. М. Указ. соч. С. 31.

В частности, проводимые нами опросы показали, что к тем или иным магическим практикам обращались 26 % респондентов до 30 лет, а в старшем возрасте несколько больше – около трети опрошенных татар Ульяновской области.

Те же тенденции характерны и для татар и башкир в других регионах Среднего Поволжья и Приуралья. Так, в 2016 г. среди башкир ПФО и сопредельных территорий обращались к колдунам, знахарям, магам 25 % лиц в возрасте от 15 до 29 лет. А среди татар ПФО и сопредельных территорий, татар Ульяновской области, башкир Башкортостана, татар Татарстана, татар Башкортостана в том же возрасте обращались к магам, колдунам и знахарям 18,5, 14,85, 24,49, 17,24 и 37,04 % соответственно.

Говоря о причинах столь разительного расхождения мировоззрения респондентов татарской и башкирской национальностей и постулатов ислама, следует напомнить о таком явлении как «исламизированное» шаманство. На наш взгляд, данное явление можно определить как специфическую структуру, в которой языческие представления тесным образом переплетены с исламскими. «Исламизированное» шаманство тюркских и суннитских народов опосредовано мусульманскими представлениями и атрибутами. Например, зачастую в ходе совершения ритуалов произносится текст, представляющий собой выдержки из Корана (молитва), а действия, непосредственно связанные с шаманством, воспринимаются представителями татар и башкир в качестве мусульманских. «Исламизированное» шаманство формируется на стыке шаманского камлания и отдельных понятий, культов и символов мусульманства. То есть сущностные смыслы исламизированного шаманства непосредственно не касаются исламской религии, но являются моделью, позволяющей понять некоторые глубокие сферы взаимопроникновения между мусульманством и архаичными представлениями в религиозном сознании части суннитов. Наличие такого мощного архетипического ядра в сознании значительной части исследуемых народов сыграло важную роль в религиозном ренессансе. Так, последние годы существования СССР, а затем и его

распада характеризуются тем, что, в первую очередь, в Дагестане и Чечне, а впоследствии в Карачае, Татарстане и Башкирии быстро завоевали позиции крайние мусульманские общины, имеющие нередко неформальный характер³⁹³. То, что они не смогли стать ведущей силой в духовной жизни местных народов, отчасти связано с архетипом народного ислама. Исламизация и – шире – социализация в мусульманском социуме по-прежнему была тесно связана с памятью о былом исламе. Наиболее рельефно важность исторической преемственности в деле приобщения к исламу отразилась в следующем тексте.

То, что у нас в крови, нас никто не переделает. Например, во мне ничего не переменят. Я с этим родилась, с этим и умру. Вера, спокойная, идёт от родителей, к которой мы привыкли. Где мы не выставляем напоказ. Фанатичности нет. Дай Бог мне здоровья, помоги мне Бог в этом деле, спасибо, что дал мне нормально прожить, что до утра дожила. Честно говоря, для меня это священно. Я не считаю Ураза-Байрам праздником, я считаю это днём милосердия, днём внимания к своим родным и пожелания здоровья, чтобы ещё долго жили. Или традиция, или обычай. Я не считаю, что это религиозный праздник. Вот принести в подарок что-то. Мы ходим в гости. Всевышний нам говорит: «Не забываете о своих родных». К матери пойти. Прежде всего, к старшим, а потом уже помладше. Это у нас заложено. Все без исключения так делают. Я не знаю такой семьи, которая этого бы не соблюдала и не делала. Обязательно что-то ещё другое несём. В Курбан-Байрам режем барана обязательно, и это мы должны раздать прежде всего немощным, многодетным семьям, старикам без детей. Дома ничего не должно остаться. Всё раздаём. Должно быть так. В семье, где я росла, родители это мне вбили. Бабушка была центром вселенной. В религиозном отношении она

³⁹³ *Баширов Л. А.* Ислам в контексте этнополитических процессов в современной России // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2009. № 1. С. 220; *Галицкий В. П.* Радикализация ислама на юге России: причины и пути разрешения // Обозреватель. 2009. № 8. С. 40.

молилась, читала намаз, чётки у неё всегда были. Сказать, что всех детей она заставляла делать, – это не так³⁹⁴.

Замечу также, что данный текст особенно апеллирует к конфронтации различных возрастов в вопросах исламизации. Очевидно, что одна сторона конфликта явно тяготеет к «народному» и отчасти (что касается формальности сохраняемых обрядов и примата нравственной оставляющей религии) советскому исламу.

Говоря о советском исламе, было высказано показательное мнение.

В советское время были в Карачае эфенди, имамы, которые проводили похороны и свадьбы. Это было традиционно. Были учёные, носители знания, но они выполняли лишь культовые функции. Имамство как привлечение верующих, произнесение хутбы, обучение намазам отсутствовало, такой функции не было. Люди уезжали в Сирию, Бухару, возвращались, выполняли культовые функции. Это был компромисс с советской властью. Вера была – воплощения не было³⁹⁵.

И всё же не советский ислам консолидирует сторонников исторической исламской традиции. Думается, в Карачае функцию консолидации старшего поколения, сочувствующего прежнему, доренессансному исламу, взяла на себя родовая организация общества. Надо сказать, что сохранность пережитков клановой организации («тукум») у карачаевцев отмечается рядом исследователей³⁹⁶. Прослеживаются они и в наших интервью, причём в контексте религиозного возрождения, и мыслятся как своеобразный идеал баланса этнического и религиозного.

Если бы придерживались той религии, которая существует от наших **предков**, то это порядочность, это воспитанность, любовь к **родителям, родным**, любовь к народам, которые проживают рядом с тобой, уважение к ним. В республике мы отдалены от цивилизации, это способствует тому, что какие-то

³⁹⁴ Запись беседы с карачаевкой, 53 года (Карачаевск, КЧР, 04.06.2013) .

³⁹⁵ Запись беседы с карачаевкой, 33 года (Карачаевск, КЧР, 04.06.2013) .

³⁹⁶ *Шаманов И. М.* Карачаевцы // Народы России : энциклопедия / гл. ред. В. А. Тишков. М., 1994. С. 185.

традиции, обычаи, связанные с религией, сохраняются. Народ сплачивает, **род** сплачивает, **фамилии** сплачивают. Сейчас есть у нас фамильные старшины. Это было со дня формирования Большого Карачая (Учкулан, Хурзук, Карачук) – конец XVII – начало XVIII вв. Род собирается в году раз. Каждый род имеет места сбора, где они родились. Если мечеть надо сделать, все фамилии собирают средства. Надо за могилкой посмотреть, фамилии собираются. Благодаря этому мы и выживаем. То, что от **родителей** передаётся, это невозможно выбить ничем. В советское время вера была. Человек, который нормально верует, не **фанатично**, не с головой в омут бросается, это бы было идеальное общество³⁹⁷.

Наиболее ярко родовая традиция карачаевцев проявилась в обряде похорон и поминовения. Подтверждают это и полевые материалы.

В советское время единственным обрядом, где можно было узнать об исламе, где мусульманство проявлялось, были похороны, поминки. Во время рождения и свадьбы ислам не прослеживался. Обрезание было, но крайне редко – у карачаевцев, кабардинцев; на Западном Кавказе вообще не было. Не успела укорениться. Во время свадьбы Никах делали, но очень тайно. Свидетель вытаскивал за огород жениха и невесту в темноте, где их ждал мулла для совершения обряда. Во время же похоронного обряда ислам подчёркивался демонстративно³⁹⁸.

По большей части особое отношение к похоронам у карачаевцев сохранилось и по сей день.

Посещаю мечеть, в основном не по праздникам, а если из близких людей кто-то умер. У нас три дня «дуа» (молитва) происходит в мечети утром рано, я всегда стараюсь, если кто умрёт, похоронят, посетить мечеть в эти дни, тем более что аул рядом у нас. Близкие родственники, несколько мулл читают, намаз делают. Эти дни я всегда стараюсь посетить. Даже если не знал человека. Час-полтора нахожусь в мечети. Три дня, 40 дней, 52 дня тоже происходит. Третий

³⁹⁷ Запись беседы с карачаевкой, 53 года (Карачаевск, КЧР, 04.06.2013) .

³⁹⁸ Запись беседы с карачаевцем, 42 года (Карачаевск, КЧР, 03.06.2013) .

день в мечети отпеваются. Посещается дом умершего. Снова едем на могилу для отпевания³⁹⁹.

Ещё одно течение, которое вступило в конфронтацию, состоит, как правило, из людей, соотносящих себя не с историей исламского образа жизни конкретного этноса, но с текстами, непосредственно восходящими к мусульманской религии, а также с мусульманскими ритуалами. Движение состоит в основном из молодёжи⁴⁰⁰, представители которой по этническому признаку принадлежат разным народам. Наиболее крайние представители этого движения считают номинальных мусульман носителями архаичных, неисламских представлений, которых необходимо здесь и сейчас вернуть к мусульманским истокам. Часто представители предыдущего течения рассматривают данную конфронтационную сторону крайне отрицательно. Особенно это касается некоторых внешних, атрибутивных признаков представителей нового исламского движения. Номинальные мусульмане считают, что «новые» мусульмане чрезмерно выставляют свою религиозность, а их поступки и действия никак не соотносятся с традицией прошлого. «Новые» мусульмане придирчивее относятся к соблюдению пищевых запретов на употребление определённых видов пищи. Номинальные мусульмане могут эти запреты совершенно искренне избегать. Если среди «новых» мусульман употребление мяса, приготовленного с соблюдением мусульманских обычаев (халяль), – явление повседневное, то этнические мусульмане (особенно в городских условиях) соблюдают его реже. Придирчиво относятся номинальные мусульмане к внешнему виду «новых» мусульман. Здесь имеется в виду ношение платка женщинами и бороды мужчинами. Например, представительницы слабого пола, относящиеся к новому движению, надевают одежду до стоп, носят особым образом на головах платки, что не было принято у местных мусульманок.

³⁹⁹ Запись беседы с карачаевцем (Теберда, КЧР, 02.06.2013) .

⁴⁰⁰ Отсюда другое название этого течения – «молодёжный ислам».

Нет определённости и в отношении к платкам у представителей умеренного направления данного течения. В основном служители исламского культа придерживаются того мнения, что к мусульманству ношение платков у девушек и бороды у мужчин непосредственного отношения не имеет⁴⁰¹.

Сходной позиции придерживаются и эксперты. Приведём тексты полевых материалов.

Религиозность не совпадает с тем, как ты одет и так далее. Религиозность совпадает, религиозность создаёт правила благоприличного поведения. Особенно в исламе. Если бы истинная религиозность зависела от того, брею ли я лицо и носит ли женщина хиджаб, то религиозность исчезла бы очень быстро (муж., лезгин, эксперт, 52 года, г. Ульяновск).

Таким образом, можно заметить, что между сторонниками ислама дореволюционного и советского и членами молодёжных исламских течений проявилась некоторая неприязнь, как правило, не обоснованная последовательно и здраво, но базирующаяся на чувствах. Такие отношения между поколениями негативно влияют на ход мусульманского возрождения.

В исследованиях исламоведов Татарстана говорится о трёх основных группах, которые имеют весомый вес в мусульманской среде республики: ханафитах (сторонниках региональных форм мусульманства), различных суфийских деноминациях и салафитах⁴⁰². Вообще исследователями отмечается, что в 1990-е – начале 2000-х гг. салафиты активно распространяются в Среднем

⁴⁰¹ Из беседы:

Ношение бороды – не признак религиозности. Если бы наша религиозность измерялась размерами бороды, то мы бы до пупка вырастили свои бороды и были бы набожными, сидели в мечетях. Человек может быть без бороды, но настолько искренним, помогая медресе, детским домам, человек может быть с бородой, но хитрым. Хиджабам и платкам рады. Для девушки – признак религиозности, каждодневное испытание религиозного, многие показывают пальцем (муж., имам мечети, 35 лет, г. Ульяновск).

Это только внешний атрибут. Это даже не религиозность. Я не хочу их в этом обвинять, но со временем они должны прийти к истинным ценностям. Сначала берут от ислама то, что им нравится, самое трудное оставляют напоследок (муж., верующий, 21 год, с. Старое Зелёное).

⁴⁰² Татары и ислам в регионах Российской Федерации: религиозное возрождение и этничность / рук. проекта и отв. ред. Р. Н. Мусина. Казань, 2014. С. 70.

Поволжье и Приуралье, особенно активно на территории Татарстана⁴⁰³. Так, например, в Татарстане к салафитам относится до 2 % активных мусульман республики.

А. В. Постнов приводит более внушительный список наиболее одиозных и радикальных организаций Среднего Поволжья и Приуралья. Деятельность большинства из них получила освещение в материалах уголовных дел. Так, в 2008 г. в Верховном суде Татарстана рассматривалось уголовное дело по обвинению группы лиц во главе с их организатором Ильгамом Гумеровым (Ахмад-Абдуль-Азиз), который так же, как и многие его единомышленники, был замечен в военной кампании против российской армии в Чеченской и Дагестанской республиках. Созданная И. Гумеровым организация «Исламский джамаат» проводила широкомасштабную прозелетистскую политику, которая сопровождалась крайне негативными высказываниями в адрес иных конфессий. Организация характеризовалась хорошей консолидацией, централизацией. Представители групп придерживались представлений салафизма, считая кяфирами абсолютно всех, кто был не с ними, т. е. даже мусульман других направлений и течений⁴⁰⁴.

«Исламский джамаат» действовал в г. Набережные Челны, Елабуге, Азнакаево, а также на территории Республики Башкортостан. Однако сфера влияния исламского джамаата и близких к нему объединений, по всей видимости, была несколько шире. Об этом, например, говорит пропагандистская брошюра, найденная в 2006 г. в с. Белозерье Ромадановского района Республики Мордовии. Текст брошюры активно использовался тем же И. Гумеровым в своих проповедях⁴⁰⁵.

⁴⁰³ Постнов А. В. Нетрадиционные течения в мусульманском сообществе (умме) Российской Федерации в 1990-е – начале 2000-х гг.: историко-политический анализ : дис. ... канд. ист. наук. Саранск, 2011. С. 99.

⁴⁰⁴ Постнов А. В. Указ. соч. С. 99–102.

⁴⁰⁵ Там же. С. 115.

В 1998–1999 гг. в г. Азнакаево несколько человек восприняли наущения Рамиль-хазрата, который был представителем течения «Таблиг»⁴⁰⁶. Данный пример свидетельствует, что одной из главных причин, определивших частичный успех среди молодых татар и башкир, явилась их банальная религиозная неграмотность, отсутствие знаниевой базы традиционного ислама.

Иногда джамааты вовсе возникали и развивались в откровенно криминальной среде. Так, в начале 1990-х гг. в том же г. Азнакаево некто Хумидуллин организовал преступную группу, которая под влиянием салафитских идей в 2002 г. трансформировалась в азнакеевский джамаат⁴⁰⁷.

Организацией салафитского толка следует считать Маджлис-уль-Шура Объединённых сил маджахедов Кавказа, организованную в начале 2000-х гг. в РТ⁴⁰⁸. Участниками данной группы были совершены или запланированы теракты у д. Петряево Кировской области, с. Новочеремшанск Ульяновской области, д. Большие Нырсы Тюлячического района Республики Татарстан, пос. Ковали Лаишевского района Республики Татарстан, у г. Вятские Поляны Кировской области, в г. Уфе, у д. Пospelово Елабужского района Республики Татарстан, в г. Набережные Челны, Нижнекамске, Казани.

Остерегаясь ярлыков, касающихся таких терминов, как «ваххабизм» и «салафизм», по отношению к татарской и башкирской среде, всё же нельзя отрицать присутствия в Среднем Поволжье организацией, которые могут иметь крайне агрессивные религиозные взгляды. Уже в 1990-е гг. на территории Ульяновского региона появились организации, идейно родственные салафитам и ваххабитам⁴⁰⁹. Представители умеренного течения склонны объяснять быстроту распространения мусульманского фундаментализма с атеистическим вакуумом времён СССР, который стал предтечей религиозной необразованности огромной массы мусульманских этносов.

⁴⁰⁶ Постнов А. В. Указ. соч. С. 109.

⁴⁰⁷ Там же. С. 111.

⁴⁰⁸ Там же. С. 120.

⁴⁰⁹ ГАНИ УО. Ф. 112. Оп. 2. Д. 31. Л. 3.

Не менее важной причиной умеренные мусульмане считают также ускоренные темпы, с которыми страна открылась всем иностранным идеям. Ничем не ограниченная свобода ценностей и идеалов зарубежных (пусть и исламских) государств ускорила приток чужих идей на территорию новой России. В целом анализ материалов позволяет сделать вывод, что распространение идей фундаментального ислама достигло своего апогея в период с 1990 по 1998 гг., затем наметилось некоторое ослабление деятельности этих организаций.

Это подтверждают и полевые материалы.

Религиозный экстремизм не поддерживаю, одна из причин – неграмотность нашего народа (муж., имам мечети, 35 лет, г. Ульяновск).

Активно – в начале 90-х – полная свобода религии, всего. До сих пор мы страдаем из-за этого... (муж., имам мечети, 35 лет, г. Ульяновск).

Одна из основ ваххабизма – это то, что когда ты не читаешь намаз, значит, ты относишься к категории кяфи́ров. Привлекают внешние атрибуты, Я видел, сам не общался. Но слышал, что они агрессивно себя ведут (муж., верующий, 21 год, с. Старое Зелёное).

В целом интервьюируемые отмечают поступательное развитие ислама, которое вопреки активизации радикальных течений 1990-х гг., уже в наши дни обрело в большей степени умеренную окраску. Верующие всё глубже познают ислам, пытаются реанимировать суфийскую традицию, проводят тематические конференции. Это подтверждают и полевые материалы.

Я стала понимать это [появление радикальных течений – А. И.] тогда, когда стали говорить об исламе, но поступки были совершенно другие, потом стали появляться коттеджи у духовных лиц, потом стали одеваться, бороду отращивать, на джипах ездить, потом стали обучаться в Саудовской Аравии, стали игнорировать обряды отцов и дедов. Я стала учить намаз в мечети, к нам стали приезжать из города, говорить, что нехорошо читать маулид. Маулид моя мама завещала, что в месяц маулид надо читать. Первое 90-е гг. – противостояние муфтиев как в области, так и по России. Объединение не

состоялось, но наш муфтий начал заниматься строительством мечетей. Сейчас идёт стремление к изучению традиционного ислама. Они нас обучают, чтобы мы проповедовали местные традиции. Лет шесть назад стали обращаться к исламу, в Зимницах Абдулхак бабай – внук ишана. Были Хансияровские чтения. Потом подготовили учёных из Казанского и Уфимского исламских университетов, делали доклады. Я не удивилась, этот факт был закономерен. Нас надо было объединить. В Терешке работала пара Хамзиных. Эдуард Ганиев стал нас объединять (жен., верующая, татарка, Ульяновская область).

Явления противостояния между религиозными течениями наблюдались в 90-е гг. XX в. и в Башкортостане. Однако причины их крылись не столько в поколенческих различиях, сколько в мировоззренческих и этнополитических взглядах молодёжи.

Когда получился религиозный ренессанс, то сразу начались религиозные споры, мировоззренческие споры в основном у молодёжи. Это башкиры как раз очень любят эти мировоззренческие вопросы бытия. Теперь зашевелились и государство, и муфтияты, государство стало критиковать муфтияты; а почему у вас растут такие неформальные группы? Теперь в русло возрождения ислама включились не только ваххабитские, но и антиваххабитские мусульманские группы. К концу 90-х гг. – в начале нулевых – время упадка башкирских национальных движений. Формально их вожаки всё, что хотели получить, уже получили, больше получить в рамках умеренной автономии было уже невозможно. Их сырая идеология, конформистская, стала отталкивать, разочаровывать людей живых, горячих. Куда им идти? Они стали уходить в ислам. Это вызвало большие противоречия между национальностями, на уровне дискуссий. Начинается раскол мечети, деревни. В составе ДУМ РБ стали собирать молодёжь, стали собирать афганцев, десятников. Теперь неофициальный ислам свою роль сыграл, сделал так, что для башкир не стоит вопрос национальности, это молодёжное движение (муж., башкир, эксперт, г. Уфа).

Как уже было отмечено, рядовые (этнические, номинальные) мусульмане и татары и башкиры, сами себя порою именуящие традиционными мусульманами, оценивают и радикальные и умеренные течения ханафитского ислама в одном ключе как однозначно негативные⁴¹⁰. Главную причину разногласий между традиционными и «новыми» мусульманами представительница, как она сама себя называет, «реальных мусульман» Карачая, видит в традиционном преувеличении роли мусульманских праздников, связанных с важнейшими этапами жизни человека, таких, например, как бракосочетание или поминки.

Отметим, что усложнение поминальных ритуалов фигурирует и в ответах других респондентов. Иногда мусульманство, в котором избавились от усложнений обрядовой практики, представляется респондентам в качестве своеобразного стимула всестороннего развития субъектов⁴¹¹. Очевидно, что частое неумение выделить рядовыми верующими радикальных мусульман от умеренных не является следствием отсутствия таковых в изученных регионах, а объясняется их банальной религиозной неграмотностью. Мы же апеллируем убедительными свидетельствами существования в Карачае людей, принадлежащих фундаменталистскому мусульманству. В частности, в материалах круглого стола описываются такие отличительные черты вышеназванной разновидности мусульманства, как обособленность и агрессивная проповедническая деятельность,

⁴¹⁰ Из беседы:

Там религии нет, там «денежки». А психика ломкая у молодёжи, а они [ваххабиты] психологи очень сильные, и сразу ребёнок психологически меняется. Ломается ребёнок. Родители сюда тянут, он в другую сторону. В семье происходит раскол (карачаевка, 53 года, г. Карачаевск, КЧР, 04.06.2013).

⁴¹¹ Из беседы:

Многие тюркские народы сталкиваются с такими проблемами на постсоветском пространстве, когда многие традиции, обычаи, идущие от язычества, они во многом мешают нам адаптироваться и выйти на новые рубежи, в частности, та же коррупция подпитывается старыми родовыми представлениями. Хочешь не хочешь, а родственнику должен помочь, это влияет на образование. Стереотип, что главное – не учиться, а главное – иметь родственников. Также свадьба, похороны. Похороны – странное сочетание и традиционных воззрений исламских, и непонятно чего; бывает довольно затратной, что бьёт по карману необеспеченных семей, но чтобы не ударить в грязь лицом, они за это всё равно держатся. Ислам – это хороший инструмент, хороший рычаг, авторитет, чтобы взломать отжившую систему и вывести на новый уровень республику (карачаевец, 37 лет, г. Карачаевск, КЧР, 03.06.2013).

позволяющие обнаружить их внешнее сходство с деструктивными сектами. Кроме того, в материалах интервью отмечается, что на первом этапе определённую роль в пропаганде радикальных течений сыграли иностранные граждане.

Первое, что сделали радикальные мусульмане в начале 1990-х гг., – взяли в аренду культурный центр. Делалось всё это за большие деньги. Они были арабы, не карачаевцы. Не наши, в основном молодёжь⁴¹².

Интересно, что, по мнению экспертов, в Башкирии прямого влияния иностранных граждан на религиозные процессы в 1990-е гг., наоборот, не ощущалось. Но косвенное влияние отмечено и в этом регионе. Это подтверждают и полевые материалы.

Влияние извне не ощущалось. Начали активизироваться связи. Просуфийское направление – Турция, просалафитское направление – Египет, Саудовская Аравия (муж., башкир, эксперт, 42 года, г. Уфа).

Сведения, полученные в результате беседы с экспертами, позволили предположить, что основной целью для мусульман фундаменталистских течений стали маргинальные представители молодого поколения⁴¹³. Этому же мнению придерживаются и другие интервьюируемые.

Ещё раз подчеркнём, что в среде рядовых верующих татар, башкир и карачаевцев не всегда осознают принципиальную специфику между мусульманами фундаменталистского толка, с одной стороны, и умеренными течениями – с другой. Женщина, которая обозначила себя в качестве умеренной мусульманки, что особенность фундаменталистов заключается в той крайней степени вовлечённости в идеи и ценности общины, вплоть до абсолютного низвержения важности других идеалов.

⁴¹² Там же.

⁴¹³ Из беседы:

Согласно карачаевским традициям, девушка должна выходить замуж, будучи девственницей. Радикалы же более демократичны в плане подбора невест. Одна моя студентка вышла замуж за моего родственника – радикального мусульманина, сразу стала закутана. Девушка невзрачная такая была. Есть примеры, что выходят оттуда. Сами не выходят, помогают родственники (Запись круглого стола, 7 участников, г. Карачаевск, КЧР, 05.06.2013).

Низкий уровень ориентации татар и башкир в вопросах суннитских течений проявился и в ходе анкетирования 2016 г. Как уже отмечалось нами, традиционным для татар и башкир Среднего Поволжья и Приуралья является суннизм именно ханафитского мазхаба – самая умеренная правовая школа в суннизме. Следовательно, предполагалось, что подавляющая часть респондентов должны были высказаться именно в этом ключе. Однако на практике этого не произошло. К данной правовой школе отнесли себя только 30,13 % татар Татарстана. В других этнотерриториальных группах эта доля оказалась ещё меньше. К суннитам ханафитского мазхаба отнесли себя 26,53 % татар Башкортостана, 20,48 % башкир Башкортостана, 18,75 % татар Ульяновской области. Самый низкий показатель данного ответа зафиксирован среди башкир ПФО и сопредельных территорий – 18,18 %. Во всех опрошенных группах весьма высокую долю составили другие ответы, в которых респонденты либо отказывались выбирать ответ из-за откровенного недостатка мусульманского образования либо предлагали свои определения, например, «просто мусульманка» или «традиционный мусульманин». Другие ответы составили от 21,69 до 30,61 % от числа респондентов, что в ряде случаев (прил. 4, рис. 3, 4, 6, 7) явно превосходит долю тех, кто согласно традиции отнёс себя к суннитам ханафитского мазхаба.

Важно отметить, что ни в одном регионе салафиты не образовали хотя бы сколько-нибудь заметного большинства, почти во всех этнотерриториальных группах татар и башкир занимая последнее место в структуре внутриисламской идентификации. Однако позволим себе обратить внимание на то, что самая весомая доля салафитов обнаружилась в ответах башкир Башкортостана. Тем не менее массового влияния идей салафизма на религиозность татар и башкир в Среднем Поволжье и Приуралье не наблюдается. В этой связи мы предполагаем, что в большей степени конфликт салафитов с другими мусульманами протекает на уровне конкретных, консолидированных и чётко выделяемых общин и не затрагивает всю этническую общность в целом.

Например, дифференциация новых мусульман на фундаменталистское и умеренное имеет в КЧР территориальные формы. Например, соборная мечеть г. Карачая (см. прил. 3, фото 14) ассоциируется с умеренным исламом, а мечеть в г. Бирлике представляется центром фундаменталистских мусульман⁴¹⁴.

В крайней своей форме противостояние между данными группами проявлялось в открытых столкновениях. В 2009 г. конфликт привёл к убийству фундаменталистами ректора исламского института, заместителя председателя Духовного управления мусульман КЧР и Ставрополя Исмаила Бостанова, который имел существенное влияние на мнение большинства мусульман региона.

Надо сказать, что длительное время фундаменталистские движения были своеобразными монополистами в религиозной жизни данного региона. Большинство же номинальных мусульман, скорее всего, вполне удовлетворяла традиционная религиозность. Таким образом, в 90-е гг. XX в. создалась такая ситуация, когда человек, искавший информацию и знания об умеренном исламе, фактически был обречен на неудачу. То есть условия были более благоприятными, чтобы стать фундаменталистом, чем ханафитом. Исследование показало также, что главную тенденцию в современных реалиях Карачая можно сформулировать как постепенное расширение во всех областях религиозной жизни позиций умеренного течения новых мусульман, особенно среди молодёжи⁴¹⁵. Данный тренд преимущественно в положительном ключе рассматривается экспертами⁴¹⁶.

⁴¹⁴ Из беседы:

Согласно карачаевским традициям, девушка должна выходить замуж, будучи девственницей. Радикалы же более демократичны в плане подбора невест. Одна моя студентка вышла замуж за моего родственника – радикального мусульманина, сразу стала закутана. Девушка невзрачная такая была. Есть примеры, что выходят оттуда. Сами не выходят, помогают родственники (Запись круглого стола, 7 участников, г. Карачаевск, КЧР, 05.06.2013).

⁴¹⁵ Из беседы:

В 90-е гг. – увлечённость исламом. Сейчас – авторитет старшего поколения упал. Сегодняшние старики прошли культурную социализацию в советское время, когда исламская традиция уже ослабла. Между старым и новым поколением есть некоторые несовпадения. Волны. Где-то пик, снова сходит, снова пик. В начале 90-х радикальными последователями ислама становились вчерашние алкоголики, наркоманы – стали очень навязчиво проповедовать ислам, учить, что такое грех. Авторитет ислама шатался. В основном это были карачаевцы. В Учкене – из

В г. Карачаевске и Уфе высказывалось даже мнение, согласно которому за конфликт радикалов, умеренных и традиционных мусульман определённую долю ответственности несут официальные органы власти. Это подтверждают и полевые материалы.

Российские власти хотят пропаганду вести, не совсем правильную с точки зрения справедливости, но с целью сохранности государства. Меры карательные без особого разбора. Без суда и следствия могут сказать, что ваххабиты взорвали чей-то дом. Должен быть суд. Например, рядом с поворотом на Курмыш была перестрелка, несколько человек взорвали омовцы, среди них был случайный человек. Это должно быть достоянием общественности. Ни одного суда ещё не было в Карачаево-Черкесии. Это настораживает. Зажирили пару домов, там была беременная девушка, тоже пристрелили. Страх, неразбериха⁴¹⁷.

Слышал эпизоды, когда люди, широко позиционирующиеся в неофициальных кругах, в интернете [исчезали – А. И.]. Был человек – и нет человека. Судебное дело против деятеля башкирских национальных организаций, потом перешёл в ислам. Закончилось тем, что он попал под суд, они затеяли

Средней Азии были представители, в Черкесске там несколько преподавателей из Египта. Постоянного инородного влияния не было. Образование карачаевцы получили за границей (карачаевец, 42 года, г. Карачаевск, КЧР, 03.06.2013).

⁴¹⁶ Из беседы:

...на мой взгляд, если человек считает себя приверженцем ислама или считает себя входящим в круг исламской культуры, то какие-либо минимальные вещи, которые предписаны исламом в Коране, он должен делать, в частности, намаз, – в основном это моё отношение. Он делать, должен делать минимум. Говорить, что я мусульманин, и при этом не делать ничего – это странно, с одной стороны. На сегодняшний день ислам должен сыграть решающую роль в модернизации нашего общества в республике. Ну не нравится мне, когда женщины сидят в ресторане в мини-юбках и пьют алкоголь, если для запада это – свобода, то для меня это как-то неприемлемо. Для своих детей буду бороться, чтобы не видеть их в таком качестве (карачаевец, 37 лет, г. Карачаевск, КЧР, 03.06.2013).

Критерий народности для меня – близость к религии. Без религии народ не будет существовать. Моё глубочайшее убеждение (карачаевка, 49 лет, г. Карачаевск, КЧР, 03.06.2013).

⁴¹⁷ Из беседы:

Критерий народности для меня – близость к религии. Без религии народ не будет существовать. Моё глубочайшее убеждение (карачаевка, 49 лет, г. Карачаевск, КЧР, 03.06.2013).

международную акцию помощи голодающим детям Сомали (50 000 долл.). Это вызвало вопросы. Он уехал обратно из акции. В Уфе он был задержан. Я не буду говорить, прав суд или неправ. Никто из знавших его в итоге суда не поверил. Это всё имело огромную огласку. Полемика в интернете. Я не видел причин для столь жёсткого, слабо обоснованного давления. Второй процесс – осуждали за экстремистские высказывания, разрабатывал националистические идеи. Он накрыл тираж поддельных бюллетеней, пытался стать во главе демонстрантов. Он сел на три года. Само дело, было за что. Перед выборами в местный Курултай снова его судили. Основание для объявления в экстремизме – аяты из Корана. Естественно, суд должен был пересмотреть. Следствие продолжается. Такие ляпы, объявление аятов Корана экстремистскими – провокация. Сам никогда своей партии он не умел. Подобная неадекватность реакций опасна... Не надо демонстрировать чёрный образ ислама (муж., башкир, эксперт, г. Уфа).

Об этом же говорит и часть представителей мусульманского духовенства.

Приведём тексты полевых материалов.

Поменьше бы влияния со стороны. Мусульмане должны сами разбираться, силовые структуры должны как можно меньше вмешиваться в эти вопросы. Мы должны сами их останавливать, объяснять. Силовые структуры должны наблюдать со стороны (муж., имам, башкир, г. Уфа).

Сложно судить об аргументированности данных мнений, однако они, на наш взгляд, весьма рельефно отображают весьма непростую ситуацию, возникшую в ходе интеграции новых мусульманских течений в поле ранее сложившейся духовной традиции. Действительно, движение в сторону современного мусульманского самосознания в контексте борьбы и взаимодополнения старых и новых мировоззрений происходит у татар, башкир, карачаевцев (да и других тюрко-суннитских народов бывшего СССР) крайне тяжело. При этом в качестве положительных тенденций данного процесса следует отметить новый взгляд национальных кадров в сфере умственного труда на мусульманскую религию. Этот взгляд характеризуется более развёрнутым, свободным от ярлыков и шаблонов

подходом к осознанию функциональных возможностей мусульманства в социуме вообще и в жизни народов, исповедующих его в частности.

Как мы уже отмечали, раскол суннитского общества на несколько течений затронул все регионы Среднего Поволжья и Приуралья и Республику Башкортостан в частности.

Приведём выдержки из полевых материалов.

В 90-е гг. уезжали в Саудовскую Аравию из-за своей неграмотности. Уезжали «нулёвые», приезжали заражённые идеями ваххабизма. Тамошние имамы – ваххабиты. Они, приезжая к нам, начинают культивировать ислам вразрез с нашим исламом. У нас ханафитский мазхаб, они – арабы, говорят, у них ханбалитский мазхаб. Они вносят разногласия не только в обрядах, но и в идеологическом отношении. Ладно, их было бы несколько человек, но их становится всё больше и больше, а почему? Потому что не работает местное управление. Имамы, к сожалению, не справляются, у них и знаний не хватает. Возраст имеет значение, грамоты у них нет. А у них грамота есть, они могут оперировать хадисами, поэтому авторитет имамов понижается. Поэтому надо здесь обучать, готовить фундамент на той территории, где ты живёшь, а потом – в Турцию. Очень сложно ДУМ с ними справляться (муж., имам, г. Уфа).

Беседы с экспертами выявили противоречия между умеренным и фундаменталистским исламом. Людей, которые придерживаются традиционных, доренессансных взглядов, и практикующих ханафитов, в отличие от фундаменталистов, роднит бережное, даже трепетное отношение к историческим корням, наследию Волжской Булгарии как истоку исламской духовной культуры в Волго-Уралье, к похоронам, могилам и кладбищам, являющихся символами почитания своих родителей, близких, родственников. Это подтверждают и полевые материалы.

Если у человека радикальный взгляд, если от него неправильное мнение исходит, это и есть неправильный ислам (муж., имам медресе, 26 лет, г. Ульяновск).

Наконец, отметим, что существует также «переходная группа», которая отличается фрагментарным соблюдением некоторых мусульманских обрядов, обладающих ярко выраженным общественным признанием⁴¹⁸. Это подтверждают и полевые материалы.

Итак, ислам, как наиболее сильная идеологическая основа религиозного мировоззрения суннитов России, не представляет из себя даже приблизительного единства. Ситуация принципиальной неопределённости, характерная для эпохи глобализации-индивидуализации и усиленная распадом СССР, благодаря исламу не стала более стабильной:

Специфика ислама в том, что у нас нет понятия религиозного авторитета (пророк Мухаммед, святые, родоначальники школ, шейх суфизма Аль-Газали есть). Спроси у тех, кто идёт в мечеть, кто есть Ибн-Араби? Любой может издать фетву, любой может стать авторитетом. Возникает опасность расползания, немотивированной плюрализации авторитетов, возникает вольница (лезгин, 52 года, эксперт, г. Ульяновск).

На фоне такого разнообразия мусульманских групп и течений поражает тот факт, что между рядовыми верующими (как номинальными, или этническими, так и активно практикующими) нередко возникают центростремительные силы и даже некоторый интерес друг к другу.

Это подтверждают и полевые материалы.

Мусульмане не воспринимают другие течения как ересь, как секты. Большая часть мусульман считает, что сотрудничество между различными группами возможно, они в сознании единоверцы, они пять столпов ислама соблюдают. Основная часть – обрядоверцы. Соблюдение обрядов – Курбан-Байрам, Ураза-Байрам, Никах... В 90-е гг. основная часть мусульман появилась здесь. Сегодня они начинают рожать детей. Степень исламизации усиливается. Распространение ислама вширь и вглубь. Ваххабиты говорили, что нам не нужен

⁴¹⁸ *Ходжаева Е. А., Шумилова Е. А.* Указ. соч. С. 106–108.

дагестанский сценарий. К диалогу мы готовы. Кавказские эмиссары не воспринимаются (башкир, эксперт, г. Уфа).

Когда нам навязывают, что есть такие мусульмане, традиционный ислам. А что это такое? Это для того, чтобы объявить одних мусульман правильными, а других – ваххабитами. А потом пожинать плоды мусульманской раздробленности. Миссия мусульманина – поверх всех этих спекуляций рассматривать любого мусульманина, хоть трижды салафита, как своего брата. Религии приравнивают к цивилизациям, но я считаю, что религии обладают колоссальным консолидирующим потенциалом. Мы должны присматриваться друг к другу повнимательнее и поддерживать своих, понимать, что он, прежде всего, мусульманин, сначала надо ему помочь, а потом, кто он такой, разберёмся сами без помощи посторонних (муж, аварец, эксперт, г. Ульяновск).

Один из экспертов высказал мнение, что главной причиной возможности такого диалога внутри исламских течений является навык межкультурной коммуникации, развившийся среди населения многонационального Среднего Поволжья и Приуралья.

Существует конфликт между светскими татарами и башкирами и религиозными. Но так как предки – мусульмане, этот конфликт сглаживается. В чём преимущество Башкортостана от Центральной России. Люди привыкли жить в общине иных. Навыки в межнациональной коммуникации лучше (муж., башкир, эксперт, г. Уфа).

Иными словами, восприятие ислама суннитами становится всё более и более сложным, неоднозначным. В известном смысле мы наблюдаем синкретизацию образов ислама в среде этнических мусульман – самой многочисленной группы суннитов. Причём чаще восприятие ислама связано с негативным фоном. Положительные примеры единичны и стали заметны лишь в последние годы. Отсюда можно предположить различие в позициях относительно других компонентов религиозного сознания: традиционных (языческих) и нетрадиционных (неязыческих и православных). Частью мусульман они, по всей

видимости, сурово отметаются, что не может не вызвать обратной реакции у других групп суннитов. Единство ислама, сохраняющееся в Коране, уже в культуре претерпевает дифференциацию. В массовом сознании представление об исламе, вероятно, ещё более зыбкое и рыхлое. Таким образом, на наш взгляд, существует непростая ситуация, возникшая в ходе интеграции новых мусульманских течений в поле ранее сложившейся духовной традиции. Действительно, движение в сторону современного мусульманского самосознания в контексте борьбы и взаимодополнения старых и новых мировоззрений происходит у татар, башкир, карачаевцев (да и других тюрко-суннитских народов бывшего СССР) крайне тяжело.

Исследование показало также, что исламская религиозность в России в целом и в отдельных регионах характеризуется общей стабильностью, но чрезвычайной пестротой. Наибольшие противоречия, вплоть до конфликтов, наблюдаются между исламскими течениями: традиционными мусульманами, салафитами, умеренными мусульманами (суннитами ханафитского махзаба), отчасти последователями суфизма.

Итак, возрождение махалля в изучаемом регионе – процесс сложный и неровный. С одной стороны, налицо высокий образовательный уровень руководителей общин в городах, которые свой интерес к исламу объясняют преемственностью с традицией прошлого, с другой – очевидный недостаток таковых в сельской местности, где вынуждены подчас довольствоваться малограмотными имамами. Нехватку просвещённых и образованных священнослужителей отмечают как рядовые верующие, так высшие духовные чины. По всей видимости, она остаётся одной из ключевых проблем в исламском сообществе и по сей день. Нередко татары и башкиры приходят к исламу не под влиянием священнослужителей, а самостоятельно, а также при некотором участии бабушек, дедушек, родителей. Другой фактор, накладывающий некоторый отпечаток на развитие махалля в изучаемом регионе, – это сложности, неизбежно возникающие в городских условиях, когда на деле очень не просто организовать мусульман. Реалии демонстрируют интересные достижения в ходе ренессанса

исламских приходов в пределах города. В ряде приходов организована благотворительная деятельность, функционирует сайт, который пользуется большим спросом у мусульман региона, проводятся паломничества.

Начиная с 1990-х гг. выделяются три этапа в религиозной жизни суннитов России.

1. 1990-е гг. – активная проповедническая деятельность фундаменталистских движений, которая привела к некоторому охлаждению чувств к ходу ренессанса мусульманства у номинальных мусульман, особенно в Карачае.

Это в конечном итоге приводит к появлению групп, открыто настроенных против фундаменталистов, а в редких случаях – и самого мусульманства. В Среднем Поволжье и Приуралье эти процессы протекали не столь стремительно, так как регион находился на периферии радикализации ислама (центром был все-таки Северный Кавказ). Конфликты между течениями в Среднем Поволжье и Приуралье не затрагивают значительной части татар и башкир, которые настроены к религии либо индифферентно, либо не делают слишком серьёзных различий между салафитами и умеренными мусульманами в силу низкой религиозной грамотности. Наибольшего напряжения антисалафитские и антиисламские настроения достигают в карачаевском обществе, что связано с доминированием отличного от салафизма тренда в регионе – преемственность с традицией советского и дореволюционного прошлого.

2. Конец 1990-х – начало 2000-х гг. – резкое обострение конфронтации между течениями, проявляющееся в равной степени и в Карачае, и в Среднем Поволжье и Приуралье. Для этого этапа характерно разрастание мусульманского возрождения вглубь и вширь, связанное с осознанием новых возможностей мусульманства в социуме, и с поиском образа настоящего, подлинного ислама.

3. С конца 2000-х гг. по настоящее время – укрепление позиций умеренных мусульманских организаций, сближение мнений между различными мусульманскими движениями. Мусульманский образ жизни становится сродни

субкультуре, привлекающей множество новых членов, в большей степени среди молодого поколения. Заметно, что среди башкир Башкортостана на фоне других этнотерриториальных групп Среднего Поволжья и Приуралья салафиты приобрели некоторое влияние.

* * *

Эволюция религиозности суннитов в 1918–2016 гг. происходила в ряд этапов. В 1918–1940-е г. религиозность изучаемых народов, вопреки многим факторам, влиявшим на её характер, главными из которых следует считать борьбу с религией в СССР, депортацию карачаевского народа, рост национального самосознания, определялась исламской традицией. Иногда под лозунгами защиты ислама выступали целые группы рядовых верующих. Особенно это касалось желания защитить мечети и медресе от закрытия. Несмотря на грандиозные масштабы, которые приобрела антирелигиозная пропаганда в 1930-е гг., исламская обрядность в среде татар и башкир продолжала фиксироваться в документах и исследователями.

Однако народы, исповедовавшие традиционно ислам, на данном этапе, безусловно, потеряли некоторое единство в религиозной сфере. Татарское общество в данный период перестало быть однородным в плане соблюдения исламских обрядов и догм. Появились атеисты, которые, хотя и были немногочисленны, тем не менее стали важной составной частью в прошлом единого в религиозном плане татарского общества. Особенно много безбожников было среди городских татар, а также среди татарских молодых людей. Фиксировались властью и гендерные различия в том, что касалось устойчивости исламских традиций. Данное обстоятельство в контексте нашего исследования заставляет задуматься над определённой корреляцией синкретичного народного ислама и приуроченностью к женскому гендеру. Во всяком случае следующий этап (1950–1970-е гг.) наглядно продемонстрировал живучесть ислама именно как народной религии, существующей и продолжающей бытовать во многом за счёт

простых верующих (о достаточном количестве высококвалифицированного духовенства на этом этапе говорить, разумеется, не приходится). Неудивительно, что в фокусе внимания уполномоченных по делам религиозных культов всё чаще оказываются неофициальные религиозные группы, могилы ишанов, святые источники, знахари. Думается, что ослабление ислама мечетного на этом этапе выдвинуло на первый план ислам народный, полный всевозможных языческих элементов.

Религиозный ренессанс, наблюдаемый в изучаемом регионе с конца 1980-х – начала 1990-х гг., протекал вовсе не так равномерно и равнозначно, как это предполагалось доселе. Позже всех возрождение исламской религиозности отмечено было в Карачае, раньше всего – в Среднем Поволжье. Однако усиление ислама на всём пространстве изучаемых народов вовсе не означает однозначного восстановления его позиций в качестве одной лишь только религии, наоборот – религиозное значение ислама наиболее сомнительно.

Итак, исламское возрождение на рассматриваемых территориях вовсе не всегда предполагает реальной реставрации мусульманства в значении главной мировоззренческой силы, однако представляет новые возможности для данной религии как ключевого этноконсолидирующего фактора, что происходит в результате сильнейших кризисов иных компонентов этнического самосознания. Думается, что данная тенденция со временем, в связи с укреплением мусульманских общин в регионах, будет только усиливаться.

Очевидно, что роль этнического фактора при возрождении ислама среди суннитов была наибольшей в 1990-е гг. В 2000-е гг. ислам несколько дистанцировался от национальных движений, в первую очередь, за счёт перехода национальных лидеров в религиозные общины (особенно в Башкортостане). Немаловажно, что в конце XX – начале XXI вв. возрождение ислама у суннитов осложнялось определённым противостоянием на религиозной почве.

Наиболее многочисленны номинальные мусульмане, которые соотносят себя с данной мировой религией, при этом по факту практически совсем не

соблюдают её требований. Ещё одной спецификой данного направления является то, что для людей, входящих в него, особенно важна преемственность с историческим прошлым духовной сферы изучаемых народов.

Ещё одно течение, которое вступило в конфронтацию, состоит, как правило, из людей, соотносящих себя не с историей исламского образа жизни конкретного этноса, но с текстами, непосредственно восходящими к мусульманской религии, а также с мусульманскими ритуалами. Движение состоит в основном из представителей молодёжи, которые по этническому признаку принадлежат разным народам. Наиболее крайние представители этого движения считают номинальных мусульман носителями архаичных, неисламских представлений, которых необходимо здесь и сейчас вернуть к мусульманским истокам.

Часто представители предыдущего течения рассматривают данную конфронтационную сторону крайне отрицательно. Подчеркнём, что в среде рядовых верующих татар, башкир и карачаевцев не всегда осознают принципиальную специфику между мусульманами фундаменталистского толка, с одной стороны, и умеренными течениями – с другой.

Низкий уровень ориентации татар и башкир в вопросах суннитских течений проявился и в ходе анкетирования. Во всех опрошенных группах весьма высокую долю составили другие ответы, в которых респонденты либо отказывались выбирать ответ из-за откровенного недостатка мусульманского образования, либо предлагали свои определения, например, «просто мусульманка» или «традиционный мусульманин». Важно отметить, что ни в одном регионе салафиты не образовали хотя бы сколько-нибудь заметного большинства, почти во всех этнотерриториальных группах татар и башкир занимая последнее место в структуре внутриисламской идентификации. Однако самая весомая доля салафитов обнаружилась в ответах башкир Башкортостана.

Предполагаем, что в большей степени конфликт салафитов с другими мусульманами протекает на уровне конкретных, консолидированных и чётко выделяемых общин и не затрагивает всей этнической общности в целом.

Людей, которые придерживаются традиционных, доренессансных взглядов, и практикующих ханафитов, в отличие от фундаменталистов, роднит бережное, даже трепетное отношение к историческим корням, наследию Волжской Булгарии как истоку исламской духовной культуры в Волго-Уралье, к похоронам, могилам и кладбищам, являющихся символами почитания своих родителей, близких, родственников.

Можно предположить, что историческое прошлое мыслится этническим мусульманам как синтез магометанства, сформировавшегося до революции, и уникальной её разновидности – мусульманства времён СССР. Мы предполагаем, что последняя разновидность ислама во многом подготовила почву для возникновения и развития в среде татар и башкир новой религиозности.

ГЛАВА 3.

СОВРЕМЕННАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ СУННИТОВ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ И ПРИУРАЛЬЯ КАК РЕЗУЛЬТАТ ТРАНСФОРМАЦИИ ТРАДИЦИОННЫХ ВЕРОВАНИЙ

Современные религиозные представления суннитов характеризуются смешением различных верований, т. е. религиозным синкретизмом.

И если взаимодействие ислама и язычества происходило в контексте социокультурных изменений в период существования средневековых государств и в результате привело к появлению народного ислама, то в современных реалиях процессы синкретизации религии всё чаще происходят под влиянием диалектического процесса глобализации-индивидуализации.

Сегодня заметно не столько смешение религиозных представлений под влиянием глобализации этнокультурного пространства (XX–XXI вв.), сколько утверждение демократического способа самоидентификации личности в транснациональных и модернизационных условиях города с повышением уровня образования и изменением социального статуса. Поэтому современные религиозные представления суннитов объясняются не только тяжёлыми для ислама условиями в советский период (борьба с религией на всех этапах существования государства) и последующим его возрождением, но и общей демократизацией общества.

Сегодня религиозные мировоззрения изучаемых народов, помимо «исламизированного» шаманства, ислама, суфизма, испытывают на себе влияние православия, восточных учений и религий, а также новых религиозных движений, в том числе исламского характера.

§ 3.1. Особенности религиозности суннитов: традиции и инновации

Специфика современного религиозного мировоззрения татар, башкир и карачаевцев кажется, на первый взгляд, весьма очевидной в контексте исторических и новейших изменений в духовной жизни России. В первую

очередь, это касается городских представителей данных этносов, так как городская среда в новейшее (в частности, в советское) время по своей природе более секулярна и профана, чем сельская. Кроме того, вполне логично предположить дифференциацию религиозности татар и башкир среди лиц с разным уровнем образования и разным социальным статусом.

Тем не менее вопрос о влиянии советской антирелигиозной политики на религиозность суннитов Среднего Поволжья и Приуралья остаётся пока спорным. Официально считается, что эпоха почти векового атеизма в СССР существенно подорвала основы их религиозной жизни. Мусульманская религия стала функционировать в пределах отдельных семей. Этому же мнению придерживается Р. К. Уразманова, согласно которой многие обряды, развитие которых связано с религиозно-магическими представлениями, в ходе развития общества утратили свой характер и выполняют совершенно другую функцию, отличную от первоначальной⁴¹⁹. Важнейший фактор эволюции обрядности следует искать в урбанизации, так как горожане склонны к более быстрой смене духовных ориентиров. Поэтому выяснение религиозности городских суннитов выходит далеко за рамки только лишь влияния антирелигиозной политики советской власти и является более глобальной проблемой. Дело в том, что городской образ жизни влечёт за собой такие изменения в социальной структуре, как увеличение доли лиц со средним специальным и высшим образованием, лиц, имеющих социально-профессиональный статус рабочего, студента, служащего, что, вероятно, также отразится на религиозности изучаемых этнических групп.

Но прежде охарактеризуем общую ситуацию религиозной идентичности татар и башкир по данным 2016 г. Так, среди всех опрошенных нами татар и башкир к верующим себя отнесли 68,9 %, к колеблющимся – 22,61 %, неверующим – 8,66 %. Это в целом весьма предсказуемые данные, так как схожие результаты были получены в исследованиях религиозной идентичности татар

⁴¹⁹ Уразманова Р. К. Современные обряды татарского народа... С. 6.

(прил. 5, табл. 36), башкир (прил. 5, табл. 32, табл. 36), казахов, а также иных этносов⁴²⁰. Однако очевидно, что религиозная идентичность несколько уступает многим мусульманским народам Северного Кавказа, например, кумыкам, чеченцам, ингушам, даргинцам, у которых она выше 90 % (прил. 5, табл. 37).

Среди лиц со средним специальным образованием к верующим себя отнесли 69,86 %, к колеблющимся – 22,6 %, к неверующим – 7,53 %. Среди лиц с неоконченным высшим и полным высшим образованием категории распределились следующим образом: 69,63 и 65,83 %; 24,4 и 22,5 %; 5,93 и 11,67 % соответственно. Иными словами, религиозная идентичность лиц с высшим образованием оказывается несколько ниже, чем у лиц со средним специальным и неполным высшим образованием.

Среди безработных к верующим себя отнесли 73,08 %, к колеблющимся – 25 %, к неверующим – 1,92 %. Среди студентов, рабочих и служащих категории распределились следующим образом: 71,5, 70,29 и 61,36 %; 23,32, 17,14 и 29,55 %; 5,18, 12,57 и 9,09 % соответственно. Таким образом, заметна тенденция увеличения доли верующих среди наименее «стабильных», с профессиональной точки зрения и, соответственно, менее защищённых слоёв населения, чья социализация и профессионализация либо ещё не завершилась (студенты), либо не имеет строгой экономической привязки (безработные). В этом смысле религиозность татар и башкир проявляется ситуативно и связана, в первую очередь, с отсутствием стабильности в профессиональной, экономической и, как следствие, социальной сфере.

Конфессиональная идентичность общей выборки татар и башкир несколько выше, чем религиозная идентичность, и составляет 84,81 % – ровно столько отнесло себя к мусульманам. Но уже на этом уровне обозначилось и некоторое разнообразие в ответах: 4,24 % респондентов отнесли себя к православию, 8,3 % – ни к какой религии, по 0,18 % – к тенгрианству, язычеству и буддизму.

⁴²⁰ См., например: *Ванчикова Ц. П., Цэцэндамба С.* Религиозная ситуация в Монголии: 1990–2009 гг. // Гуманитарный вектор. 2014. № 3 (39). С. 69.

Надо сказать, что предыдущие исследования конфессиональной идентичности татар и башкир отдельных регионов Среднего Поволжья и Приуралья фиксируют даже меньшую долю мусульман и, соответственно, большее влияние православия и внеконфессиональной религиозной идентичности (прил. 5, табл. 33, 35). Думается, можно предположить некоторое усиление исламского влияния на татар и башкир в наши дни.

Конфессиональная идентичность у лиц с разным уровнем образования проявилась следующим образом: среди респондентов со средним специальным образованием к исламу отнесли себя 84,25 %, к православию – 9,59 %, 4,79 % – ни к какой религии. А среди лиц с неоконченным высшим и высшим образованиями ответы распределились так: 83,7 и 86,67 %; 5,93 и 0,42 %; 7,41 и 10,83 % соответственно.

Таким образом, несмотря на низкий уровень религиозной идентичности, лица с высшим образованием демонстрируют более высокий уровень конфессиональной идентичности. В этой связи у лиц с высшим образованием наблюдается наибольшая разница между конфессиональной и религиозной идентичностью. Иными словами, для них важнее причислять себя к мусульманам номинально, чем прикладывать непосредственные усилия к соблюдению религиозных представлений и обрядов.

Конфессиональная идентичность у лиц с разным социально-профессиональным статусом проявилась следующим образом: среди безработных к исламу отнесли себя 86,54 %, к православию – 1,92 %, 7,69 % – ни к какой религии. А среди студентов, рабочих и служащих ответы распределились так: 87,05, 86,29 и 81,82 %; 4,66, 5,14 и 3,41 %; 5,7, 7,43 и 11,36 % соответственно. То есть в меньшей степени в ответах респондентов с разным социально-профессиональным статусом проявилась всё та же закономерность, что и в религиозной идентичности, а именно – увеличение доли мусульман в наименее устойчивых, с точки зрения статуса, группах (студенты и безработные).

Служащие и рабочие как характерные, в первую очередь, для города социально-профессиональные группы показали наибольшую долю лиц, не отнесших себя ни к какой религии, подтвердив наше представление о городе как секулярной территории.

Региональные различия в религиозности татар и башкир тоже весьма заметны (прил. 1, карта 4). Если взглянуть на общую тенденцию, то она такова: религиозность татар увеличивается с востока на запад, т. е. как бы при движении от казанских татар к татарам-мишарям. Сразу отметим, что высокая религиозность мишарского субэтноса не раз отмечалась исследователями. Затем закономерность следующая: несколько ниже религиозность татар Мордовии, несколько выше религиозность башкир.

Наиболее высокую степень религиозности продемонстрировали татары Пензенской области, Чувашии и Самарской области. Среди них отнесли себя к исламу более 86 %. По всей видимости, в этих регионах (особенно в Самарской области и Чувашии) сыграла роль так называемая мобилизационная религиозность, которая возникает как стремление религиозного или этнического меньшинства к сохранению своих специфических черт. Действительно, и Самарская область, и Чувашия относятся к регионам с наименьшей долей татар в этнической структуре их населения.

Что касается высокой религиозности татар Пензенской области, доля которых в этнической структуре региона всегда была заметной и вполне сопоставимой с долей татар Ульяновской области и Мордовии, то здесь дело не в мобилизационной религиозности или не только в ней.

Мы считаем, что особую роль ислама в регионе сыграли более высокие стартовые позиции области в ходе религиозного возрождения в 80–90-е гг. XX в., проявившиеся в феномене с. Елюзань, откуда родом вышла целая плеяда мусульманских лидеров (см. § 2.1), а также в близости влиятельного Саратовского муфтията, имеющего непосредственные контакты с Советом муфтиев России (см. прил. 3, фото 5, 7). На этом фоне Мордовия, в которой в предренессансный

период функционировала одна (!) мечеть, выглядит откровенно блекло. То же самое можно сказать и об Ульяновской области, в которой хотя и функционировали мечети на протяжении всего советского этапа, тем не менее сильно были подорваны исламские стереотипы поведения в связи с мифологемой «Ульяновск – Родина Ленина», имевшей в том числе ярко выраженные антирелигиозные и секулярные последствия.

В целом все остальные этнотерриториальные группы – татары Татарстана и Башкортостана, башкиры Башкортостана и те же татары Ульяновской области – демонстрируют приблизительно одинаковый уровень первичной религиозности, что говорит о близости происходящих внутри них этнических и религиозных процессов. Ровности показателей религиозной идентичности способствует относительно высокая доля мусульманского населения в этих субъектах Среднего Поволжья и Приуралья (первые три места по доле татар в ПФО).

Данные нашего анкетирования подтверждают серьёзные изменения в представлениях и обрядности суннитов. Так, 44,6 % городских суннитов отрицают Судный день, меньше пятой части опрошенных не верят в джаннат и джаханнам, 11,6 % респондентов отрицают наличие души. То есть часть опрошенных отвергают важнейшие догматы и представления мусульманской религии. Интересно, что данные результаты вполне сопоставимы и с нашими более поздними исследованиями татар и башкир. Например, в общей выборке 53,12 % суннитов Среднего Поволжья и Приуралья отрицают Судный день, 22,46 % – не верят в джаннат и джаханнам, 7,31 % – отрицают наличие души.

В рамках отдельных территориальных групп наблюдается та же тенденция. Например, среди башкир ПФО и сопредельных территорий не верят в конец света 50 % респондентов, среди башкир Башкортостана – 48,19 %, среди татар Татарстана – 52,56 %, среди татар Башкортостана – 63,27 %, среди татар Ульяновской области – 63,89 %.

Среди лиц со средним образованием не верят в существование души 6,35 %, ада и рая – 21,23 %, в конец света – 56,85 %. У лиц с неоконченным высшим

и высшим образованием эти же ответы распределились следующим образом: 5,93 и 8,75; 21,48 и 21,67 %; 54,07 и 50 % соответственно. Эти данные свидетельствуют о более секулярных взглядах лиц с высшим образованием, что уже было отмечено нами на основе сравнения конфессиональной и религиозной идентичности.

Среди безработных не верят в существование души 0 %, ада и рая – 21,15 %, в конец света – 48,08 %. У студентов, рабочих и служащих эти же ответы распределились следующим образом: 6,22, 8,57 и 7,95 %; 19,69, 22,86 и 27,27 %; 55,44 , 52,57 и 51,14 % соответственно. Эти данные свидетельствуют о более секулярных взглядах служащих и рабочих, что уже было отмечено нами на основе сравнения конфессиональной и религиозной идентичности.

На мировоззрении значительной части респондентов лежит «отпечаток» атеистической идеологии времён СССР. 1/3 респондентов, опрошенных нами в 2014 г., отрицают Судный день. Не верят в воскрешение души после смерти чуть менее 6 % опрошенных. Серьёзным изменениям под воздействием атеизма подверглась обрядность ислама: чуть менее половины всех респондентов не молятся, 42,6 % татар молятся на главном религиозном языке ислама. Лишь 16,5 % респондентов ходят в мусульманские храмы постоянно, и менее трети только на Курбан-байрам и Ураза-байрам. Половина респондентов ответили, что вовсе не ходят в мусульманские храмы. Священная книга мусульман хранится у 65,2 %. Половина респондентов хранят в доме иные духовные издания своей конфессии. Ещё менее значительный удельный вес принадлежит ответам, которые показывают конкретные действия по познанию основ исламской религии. Например, познают Священную книгу и другие мусульманские религиозные тексты только 37,5 % опрошенных. Главным фактором, способствующим незначительному интересу, проявляемому респондентами к мусульманским религиозным текстам, является непонятность для большинства опрошенных арабской письменности, с помощью которой написаны большая часть изданий Корана.

Пострадала ритуальная практика и среди всех суннитов, как городских, так и сельских. Например, в общей выборке 40,46 % всех татар и башкир не совершают молитву. Этот показатель хотя и меньше, чем среди городских суннитов, но вполне сопоставим с ним. Меньшая доля не совершавших молитву в целом среди татар и башкир связана с тем, что в сельской среде, представители которой присутствовали в данной выборке, в большей степени сохраняются обряды и ритуалы, присущие исламу.

Региональные аспекты совершения молитвы также выражены в различных группах татар и башкир весьма рельефно (прил. 1, карта 6) и почти полностью повторяют географию религиозности. В частности, наибольшая доля молящихся редко или не молящихся совсем наблюдается среди татар Ульяновской области, Татарстана, Башкирии, Мордовии и башкир Башкортостана.

Среди лиц со средним специальным образованием не молятся 43,84 % татар и башкир, среди лиц с неполным высшим образованием – 34,81 %, среди лиц с высшим образованием – 41,67 % опрошенных.

Интересно, что немолящихся оказывается меньше всего в группе лиц с неполным высшим образованием. Мы предполагаем, что отсутствие прямой тенденции в снижении религиозности от лиц со средним специальным образованием к лицам с полным высшим образованием может быть связано с промежуточным социальным статусом лиц, не получивших полного высшего образования. В известном смысле этот статус является наиболее зыбким, рыхлым и может означать более низкие стартовые профессиональные позиции даже по сравнению с соседним специальным образованием, что, в свою очередь, может повлечь некоторую неопределённость в социальной жизни конкретного индивида. В любом случае нам кажется весьма показательным, что пограничность образовательного уровня ведёт в известном смысле к пограничной религиозности, когда по ряду показателей лица с неоконченным высшим образованием демонстрируют более низкий уровень религиозности (отнесение себя к верующим, мусульманам), а по другим – более высокий (вера в человеческую

душу и совершение молитвы) по сравнению с лицами, имеющими среднее специальное образование.

Среди безработных не молятся 40,38 % татар и башкир, среди студентов – 38,34 %, среди рабочих – 36 %, среди служащих – 51,14 %. То есть в обрядовой практике татар и башкир социально-профессиональный статус играет меньшую роль, чем в религиозной или конфессиональной идентичности. В частности, рабочие и служащие, демонстрирующие низкий уровень первичной религиозности, в вопросах совершения молитв разошлись весьма значительно. Рабочие, например, показали наименьшую долю лиц, не совершающих молитву.

Мы в очередной раз убеждаемся в нелинейности распространения религиозности по различным категориям татар и башкир: первичная религиозность не всегда находится в прямой связи с обрядовой религиозностью.

А вот география посещения мечетей несколько отличается от географии немолящихся, хотя общая тенденция сохраняется (прил. 1, карта 5). Самый высокий показатель тех, кто посещает мечети редко или не посещает их совсем, наблюдается среди татар Башкортостана, Ульяновской области и Мордовии. Посещение мечетей башкирами Башкортостана оказывается приблизительно на том же уровне, что и у татар Чувашии, т. е. на весьма высоком.

Иными словами, общность первичной религиозности татар и башкир Башкирии, а именно – причисление себя к верующим, не всегда означает одинаковый уровень обрядности. Сложно судить, с чем связан такой перевес в частоте посещения мечетей в пользу башкир. Думается, истоки этих различий стоит искать в том противостоянии, развернувшемся между татарами и башкирами на уровне двух муфтиятов: ЦДУМ и ДУМ РБ, – которое на данный момент хотя и сгладилось, но оставило существенный след в реальной практике религиозной жизни. Например, большая часть мусульманских общин в сельской местности входит именно в ДУМ РБ. Напомним также об отмеченной в § 2.3. тенденции к большему весу салафитов среди башкир Башкортостана. А салафиты даже на фоне суннитов ханафитского мазхаба выделяются особо внимательным

отношением к практике посещения мечети и соблюдения обрядов, и в этой связи наложение данных явлений применительно к башкирам не кажется нам случайным.

Среди лиц со средним образованием не посещают мечети совсем или посещают их редко 52,06 %, среди лиц с неполным высшим образованием – 42,96 %, среди лиц с высшим образованием – 45,39 %. Эти данные подтверждают вышеобозначенные наблюдения об отсутствии прямой зависимости между уровнем образования и уровнем религиозности. По всей видимости, такая зависимость вообще вряд ли возможна, так как религиозность в основе своей фрагментарна, не представляет монолитного явления, а посему отдельные её проявления, неактуальные для лиц с одним уровнем образования, могут с изменением уровня образования стать более актуальными и наоборот.

Среди безработных не посещают мечети совсем или посещают их редко 46,16 %, среди студентов – 50,26 %, среди рабочих – 44,57 %, среди служащих – 47,73 %. Видно, что рабочие вновь демонстрируют высокий уровень обрядовой религиозности по сравнению с другими группами.

В основу дальнейших выводов положены данные наших этносоциологических исследований суннитов, проживающих в г. Казани, Ульяновске, Уфе, многолетних наблюдений автора за религиозностью татар Ульяновской области (2008–2012 гг.), а также многочисленных исследований по данной теме российских и зарубежных авторов.

В г. Ульяновске было опрошено 37 татар, в г. Казани – 55 татар и 2 башкира, в г. Уфе – 11 татар и 7 башкир.

89,3 % суннитов в городе продолжают отмечать основные исламские праздники (Курбан-байрам и Рамазан). Разумеется, что эти материалы следует анализировать критически. Праздник – чрезвычайно сложная система обрядов, культов и представлений.

Не всегда респонденты, отмечая данные религиозные праздники, наиболее полно вовлекаются во все его элементы. Нередко опрошенные могут не иметь и

малейшего представления об их истоках и религиозном значении. В частности, Ураза-Байрам татарами может праздноваться и без того, чтобы держать накануне его обязательный для мусульман пост, что уже упоминалось нами в § 2.2.

Данные более ранних опросов татар Татарстана фиксируют, что основные мусульманские принципы соблюдаются весьма незначительной группой респондентов. Чуть менее 3/4 городских респондентов, отнёсших себя в той или иной степени к религиозным людям, не ходили в начале 1990-х гг. в мусульманские культовые объекты и не совершали намаз. Удельный вес опрошенных, которые ходили регулярно в исламские храмы и совершали намаз незначителен – менее 8 и более 15 %. Пищевые запреты во время месяца Рамадан соблюдали менее половины опрошенных⁴²¹.

Как видим, доля лиц, совершающих реальные действия накануне праздника, в несколько раз ниже, чем тех респондентов, которые отмечают священные праздники. Иными словами, значительное число татар относит себя к мусульманам по внешним, поверхностным критериям. Сюда можно отнести веру в некоторые постулаты ислама (больше 80 %). А совершают обряды, участвуют в ритуалах, осознают смысл тех или иных религиозных действий (чтение священных книг, специализированных изданий, совершение намазов в мечетях) только малая доля респондентов (до 40 %).

Та же тенденция наблюдалась и среди башкир Южного Урала, среди которых отмечали религиозные праздники от 24 до 36 %, в то время как молились только 3–18 % (прил. 5, табл. 34).

Для сравнения приведём данные, полученные в результате исследования религиозности адыгов – мусульманского народа Северного Кавказа. Безусловными мусульманами считают себя приблизительно 66 %. Среди городской интеллигенции 40 % считающих себя верующими не имеют определённой конфессиональной ориентации, хотя и исполняют некоторые

⁴²¹ Мухаметгалиева С. Х. Указ. соч. С. 63.

мусульманские обряды. Около 10 % этой группы в бытовом и ритуальном планах тяготеют к восточным традициям. Анализ данных показывает, что адыги диаспоры в большей степени придерживаются формальных установлений ислама (Ураза, намаз, чтение Корана), в то время как адыги, проживающие на исторической родине, делают акцент на благотворительности. Пятикратный намаз совершают в Кабардино-Балкарской Республике (КБР) в среднем 10–18 %, в Турции – 80–90 %. Уразу держат в КБР 22–26 %, в Турции – 82–86 %. Садака (в адыгском понимании – поминки в годовщину смерти) делают 100 % в КБР, в Турции – 14–26 %⁴²².

Таким образом, фрагментарная религиозность мусульманских народов и городских суннитов в частности (особенно в обрядовой сфере) – весьма характерное явление для постсоветской России. Отчасти это объясняется фундаментальными особенностями религиозной системы, которая не замкнута на самой себе и взаимодействует с внешней средой.

В некоторой мере объяснение кроется в специфике религиозной ментальности, которая в конкретных своих формах не представляет глубоко интегрированной целостности. Она существует как совокупность взаимосвязанных, но не обязательно строго взаимообусловленных частей⁴²³. И, как мы уже отмечали в первой главе, верующий человек не всегда совершает все исламские обряды, а соблюдение обрядов конкретным индивидом не всегда означает его искреннюю веру.

С другой стороны, для части татар и башкир догматические, институциональные нормы зачастую не являются приоритетными. В большей степени для них значение приобретает нравственно-этическая сторона ислама. Его довольно часто воспринимают как один из компонентов этнической традиции и этнической идентичности. Например, в начале 1990-х г. в Татарстане 61,1 %

⁴²² См. подробнее: *Ахохова Е. А.* Указ. соч.

⁴²³ *Забияко А. П., Воронкова Е. А., Лапин А. А., Пратына Д. А. и др.* Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций. Благовещенск, 2012. С. 5.

татарских респондентов полагали, что ислам способствует соблюдению гигиены и чистоты, 43,2 % – поддерживает в правде, 37,7 % – защищает от безнравственных действий в повседневности⁴²⁴. Доминирование нравственных критериев религиозности над обрядовыми отмечено и у башкир Южного Урала (прил. 5, табл. 34).

В конце XX – начале XXI вв. религиозность городских суннитов Среднего Поволжья и Приуралья определяется глобализацией мировых культурных процессов. Так, образ Бога претерпел некоторые изменения. Некоторые респонденты считают его атрибутом человеческих качеств, иногда ассоциируют с противостоянием светлых и тёмных сил⁴²⁵. Последнее представление можно рассматривать в контексте фэнтезийных произведений. Напомним, что их специфика заключается в поляризации индивидуального, с одной стороны, и мира как такового – с другой. Причём мир представляется как место борьбы светлого и тёмного начал⁴²⁶. Преимущество такого взгляда замечательно тем, что в мусульманстве существует похожий термин – «джихад». «Мир, будучи творением Бога, сам по себе не зол, но в нём присутствуют некоторые аспекты материального существования, прямо противоположные воле Бога. Таким образом, дунья манит слабых людей наживкой из мирских страстей и роскоши, отвращая их от праведной жизни и делая их жадными, жестокими, трусливыми, заносчивыми и так далее»⁴²⁷.

Лишь 60,7 % городских суннитов считают, что жизнь зависит в основном от Аллаха. Иными вариантами стали судьба и характер человека. Схожие результаты зафиксированы нами и в общих выборках по татарам и башкирам в 2016 г., в которых присутствуют как городское, так и сельское население.

⁴²⁴ Мухаметгалиева С. Х. Указ. соч. С. 64.

⁴²⁵ Идиатуллов А. К. Религиозный синкретизм татар-мишарей Ульяновской области : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ульяновск, 2010. С. 20.

⁴²⁶ Белик А. А. Указ. соч. С. 285.

⁴²⁷ Максуд Р. Ислам. М., 2003. С. 67–68.

Среди всей выборки, где присутствуют и татары, и башкиры, 43,32 % верят, что всё зависит в основном от Аллаха, более четверти опрошенных – от характера, 15,33 % – от судьбы. Среди башкир ПФО и сопредельных территорий эти же ответы распределились следующим образом: 40; 27,27 и 15,45 %, среди башкир Башкирии – 43,37; 25,3 и 16,87 %, среди татар Татарстана – 50; 25 и 8,97 %, среди татар Башкирии – 32,65; 24,49 и 20,41%, среди татар Ульяновской области – 31,94; 29,16 и 20,14 %.

Вышеприведённые данные говорят о последствиях борьбы с исламом в советском государстве, об общей секуляризации населения, о проявлении этнически обусловленных черт, среди которых можно назвать веру изучаемых народов в активную жизненную позицию и в судьбу («курмеш»). Так, местными краеведами отмечалось, что татар отличает любовь к торговле и динамичной жизни⁴²⁸.

Около 56,25 % городских суннитов считают, что душа покойника может воздействовать на живых. Очевидно, что мусульманство смотрит на такую веру как на грехопадение, так как оно противоречит сильнейшему среди религий монотеизму. Причём 51,8 % респондентов считают, что душа покойника оказывает влияние, в первую очередь, на своих родственников.

Интересная тенденция замечена нами и при анализе смешанных сельско-городских выборок. Во-первых, доля тех, кто считает, что душа умерших может оказывать влияние на людей, весьма велика в общей выборке татар и башкир, хотя и несколько меньше, чем среди городских суннитов. Так, среди них верят во влияние душ на родственников 38,32 %, а во влияние на всех людей – 10,52 % (в сумме 48,84 %). Во-вторых, в ответах татар и башкир на данный вопрос явно выражены региональные различия. В частности, заметно, что в большей степени эта мифологема (вера во влияние душ умерших на родственников) проявляется среди татар, у башкир она несколько меньше.

⁴²⁸ Арнольдов М. Из путевых заметок по Буинском уезду // Материалы для истории и статистики Симбирской губернии. Симбирск, 1866. Вып. 41. С. 33.

Действительно, в четырёх регионах из семи среди татар придерживаются данного ответа более 40 % (прил. 1, карта 11). А вот среди башкир Башкортостана их только около 30 %. С другой стороны, верующих в данную мифологию становится меньше при движении с востока на запад и от Ульяновской области – к северу и к югу. Иными словами, данная, мягко говоря, неисламская мифологема тяготеет к регионам промежуточным в плане отношения к исламу, к своеобразной внутренней периферии.

Если для татар Татарстана и башкир Башкортостана ислам является составной частью государственного строительства, а для татар Чувашии и Пензенской области выполняет функцию мобилизационного компонента их этнического самосознания, то для татар Мордовии, Ульяновской области, Самарской области, Башкирии тенденции вышеназванных регионов и этнических групп несколько сглажены, опосредованы длительным межэтническим взаимодействием с русским населением, а также более низкими стартовыми позициями религиозного возрождения конца 1980 – начала 1990-х гг.

Столь весомая доля мусульман, верующих во влияние на их жизнь других сил, помимо Аллаха, весьма показательна, и её не стоит связывать только с традиционными представлениями и пережитками культа предков. Мы считаем, что у части мусульман проявление подобной позиции может быть связано с неоязыческими образованиями в их массовом религиозном сознании на фоне умеренных позиций ислама в их этническом сознании и религиозности.

К важнейшим и показательным факторам эволюции религиозности суннитов следует отнести нетрадиционные течения⁴²⁹. Их генезис связан с многими факторами, среди которых глобализация, чрезмерная клерикальность институционализированных религий, усилившиеся противоречия в обществе, прогресс в области гуманитарных и технических наук и прочее. Например, в

⁴²⁹ Русин Д. В. Указ. соч. С. 21–22.

Ульяновском регионе в 2000-е гг. было около тридцати течений, которые можно отнести к так называемым НРД⁴³⁰.

В массовом сознании суннитов нетрадиционные идеи нередко синкретизируются с исламо-языческим мировоззрением. Низкая религиозная грамотность приводит к тому, что элементы иных течений достаточно легко проникают в сознание изучаемых народов. В качестве примера приведём идею о реинкарнации. В неё верят около трети суннитов в городах. Будучи немусульманским понятием, оно, вероятнее всего, вошло в мировоззрение респондентов благодаря средствам массовой информации и сети Интернет, которые весьма широко растиражировали его. Однако не стоит забывать, что тюрки нередко представляли душу в виде крылатого создания, что наводит на некоторые прямые аналогии с верой в перевоплощение души. Факты распространения данной идеи весьма широко представлены в изучаемом регионе. Рассмотрим для обоснования этого положения данные анкетирования 2016 г. Так, в общей выборке татар и башкир доля тех, кто верит в воплощение души в новом теле, составляет 27,75 %. Как видим, она несколько меньше, чем среди городских суннитов, что подтверждает версию о новейшем происхождении данной мифологемы.

Однако региональные различия в распространении данной мифологемы наводят на другую мысль. Дело в том, что наибольшие доли верящих в воплощение души в новом теле приходится на башкир и татар Татарстана и Башкортостана (прил. 1, карта 10). А далее доля понижается при движении к западу, т. е. со снижением доли татар и башкир в регионах. Интересно, что несколько выше доля верящих в реинкарнацию на фоне соседних Ульяновской, Пензенской областей оказывается среди татар Мордовии. Последний момент нам кажется принципиальным, так как у мордвы в традиционных представлениях присутствуют мотивы переселения душ. В этом смысле мы в большей степени

⁴³⁰ Ловцы душ // Молодёжная газета. Ульяновск. 2003. № 42. С. 11.

склоняемся к архаичной природе представлений татар и башкир о реинкарнации, в то время как современные неоязыческие влияния (особенно в городской среде) лишь накладываются на них, усиливая традиционную мифологию.

Отметим также, что в татарской среде возникают и собственно исламские секты. Так, в 2012 г. в г. Казани было заведено уголовное дело против лидера местной незарегистрированной религиозной организации «Файзрахманисты» Файзрахмана Сатарова, который в середине 1990-х гг. объявил себя пророком и нашёл сторонников за пределами Татарстана (Марий Эл, Пермский край, Удмуртия).

Интересна эволюция взглядов Ф. Сатарова во времени. Если в 1990-е гг. он подчёркивал лояльность властям, считая, что государство должно быть светским, а не религиозным (допустимо было даже участие в политике), то в 2000-е гг. Ф. Сатаров запрещал членам общины обращаться в медицинские учреждения и получать любую медицинскую помощь, а детям не позволял посещать школы.

По мнению руководителя центра Российского института стратегических исследований Раиса Сулейманова, «файзрахманисты» – это классический пример тоталитарной секты исламского происхождения. 83-летний Файзрахман Сатаров провозгласил себя пророком в середине 1990-х гг. После этого вместе со своими последователями он поселился в пос. Торфяной в г. Казани. В 2001 г. они закрылись от внешнего мира, а в 2004 г. их отрезали от электричества и водоснабжения за неуплату, и они перешли на самообеспечение.

В 1970-е гг. Ф. Сатаров занимал пост заместителя муфтия, но позже вышел из состава Духовного управления мусульман республики и объявил себя посланником Аллаха. Сейчас в его сообщество «Файзрахманисты» входят около 70 человек.

С точки зрения части мусульман, это именно секта, так как в исламе признается только один пророк – Мухаммед. По данным спецслужб, Ф. Сатаров доводит свои указания до членов общины через книги, которые сам пишет от

руки на татарском и арабском языках. При этом членам секты запрещено читать любую другую литературу, за исключением Корана⁴³¹.

В той же республике зафиксированы общины «бахай» и «ахмадийа». Первая отмечена ещё в начале 1990-х гг. Некоторыми идеями она, по словам Р. М. Мухаметшина, сумела заинтересовать определённые группы мусульман. Свою роль сыграл и тот факт, что общину возглавил Шамиль Фаттахов, сын крупного художника Лутфуллы Фаттахова. По мнению Р. М. Мухаметшина, во второй половине 1990-х гг. интерес к новым религиозным общинам упал⁴³². В конце 1998 г. во многих городах республики зарегистрированы вышеназванные общества, однако число последователей не больше трёхсот.

Течение «ахмадийа» зафиксировано в столице Татарстана также в начале 1990-х гг. Сначала данная община мыслилась социумом в качестве исламской. Интеллигенция довольно часто организовывала встречи с её представителем – татарским поэтом Равилем Бухараевым. Начиная со второй половины 1990-х гг. эта община практически бездействует⁴³³.

Заметно в Татарстане и влияние идей и книг Бдиуззамна Саида Нурси (особенно сильны позиции нурситов в конце 1990-х гг. были в г. Набережные Челны⁴³⁴), а также пакистанской организации «Джамаат-е-Таблиг», представители которой, не имея координатора, занимались в основном призывом в мечетях г. Казани.

По причине длительного взаимодействия православных этносов с суннитами элементы христианской культуры постепенно проникают в массовое сознание изучаемых народов. Так, для 23,2 % респондентов в городе считают, что

⁴³¹ В Казани завели дело на руководителя исламской секты // Русская служба BBC. URL: http://www.bbc.co.uk/russian/russia/2012/08/120807_tatarstan_sect_extremism.shtml (дата обращения: 23.10.2012).

⁴³² *Мухаметшин Р. М.* Ислам в общественно-политической жизни татар: возрождение и функционирование религиозной традиции в XX вв... С. 265.

⁴³³ Там же. С. 266.

⁴³⁴ Там же. С. 269.

Исса – Бог, что не является мусульманским представлением⁴³⁵. Среди студенческой молодёжи наибольшее влияние православия заметно в городах-миллионерах (прил. 4, рис. 8)

Около 13,4 % городских суннитов ответили о важности для них Рождества и Пасхи. Данный удельный вес весьма значителен, особенно на фоне опросов 1990-х гг., которые отмечали распространённость вышеназванных праздников среди 5 % респондентов г. Ульяновска⁴³⁶ (подробнее о влиянии христианских идей на мировоззрение татар и башкир см. в § 4.4).

И всё же приведённые выше данные разительного расхождения представлений ортодоксального мусульманства с материалами опросов дают достаточно точное представление о размахе процессов синкретизации в Волго-Уралье. Опасаясь конфронтационных взаимодействий с иноконфессиональной средой, сунниты привыкают к игнорированию собственных религиозных чувств, которые в представления этого окружения не вписываются. Они их не замечают. А то, что было не замечено в определённой ситуации, рискует утратить прежнюю силу⁴³⁷. Иными словами, в воздействии иноконфессионального окружения на суннитов присутствует факт сосуществования с более содержательной культурой, а также некоторое соглашательство, вызванное стремлением примерить на себя высокий статус окружения⁴³⁸. Нередко поступки татар в религиозной сфере демонстрирует внешнее соглашательство мусульман с ритуалами другой религии.

Относительной лёгкости проникновения в массовое сознание мусульман идей нетрадиционных для них религий способствует, по всей видимости, и то обстоятельство, что вероисповедание к началу XXI в. всё более становится

⁴³⁵ Мухаметшин Р. М. Ислам в общественно-политической жизни татар: возрождение и функционирование религиозной традиции в XX вв... С. 255.

⁴³⁶ Сабирова Г. А. Этническое самосознание в социокультурном контексте провинциального региона... С. 123.

⁴³⁷ Грановская Р. М. Указ. соч. С. 416.

⁴³⁸ Каарийнен Киммо. Указ. соч. С. 68–80.

частным делом человека. Например, ещё в позапрошлом столетии смена религии приводила к смене этничности⁴³⁹.

В современных реалиях религия нередко проявляет себя в психологической сфере, вовне проявляя себя всё меньше. Религия как сложная трансперсональная, социальная, институционализируемая система постепенно эволюционирует в религию как индивидуальное пространство смыслов, становится одним из методов объяснения жизни и мира. В большей степени данная установка заметна у сильной половины человечества, которая в большей степени считает религию внутренним делом каждого конкретного человека, помогающим систематизировать бытие⁴⁴⁰. Данная тенденция форсируется тем, что в новое время отступают на второй план обряды приобщения к той или иной конфессии.

Городская среда предполагает значительную мобильность, аморфность массового сознания суннитов. Мировоззренческий и социальный компоненты религиозной системы здесь практически не коррелируют между собой, создавая благоприятную среду для новых синкретичных образований. Обычно матрицей для такого смешанного мировоззрения является ислам. Его ведущая роль угадывается легко, он весомо присутствует и в представлениях, и в обрядах, и в намерениях. В то время как нетрадиционный компонент, очевидно заимствованный извне, занимает позицию как бы не самую важную, не ключевую.

Это подтверждают и полевые материалы.

Верующая. Верю в Аллаха, единый. Курбан-байрам, Ураза-байрам – праздную, с детства во мне заложено, родители всегда этот праздник отмечали, блинчики делаешь, в мечеть идёшь, хаир даёшь заранее, гостей иногда приглашаешь, иногда – нет. В мусульманские праздники отдыхаем. Нет, пост не держала. Верю в душу. После смерти душа **переходит к другому человеку,**

⁴³⁹ Кобзев А. В. Исламская община Симбирской губернии во второй половине XIX – начала XX вв... С. 166–167.

⁴⁴⁰ Кремнева Н. Ю. Указ. соч. С. 147.

новорождённому. Дух человека уходит в небеса, потом вселяется новорождённому. Верю в ад и рай, верю в конец света, придёт такой день. Посещаю мечеть, когда на душе что-то не так, одеваемся чистенько, с вечера, оплачиваем всё это. На Тукаева [мечеть – А. И.]. Когда выходишь из мечети, такой облегчённый, с хорошим настроением. Я знаю Клуху-Аллаха – сура. У меня на душе становится хорошо. **Я верю по-своему**, не закончила школы, меня никто не учил этому. Перед сном желаю близким, себе. **По-своему.** Моя тётя меня научила. Теспе редко делаю. Коран был дома, был написан на русском языке, русскими буквами. Мама мне не разрешила держать дома такой Коран, это такой большой грех. Привезла из Баку. Кому-то отдала. Мечта, желание есть купить. Есть мусульманские книжки. 2–3 книжки есть. Каждый день читать силы воли не хватает (жен., 63 года, татарка, верующая, г. Уфа).

Очевидно, что мировоззрение данной верующей подвержено внешнему влиянию. Представление о том, что душа человека вселяется к новорождённому, граничит с верой в переселение душ, что никак нельзя отнести к ортодоксальной мусульманской мысли. Притом исламская риторика или, вернее, атрибутика ощущается достаточно чётко: женщина отдаёт дань мусульманским праздникам. Однако здесь же отметим, что делается это больше символически (печёт блины, а пост не держит). Верующая посещает мечеть, но ситуативно: только «когда на душе что-то не так» и прочее.

Нам представляется, что принятое обозначение для такой категории верующих, как этнические, или номинальные, мусульмане, очевидно, не в полной мере описывает картину их мировоззрения и обрядности. Думается, что во многих отношениях на примере данной верующей мы наблюдаем «новодел» – новое религиозное мировоззрение: исламское в основе, но синкретичное по сути. Заметим, что сама женщина считает, что верует по-своему.

Ещё один пример:

Я подхожу к верующим, рассуждая, что Аллах есть, участвую в Курбан-байраме, Ураза-байраме, семейных торжествах, собираемся у родителей и

родственников, отмечаем. Курбан чалабыс – сарак суйдым – соседям. Со стороны отца – карт эни – религиозная, мы были маленькие, пять раз в день читала намаз, приезжала сюда. Верю в душу. Душа [после смерти человека – А. И.] уходит в небеса. **Есть какое-то влияние [души – А. И.] в жизни, заберёт к себе, может и помочь в какой-то степени. Близкий умирает, с собой забирает. В ад и рай не верю, в конец света не верю.** Жизнь человека зависит от самого человека. Бог располагает, а ты уже своей судьбой сам управляешь. Посещаю мечеть...Тляк делаю, намаз не совершаю. Коран есть дома, и на русском, и на арабском. Не читаю Коран, есть маленькие брошюры, в портфеле есть, иногда поднимаю, читаю. В магию не верю. Это предрасположенность людей, если верит, магией занимается. Не верю в нечистую силу и духов. Даже сны не гадаю. Слышал, никогда не говорю и другим не предлагаю, чтобы сны рассказывали, себя настраиваешь на то, что так будет (муж., татарин, верующий, г. Уфа).

И вновь неисламское представление на фоне рассуждений о душе. Душа умершего может забрать близкого родственника, помочь и т. д. Прибавим к этому отсутствие веры в ад, рай, конец света – весьма важные представления для ислама. И всё это на фоне, мягко скажем, слабой заинтересованности подлинной исламской культурой (брошюры про ислам – весьма показательно). Такие синкретичные образования несколько отличаются от внеконфессиональных представлений, от внеконфессиональной религиозности.

Это подтверждают и полевые материалы.

Верующий без конфессиональной принадлежности. Верую, **но Аллахом** не называю. К праздникам отношусь безразлично (муж, башкир, 43 года, эксперт, г. Уфа).

На уровне индивида такое представление нельзя считать синкретичным, однако если рассуждать о массовом сознании суннитов, то оно вполне ложится в канву нашего исследования. Религиозный синкретизм – это синоним личностного поиска, результатом которого может стать «богообразование» (по К. Г. Юнгу). В этом смысле мировоззрение эксперта – это отражение синкретичного комплекса

духовного мира суннитов. Интересно также и то, что в тексте интервью ислам почти невесомо, но всё-таки присутствует: «Но Аллахом не называю» – чем не отправная точка для религиозного поиска?

Вообще, говоря о религиозном синкретизме в масштабах человеческой жизни, приходишь к выводу о своеобразной неотвратимости, неизбежности данного явления в судьбе индивида. Некоторая часть татар и башкир хотя бы раз в жизни пребывала в состоянии религиозного поиска и даже меняла свою религию. Например, в общей татаро-башкирской выборке в постоянном религиозном поиске пребывают 3,03 % респондентов, меняла религию пару раз в жизни – 3,57 %, один раз – 4,46 %. То есть 11,06 % респондентов не отрицают сознательного религиозного поиска, самостоятельного выбора при смене религии или религиозных убеждений. Ещё больше эта доля среди башкир ПФО и сопредельных территорий – 17,27 %.

Однако самая значительная доля, обозначивших свой религиозный поиск, зафиксирована среди башкир Башкортостана – 19,28 %. Это весьма существенные различия, чтобы оставить их в стороне. Мы предполагаем, что высокая доля сознательно нацеленных на религиозные поиски среди башкир, с одной стороны, характеризует специфическую черту данного этноса, которую можно выразить как установку к богоискательству, с другой стороны – это следствие более позднего развития процессов религиозного ренессанса в регионе по сравнению со Средним Поволжьем.

Истоки второй волны религиозного возрождения в Башкирии и её отставания от поволжской волны следует искать в достаточно жёсткой этнической и религиозной политике Муртазы Рахимова, правление которого играло консервирующую роль в плане религиозной жизни в республике. Кроме того, сказалась и некоторая удалённость региона от основных потоков новой исламской мысли.

Действительно, религиозная жизнь в Татарстане и сопредельных регионах выглядит более устоявшейся, чем в Башкирии, где, помимо исламского

ренессанса, решается задача башкирского и татарского пограничья, башкирского государственного строительства, формирования башкирской идентичности. Так, среди татар Татарстана заявили о той или иной степени религиозного поиска 12,18 % респондентов, а среди татар Башкирии и Ульяновской области и того меньше – 4,08 и 6,25 % соответственно.

Таким образом, даже человек, относящий себя в данный, конкретный момент времени к исламской религии, зачастую не отрицает прежних, отчасти нетрадиционных религиозных взглядов. Можно сказать, что ислам частью верующих не приобретает сразу, но соседствует долгое время с неисламскими взглядами. Да и само обращение к исламской религии происходит у разных людей по-разному в силу отличных друг от друга причин. Однако у суннитов именно ислам служит отправной точкой для богоискательств, в том числе как национальная религия соответствующего этноса.

Это подтверждают и полевые материалы.

Я мусульманин, но другое дело, что, как и любой мусульманин, верю в столпы ислама. Этнический мусульманин. Воспитывался в типичной советской семье, воспитание атеистичное. Позже стал агностиком, в классе 10-м. Путь к вере сам по себе индивидуален, веришь или не веришь – богоискательство. Событие [которое повлияло на религиозный выбор – А. И.] – от этого Аллах миловал. Почему ислам – сыграл роль этнический фактор, религия башкир – ислам. В моей жизни я верю в роль, которая предписана исламу и в этой жизни. **Моя вера.** Пришёл к ней рассудочно (муж., башкир, эксперт, г. Уфа).

Теперь исследуем ещё одно явление, рассмотренное нами применительно к верующим г. Уфы – столицы многонациональной Башкирии, в которой, по данным переписи 2002 г., этнический состав представлен следующим образом: удельный вес башкир – 29,8 %, русских – 36,3 %, татар – 24,1 %, остальных

народов – 9,8 %⁴⁴¹. Применительно к нему, на наш взгляд, следует использовать термин «амбивалентная религиозная идентичность» – не выраженное ярко отождествление индивида со своей религиозной общностью. Предполагается, что данный тип идентичности широко распространён в смешанной этнической и религиозной среде.

Итоги проведённого в 2012 г. анкетирования показали существенные сдвиги в религиозной идентичности русских и суннитов г. Уфы⁴⁴². Так, 41,2 % русских, официальной религией которых является православие, на вопрос: «Верите ли Вы в Аллаха?», – дали утвердительный ответ. Показательно в этой связи отметить уточнение одного из респондентов, сделанное напротив выбранного им ответа «да»: «Бог один, пути подхода разные». Думается, что столь существенный удельный вес русских, сделавших такой неожиданный выбор, объясняется данной фразой лишь частично.

По всей видимости, гораздо более весомое объяснение кроется в следующих данных: 71,4 % русских, верующих в Аллаха, имеют среди своих ближайших родственников татар и башкир. В ответах последних, кстати сказать, легко обнаружить следы межэтнических взаимодействий – диффузий элементов религиозной культуры. Так, 56,3 % суннитов отмечают такие праздники, как Рождество и Пасха, а 62,5 % считают Иисуса Богом, хотя, согласно исламской традиции, его принято считать Пророком. Естественно, эти данные нельзя трактовать однозначно, так как «знать и считать» еще не означает «принимать и верить». Тем не менее по сравнению с материалами, полученными в ходе исследования мишарского населения Ульяновской области, согласно которым 9 %

⁴⁴¹ *Габдрафиков И. М.* Феномен Башкортостана: от «трагической демографии» к «закономерной реконфигурации численности» // *Этнографическое обозрение*. 2007. № 5. С. 116–124.

⁴⁴² Объём выборки составил 33 человека: 17 суннитов (татар и башкир) и 16 русских. 22 респондента среди ближайших родственников назвали представителей других национальностей.

субэтноса считают Иисуса богом, а 5,5 % отмечают православные праздники⁴⁴³, этнически смешанные уфимские семьи вполне обоснованно представляются той микросредой, в которой происходит смещение в религиозной идентичности жителей.

Отмеченные выше взаимные заимствования элементов религиозных культур можно объяснить также семантической близостью некоторых базисных мифологем исследуемых религий. К примеру, на вопрос о вере в рай и ад, ответили утвердительно 64,7 % русских и 75 % суннитов. Выявленная амбивалентность в религиозной идентичности суннитов и православных русских является результатом действия комплекса факторов, ведущими из которых, по всей видимости, следует считать процессы этнокультурного взаимодействия в смешанных семьях.

Ещё более интересные данные получены нами при вычислении коэффициентов ранговой корреляции Спирмена, коэффициентов ранговой корреляции и множественной корреляции при сопоставлении первичной религиозности – вера в Аллаха и Бога – студентов г. Казани, Уфы, Ульяновска и Карачаевска (прил. 4, рис. 9; прил. 5, табл. 44). Оказалось, что у студентов татарской, башкирской и карачаевской национальностей наибольшая положительная связь наблюдается между долей верующих в Аллаха и долей лиц с высшим образованием в субъекте (+0,65). Например, регионом, занявшим первое место по доле лиц, верующих в Аллаха и по доле лиц с высшим образованием, оказалась Карачаево-Черкесская Республика.

Объяснений здесь несколько: от культурно-исторических и психологических, с одной стороны, до чисто политических – с другой. Начнём с последних.

Известно, что регион Северного Кавказа традиционно рассматривался государственной властью как потенциально нестабильный. Тому причиной и

⁴⁴³ *Идиатуллов А. К.* Духовная культура татар Ульяновской области (в контексте проблемы синкретичной религиозности). Ульяновск, 2010. С. 113.

культурная специфика данного региона (традиционное противопоставление Восток – Запад, Ислам – Неислам), и высокая рождаемость, определяющая значительную долю молодых, а потому пассионарных граждан, и низкие уровни экономического развития и интеграции в единую народно-хозяйственную область страны, в частности, ниже среднего уровень развития промышленности, нехватка рабочих мест для той же молодёжи. Всё это вынуждало правительство Советского Союза, а затем и России выделять большие квоты для местных вузов, чтобы временно занять молодых людей если не заводах, то хотя бы в сфере образования.

Однако у данного объяснения есть один существенный недостаток: религиозность молодёжи, особенно первичная, как нам кажется, в значительной степени оформилась уже в новейшее время, и её неправильно связывать с традиционной политикой властей по увеличению в соответствующих регионах лиц с высшим образованием. Косвенно об этом свидетельствуют данные множественной (т. е. совместной) корреляции доли лиц с высшим образованием в субъекте, доли молодёжи в субъекте и первичной религиозности. Он оказывается равным 0,71. Иными словами, совместное влияние этих факторов превышает воздействие каждого фактора в отдельности. О том же говорит более низкий частный коэффициент корреляции доли лиц с высшим образованием в субъекте без доли молодёжи в субъекте (см. прил. 5, табл. 44). Подтверждает наш тезис о современной религиозности молодёжи как своеобразном новообразовании и обратная связь между первичной религиозностью и долей лиц в этносе в возрасте 60 лет и старше ($-0,3$), а также прямая зависимость между первичной религиозностью и долей молодёжи в этносе (в пределах субъекта).

Получается, что высокая доля лиц с высшим образованием как бы подталкивает к тому, чтобы приобщаться к исламу, к религии. Поэтому следует подробнее остановиться на культурно-исторических и даже цивилизационных причинах подобного влияния.

Во-первых, дело в том, что образование имеет важное, основополагающее и, можно сказать, фундаментальное значение в исламе. В большинстве своём

образование мыслится представителю исламского мира как богоугодное дело. С известной долей условности скажем, что получение диплома об образовании, успехи в учёбе и исламский образ жизни для суннита – это если не синонимы, то понятия родственные, идущие как бы рука об руку.

Истоки такого отношения можно найти и в Коране, и в священных хадисах, и в уникальной традиции мектебе и медресе, где знания светское и религиозное всегда были тесно переплетены. Обратим по этой причине внимание на то, что связь между первичной религиозностью и долей лиц с высшим образованием в этносе у суннитов тоже прямая (+0,2).

Во-вторых, в русской (в цивилизационном смысле) ментальности образование за редким исключением не воспринималось как антагонист религиозности. И вот почему. Дело в особом отношении русского человека к научному поиску и исследованию фундаментальных вопросов. Как справедливо отмечал Н. А. Бердяев, «русские рассматривают проблемы по существу, а не в культурном отражении»⁴⁴⁴. Поэтому религия и образование, религия и наука с позиций человека русской цивилизации, русского мира – это явления одного порядка. И у религии, и у науки одна цель – поиск истины.

Наконец, коснемся ещё одного объяснения. Глубокий анализ отношений науки и религии показывает, что их оппозиция очевидна лишь на первый взгляд. Биографические и социологические данные, напротив, свидетельствуют, что «высокий уровень образования не обязательно обуславливает низкий уровень религиозности»⁴⁴⁵. Порой религиозное мировоззрение интегрировано в научные познания и, наоборот, наука и образование открывают новые перспективы для развития религии⁴⁴⁶. Например, известны случаи, когда студенты философских факультетов, знакомые с религиозными системами исключительно с академических позиций, под влиянием глубокого изучения Библии или Корана

⁴⁴⁴ Бердяев Н. А. Самопознание. М., 2004. С. 227.

⁴⁴⁵ Забияко А. П., Воронкова Е. А., Лапин А. А., Пратына Д. А. и др. Указ. соч. С. 7.

⁴⁴⁶ Там же. С. 7–9.

проникались той или иной религиозной системой, становясь достаточно убеждёнными их последователями.

Тенденцию роста религиозности в среде образованной части мусульманских народов и татар в частности подтверждают и данные сторонних социологических исследований. Например, в 1990 г. около двух третей студентов-татар (64,4 %) считали себя религиозными. Чуть больше половины респондентов с высшим образованием отнесли себя к людям религиозным. К категории нерелигиозных людей отнесли около пятой части студентов и более трети лиц с высшим образованием⁴⁴⁷.

В середине 1990-х гг. 72 % представителей рабочей элиты отнесли себя к религиозным людям, аналогичным образом ответили менее двух третей художественно-творческой и трети политической элиты⁴⁴⁸.

Большое влияние на первичную религиозность молодёжи оказывают численность городов, в которых они проживают, и уровень экономического развития. И тот, и другой демонстрируют обратное и достаточно заметное влияние на религиозность (–0,45 для тюрков-суннитов). С возрастанием численности городов и укреплением их достатка доля лиц, верующих в Аллаха и Бога, снижается. Иными словами, в городах-миллионерах формируется благоприятная среда для дифференциации населения по отношению к Богу, а в самом широком смысле – и трансцендентному. Плюрализация, секуляризация и – шире – дифференциация студентов крупных городов по отношению к религии замечены нами и среди русских г. Казани и Ульяновска (прил. 4, рис. 10).

Влияние экономики также, на наш взгляд, очевидно. Известно, что одна из функций религии – компенсаторная, так как она восполняет в определённом смысле ограниченность человека. Наиболее остро по поводу этой функции выразился, как известно, Карл Маркс⁴⁴⁹. Понятно, что отставание в экономике и

⁴⁴⁷ Мухаметгалиева С. Х. Указ. соч. С. 62.

⁴⁴⁸ Там же.

⁴⁴⁹ См. подробнее: Митрохин Л. Н. Философия религии. М., 1993. С. 78.

связанный с ним рост социальных проблем в отдельных регионах, например, в г. Карачае, провоцирует рост первичной религиозности. Прибавим к этому высокую долю лиц молодых людей в Карачаево-Черкесии и связанную с ней конкуренцию на рынке труда, получим множественный коэффициент корреляции, равный 0,83. То есть совместное влияние этих факторов практически полностью определяет религиозность молодежи в изучаемых городах. С другой стороны, рост благосостояния в городах-миллионерах сказывается благоприятно на секуляризации массового сознания суннитов.

Отметим также, что в условиях города традиционная мусульманская общность уже почти не оказывает влияния на религиозность суннитов. Об этом говорит слабая положительная связь между религиозностью и долей данного этноса в населении города (прил. 5, табл. 44). То есть религиозность всё больше становится сугубо частным делом.

Итак, начавшаяся в XX в. аннигиляция религиозного в современных реалиях привела к серьёзным динамическим сдвигам в сознании суннитов. Никогда ещё нетрадиционные идеи и представления, связанные с христианской культурой или восточными верованиями, не оказывали столь мощного влияния на мировоззрения изучаемых народов.

Отметим, что процессы секуляризации не завершились и после распада СССР, следы атеистических настроений обнаруживаются в ответах городских татар и башкир, а также у характерных для города групп населения: лиц с высшим образованием, рабочих, служащих. Хотя влияние секуляризации не всегда проявляется линейно и группы татар и башкир, не проявившие высокой степени первичной исламской религиозности, не всегда имеют низкий уровень обрядовой религиозности.

Исламское возрождение на рассматриваемых территориях вовсе не всегда предполагает реальной реставрации мусульманства в значении главной мировоззренческой силы, что создаёт благоприятные условия для генезиса, а в

некоторых случаях – динамического развёртывания нетрадиционных представлений в мировоззрении мусульман.

Думается, что данная тенденция со временем будет только усиливаться, что позволяет сделать вывод о формировании новой структуры религиозности суннитов, где помимо мусульманства и архаичных верований добавляются идеи иных философских, религиозных и духовных воззрений, к которым относятся атеистические представления, идеи православия, а также некоторые мифологемы восточных религий (карма, реинкарнация).

§ 3.2. Религиозный синкретизм «молодых» суннитов

Исследование религиозности молодёжи и студенческой молодёжи как одной из самых активных её частей стало важнейшим разделом нынешних общественных и исторических наук по нескольким причинам. Главная из них – особый взгляд молодёжи вообще и студентов в частности на многие стороны современной жизни, а также их уникальное отношение к духовной сфере. Зачастую молодёжи присущи крайние позиции по отношению к религии, благодаря чему в их мировоззрении сочетаются, на первый взгляд, несочетаемые мнения. Молодое поколение может стойко защищать религию и в тоже время низвергать её ценности.

Отечественные исследователи также говорят об этой закономерности. С одной стороны, замечено, что религия не является центральным критерием самосознания современной молодёжи⁴⁵⁰. С другой стороны, в данной группе относящих себя к религиозной категории населения всегда меньше, чем тех, кто определился со своей религией⁴⁵¹. Иными словами, диспозиция внешнего и

⁴⁵⁰ Миронова Н. П. Религия в системе самоидентификации студенческой молодежи Республики Коми (по материалам социологических исследований 2007 г.) // Известия Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена. 2009. № 92. С. 79.

⁴⁵¹ Грашевская О. В. Исследование отношения студенческой молодежи к религии // Проблемы развития территории. 2014. Вып. 5 (73). С. 65.

внутреннего – чрезвычайно важный аспект религиозности современной молодёжи.

Анализ публикаций показывает, что ещё не до конца выработана методология познания религиозности у данной группы населения. Выделим группу факторов, повлиявших на данное обстоятельство. Например, молодёжь гораздо более разнообразна по религиозным критериям, в связи с чем возникает сложность выбора средств оценки уровня религиозности разных по происхождению, истории, догматам, представлениям религиозных групп. Чрезмерная универсализация средства может привести к нивелированию различных конфессиональных (или внеконфессиональных) групп. А учёт всех течений в среде молодёжи сложен не только технически, сколько в дальнейших сравнительно-сопоставительных целях.

Ещё одна причина связана с противоречиями, возникающими при толковании ключевого понятия: религиозности. Иногда исследователи ограничиваются одним лишь отнесением респондентов к той или иной конфессии⁴⁵². Достоинством подхода является учёт всех категорий верующих внутри выбранной конфессии: от начинающих до практикующих. Недостатком является стирание границ между конфессией и внеконфессиональной группой внутри молодёжи, которая, следует предполагать, традиционно является важной составной частью их самоорганизации.

Для преодоления недостатка учёные используют стадии вовлеченности в ту или иную религию⁴⁵³. Придерживающиеся данного подхода считают, что граждане, называющие себя представителями той или иной конфессии, на самом деле принадлежат данной группе, однако отличаются друг от друга разными

⁴⁵² Павлов Б. С. К вопросу о религиозности уральских студентов // Известия ВолгГТУ. 2014. Т. 19, № 24 (151). С. 106.

⁴⁵³ Вовченко В. А. К вопросу определения уровня, степени и характера религиозности православного населения России (на основе опроса студентов вузов г. Орла) // Учёные записки Орловского государственного университета. 2008. № 3. С. 84.

этапами «продвижения» в познании и приобщении к данной религии⁴⁵⁴. Применить этот подход к мусульманам более чем возможно, так как мусульманизация после утверждения формулы единобожия чаще всего только начинается, и её степень может заметно отличаться от номинальных и практикующих мусульман.

Более детальным и оправданным следует считать подход, при котором для исследования религиозности нужно брать в расчёт не только отнесение респондентов к той или иной конфессии, но и степень выполнения всех основных требований соответствующей религии⁴⁵⁵.

В этом диссертационном исследовании религиозность определяется как совокупность идей и представлений, в основе которых лежат убежденность в бытие Бога, а также вытекающие из этого определённые обряды и ритуалы. Переводя данное определение в формулу, считаем, что религиозность складывается из следующих элементов: 1) отнесение респондентов к определённой религиозной группе; 2) специфическая деятельность (молитва, пост и др.); 3) совокупность идей и догм, свойственных данной конфессии (вера в ад и рай и др.)⁴⁵⁶.

Проанализируем религиозность студенческой молодёжи г. Уфы (на примере татар и башкир), Ульяновска (на примере татар и русских), Казани (на примере татар и русских), Карачаевска (на примере карачаевцев) по данным анкетирования.

Значительная часть респондентов – менее 70 % башкир и менее 50 % татар – относят себя к категории верующих. Предсказуемость данных цифр очевидна, особенно при сопоставлении с материалами, полученными в студенческих

⁴⁵⁴ Синелина Ю. Ю. Этапы изменения религиозности населения в России // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2009. № 4. С. 78.

⁴⁵⁵ Грашевская О. В. Указ. соч. С. 59.

⁴⁵⁶ Фролова К. С., Орлова А. В. Религиозность в студенческой среде (на примере КемГУ) // Вестник Кемеровского государственного университета. 2014. № 4. С. 107.

выборках, в которых не учитывалась вероисповедальная принадлежность⁴⁵⁷. При этом при сопоставлении полученных результатов с данными по карачаевцам (больше 90 % верующих) окажется, что они весьма незначительны, что повторно доказывает наше предположение о неравномерности духовного возрождения в отдельных регионах Российской Федерации (прил. 4, рис. 18–21).

Одним из объяснений данной неравномерности служит глубокое взаимопроникновение культур народов, исповедующих христианство и мусульманство, степень которого на пространствах высокоурбанизированного Среднего Поволжья и Приуралья не сопоставима с КЧР.

Высокую степень религиозности карачаевцев можно объяснить и историческими причинами, например, депортацией. Среди исследователей встречается точка зрения, согласно которой в условиях депортации и ссылки карачаевского народа наблюдается возрождение его религиозности. Пройти дорогу ада и выжить во время насильственного выселения помогла народу его вера. На свою родину карачаевцы и балкарцы вернулись с мусульманской верой, возродившейся и окрепшей в тяжелые годы изгнания⁴⁵⁸. Думается, что подобные предположения не лишены основания, так как конфессиональная идентичность карачаевцев, как и многих других тюркских народов, настолько сильно переплелась с национальной идентичностью, что всякие посягательства на этнические свободы осознанно или бессознательно воспринимаются ими как покушения на религию предков.

Сходный механизм детерминирует то обстоятельство, что вслед за карачаевцами по степени религиозности следуют татары г. Ульяновска, которые, как известно, относятся к особой субэтнической группе мишарей. Многие этнографы и социологи неоднократно обращали внимание, что татары-мишари

⁴⁵⁷ Грашевская О. В. Указ. соч. С. 60.

⁴⁵⁸ Джантуева Ф. Р. Ислам в системе этнической и религиозной идентичности карачаевцев и балкарцев // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2009. № 10. С. 68.

характеризуются не просто высокой⁴⁵⁹, но «запредельной»⁴⁶⁰ религиозностью по сравнению с территориально близкими к ним казанскими татарами. Эту же тенденцию выявило и наше исследование.

Причина, на наш взгляд, по аналогии с карачаевцами заключается в том, что татары-мишари на фоне политики христианизации царской России (будучи традиционным этническим и конфессиональным меньшинством в преимущественно православных регионах) развивались не как сугубо этническая, а как этноконфессиональная группа⁴⁶¹. Религиозный фактор в условиях иноконфессионального окружения играл для идентичности татар несопоставимо большую роль, чем для более многочисленных и компактно-расселённых казанских татар, башкир и башкирских татар.

У исследуемых представителей башкирской национальности удельный вес не определившихся со своей религиозностью составляет более 17 %, абсолютно нерелигиозными назвали себя более 8 %, два респондента ничего не отметили; один исследуемый описал свою религиозность как нефанатичную.

У исследуемых представителей татарской национальности удельный вес не определившихся со своей религиозностью составляет более трети, абсолютно нерелигиозными назвали себя более 1/10, один человек описал свою религиозность терминами «агностик» и «колеблющийся», один исследуемый описал свою религиозность как «веру в самого себя», двое опрошенных ничего не отметили.

Таким образом, молодёжь, не считающую себя религиозными людьми, нельзя считать совершенно атеистичной. Исследуемой группе чрезвычайно важно в большинстве своём понять, кто они, соотнести себя с верованиями. Такое

⁴⁵⁹ Кильдеев М. Уровень мусульманской религиозности населения в Среднем Поволжье и Приуралье по данным советских социологических исследований (1966–1991) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 1. С. 136.

⁴⁶⁰ Хайретдинов Д. З. Духовно-образовательные традиции нижегородских татар // Вестник Московского педагогического городского университета. 2015. № 1 (17). С. 34.

⁴⁶¹ Хайретдинов Д. З. Основные аспекты бытования ислама среди нижегородских татар в XVII–XVIII вв. // Исламоведение. 2015. № 2. С. 34.

неоднозначное состояние религиозной самоидентификации опрошенных можно объяснить общим светским образом жизни в крупных городах, влияние полиэтничных и одновременно надэтнических условий урбанистического пространства. Всё это приводит к тому, что религия не только передаётся из поколения в поколение, но и детерминируется индивидуальной позицией представителя исследуемой группы.

В г. Уфе на это накладывается также известная размытость этнической идентичности башкир и татар в данном регионе. Известно, например, что большая часть респондентов части регионов Башкортостана не имеют ярко выраженной национальной идентичности⁴⁶². Причём наименее чёткая и определённая этническая самоидентификация наблюдается именно у башкир⁴⁶³. Видимо, высокая первичная религиозность башкир, отмеченная выше, как раз связана со стремлением компенсировать размытость этнической идентичности.

Самосознание в области верования у представителей исследуемой группы выражено ярче, чем самосознание в области религиозного: называют себя представителями ислама более 9/10 опрошенных башкир и 3/4 респондентов татарской национальности. Преобладание мусульман над верующими связано с уникальной функцией данной религии, состоящей в этнической консолидации. Изучаемая религия чрезвычайно сильно связана с национальной идентификацией, смена религии воспринимается как дезертирство.

Уместно согласиться в этой связи с К. Д. Давлетшиным, считающим, что в татарской, башкирской и – шире – мусульманской среде религия имела ярко выраженную этническую специфику. Чем больше она укреплялась, тем больше проникала в сознание и обычаи этносов. Сакрализируя повседневную жизнь данных народов, мусульманство представляло различные аспекты быта индивидов в качестве священных. Мусульманство просачивалось в устное народное творчество, нравственные нормы, социальные формы

⁴⁶² *Выскочил А. А.* Указ. соч. С. 12.

⁴⁶³ Там же. С. 9.

философствования. Повседневные контакты фамилии облекались в исламскую оболочку⁴⁶⁴. Такая сильная взаимосвязь национального и религиозного зафиксирована в ряде публикаций. Около трети людей, исповедующих ислам, считают, что мусульманство бережёт этническую специфику. Среди православных респондентов таковых гораздо меньше – менее десятой части⁴⁶⁵.

Надо сказать, что отмеченная выше закономерность, когда молодые люди стремятся отнести себя к какой либо конфессии, не имея хотя бы какого-либо основания, кроме этничности, является весьма типичной для современной российской действительности. Так, например, многие юноши и девушки считают себя именно православными христианами, а сами не знают толком, чем отличаются православные от католиков или протестантов, не знают, как себя вести в церкви, как молиться, не соблюдают постов. То же и с мусульманами, которые, например, могут употреблять свинину и алкоголь, не посещают мечеть, не молятся⁴⁶⁶.

О своей убежденности в существовании мусульманского Бога ответили более 86 % исследуемых башкирских респондентов и более 70 % исследуемых лиц татарской национальности.

У исследуемых представителей башкирской национальности удельный вес тех, кто не убеждён в существовании мусульманского Бога, составил более 8 % респондентов; один исследуемый высказал мнение, что он верит в Аллаха, он един. Один исследуемый описал свои представления об Аллахе следующим образом: «Верю в бытие некой всемогущей силы, но пока не могу решить, кто это: Бог это или Аллах». Один исследуемый о своей вере в мусульманского Бога ответил, что он верит пятьдесят на пятьдесят.

⁴⁶⁴ См. подробнее: *Давлетшин К. Д.* Указ. соч.

⁴⁶⁵ *Грашевская О. В.* Указ. соч. С. 64.

⁴⁶⁶ *Заплатников Н. В.* Указ. соч. С. 78.

Вера в мусульманского Бога, джаннат и джаханнам у представителей исследуемых групп распространена чаще, чем количество религиозных респондентов, но реже, чем самих людей, исповедующих исламскую религию.

Думается, что убеждённость в существовании мусульманского Бога в большей степени связана с чувствами и носит ситуационный характер. Отнесение себя к религиозным людям представителями исследуемых этносов происходит гораздо реже по причине более серьёзного соблюдения требований и ритуалов мусульманской религии.

Значительный удельный вес респондентов, исповедующих ислам, на фоне относительно малой доли лиц, убеждённых в существовании мусульманского Бога, детерминируется упомянутой выше чрезвычайно сильной взаимозависимостью изучаемой религии с национальной идентификацией.

Чуть более половины исследуемых представителей башкирской национальности и более 60 % исследуемых представителей татарской национальности объясняют празднование Ид аль-Атха и Ид-аль-Фитр национальной традицией, более четверти исследуемых башкир и десятой части исследуемых татар объясняют это религиозными причинами, а для более чем 15 % студентов-башкир и 23,3 % татар эти праздники проходят практически незамеченными.

Полученные результаты говорят, во-первых, о созависимости мусульманской религии с национальным самосознанием. Во-вторых, заметна бифуркация исследуемой группы, связанная с соотношением Ид аль-Атха и Ид-аль-Фитр с религиозностью. Например, выявлены группы татар и башкир, которые воспринимают праздники разговения и жертвоприношения Курбан в качестве исключительно исламских. Появление данных групп – важный маркер, говорящий об укреплении функций ислама в социуме. Кроме того, это яркое свидетельство отличающихся друг от друга позиций исследуемых студентов к религии.

Конечно, главная тенденция остаётся прежней. Значительная часть исследуемых молодых людей смотрит на мусульманство как неотъемлемую часть этнической культуры. Однако появилась молодёжь, считающая несколько иначе. Она смотрит на мусульманство как автономную систему, инкультурация в которую требует более глубокого, вдумчивого отношения, а не одной лишь символики.

Пищевые запреты, необходимые для соблюдения накануне Ид-аль-Фитр, соблюдает малая доля опрошенных: чуть более пятой части лиц башкирской национальности и чуть более десятой части лиц татарской национальности. Ходят в мусульманские храмы на Ид аль-Атха и Ид-аль-Фитр, а также на джумма небольшая доля исследуемых – менее трети (прил. 5, табл. 70).

Напротив, значительный удельный вес принадлежит молодёжи, придерживающейся ислама на уровне символики и не соблюдающей исламских ритуалов и представлений. В частности, не знакомы с молитвой больше половины исследуемых представителей башкирской и татарской национальностей, не интересуются священным мусульманским писанием и текстами чуть менее двух третей башкир и более четырех пятых татар. В этом смысле тенденция незначительного интереса к изучению религии из непосредственных источников остаётся неизменной на протяжении десятилетий. Так, данные опросов начала 1990-х гг. утверждают: главным ресурсом для приобщения к конфессии служат СМИ, и менее десятой части опрошенных проявляли интерес к соответствующим изданиям⁴⁶⁷.

Сопоставляя данные, полученные по представителям исследуемых групп, следует обратить внимание на то, что вовлечённость в мусульманскую культуру у башкирских студентов выражена более ярко.

Наметим основные тенденции дифференциации мусульманского возрождения у башкир и татар, опираясь на данные социологических

⁴⁶⁷ Мухаметгалиева С. Х. Указ. соч. С. 63.

исследований. Подчеркнём, что рельефнее всего ответы вышеназванных групп проявляются в ответах о приобщёнию себя к религиозным и нерелигиозным категориям населения. Охарактеризуем два фактора, которые могли оказать влияние на данный аспект специфики. Первый фактор – исторический: башкир фактически не коснулась религиозная дифференциация времён Русского государства, а впоследствии и Российской империи. У татар в этом смысле дифференциация выражена гораздо ярче. Упомянем только о кряшенах.

Второй фактор – этнополитический, особенно актуальным стал в 90-е гг. XX в. Активизация государственного строительства в Республике Башкортостан спровоцировала создание независимого духовного управления, в котором представители башкирского народа занимали бы ведущие позиции. Политически это проявилось в создании ДУМ РБ, в котором лидерами стали представители башкирского этноса. Касаемо изучаемой группы это проявилось в установке на познание мусульманской религии современным поколением башкир. Например, они значительно чаще интересуются священным писанием мусульман, а также текстами мусульманского содержания.

Область ритуальных действий развита у изучаемых народов одинаково.

К промежуточным результатам опросов можно отнести следующие:

1. Удельный вес атрибутивной и символической религиозности изучаемой группы весьма велик, что детерминируется функцией мусульманства как ведущего этномаркирующего компонента самосознания данных этносов.

2. В исследуемой группе наметилась тенденция к дифференциации, связанная с соотношением установок молодёжи с исламской обрядностью: значительная часть исследуемых опрошенных соблюдает исламские ритуалы при причине этнической солидарности и исторической преемственности; низкая доля исследуемых респондентов нацелена на планомерное познание мусульманских ценностей, стремится совершать ритуалы из-за их важности, с точки зрения ислама; кроме того, выявлена группа опрошенных, не относящих себя ни к лицам, исповедующим ислам, ни к религиозным людям.

3. Конфессиональность представителей башкирской национальности выражена рельефнее, чем у исследованных нами представителей татарской национальности, что детерминируется историческими и этнополитическими факторами.

Интересные данные получены в ходе **кросскультурного исследования и сравнительного анализа религиозных представлений русских и татарских студентов г. Казани.**

Как мы уже отмечали, студенческий возраст служит важным этапом для развития сознания и мировоззрения. Можно предположить, что среда университета является одним из факторов взаимодействий различных духовных опытов, в частности, религиозных. В 2012 г. нами было проведено исследование религиозности студентов г. Казани – столицы одного из поликультурных регионов Среднего Поволжья – Татарстана. В основу исследования легли данные анкетирования студентов Казанского (Приволжского) государственного университета. Выборка составила 77 человек: 35 (45,5 %) татар, 32 (41,6 %) русских, 10 (12,9 %) представителей других национальностей.

Анализ анкет показывает, что на уровне важнейших индикаторов идентичности, в частности, отнесения себя к определённой религии, а также веры в ключевые понятия и представления, студенты показали высокий уровень религиозности. Так, верят в Аллаха 27 (77,1 %) человек, не верят – 6 (17,1 %), не определились с ответом – 2 (5,8 %) студента-татарина. 23 студента-татарина (65,7 %) отнесли себя к мусульманам, 8 (22,9 %) ответили, что не относят себя ни к какой религии; 2 студента не ответили на вопрос, 1 студент назвал своей религией ислам, 1 студент причислил себя к последователям мусульманства и православия. 24 (75 %) русских студента отнесли себя к православной религии, 5 (15,6 %) не отнесли себя ни к какой религии.

Тем не менее нельзя не отметить и некоторые отличия уже на уровне религиозной идентичности между русской и татарской группами респондентов. Если у татар в качестве иного, немусульманского, компонента массового

сознания выступает секуляризм-атеизм и православие, то у русских студентов круг нетрадиционных религий оказывается гораздо шире даже в рамках столь немногочисленной выборки. Так, по 1 респонденту из русской группы посчитали себя последователями пастафарианства, англиизма и буддизма. И если буддизм в целом знаком рядовому исследователю религии, то на двух других течениях следует остановиться подробнее.

Пастафарианство (в поисковой системе Google встречается более 26 тыс. ссылок по этому термину; для сравнения по синтоизму – 280 тыс. ссылок), или Церковь Летающего Макаронного Монстра – пародийная религия, основанная Бобби Хендерсоном в 2005 г. в знак протеста против решения Департамента образования штата Канзас, требующего ввести в школьный курс концепцию «Разумного замысла» как альтернативу эволюционному учению⁴⁶⁸.

Инглиизм (в поисковой системе Google встречается более 74 тыс. ссылок) – новое религиозное движение, одно из направлений в славянском неоязычестве, зарегистрированное в г. Омске в 1992 г. Александром Хиневичем и официально сформированное к 1998 г. В 2009 г. все зарегистрированные объединения инглингов были закрыты в связи с предполагаемым осуществлением ими экстремистской деятельности⁴⁶⁹.

Как следует из вышеприведённых описаний, оба эти течения роднит их относительная новизна, а также явно протестное содержание их учений и псевдоучений. Очевидно, что распространение подобных течений в студенческой среде г. Казани носит субкультурный характер и практически невозможно без влияния сети Интернет.

Что касается знаний основных концептов официальных религий (ислама и православия), то здесь мы вновь наблюдаем поразительное единообразие. И у татар, и у русских вопрос о месте Иисуса в системе представлений вызвал

⁴⁶⁸ Пастафарианство. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Пастафарианство> (дата обращения: 01.12.2013).

⁴⁶⁹ Инглиизм. URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Инглиизм> (дата обращения: 01.12.2013).

близкую реакцию. Итак, на вопрос о том, кем является Иисус, 14 (40 %) респондентов-татар ответили, что Пророком, 7 (20 %) человек – Богом, 14 (40 %) – исторической личностью.

Таким образом, традиционное исламское представление об Иисусе как о Пророке противостоит секулярному мнению, что Иисус – историческая личность. Сходная картина наблюдается в ответах русских респондентов, из которых 15 (48,9 %) ответили, что считают Иисуса Богом, 8 (25 %) – исторической личностью, 8 (25%) – Пророком.

Интересно, что определенное единодушие среди респондентов обеих групп наблюдается и при ответе на вопрос о вере в магию – языческий и неоязыческий элемент религиозности. Верят в магию 14 (40 %) татар и 17 (53,1 %) русских. Кстати сказать, из тех, кто считает Иисуса Пророком, что соответствует исламской традиции, 100 % респондентов верят в Аллаха (против 77,1 % по выборке), 85,7 % отнесли себя к мусульманской религии (против 65,7% по выборке), т. е. доля их официальной религиозности гораздо выше, чем в среднем по выборке.

При этом вера в магию также несколько сильнее, чем в целом для группы (50 % против 40 %). Аналогичная тенденция зафиксирована в русской группе. Из тех, кто считает Иисуса Богом (ипостасью Бога, Божьим сыном), что соответствует православной традиции, 100 % отнесли себя к православной религии (против 75 % по выборке), из них 10 человек верят в магию (66,7 %). Иными словами, и у русских, и у татар с ростом традиционной (ортодоксальной) религиозности растёт и религиозность языческая (неоязыческая).

Таким образом, религиозность наиболее многочисленных этнических групп студентов Казани – татар и русских, оставаясь высокой по внешним признакам (отнесение себя к официальной религии), при более детальном анализе проявляется в сильной дифференциации групп верующих. При этом тенденции данной дифференциации обнаруживают явное сходство у студентов двух изученных этносов.

В Карачаевском государственном университете проведено исследование на предмет конфессиональности и религиозности среди 204 респондентов. Среди опрошенных 143 человека относятся к лицам, которым ещё не исполнилось 26 лет.

Среди данной категории лиц три карачаевца назвали себя людьми нерелигиозными. Один из них высказался, что гордится своими исламскими корнями, однако сомневается в реальных последствиях мусульманского образа жизни. Один из исследуемых сказал, что не относит себя к фанатикам, хотя и не исключил своей религиозности. Чуть более 5 % исследуемых карачаевцев не смогли уверенно определить своё отношение к религиозным или нерелигиозным категориям населения. Причём представитель данной группы высказал довольно противоречивую формулировку о религии, считая, что лично он довольно безразличен к ней, а вот в КЧР и у карачаевцев в целом он отметил всё возрастающее её влияние.

Часть исследуемых респондентов (более 9/10) считают себя религиозными людьми. Интересно, что ни один из респондентов не высказал сомнений в существовании мусульманского Бога.

Огромный удельный вес среди исследуемых карачаевцев приходится на лица, празднующие Ид аль-Атха и Ид-аль-Фитр. Среди религиозной категории респондентов все ответили таким образом. Только один опрошенный из нерелигиозной категории высказался, что относится к праздникам разговения и жертвоприношения достаточно нейтрально. Но вопрос о соблюдении пищевых правил накануне Ид-аль-Фитр вновь, как и в случае татар и башкир, вызвал некоторую дезинтеграцию. Например, чуть более пятой части исследуемых респондентов игнорируют это требование мусульманской религии, менее двух третей держат пост, более 5 % опрошенных представителей карачаевской национальности признались в нерегулярном соблюдении вышеназванных пищевых правил.

Более 4/5 исследуемых представителей карачаевской национальности назвали Иисуса Пророком, что значительно больше, чем среди других мусульманских народов России (прил. 4, рис. 22). Ещё 6 респондентов назвали Иисуса Богом. Итак, обозначим в целом более высокую знаниевую исламскую культуру местной молодёжи.

Среди исследуемых представителей карачаевской национальности более 4/5 допускают утверждение о наличии души у человека. Но дальнейшие вопросы о душе выявили отсутствие явного консолидированного мнения у молодого поколения карачаевцев. Например, большее число респондентов (менее 2/3) склонились к исламскому представлению о том, что душа покойника не может оказывать воздействие на живых. Чуть менее четверти опрошенных, придерживаясь, на наш взгляд, архаичных представлений, высказались, что душа покойника неким образом может вмешиваться в жизнь родных и близких. В ходе исследования также прозвучали мнения о том, что воздействие возможно в некоторых обстоятельствах, а также что она оказывает воздействие ситуативно. Кто-то предположил связь таких душ с медиумами. Наконец, прозвучало мнение, что она играет роль заступницы «своих» людей.

Получается, что чуть менее трети респондентов в той или иной степени предполагают воздействие души покойника на живых. Удельный вес подобных ответов слишком велик, чтобы отрицать сохранность архаичных представлений на молодое поколение вышеназванного этноса.

Ниже рассмотрим пример возможного влияния данных представлений через практику гадания по снам (§ 4.2). Но на данном этапе для нас важен сам факт неортодоксальных взглядов молодых карачаевцев на столь важный вопрос религиозных представлений в исламе.

Менее трети исследуемых представителей карачаевского народа молятся каждый день, более 44 % вовсе не совершают данное религиозное действие, менее четверти респондентов совершают его редко. То есть наименее весомым оказалось количество ответов, связанных с соблюдением ритуалов ислама – пост

накануне Ид-аль-Фитра и намаз. Это достаточно предсказуемые данные, что не раз фиксировалось в предыдущих изысканиях.

Теперь попробуем выделить ту группу респондентов среди исследуемых карачаевцев, среди которых наблюдается наиболее полный «набор» критериев, отнесения их к мусульманам и характеризующихся достаточно высокой знанием исламской культурой. Получилось, что респондентов, отнесших себя к людям религиозным, воспринимающих Иисуса Пророком, празднующих священные мусульманские праздники, совершающих намаз в исламских культовых сооружениях хотя бы раз в месяц и чаще, среди карачаевской молодёжи составляет 15 %, что весьма немало для молодого поколения, которое во многих смыслах находится в начале своих религиозных поисков.

Теперь коснёмся вопроса о нетрадиционных (новых) представлениях молодёжи. Отметим, что их появление обычно связывают с эпохальными переменами, произошедшими в Российской Федерации на рубеже веков. Распад СССР, стремительные изменения экономических и социальных структур, обретение новых прав, культ свободы, крушение многих привычных форм организации общества привели к исчезновению и эволюции старых и постепенному возникновению качественно новых мировоззренческих установок, особенно среди молодёжи. В условиях кризиса значительная часть общества переживала коллективные и индивидуальные потрясения, которые подталкивали отдельных индивидов к необходимости духовных и религиозных поисков. Подобные события не могли не вызвать подлинного научного интереса исследователей к мировоззрению этносов в постсоветский период, в том числе в контексте проблемы религиозного синкретизма.

На Западе, как известно, ситуация развивалась несколько иначе. Тамашняя религиозная жизнь не знала и доли масштабной советской антирелигиозной кампании, а взорвавшие Россию в начале 1990-х гг. новые религиозные движения были для западного религиоведения явлением если не повседневным, то вполне обыденным. По этой причине, как показывают современные обзоры исследований

новой религиозности, отечественные религиоведы и социологи религии несколько запоздали в своих научных изысканиях в данной области по сравнению с зарубежной наукой, в которой нетрадиционная духовность, новые религиозные движения, секты, культы и близкие к ним понятия изучаются уже больше века⁴⁷⁰.

Тем не менее в отечественной науке также периодически появлялись исследования, написанные в контексте понятия новой религиозности. Например, в 1970–1980-е гг., а также гораздо позднее в советской науке её было принято рассматривать с позиций эволюции, трансформации и синкретизма. В частности, весьма новаторской для своего времени была работа Г. Е. Кудряшова, в которой активно обсуждалось понятие полисинкретизма⁴⁷¹. В схожем ключе написаны работы Н. С. Капустина, который разграничил синкретизм, эклектизм и ассимиляцию⁴⁷². Иногда учёные придерживались официальной точки зрения, считая, что религия неизбежно должна исчезнуть в коммунистической стране, поэтому рассматривали новую религиозность, как смерть религии, её трансформацию в повсеместный атеизм⁴⁷³. С распадом Советского Союза данная идея не перестала существовать. Большие массы общества нерелигиозны, и от того проблема сосуществования религии и атеистических воззрений продолжает интересовать исследователей⁴⁷⁴.

Социологические опросы, проведённые в постсоветский период, также дали новую пищу для размышлений⁴⁷⁵. Их анализ выявил неровность возрождения религии, наследие борьбы с религией в СССР, поляризацию традиционных и нетрадиционных идей в мировоззрении опрошенных респондентов.

⁴⁷⁰ Пронина Т. С., Федотов Ю. С. Проблема типологизации религиозных объединений // Вестник Тамбовского университета. 2012. № 10 (114). С. 294–303.

⁴⁷¹ Кудряшов Г. Е. Указ. соч.

⁴⁷² Капустин Н. С. Указ. соч.

⁴⁷³ Яблоков И. Н. Кризис религии в социалистическом обществе...

⁴⁷⁴ Гёзаян И. Г. Трансформация религиозности // Мониторинг общественного мнения. 2011. № 1 (101). С. 152–157.

⁴⁷⁵ Пейкова З. И. Религиозный портрет студента // Высшее образование в России. 1999. № 5. С. 109–115.

Начало XXI в. ознаменовалось работами, которые углубили представление о новой религиозности, особенно у молодого поколения⁴⁷⁶. Например, термин «нетрадиционная религиозность» почти уже низвергнут современной наукой. В стране, где настолько разнообразны религиозные традиции, а также утверждено право на свободу вероисповедания, подобный термин как бы растворяется в более очевидных формах идентичностей. В случае православных групп нетрадиционные представления становятся присущи наиболее низким уровням воцерковлённости⁴⁷⁷.

Часть американских исследователей также склонна «замалчивать» проблему нетрадиционности⁴⁷⁸, выделяя три стороны вероисповедания: религия как вера, религия как идентичность и религия как образ жизни⁴⁷⁹. Удовлетворяя хотя бы одной из сторон, индивид становится членом какой-либо религиозной группы. Иными словами, только лишь осознание религиозности или соответствие какой-либо религии при отсутствии конкретных действий, присущих ей, даёт основание считаться членом данной религии, а новые представления, не присущие религии, как бы опускаются. Такой подход подрывает основу религиозности и соответствующего поведения⁴⁸⁰. Предлагаемый отдельными учёными термин «религиозная субкультура» борется с подрывным характером предыдущего подхода. Специфика содержания термина заключается в генетической зависимости от родной религиозной традиции⁴⁸¹. Матрица субкультуры

⁴⁷⁶ Грашевская О. В. Указ. соч. С. 57–68; Идиатуллово А. К. Религиозность карачаевских студентов // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 5. С. 718; Миронова Н. П. Указ. соч. С. 75–79; Павлов Б. С. Указ. соч. С. 104–109.

⁴⁷⁷ Синелина Ю. Ю. Указ. соч. С. 78–88.

⁴⁷⁸ Gunn T. J. The Complexity of Religion and the Definition of “Religion” in International Law // Harvard Human Rights Journal. 2003. Spring. Vol. 16. P 202–205.

⁴⁷⁹ Цит. по: Казьмина О. Е. Русская православная церковь и новая религиозная ситуация в современной России (этноконфессиональная составляющая проблемы) : автореф. дис. ... д.-ра ист. наук. М., 2007. С. 25.

⁴⁸⁰ Вовченко В. А. Указ. соч. С. 86.

⁴⁸¹ Почепцов С. С. Религиозные субкультуры: проблема взаимосвязи с субкультурными религиями // Научные ведомости Белгородского государственного университета. 2011. Вып. 16. № 8 (103). С. 106–107.

представляет собой каркас, составленный из главных идей своего предшественника. Однако заполнение каркаса может происходить с помощью идей иных религий, не связанных с родственной. Таким образом, субкультура словно бы рождена от своего прообраза.

Данная концепция удобна для исследования динамики новой религиозности мусульманских народов, для которых ислам и этническая идентификация сильно взаимосвязаны, из-за чего идеи иных религий практически не осознаются носителями-мусульманами как «чужие». Настолько второстепенное значение они имеют для их мировоззрения.

Рассмотрим эти заимствованные представления подробнее.

Как мы уже отмечали, степень вовлеченности респондентов в исламскую культуру на уровне самоидентификации чрезвычайно велика (прил. 5, табл. 70). Однако в их сознании присутствуют отдельные элементы немусульманских представлений, например, идеи, заимствованные из Русской православной церкви. Основным можно назвать представление менее пятой части исследуемых представителей татар и башкир, что Иисус – Бог, Сын Божий. Безусловно, представлять Иисуса Богом вовсе не одно и то же, что верить в данный догмат. Тем не менее, учитывая, что представление об Иссе как мусульманском Пророке служит своеобразной точкой бифуркации, отделяющей ислам от большинства христианских течений, нельзя недооценивать эффект данного влияния в будущем, в перспективе.

Встречается среди исследуемых групп респондентов особое отношение к главным праздникам христианства. Однако оно объясняется в большей степени опытом мирного сосуществования народов разных культур, нежели прямым религиозным значением (прил. 5, табл. 71). Можно связать влияния христианства с воздействием среды полирелигиозных семей. В частности, у 15 опрошенных, среди которых было выявлено особое отношение к главным праздникам РПЦ, насчитывается 6 респондентов, среди ближайших родственников которых есть народы, принадлежащие традиционно к православию. Интерес к Священному

писанию христиан также очевиден. Менее десятой части исследуемых представителей башкирской национальности и около двадцатой части исследуемых представителей татарской национальности проявляли интерес к Библии. Учитывая слабое намерение в познании священной книги мусульман (прил. 5, табл. 70), эти результаты требуют научного анализа. Например, среди 14 представителей башкирской и татарской национальностей указавших, что читали текст Евангелия, насчитывается 5 опрошенных, которые имеют родных людей, принадлежащих к этносам, традиционно находящимся под влиянием РПЦ. Всё это позволяет говорить о том, что полирелигиозные фамилии являются своеобразными ячейками возникновения и развития дуалистичного мировоззрения, где синтезируются исламская и христианская культуры.

Ещё одна область нетрадиционных идей связана с язычеством. Например, исследуемые представители башкирской и татарской национальностей демонстрируют противоречивое отношение к анимистическим представлениям. У респондентов нередко представления о душе представлены гораздо более широко, чем общее количество мусульман, религиозных людей и людей, убеждённых в существовании Бога (прил. 5, табл. 70). Получается, что идея души среди пусть и небольшого количества исследуемых является внеконфессиональной. Это служит доказательством того, что в ряде случаев имеет место инновационное, парарелигиозное образование в мировоззрении, когда духовность граничит с религией, психология – с верой, миф – с наукой.

Исследуемые представители изучаемых этносов считают также, что души покойников реинкарнируют, оказывают воздействие на живых (прил. 5, табл. 71). Не будучи мусульманскими, данные убеждения проникают в сознание испытуемых в результате сакрализации обыденного в условиях отсутствия институционализированных и общедоступных религиозных идеологий и философских систем. Такая пустота, образовавшаяся в эпоху безвременья, всасывала в себя различные мировоззренческие новоделы.

Сложилась ситуация, когда внешнее приобщение к мусульманству происходило вполне удовлетворительными темпами, а вот религиозность сложных мировоззренческих и обрядовых конструкций оказалась делом каждого конкретного индивида, зачастую безграмотного в данной области, а потому шла медленно и приобретала самые непредсказуемые (во многом архетипически обусловленные) формы.

К нетрадиционным элементам современного сознания молодых респондентов следует отнести и магию. Больше трети испытуемых представителей башкирской и татарской национальностей признались в том, что верят в её существование. Особенно это касается такой её формы, как гадание. Ходили к служителям культа, занимающимся гадательной практикой, менее пятой части опрошенных. Напомним, что менее 8 % испытуемых из числа башкирских студентов и более пятой части студентов из числа татар считают себя не принадлежащими к исламской религии. Исходя из этого, получается, что в группе испытуемых есть индивиды, считающие себя мусульманами, но не избежавшие воздействия архаичных элементов. Такие несовпадения мусульманской идеологии и живого мировоззрения испытуемых приводит к мысли о нелинейности мусульманского возрождения в России. Действительно, промусульманские установки исследуемых молодых людей нередко носят исключительно атрибутивный характер и не всегда влекут за собой соответствующие действия и убеждения.

В вышеназванный тренд вмешиваются различные гностические представления, граничащие с абсолютным отрицанием Бога и религии. В частности, воспринимают Иисуса как ничем не примечательного человека или исторического персонажа около 14 % испытуемых представителей башкирской национальности и более четверти испытуемых представителей татарской национальности. Чуть менее десятой части всех опрошенных не верят в бессмертие души.

Таким образом, проведённое исследование позволяет сделать вывод, что мусульманская ориентация испытуемой молодёжи сочетается с элементами иных верований, например, идеями РПЦ, представлениями архаичных мировоззрений и догмами безбожников.

В заключение, в рамках сопоставительного подхода, рассмотрим религиозность трёх тюркских и суннитских народов Северного Кавказа и Центральной Азии: кумыков, ногайцев, казахов. Исследование проводилось с помощью интернет-программы.

Данный метод известен своей достоверностью особенно по сравнению с иными средствами сбора социологических материалов. Скажем, в мнениях опрошенных, вполне предсказуемо должны меньше проявляться происламские позиции, которые связаны с общественным давлением. Соответственно, варианты, которые отличаются от положений мусульманской религии, полученные с помощью данного метода, не будут детерминированы этническими запросами.

В этносоциологическое исследование было вовлечено 48 респондентов из числа представителей кумыков и 42 респондента из числа представителей ногайцев.

Данные этносы являются родственными по отношению друг к другу в языковом отношении. Сближает их конфессиональный признак. Не забывая о специфике наших изысканий, напомним о некоторых немаловажных особенностях данных народов. Например, значительная часть кумыков относятся к шафиитской правовой школе суннитского течения ислама. В то время как ногайцы, также как и татары, и башкиры, и казахи, и многие другие тюрки-мусульмане принадлежат ханафитской правовой школе – наиболее либеральной. Последняя Всероссийская перепись зафиксировала более 500 тыс. кумыков и более 100 тыс. ногайцев. А их удельный вес в населении Российской Федерации составил соответственно около 0,3 и 0,07 %.

То есть данные народы нельзя назвать многочисленными. Например, кумыки находятся на 18-й позиции в списке наиболее многочисленных этносов страны и на 5-й – в списке этносов тюркской группы алтайской языковой семьи, которые, кроме того, исповедуют мусульманскую религию. В тоже время ногайцы находятся на 40-й позиции в списке наиболее многочисленных этносов страны и на 10-й – в списке этносов тюркской группы алтайской языковой семьи, которые принадлежат мусульманской конфессии. Ареал проживания кумыков достаточно ярко выражен, чего не скажешь о ногайцах. Последние проживают во многих регионах Северного Кавказа.

Изучению мировоззрения вышеназванных этносов посвятили себя многие представители гуманитарных, общественных и исторических наук. Нередко в их работах заметно стремление связать воедино исламскую и языческую составляющие религиозных представлений ногайцев и кумыков⁴⁸². Данное обстоятельство вполне объяснимо. Мусульманство, принимаемое этносами региона одновременно и под воздействием различных факторов, неумолимо взаимодействовало с локальными мировоззрениями. Чаще всего ислам обращался с элементами локальных традиций аккуратно, не всегда делегетимизировал, а придавал им новое исламизированное значение. В частности, сама женитьба происходила по мусульманским законам, а большинство ритуалов свадьбы проходило по адатам⁴⁸³. Длительные взаимодействия мусульманских и архаичных традиций стали также основой для практик исламо-языческого культа⁴⁸⁴, бытующие у вышеназванных народов и в современных реалиях⁴⁸⁵.

⁴⁸² Гаджиева С. Ш. Кумыки. Историко-этнографическое исследование. М., 1961.

⁴⁸³ Гусейнов Ю. М. Адат и шариат в семейном и общественном быту кумыков в XIX – начале XX в. автореф. дис. ... канд. ист. наук. Нальчик, 2012. С. 16.

⁴⁸⁴ Сызранов А. В. Исламизированное шаманство у казахов и ногайцев-карагашей нижней Волги в XIX – начале XXI в. // Этнографическое обозрение. 2010. № 1. С. 47–54.

⁴⁸⁵ Гмыря Л. Б. Обряды вызова дождя в традиционной культуре тюркоязычных народов прикаспийского Дагестана (кумыки, ногайцы, терекменцы, азербайджанцы г. Дербента) // Вестник института ИАЭ. 2010. № 3. С. 103.

Пилотное рассмотрение исследований по вопросам религиозности данных этносов показало, что анализ исламо-языческого синкретизма находится на начальной стадии. Думается, что верно в рамках нашего исследования изучать не только соотнесение представителей данных этносов с конфессией, но и выявлять также внеконфессиональные идеи, которые разделяются даже малой долей опрошенных.

Во-первых, исследование показало, что вовлечённость представителей кумыков и ногайцев в мусульманскую религию чрезвычайно высока. Например, значительный удельный вес исследованных представителей кумыкской и ногайской национальности считают себя лицами, исповедующими ислам, а также называют себя религиозными людьми (прил. 5, табл. 45). В меньшей степени это выражено у респондентов возрастной категории 15–25 лет. Например, представители данной возрастной группы реже называют себя религиозными людьми (только 80 %). Вот представители старшего поколения в своих ответах о религиозности более убедительны (92 %).

Значительная доля религиозных людей вполне ожидаема. Динамичное восстановление мусульманского образа жизни – наиболее типичная тенденция религиозного быта исламских этносов страны. Так, почти 2/3 казахов считают себя религиозными людьми, почти 9/10 ответили, что они люди, исповедующие ислам⁴⁸⁶. Подобные данные известны также в исследованиях мировоззрения представителей татарской национальности. Например, чуть менее 9/10 из них считают себя людьми, исповедующими ислам и религиозными людьми.⁴⁸⁷

Интересно, что высший удельный вес отнёсших себя к религиозным людям зафиксирован среди исследованных представителей кумыкской национальности. Людей, индифферентных к религии, у данных представителей не было выявлено вовсе, что также ожидаемо, так как этносы, проживающие в восточной части

⁴⁸⁶ *Идиатуллов А. К.* Религиозность казахов России в начале XXI в. // Вестник Чувашского университета. 2015. № 4. С. 96.

⁴⁸⁷ *Лункин Р. Н., Филатов С. Б.* Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // RussianReview. 2005. № 3–4. С. 9.

Северного Кавказа, обычно проявляют значительный уровень исламизированности в публикациях новейшего времени. В частности, более 4/5 исследованных представителей студенческой молодёжи из данного региона назвали себя религиозными⁴⁸⁸.

Для республик Северного Кавказа, особенно Дагестана, которые всегда характеризовались особенно разнообразным национальным составом, такая высокая степень исламизированности детерминирована важнейшей надэтнической функцией мусульманства в этих субъектах, которое смягчает конфронтационные ситуации религиозной сплочённостью. В качестве возможного фактора замеченных особенностей в религиозности кумыков и ногайцев отметим специфику мазхаба, распространённого среди большинства кумыков, который отличается большей строгостью в соблюдении мусульманских представлений.

Отличается удельный вес кумыков и ногайцев, которые по отношению к праздникам Ид-аль-Фитр и Ид аль-Атха проявляют скорее религиозный трепет, нежели давление этнической традиции. Он значительно больше у исследуемых представителей кумыкского этноса. По ритуальным и мировоззренческим аспектам степень исламизации исследуемых групп очень близка. У обоих этносов огромный удельный вес получили респонденты, которые представляют Иссу Пророком.

Одинаковое воздействие на представления изученных групп оказывают идеи РПЦ и отрицающие Бога течения. Например, определённая доля исследуемых представителей кумыков и ногайцев воспринимает Иссу как Бога (что доказывает некоторое влияние идей РПЦ) или рядового исторического персонажа (что доказывает некоторое влияние идей атеизма).

У исследованных представителей кумыкской и ногайской национальностей наблюдается схожий удельный вес людей, которые хотя бы иногда бывали в мусульманском храме. Таким образом, можно сделать вывод, что специфика

⁴⁸⁸ Лункин Р. Н., Филатов С. Б. Указ. соч. С. 9.

уровня внешней исламизации, наблюдаемая среди исследованных групп, зачастую только ею и ограничивается. На уровне ритуала и мировоззрения эти различия уже не столь очевидны.

Высокий уровень внешней исламизации, который определяется религиозной и конфессиональной идентичностью, детерминируется чувствами и может не коснуться таких аспектов мусульманства, как ритуал и представления. В известном смысле внешняя исламизация исследованных представителей кумыкской национальности – это «пафос» общего отношения к мусульманской религии. Он не всегда означает абсолютное соблюдение всех мусульманских канонов. Предполагаем в связи с этим, что каркас религиозного быта становится доступным воздействию среды, взаимовлиянию с другими религиозными течениями.

Религиозный мир исследованных этносов – это не раз и навсегда застывшее образование, а более чем динамичная, изменяющаяся система, которая лишена некой идеальной формы и структуры. Большая степень исламизации, в частности, всякий раз не связана с такой же степенью соблюдения всех ритуалов и представлений соответствующей религии.

Некоторая специфика между исследованными представителями кумыкской и ногойской национальностей заметна лишь в сфере архаичных верований. Например, это касается высказываний респондентов о том, ходили ли они с теми или иными целями к служителям архаичных культов. Восемь опрошенных представителей ногойской национальности ответили утвердительно на данный вопрос, в то время как только трое респондентов из числа кумыков дали такой же ответ. Ране упоминалось, что архаичные верования весьма устойчивы у представителей данных этносов, что связано с практикой исламо-языческого синкретизма.

Итак, было выявлено, что представления некоторых представителей исследованных северокавказских этносов наполнены заимствованиями из идей РПЦ, безбожных течений, язычества, которые бытуют вопреки высокой степени

мусульманизации. В наибольшей степени факт заимствований выражен у представителей ногайской национальности, что детерминируется ареалом их проживания, и особенностями их правовой школы.

Следующим народом, религиозность которого также была рассмотрена нами в сравнительно-сопоставительном плане, стали казахи, близкие к татарам, башкирам, кумыкам и ногайцам по языковому и конфессиональному признакам. Результаты последних переписей показали, что в России проживет около 650 тыс. казахов, что составляет около 0,45 % населения России. Таким образом, казахи находятся на 10-й позиции в списке наиболее многочисленных этносов страны и на 3-й – в списке этносов тюркской группы алтайской языковой семьи, которые, кроме того, исповедуют мусульманскую религию. Ареалом проживания отечественных представителей казахов являются территории субъектов Российской Федерации, граничащих с Республикой Казахстан, в том числе Поволжье и Приуралье.

Базой изысканий стали материалы интернет-опроса, публикации, в которых рассматриваются проблемы духовного мира данного этноса, и другие источники. Релевантность опроса достигалась тем, что в нём могли принять участие с одного компьютера лишь единожды. Количество выборки составило 100 представителей казахской национальности.

Во-первых, исследование показало, что вовлечённость представителей казахов в мусульманскую религию чрезвычайно высока. Например, значительный удельный вес исследованных представителей казахской национальности считают себя лицами, исповедующими ислам, а также называют себя религиозными людьми (прил. 5, табл. 72).

Значительная доля религиозных людей вполне ожидаема. Динамичное восстановление мусульманского образа жизни – наиболее типичный тренд религиозного быта исламских этносов страны. В частности, 4/5 опрошенных казахов Республики Монголия считают себя религиозными людьми и чуть менее

100 % назвали себя людьми, исповедующими ислам⁴⁸⁹. Подобные данные известны также в исследованиях мировоззрения представителей татарской и карачаевской национальностей. Например, более 9/10 татар Ульяновского региона считают себя людьми, исповедующими ислам, и религиозными людьми⁴⁹⁰, столько же карачаевских респондентов назвали себя религиозными людьми⁴⁹¹.

Упомянем, что в постсоветских публикациях фигурируют данные о том, что окончательная мусульманизация данного этноса была произведена в период царствования Екатерины Великой⁴⁹². Показательно, что столь «запоздавшая» мусульманизация незначительным образом проявилась на уровне религиозной идентичности данного народа. По всей видимости, новейшее исламское самосознание казахов не определяется одним лишь периодом вхождения в мусульманскую цивилизацию, а детерминируется более масштабным процессом мусульманского возрождения.

Детальное рассмотрение данных опроса свидетельствует, что значительная степень исламизации изученных представителей казахской национальности нередко имеет под собой неустойчивое основание, представленное противоречивым образом истинного, чистого мусульманина. Чаще всего соотнесение себя с исламом происходит благодаря ритуалам соответствующей религии, в ходе исполнения нескольких наиболее важных догм. К таковым можно отнести особое отношение к праздникам Ид-аль-Фитр и Ид аль-Атха. В их праздновании задействовано до 85 % исследованных представителей казахской национальности (прил. 5, табл. 72). Такой результат вполне ожидаем, ведь

⁴⁸⁹ Ванчикова Ц. П., Цэцэндамба С. Религиозная ситуация в Монголии: 1990–2009 гг. // Гуманитарный вектор. 2014. № 3 (39). С. 69.

⁴⁹⁰ Идиатуллов А. К. Религиозный синкретизм татар-мишарей Ульяновской области : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Чебоксары, 2010. С. 15.

⁴⁹¹ Его же. Религиозность карачаевских студентов // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 5. С. 718.

⁴⁹² Лысенко Ю. А. «Татарский вопрос» в конфессиональной политике Российской империи в Казахстане (конец XVIII – начало XX в.) // Известия Алтайского государственного университета. 2010. № 4–3. С. 148.

мусульманство суннитского толка чрезвычайно важное внимание уделяет ритуальной сфере.

Обратим внимание ещё на одну особенность. Около 50 % опрошенных воспринимают данную необходимость, исходя из этнических ожиданий, а не из религиозных идеалов. Вновь проявляется такая специфика духовного мира суннитов, как взаимосвязь национальных и конфессиональных идентичностей. Нередко это приводит к тому, что праздники разговения и жертвоприношения считаются представителями данных народов национальными, а этнические праздники рассматриваются в исламском ключе.

Поэтому считаем, что для выяснения уровня исламизации гораздо нагляднее анализировать мнения опрошенных о посещении мусульманских культовых сооружений. Значительный удельный вес исследованных нами представителей казахской национальности (прил. 5, табл. 72) пришёлся на тех, кто ходит в исламские храмы иногда или на праздники разговения и жертвоприношения. Получается, что исламизация данного народа, как и других суннитов, отличается первичностью, поверхностностью (например, очень мало респондентов ходят в мусульманский храм на джумму). Из-за этого обрядная религиозность и конфессиональная компетентность охватывают лишь небольшую долю исследованных респондентов.

Заметное воздействие на представления изученной группы оказывают идеи РПЦ. Например, определённая доля исследуемых представителей казахов воспринимает Ису как Бога (что доказывает некоторое влияние идей РПЦ) (прил. 5, табл. 72). В качестве наиболее вероятных причин таких заимствований упомянем о невысокой степени исламской компетенции опрошенных и о тесном взаимодействии данного народа с христианскими этносами.

Не ставя перед собой задачу полного рассмотрения в данном параграфе воздействия идей РПЦ на нынешний духовный мир вышеназванного народа, напомним, что их итоги достоверно указаны в соответствующих публикациях. В

частности, примечательны факты применения казахами воды, которую получают на христианский праздник Святого Крещения.

Использование святой воды стало среди российских казахов просто обязательным. Эту воду казахи заготавливают 19 января, на Крещение. Причём крайне редко эту воду святят в церкви, но воду из водопровода, из-под крана считают наделённой святостью, а потому целительной. Как правило, такую воду казахи используют для умывания младенцев и маленьких детей во время болезней, протирая дверные и оконные ручки, а затем этой водой умывая ребёнка. Вместе с этим читают и суры из Корана, обводя вокруг головы ребёнка какую-либо из его вещей. Некоторые казахи уверяют при этом, что после такого обряда моментально ребёнок успокаивается⁴⁹³.

Подобные примеры наводят на мысль, что в ряде случаев в сознании казахов синкретично переплетаются идеи и атрибуты христианства и мусульманства.

Приближаясь к итогам, отметим влияние на постсоветское мировоззрение представителей казахской национальности архаичных магических представлений. Корни магии в нынешней духовной культуре казахов до конца неочевидны. Нам представляется двоякость её происхождения. Во-первых, это архаичные верования, основу которых составляет «исламизированное» шаманство. С этой составляющей магии связаны посещения служителей магического культа, с помощью которых, по мнению исследованных казахов, сберегаются национальные традиции. Во-вторых, это неоязыческие течения, которые возникли на волне либерализации духовной жизни после распада СССР. По всей видимости, лидирует вторая разновидность магических воззрений у опрошенных казахов. Отчасти об этом свидетельствует то обстоятельство, что наиболее

⁴⁹³ Ларина Е. И., Наумова Н. Б. Современное религиозное сознание российских казахов и ислам имамов // Этнографическое обозрение. 2008. № 1. С. 93–94.

распространённой формой гадательной практики является гадание по картам или по руке, которые, конечно, нельзя называть традиционно кыпчакскими.

Нелинейный характер исламизации казахов совсем нетождественен безразличию к мусульманству. Безусловно, среди исследованных представителей казахской национальности есть люди, далёкие от ислама: так, 15 опрошенных никогда не посещали мусульманский храм, 5 респондентов открыто не причисляют себя к какой-либо конфессии. Но более 9/10 исследованных представителей казахской национальности признались, что убеждены в бытии души. Доля ответивших таким образом превышает долю религиозных людей и людей, исповедующих ислам. Это говорит о том, что значительная часть исследованного народа, мусульмане они или нет, стремится определиться со своим отношением к иррациональной сфере жизни.

Подводя итог проведённым изысканиям, очередной раз сфокусируем внимание на том, что, вопреки значительному удельному весу мусульман в составе молодых суннитов, большая их часть нередко игнорирует главные положения мусульманской религии ислама, не знают важнейших мусульманских догматов. При этом мировоззрение исследованных представителей молодых татар, башкир и других суннитов (казахов, кумыков, карачаевцев и ногайцев) несёт в себе элементы, заимствованные из православия и архаичных представлений.

§ 3.3. Влияние суфизма на синкретизацию религиозности суннитов

Религиозный синкретизм и плюрализация духовной жизни суннитов России связаны и с суфизмом, который представляет собой уникальное духовное направление в мусульманстве. Его представители придерживаются мнения, что благодаря индивидуальным переживаниям верующего мусульманина возможен мистический диалог, слияние, соединение его с Аллахом.

Первоначально в пределах постсоветского пространства суфизм восприняли народы Центральной и Средней Азии (оседлые казахи, узбеки), затем Поволжья и Приуралья (татары и башкиры). Позже всех он проник на Северный Кавказ к карачаевцам и балкарцам.

Считается, что учение суфизма пришло к тюркскому населению Поволжья и Приуралья из регионов Центральной Евразии в период кризиса в Улусе Джучи. В результате представление об исламе у верующих усложнилось: помимо обрядовой части, укрепилась духовная составляющая религии. Однако в диссертации Г. Г. Галиахметовой убедительно показано, что сам ислам в Золотой Орде представлял собой тюркомодернизированную форму, которая вобрала в себя наряду с элементами многих различных культур и, в частности, тенгрианства и шаманства, элементы суфизма как порождения ислама. Например, уже брат Бату хана Берке хан принял мусульманскую религию от суфия⁴⁹⁴.

Иногда учёные предполагают, что данное течение принимается частью населения Среднего Поволжья ещё во времена Волжско-Камской Болгарии, т. е. до эпохи Золотой орды. Например, есть мнение, что кади Булгара Халид ал-Булгари (был жив в 1106 г.) придерживался тариката Ахмада Ясави⁴⁹⁵.

Историческая популярность суфизма среди суннитов Среднего Поволжья и Приуралья отчасти объясняется близостью его к доисламским представлениям соответствующих народов. Мы уже отмечали, что шаманы, так же как и некоторые суфии, верили в возможность общения с духами, джиннами. В русле суфизма развивалась и сохранялась традиционная исламская магия, которая оказала сильное влияние на служителей культа «исламизированного шаманства».

Наконец, отметим параллели между суфийским радением и обрядовым плачем тюрков Среднего Поволжья и Приуралья. Согласно архаичным представлениям тюрков, их ритуальное оплакивание называлось терминами «сыгыт» и «југ». Причём обряд исполняли как народ, так и каганы. В той же

⁴⁹⁴ Галиахметова Г. Г. Указ. соч. С. 70.

⁴⁹⁵ Там же. С. 59.

Волжско-Камской Болгарии были «сыктаучылар» – особый класс служителей культа, которые при шаманском камлании использовали сходные с суфийскими элементы обрядов, например, многократные громогласные упоминания имён Бога и своеобразные вздохи. Вероятно, шаманские представления оказались схожими с суфийскими⁴⁹⁶.

Одной из возможных причин быстрого роста популярности суфизма можно считать также восприятие верующими нашествия монгол на Волжско-Камскую Болгарию как предательство ислама. В более поздний период некоторое влияние на интеграцию суфизма в татарское и башкирское духовное пространство оказали абызы – представители общественно-религиозного движения мусульман Волго-Уралья в XVI–XVIII вв.⁴⁹⁷. Иногда абызами именовали мусульман, которые прожили честную жизнь, поэтому к таким людям мусульмане относились с большим почтением⁴⁹⁸.

В Карачаево-Черкесию семена суфизма были привезены Айсандыром Дудаевым, более известным как шейх Абулах Бухарачи Абдул Кады (ок. 1630 – ок. 1735), который, по некоторым данным, был посвящен в один из суфийских орденов в г. Бухаре. Айсандыр славился поэтическим талантом, до нас дошла его высокохудожественная поэма «Карт Бабаны сезю» («Слово старого мудреца»). Его деятельность была скорее просветительской, чем мистической. Всеми силами А. Дудаев пытался искоренить господствующее язычество в регионе, тогда как общество Дагестана и Чечни было давно исламизировано⁴⁹⁹.

Какими бы ни были пути распространения суфизма в суннитском обществе, несомненно, оно представляет собой детище ислама. Однако его можно рассматривать также и как не совсем обычное для мусульман верование (прил. 4,

⁴⁹⁶ Галиахметова Г. Г. Указ. соч. С. 54.

⁴⁹⁷ Ислам на европейском востоке : энциклопедический словарь. Казань, 2004. С. 250

⁴⁹⁸ Быт и верования татар Симбирской губернии в 1783 г. // Симбирские губернские ведомости. 1851. № 44–45. С. 1–3.

⁴⁹⁹ Мекерова М. Д. Суфизм как мистико-аскетическое течение в мусульманской культуре : дис. ... канд. филос. наук. Ставрополь, 2005. С. 117.

рис. 24). Отчасти такой взгляд связан с тем, что часть людей, называющих себя верующими мусульманами, открыто его отрицают и даже борются с ним или его наследием, о чём подробнее будет рассказано ниже.

Однако есть более глубокие отличия суфизма, позволяющие оправдать взгляд на него как нетрадиционное течение. Суфизм всегда отличало от иных мусульманских воззрений весьма специфичное отношение к духовному миру мусульманина, к его мистическим запросам, а также к другим, неисламским верованиям. Показательно, что ряд учёных акцентируют внимание на очевидных аллюзиях между идеями суфизма и взглядами индуистов. Иногда учёные говорят даже о параллелях между суфизмом и йогой, суфизмом и религиозным христианским опытом, суфизмом и античной философией⁵⁰⁰.

Каким бы оригинальным ни было течение суфизма, оно достаточно быстро распространилось в Волго-Уралье, и уже с XIV в. насчитывало большое число сочувствующих. Например, в одном из источников говорится о 160 суфиях братств Накшбандия и Кубравия, которые осуществляли свою деятельность в регионе⁵⁰¹.

Братство Накшбандия основано Бахоуддином по прозвищу Накшбанди в XIV в. Ключевой обряд данного братства, отличающий его от других, – молчаливый зикр, благодаря которому суфий концентрируется на своих внутренних переживаниях. К главным положениям этого братства можно отнести также перманентное «думание» об Аллахе⁵⁰².

Существует мнение, что в Поволжье и Приуралье большая часть ишанов являлась одновременно указными муллами, что предавало легитимность их действиям. В Волго-Уралье многие ишаны заведовали медресе, где происходило воспитание и обучение мюридов. Мюриды с разных поселений приходили учиться у суфия, продолжали жить около него, пока не получали разрешение

⁵⁰⁰ Ислам: Историографические очерки / под общей ред. С. М. Прозорова. М., 1991. С.114–115.

⁵⁰¹ *Насыров И.* Истина сквозь века: суфизм в Поволжье и на Урале // Суфизм.ru. Суфизм в России. URL: <http://www.sufism.ru> (дата обращения: 10.08.2010).

⁵⁰² *Мухаммедходжаев А.* Гносеология суфизма. Душанбе, 1990. С. 22.

самим готовить учеников. Ишанизм в основном имел династийный характер. Считается, что татарские и башкирские суфии не практиковали глубокие умозрительные рассуждения, присущие суфийской философии, и в основном концентрировались на обрядности, чем объясняется их небольшое влияние на духовную жизнь суннитов. Мы склоняемся к иной точке зрения, согласно которой ишаны в среде изучаемых народов имели особый статус, который нельзя объяснить только выполнением функций указного муллы или эфенди. Указанное обстоятельство встречаем у Ш. Марджани, который также выделяет суфиев из всех остальных мусульман. По его мнению, суфии – те же люди фетвы, руководствующиеся общими понятиями в обрядах и поведении, но прикладывающие все старания искренности послушания и самонаблюдения⁵⁰³.

Распространению суфизма и сопутствующих представлений мог посодействовать неоднозначный статус мусульманской религии после присоединения Волго-Уралья к русскому государству. Укрепились суфийские братства и после перемещения значительных масс мусульман на малоосвоенные территории Среднего Поволжья и Приуралья в ходе строительства оборонительных укреплений и засечных черт. Смена географической среды, участившиеся взаимодействия с народами, исповедующими другие религии, приводили к трансформациям в массовом сознании мусульман.

Но главными причинами, которые стимулировали рост популярности суфизма, безусловно, стали социальные изменения, которые возникли в России с вместе капитализмом в пореформенный период. Данные изменения поставили мусульман перед необходимостью решения абсолютно новых проблем, которые повлекли за собой трансформацию ценностей, ускорили процессы формирования наций, активизировали автономизацию религиозного и этнического компонентов их самосознания.

⁵⁰³ *Галияхметова Г. Г.* Указ. соч. С. 98.

На популярность суфийских течений в среде суннитов Среднего Поволжья и Приуралья могла повлиять и негативная реакция ислама на попытки модернизации, которые возникают особенно активно в татарской среде в конце XIX в.

Абызы и суфии не определили главных тенденций изменений в религиозности татар и башкир. Однако они стимулировали появление новых взглядов в исламе, поставили под вопрос незыблемость социального статуса служителей культа официального мусульманства. Показательна в этом смысле легенда одного из информаторов. Сюжет легенды гласит о том, что в девятнадцатом столетии по территории Ульяновского Поволжья путешествовала «ишан-эби» (бабушка-ишанка). Посетив одно из сёл, она обратила внимание на дом, в котором очень громко молился один из жителей. Бабушка немедленно обозначила своё огорчение по этому поводу: «Скорее увезите меня от этого дома! Здесь живёт человек, молящийся напоказ, неискренне, нет от такой молитвы пользы, не дойдёт она до Аллаха!» После некоторого времени бабушка услышала печальное пение мусульманки из другого дома. Бабушка на это пение отреагировала иначе: «Здесь живёт человек, который страдает. Песня, которую он пел, вроде молитвы, она прямиком дойдёт до Аллаха!»⁵⁰⁴.

Удивительная живучесть данной истории в памяти мусульман на протяжении целого века подтверждает факт сильного воздействия суфизма на духовный мир мусульман Среднего Поволжья и Приуралья.

Особая роль суфизма в мусульманской среде обнаруживается в описании конца XIX в., данное и. о. тетюшского уездного исправника влияние ишана из Нурлата. Согласно ему, слепой мулла деревни Нурлат характеризуется особой религиозностью, мусульмане считают его святым человеком, он пользуется

⁵⁰⁴ ПМА 1: Мухаметшина.

большим влиянием на мусульман, которые в вопросах исламского учения и закона поступают согласно его советам⁵⁰⁵.

Итак, представители суфийского течения обладали большим авторитетом у мусульман. Нередко им приписывали черты святых людей не только с точки зрения выдающихся мусульманских знаний, но, в первую очередь, как носителей особой силы, божественной благодати – барака. Как считает один из учёных, изучающих суфизм, данное течение, по причине близости к простым людям, нередко приводящей суфиев к бедности, более чем скромному образу жизни, приобрело колоссальное влияние на мусульман, в ряде случаев более значительное, чем у знатоков ислама⁵⁰⁶.

Приведённая выше история о бабушке, принадлежавшей суфийскому ордену, уникальна также тем, что даёт право предполагать, что суфизм имел ярко выраженные синкретичные черты. Один из сюжетных поворотов этой истории встречается в текстах центральноазиатских былин. Речь идёт о поляризации суфия, с одной стороны, Аллаху, пророкам, и служителям официального исламского культа – с другой. Подобная поляризация говорит об архаичном генезисе культа святых и напрямую связанного с ним суфизма⁵⁰⁷.

Действительно, логичным выглядит мнение, что суфийские братства отчасти заимствовали архаичные представления. Вновь перечитывая текст истории, возникает ощущение, что, в первую очередь, эти архаичные представления были связаны с «исламизированным» шаманством. Например, в нём говорится об особом значении пения в мистическом диалоге с Богом. Известно, что служитель шаманского культа, а впоследствии культа «исламизированного» шаманства выполнял не только роль мага, но был также

⁵⁰⁵ Салихов Р. Мусульманская община г. Буинска и Буинского уезда на рубеже XIX – начала XX вв. // Мечети в духовной культуре татарского народа (XVIII в. – 1917 г.). Казань, 2006. С. 244.

⁵⁰⁶ Гарипов Н. К. Поволжье в составе Золотой Орды. URL: <http://www.tataroved.ru> (дата обращения: 10.02.2010).

⁵⁰⁷ Басилов В. Н. Указ. соч. С. 30.

музыкантом и певцом. Пение у ряда этносов и этнических групп обладало определёнными мистическими свойствами. Например, те же центральноевразийские святые, которые были покровителями музыки и пения, тесно связаны с культом шаманства⁵⁰⁸. Таким образом, у мусульман изучаемого региона имеется много общего с центральноевразийским культом святых, который, в свою очередь, напрямую связан с культом «исламизированного» шаманства.

Стабильность суфизма почти на уровне архетипа обнаруживается в ходе сравнения истории о бабушке, принадлежащей суфийскому течению, с текстом суфийской истории, которая опубликована у одного из исследователей. Согласно ему, однажды к некому Юсуфу пришёл суфий Ибрагим и спросил: «Знаешь какие-нибудь двустишия?» Юсуф сказал: «Знаю», после чего прочёл одно из них. Двустиишии очень понравилось Ибрагиму, он некоторое время не двигался, из его глаз текли слёзы, он впал в состояние экстаза. После того как Ибрагим пришёл в себя, он обратился к Юсуфу: «С утра рядом со мной читали Коран, я был безразличен и не чувствовал ничего. Выслушав двустишии, я впал в такое состояние, что из моих глаз потекли слёзы»⁵⁰⁹.

На преемственность суфизма и «исламизированного» шаманства мог повлиять один из суфийских постулатов, согласно которому иные религии (например, архаичные) также могут быть разновидностями поклонения Аллаху⁵¹⁰.

О взаимосвязи культа святых и архаичных представлений говорит ещё одна история. Текст её говорит о том⁵¹¹, что в одном из сёл жила фамилия, известная в окрестностях тем, что в ней из поколения в поколения рождались дети с болезнями. Мусульмане трактовали данное обстоятельство таким образом, что в своё время глава семейства с детьми косил кладбищенскую траву, которая росла

⁵⁰⁸ *Басилов В. Н.* Указ. соч. С. 55–66.

⁵⁰⁹ *Мухаммедходжаев А.* Гносеология суфизма. Душанбе, 1990. С. 15.

⁵¹⁰ *Фильштинский Н. М.* Концепция единства религиозного опыта у арабских суфиев // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989. С. 29–33.

⁵¹¹ ПМА 1: Шарифуллов.

на местах захоронения святых людей – аулия, которым впоследствии кормил корову. Молоко этой коровы несло на себе силу проклятия святых, похороненных на кладбище. По другой версии, члены семейства были наказаны за то, что во время сенокоса топтали могилы святых, что категорически запрещается делать. Комплекс преданий вокруг данной семьи достоверно говорит о связи культа святых с архаичными представлениями суннитов.

Исламские представления присутствуют в тексте легенды не напрямую и фигурирует в теме почитания святых людей. Архаичные представления присутствуют более весомо. Например, чётко заметна вера в так называемое проклятие. Кроме того, заметно влияние культа предков, проявившегося в исключительном почитании кладбищ и погребений, а также в соответствующем наказании, когда предки (род) проклинают своих же потомков (род, семью) за содеянный ими поступок. Наконец, очевидно влияние культа растений: они, с одной стороны, играют роль проводников проклятия (обладают силой порчи), а с другой – и вовсе предстают как продолжение «культа предков», в качестве своеобразногоместилища их души, а возможно, и божественной благодати святого человека – «барака».

У суннитов в их архаичных представлениях легко заметить следы пиетета к растительности. У татар, в частности, бытует традиция сажать берёзу на месте захоронения. В представлениях представителей башкирского этноса также можно заметить почитание деревьев. Считалось, что после смерти душа переходит в дерево. А среди башкир Самарского края берёзу считают деревом печали, сажать её рядом с домом категорически запрещается. Так, в д. Муратшино после переезда в другой дом росшую рядом с ним берёзу срубили, однако с одним из членов семьи произошёл несчастный случай, и он умер⁵¹². Схожая история случилась в другом башкирском селении. В нём мужчина, нарушив заветы аксакалов, вырастил рядом со своим жилищем берёзы. Впоследствии за

⁵¹² Кржижевский М. В. Указ. соч. С. 123

нарушение заветов кара постигла этого мужчину (покончил жизнь самоубийством) и его папу (скончался очень быстро после произошедшего с сыном)⁵¹³. Интересно, что среди башкир этот культ имеет свои региональные особенности. Например, на кладбищах башкир Аргаяшского района Челябинской области над могилами шумят целые берёзовые рощи, а вот на кладбищах башкир Самарской области деревьев нет⁵¹⁴.

Таким образом, суфизм и связанный с ним культ святых в очередной раз проявили удивительное сосуществование с архаичными представлениями, в том числе такими, как культ растений. Отметим, что изучение суфизма исключительно в контексте оппозиции мусульманской религии также не совсем правомерно, потому что важнейшие постулаты данной мировой религии в рамках суфизма были теми же. Эволюционировала лишь внешняя оболочка, расставлялись акценты. В частности, он больше фокусировался на этических и духовных аспектах религии. В качестве примера приведём биографию суфия конца XIX – начала XX вв. Нургали Хасанова (ахун, мулла Нургали Хасан аль-Буави) (1852–1919). Он родился 8 ноября 1852 г. в д. Мурзино, окончил медресе Исхаковых Четвертой соборной мечети (сов. «Голубая мечеть») г. Казани и долгое время обучался в медресе «Мир-Араб» г. Бухары. С декабря 1886 г. был назначен имамом мечети первой махали г. Буинска и руководителем известного медресе «Нурия». За короткое время Нургали хазрат достиг успеха в своем деле. Его медресе получил известность: только в 1913 г. в нём обучалось более 300 шакирдов, которые приезжали получать знания не только из Симбирской и Казанской губерний, но даже и из Астраханской губернии. За свою плодотворную религиозную деятельность Оренбургским магометанским духовным собранием Нургали хазрат удостоился почётного звания ахуна. По поручению ОДМС он по религиозным делам много ездил по стране, совершил долгое паломничество в Мекку, по пути встречаясь с видными учёными того времени. Во время поездки

⁵¹³ *Кржижевский М. В.* Указ. соч. С. 123

⁵¹⁴ Там же. С. 140.

был приглашён к халифу мусульман султану Абдулхамиду II в г. Стамбул, месяц Рамадан провёл в его дворце, встречаясь с видными политиками, учёными Османской империи.

Нургали Хасан аль-Буави также являлся крупным ишаном, имевшим много мюридов. Он обладал обширными знаниями и был очень известным. Его богословские труды по логике и фикху пользовались широкой популярностью и являлись учебным пособием во многих медресе. Он имел государственные награды и медали, в том числе от султана Абдулхамида II. Нургали хазрат умер 19 мая 1919 г. и был похоронен на татарском кладбище г. Буинска. Дело его продолжили два сына – Гыясетдин и Ибрахим.

Ишанизм как разновидность суфизма, по мнению А. Б. Юнусовой, составил идейно-философскую основу мусульманства и в Башкирии, которое имело «довольно ярко выраженную мистическую сущность». Суфийские братства не считались здесь еретическими, а официальный и народный ислам не были чётко разделены. Поэтому в Башкирии ишаны, так же как и в Среднем Поволжье, были одновременно официальными муллами⁵¹⁵.

Наследственность ишанизма, отмечавшаяся в различных регионах Северного Кавказа и Поволжья, особенно рельефно проявилась именно в Башкирии. Причина этого явления, по всей видимости, кроется в традиционном родовом устройстве башкирского народа. Например, в качестве критерия принадлежности к роду, они рассматривали часто происхождение учеников шейхов. Было важно, чтобы они были из того же рода⁵¹⁶. Следующий пример подтверждает эту особенность ишанизма в башкирской среде. В ходе одного из путешествий Батырша познакомился с представителями башкир. В самом начале они спросили его, кто был его учителем (шейхом). Иными словами,

⁵¹⁵ Юнусова А. Б. Ислам в Башкортостане: история, состояние и перспективы развития... С. 66.

⁵¹⁶ Там же. С. 70.

происхождение шейха должно было указать на то, к какому роду он принадлежал, своему или чужому⁵¹⁷.

Влияние ишанизма проявилось и в судьбе выдающегося башкирского богослова Ризы Фахретдинова. В своих воспоминаниях он упоминает о случае, когда был лишён благословения шейха, что мгновенно повлекло за собой общественное порицание, сравнимое с тем, как если бы он отрёкся от мусульманства⁵¹⁸.

Следы суфизма легко обнаружить в «мунаджатах» (термин можно перевести как «моление»). Тексты этих песен-молений в основном представлены в таких книгах, как Бакырган⁵¹⁹. В наше время пение мунаджатов обычно приурочено к празднику Маулид-байрам – дню рождения пророка Мухаммеда. Считается, что этот праздник приобрёл популярность среди мусульман благодаря суфизму, который возвёл фигуру Мухаммеда в нечто сверхчеловеческое. Интересно в этой связи отметить, что Маулид – истинно народный праздник у татар, а стремление к его возрождению в начале XXI в., очевидно, имеет исторические предпосылки. Весьма популярен Маулид-байрам и среди башкир. В день Маулида и последующие дни башкиры посещают своих родственников, знакомых, читают намаз, после которого принимаются за трапезу⁵²⁰.

Не без влияния суфизма возникло оппозиционное Ваисовское течение, чем-то напоминающее секту. Создателем движения-секты выступил Багаутдин Ваисов, получивший суфийское образование на юге современного Ульяновского региона. Движение выступало оппозиционным по отношению к властям тогдашней Российской империи, её законодательным актам, фискальной системе, официальному мусульманскому духовенству. В качестве требований движения

⁵¹⁷ Хусаинов Г. Б. Письмо Батырши императрице Елизавете Петровне как историко-литературный источник // Южноуральский археографический сборник. Вып. 1. Уфа, 1973. С. 122–124.

⁵¹⁸ Ризаитдин бин Фахретдин. Аль-Тазкира // Ф. Н. Баишев. Общественно-политические и нравственно-этические взгляды Ризы Фахретдинова. Уфа, 1996. С. 163–165.

⁵¹⁹ Там же. С. 33.

⁵²⁰ Кржижевский М. В. Указ. соч. С. 131.

звучали реставрация Волжско-Камской Булгарии, упразднение монархии и организация республики, а также свобода вероисповедания⁵²¹. Лидер движения называл себя полководцем, членов течения – спасшейся общиной. Наибольшей популярности движение добилось у наименее защищённых представителей мусульманского социума⁵²².

В дореволюционный период приходится и рассвет башкирского суфизма. Огромной популярности среди мусульман добивается Стерлибашевское медресе, созданное шейхом Нигматуллой. В Каргалах большим авторитетом пользовался род суфиев Галикеевых. Однако самым влиятельным суфием стал Зайнулла Расулаев, член ордена Накшбандия, основатель медресе «Расулия» в г. Троицке. Ещё одним важным суфийским родом были Курбангалиевы, которые были известны как официальные мусульманские служители культа с начала XVIII в. Один из представителей этого рода, Аблукхакимов Курбангалиев, был известным ишаном, распространившим своё влияние в ряде регионов Среднего Урала. В начале XX в. он дважды отстранялся от должности наставника за свои ярко выраженные суфийские взгляды⁵²³.

В период антирелигиозной политики 20-х гг. XX в. суфии воспринимались в качестве самых оппозиционных для власти большевиков исламских служителей культа. Представителями органов государственной власти говорилось в частности, что суфии занимаются жёсткой пропагандой медресе, тех, кто выступает против медресе, они проклинаят, говоря о страшнейших муках. Также ими говорилось, что суфии имеют огромное влияние на мусульман⁵²⁴.

В пределах территориальных рамок суфизм большой популярностью пользовался в Буинском, Старокулаткинском районах. На территории современного Татарстана насчитывалось больше тридцати суфиев. В 30-е гг. XX в.

⁵²¹ Сардар Ваисов // Лента Казани. URL: <http://www.1000kzn.ru/> (дата обращения: 10.02.2010).

⁵²² ГАНИ УО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 22. Л. 31.

⁵²³ Юнусова А. Б. Ислам в Башкортостане: история, состояние и перспективы развития... С. 73.

⁵²⁴ Миннуллин И. Суфизм в советском Татарстане: к постановке проблемы. URL: [http://www.portal-credo.ru.](http://www.portal-credo.ru/) (дата обращения: 10.02.2010).

большим авторитетом у мусульман пользовался кизляуский орден. Согласно сведениям официального служителя мусульманского культа, он еженедельно собирал до 30 суфиев мужского и женского пола для произнесения зикра.

Одним из последних ишанов г. Казани в советский период считают Гарифуллу хазрата, который был учеником известного религиозного деятеля, ученика Зайнуллы ишана Расулева – Баязида ишана Хайруллина. Родился Гарифулла хазрат в д. Аксу Буинского района. Он был участником двух войн. Гарифулла хазрат постоянно посещал мечеть Марджани, проводил совместные зикры вместе с учениками. В 1957 г. ему посчастливилось совершить большой хадж в святые земли Мекки и Медины. Гарифулла хазрат Гайнуллин внёс неоценимый вклад в сохранение ислама, он был духовным авторитетом своего времени.

Следы почтительного отношения к суфизму проявлялись и позднее при совершении малых паломничеств к священным объектам, в том числе могилам суфиев. Больше всего священных объектов находилось на территории современной Республики Татарстан. Их насчитывалось больше шестнадцати. На территории современной Самарской области на месте захоронения суфия была поставлена плита с выдержками из Корана, а также сооружён мавзолей, который стал центром паломничеств из многих регионов России, а также с территории современных государств Центральной Азии. На территории той же области пользовался большой популярностью святой родник близ с. Алькино. В Пензенской области большим почтением пользовалось место захоронения суфия, которое привлекало многих мусульман из соседних селений, городов Среднего Поволжья. Здесь читался намаз и совершали обряд Курбан⁵²⁵.

Среди священных объектов региона выделяются две большие группы: 1) могилы святых; 2) объекты, не имеющие прямого отношения к суфизму, но приуроченные к памятным местам Волго-Камской Болгарии.

⁵²⁵ *Королёва Л. А.* Предотвращение паломничества мусульман Среднего Поволжья к «святым местам» (1950–1970 гг.). URL: <http://www.aspirans.com> (дата обращения: 10.08.2010).

Первая разновидность священных объектов присутствует в Новых Зимницах. Происхождение местного культа связано с деятельностью суфия Хабибуллы Хансаварова⁵²⁶. В первое десятилетие советской власти его влияние на массовое сознание местных мусульман всё ещё было высоким. Например, в документах местной ячейки большевиков говорилось, что суфий играет большую роль в духовной жизни мусульман, осуществляет деятельность по исцелению больных⁵²⁷. Мусульмане, которые посещают суфия, прикладываются к краям его обуви и одежды. В качестве главного обряда излечения упоминается элемент исламизированного шаманства – «эшкрю». Неприязнь властями суфиев проявилась в том, что они, так же как официальные служители исламского культа, были предствлены к высшей мере наказания⁵²⁸.

Почитание суфиев проявлялось в вышеназванном поселении до второй половины прошлого столетия. Чиновниками констатировалось, что паломничества к месту захоронения суфия совершают мусульмане из всех субъектов Среднего Поволжья. Более того, их количество на протяжении десятилетий оставалось постоянным. Иногда мусульмане приносили на могилу суфия камни, чтобы таким образом заслужить заступничество святого человека после смерти⁵²⁹. Мусульмане даже предпринимали действия для сооружения над местом захоронения суфия здания мавзолея⁵³⁰. Ещё одна история произошла после того, как калитка ограды могилы суфия был закрыта на замок. Буквально через два дня он был вырван кем-то из верующих мусульман, что повторялось затем неоднократно.

Попытки паломничества, строительство мавзолея, нарушения запретов на посещение могилы суфия жестоко пресекались местными чиновниками. Вопреки

⁵²⁶ ГАНИ УО. Ф. 37. Оп. 1. Д. 45. Л. 34.

⁵²⁷ ГАНИ УО. Ф. 37. Оп. 1. Д. 25. Л. 98.

⁵²⁸ Там же. Л. 126; Там же. Д. 26. Л. 153–154.

⁵²⁹ ГАНИ УО. Ф. 8. Оп. 15. Д. 128. Л. 18.

⁵³⁰ ГАНИ УО. Ф. 8. Оп. 20. Д. 147. Л. 14.

действиям властей, даже в 1980 г. место захоронения суфия оставалась священным объектом для мусульман региона.

Начало XXI в. ознаменовалось возрождением такого рода паломничеств. В начале 2000-х гг. в вышеупомянутом селе каждый год стали организовывать мероприятия по прославлению суфия Хабибуллы Хансаварова. Ключевым этапом мероприятий является паломничество на место захоронения суфия. Однажды его посетило более шести тысяч мусульман.

Отмечен интерес мусульманской общественности к возрождению суфийских традиций и в Татарстане. Так, 17 августа 2013 г. в мечети Анас г. Чистополя прошли чтения имени известного шейха тариката Накшбандия-халидия Мухаммадзакира хазрата Камалова (1818–1893)⁵³¹.

Мухаммадзакир ибн Габделваххаб Камалов Чистави – известный суфийский шейх (ишан) XIX вв., воспитавший тысячи мюридов в России, основатель медресе Камалия, известный богослов, меценат и педагог, внесший огромный вклад в духовное становление мусульман России. Духовной преемственностью с ним связаны не только татарские, но и дагестанские шейхи тариката Накшбандия-халидийя. В данном мероприятии приняли участие глава Чистопольского района Ильдус Ахметзянов, заместитель муфтия РТ Нияз хазрат Сабиров, Муфтий Ханты-Мансийского автономного округа Тагир-хазрат Саматов, ректор Российского исламского университета Рафик Мухаметшин, учёные, имамы, обычные прихожане мечети и другие гости. На чтениях прозвучали выступления учёных о жизни, семье, деятельности великого наставника Мухаммадзакира ишана. Нияз хазрат Сабиров от имени муфтия вручил благодарственное письмо и подарки организатору и спонсору этих чтений Талгату Анасовичу Ахметзянову.

⁵³¹ В Чистополе прошли чтения имени шейха накшбандийского тариката Мухаммедзакира Чистави // Духовное управление Республики Татарстан. URL: <http://www.dumrt.ru/news> (дата обращения: 19.08.2013).

Следует отметить, что Мухаммадзакир ишан слыл очень щедрым, глубоко знающим шариат и набожным человеком, он строил мечети и медресе, у него было очень много учеников. После чтений участники посетили его могилу, мечеть и медресе, которые он построил, и мечеть «Нур», в которой он был имамом. Во время посещения могилы прошла церемония открытия памятной доски, где на двух государственных языках Республики Татарстан написана краткая биография Мухаммадзакир ишана.

4 июня 2013 г. в г. Москве в конференц-зале гостиницы Holiday-Inn состоялся круглый стол на тему «Традиции суфизма в исламе: история и современность», организованный Духовным управлением мусульман г. Москвы и Центрального региона «Московский Муфтият» ЦДУМ России и приуроченный к 180-летию со дня рождения известного религиозного деятеля и просветителя Зайнуллы Расулева⁵³². На мероприятии от Татарстана присутствовали заместитель муфтия РТ Нияз хазрат Сабилов, ректор Российского исламского университета, доктор политических наук, профессор Рафик Мухаметшин, директор Буинского медресе Рашид Маликов.

В ходе работы круглого стола обсуждались состояние и перспективы возрождения в России (и на постсоветском пространстве в целом) бесценного духовного наследия, которое на протяжении столетий играло важную роль в формировании мировоззрения многих поколений мировой мусульманской уммы. Также участники круглого стола делились мнением о становлении культурных и духовно-нравственных традиций, гармонизации межконфессиональных и межэтнических отношений. Стоит отметить, что в мероприятии приняли участие общественные деятели, учёные, представители национальных и религиозных общественных организаций, органов власти, а также дочери последнего ишана Гарифуллы хазрата Гайнуллина.

⁵³² Представители ДУМ РТ приняли участие на круглом столе // Общероссийское информационное агентство мусульман. URL: <http://www.info-islam.ru/publ> (дата обращения: 06.06.2013).

В Башкортостане тоже наблюдается возрождение интереса к суфийской традиции. Например, в 2011 г. в Миякинском районе Республики Башкортостан у горы Нарыстау, близ с. Ильчигулово, установлен мемориал сподвижникам пророка Мухаммада (сахабам) Зубаиру бин Заиту и Абдуррахману бин Зубаиру. Мемориальный комплекс, представляющий собой стелу с именами сахабов и юрту с тремя полумесяцами, установлен по инициативе мусульман Башкортостана. Почтить память святых прибыли тысячи мусульман из Башкирии и других регионов России, а также Таджикистана, Узбекистана. Согласно преданиям, сахабы похоронены на вершине горы Нарыстау, а вытекающая из её подножия вода считается целебной. Сам факт того, что здесь тысячелетие назад жили сподвижники Мухаммеда, неразрывно связан с именем Османа Нури Топбаша – исламского богослова, главы суфийского тариката Накшбандия, который и фиксирует имена сподвижников, живших здесь⁵³³.

В Учалинском районе Башкортостана широко известно имя мусульманского деятеля Зайнуллы ишана. В 2009 г. здесь была построена грандиозная мечеть, названная в его честь. Фольклорный праздник Салават Йыйыны, проведенный впервые в 2010 г. около горы Торатау (близ Ишимбая), объединил национальные по сути мероприятия с религиозными представлениями о священной для башкир горы, среди которых также заметны суфийские мотивы.

Надо сказать, что в башкирской традиции понятие «аулия» (святой), которое среди татар по большей части ассоциируется со святыми людьми, приобрело более широкое значение. В частности, под ним понимаются святые горы и источники⁵³⁴. Наконец, в Караидельском районе Башкирии начато строительство новой мечети, которая также стала возрождением «суфийской» святыни Ташмечеть.

⁵³³ В Миякинском районе установили мемориал сподвижникам пророка Мухаммеда // Башинформ. URL: <http://www.bashinform.ru/m> (дата обращения 17.06.2011).

⁵³⁴ *Насыров И.* Священные родники, горы, пещеры Башкирии // Путешествие по Башкирии. URL: <http://www.pobashkirii.ru/tormish> (дата обращения: 24.06.2014).

Ежегодно весной или в начале лета татары Чувашской республики организуют поездки в места, связанные с суфийской традицией. Это не только посещение г. Булгара, но и места зияратов на территории Чувашии, которых насчитывается более тридцати. В народе про них принято говорить как о священном пространстве, где захоронены святые люди.

Одним из таких известных мест в Чувашской Республике является кладбище XVII в. на территории д. Новое Буяново Шемуршинского района Чувашии⁵³⁵. Татары называют это место «Яна Торын зираты», а жители этой деревни – чувашаи – именуют «Мишер масаре», т. е. мишарское кладбище. Так было принято издревле: когда в стране засуха, мусульмане с округа собираются на этом кладбище и просят Бога дождя. Духовное управление мусульман Чувашской республики организывает «зиярат» – посещение могил предков. Аксакалы и абыстай с. Шыгырдан, д. Татарские Сугуты, Кзыл Камыш, Асаново и имамы собираются, чтобы почтить память, а Муфтият Чувашии организует «Корбан ашы» – обед в честь данного торжества.

Существует описание данного события и в интернет-ресурсах. Например, утверждается, что на этом мероприятии многие участники не впервые. Аксакалы вспоминают, как в детстве с бабушками они пешком приходили сюда и неделями жили у знакомых чувашей. Бабушки целыми днями читали Коран, молились. Был такой маленький курултай. Есть что вспомнить и чувашам. Хотя они просто наблюдатели, но всё знают и понимают сакральность происходящего.

В советские годы здесь хотели сделать колхозный огород. Со слов одной из жительниц деревни, человек, который на тракторе спаживал эту землю, сгорел с трактором. Тогда забор был ветхим, дети, не понимая святости этой земли, играли там, потом начали болеть. Никто ничего не мог сделать. По мнению другой жительницы деревни, только представители официального мусульманского духовенства, читая свои молитвы, исцелили. «Вот с города внуки приехали, их

⁵³⁵ *Хайруллин А.* На берегу маленькой реки // Мусульмане Чувашии. URL: <http://www.islam21.ru/tormish> (дата обращения: 24.06.2014).

тоже привела, чтоб с детства знали про это место», – говорит третья. Бабушка-татарка спрашивает у чувашской женщины, здорова ли Анисса апа. Говорит, что раньше у ней останавливались ночевать. Та отвечает, что ушла уже в мир иной. «Самоварами нас встречала, пусть место у нее будет в раю», – говорит, тяжело вздыхая, татарка. – «Сейчас мужчины закончат молитву – пойдём все вместе к столу, как наши бабушки и дедушки, вместе посидим». Со стороны кладбища слышится тихий голос имама.

На территории кладбища стоят два надмогильных камня. По мнению председателя ДУМ ЧР Мансура хазрата Хайбуллова, который многое знает об истории камней, в те времена такие памятники ставились только людям определённых сословий: мурзам – дворянам или великим суфиям. Однажды муфтий Альбир Крганов сказал, что народ к могилам мурз не относился бы так трепетно. Действительно, есть много легенд, что здесь захоронены авлии – святые люди. Мансур хазрат, выступая, объясняет, что собрались тут не молиться этим могилам. Два камня стоят веками. Надпись на одном камне стерта природой. А на другом – видна такая надпись: «По летосчислению тысяча сто восьмом было, Тинчуры сын Бикчура из мира ушел. Бикбулат Мурза». А несколько десятилетий назад учёные, изучавшие эти эпитафии, смогли прочесть и второй камень. Там был указан год 1135 по хиджре и захоронен там некто сын Алшиха⁵³⁶. Памятники эти вместе с территорией считаются объектом культурного наследия Республики Чувашия. Это древнее кладбище силами мусульман и местных жителей огорожено металлическим забором, там устроено место для моления.

Среди башкир Самарской области также сохранилось почитание могил святых. Расположены они близ д. Утекаево. Существует легенда вокруг данного места. Как-то раз местные мусульмане хотели определиться с местом под зиарат, на что аулия предсказал, что выбранное для зиарата место не подходит для могил, так как пройдут годы, и на данном месте проведут дорогу. Жители не стали

⁵³⁶ Хайруллин А. На берегу маленькой реки // Мусульмане Чувашии. URL: <http://www.islam21.ru/tormish> (дата обращения: 24.06.2014).

слушать аулия, после чего он завещал себе могилу в другом месте. Прошли годы, и всё произошло так, как предсказали святой: дорогу построили, старого зиарата не стало⁵³⁷.

Проведённые в 2016 г. исследования подтверждают наш тезис о живучести суфийской традиции поклонения татар и башкир малым святым местам. В общей татаро-башкирской выборке 14,23 % респондентов ответили, что совершали паломничество к святым местам. Среди татар ПФО таковых оказалось 15,52 %, а среди башкир ПФО – только 9,09 %. Иными словами, скорее всего, суфийская традиция малых паломничеств в большей степени характерна для татар, чем для башкир. Это же подтверждает региональный анализ. Так, наибольшая доля посещений малых святынь наблюдается среди татар Чувашии, Самарской области, Татарстана, Башкирии, Ульяновской области. Доля совершавших малые паломничества среди башкир Башкортостана – одна из самых малых – 8,4 %. (прил. 1, карта 9). Значительная доля совершавших малые паломничества среди татар Чувашии, Самарской области, Ульяновской области и Татарстана объясняется тем, что именно эти территории испытали на себе наибольшее влияние Волжской Булгарии, объекты которой также пользуются высоким уровнем религиозной значимости среди татар данного региона.

Вторую группу священных объектов образуют памятники Волго-Камской Булгарии (прил. 3, фото 15).

Показательно, что в 1990-е гг. среди татар Среднего Поволжья и Приуралья не было единства в вопросе правомерности почитания г. Булгар как исламского объекта. Например, Верховный муфтий в середине 1990-х гг. обращался с просьбой к главе Республики Татарстан оказать поддержку в организации торжеств по случаю принятия ислама в древних Булгарах. В то время как ДУМ Татарстана в этом вопросе заняло противоположную позицию, обвинив данные

⁵³⁷ *Кржижевский М. В.* Указ. соч. С. 140.

мероприятия в проповедях язычества и назвав их антимусульманскими⁵³⁸.

Конечно, противостояние вокруг почитания Булгар как продолжения традиции очевидно суфийского толка – во многом следствие борьбы между двумя исламскими духовными управлениями за влияние на верующих и политические элиты. Но сам факт того, что именно Булгары стали объектом дискуссий среди мусульман региона, следует считать проявлением неоднозначности традиции «поклонений» среди мусульман.

Итак, несмотря на свою «инаковость» по отношению к ортодоксальному исламу, суфизм оказал огромное влияние на мусульман России в XIV–XIX вв. Однако, невзирая на своё реальное былое влияние, в XX в. суфизм как течение мистического и в известном смысле духовного мусульманства ослабил свои позиции, в первую очередь, в результате антирелигиозной кампании.

С другой стороны, заметно его воздействие на процесс возрождения ислама и в конце XX – начале XXI вв. Например, препятствием экспансии салафитов в Дагестане в 1990-е гг. оказалось возрождающееся суфийское движение⁵³⁹. Проанализируем ряд тенденций в отношении к суфизму у суннитов России на основе анализа материалов интервью.

Заметим, что спектр мнений о суфизме и представлений о нём в рамках проведённого исследования оказался чрезвычайно разнообразным и в ряде случаев весьма противоречивым. Этот факт особенно показателен, так как среди опрошенных не фигурировали представители салафизма и ваххабизма, у которых отношение к суфизму однозначно отрицательное, что не раз отмечали интервьюируемые. Приведём фрагмент полевого материала.

Салафизм и суннизм ханафитский, если не совсем отрицают суфизм, то ставят под вопрос правильность вероучения. Здесь болезненный вопрос о влиянии аулия в суфизме. Некоторые не подозревают, что суфии есть в регионе, некоторые

⁵³⁸ Мухаметгалиева С. Х. Указ. соч. С. 89.

⁵³⁹ Силантьев Р. А. Распространение ваххабизма в современной России // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 16 (154). История. Вып. 32. С. 166.

знают, некоторые очень отрицательно к этому относятся, считая, что это явный ширк (карачаевка, г. Карачаевск, верующая, 33 года).

Неоднозначное отношение к суфизму связано и с тем, что, например, на Северном Кавказе прослеживаются тенденции к проявлению двух типов последователей суфизма: тех, кто непосредственно находится на пути тасаввуфа в стремлении постичь «истину», и тех, кто не в состоянии осмыслить мистический путь, но при этом признаёт за наставниками и шейхами степень святости и почитает их духовную просветлённость. Люди, не погружаясь в изучение существующих основ мистицизма, поклоняются святым, популяризируя образ псевдосуфизма⁵⁴⁰.

Можно предположить наличие подобных разнохарактерных течений и среди суннитов Среднего Поволжья и Приуралья. Думается, что осознание, переосмысление и переоценка суфизма в общей массе тюркской и мусульманской общности ещё не обрели окончательной формы. Отсутствие ярко выраженных позиций относительно исследуемого исламского течения может служить косвенным признаком того, что суфизм не определяет генеральной тенденции мусульманского ренессанса в России. Это подтверждают и полевые материалы.

Суфизм в Карачаево-Черкесии не распространён в той степени, чтобы быть довлеющей силой <...> Первые лица, которые привнесли ислам на территорию Карачая – суфии. Нынешние суфии держатся подпольно (карачаевка, г. Карачаевск, верующая, 34 года).

По мнению башкирских экспертов, суфийские течения в Башкортостане представлены небольшим числом неофициальных групп, уступая, в том числе, салафитам. При этом отмечается некоторый рост влияния суфизма на ДУМ России и Башкортостана:

⁵⁴⁰ Мекерова М. Д. Суфизм как мистико-аскетическое течение в мусульманской культуре : автореферат дис. ... канд. филос. наук. Ставрополь, 2005. С. 9.

Суфийские течения закрыты. ДУМ суфиям симпатизируют. Есть противостояние между суфиями и салафитами (башкир, г. Уфа, эксперт, 43 года).

Не имея возможности претендовать на главную движущую силу исламского ренессанса, суфизм тем не менее зачастую воспринимается как культурная специфика ислама, его региональная или этническая черта:

Зикры – суфийское влияние. Несколько святых мест сохранились. Несколько более осознанных групп в советское время существовало в Джегутинском, Зеленчукском районах – знают конкретное имя святого, места зиарата. В Чечню иногда ездят, в Дагестан (карачаевец, г. Карачаевск, эксперт, 42 года).

В с. Калмаюре жил суфий, про него говорили «суфий-бабай», он ходил в чёрном чекмене, чапане, сделанном из овечьей шерсти. Его одежда была из натуральной шерсти. Он был примером, никого не ругал, его уважали все, был очень культурный. Я помню дом, где он жил (татарка, Ульяновская область, верующая).

Я не могу сказать, что у нас в Карачае очень распространено посещение зиаратов – это делается неофициально, негласно, маленькими группами людей, их немного, они ведут полуполюгальное существование. Духовную родословную своего села они возводят к нескольким значимым религиозным деятелям, которые погибли в период репрессий 30-х гг. Передают из поколения в поколение фотографии святого, говорят, что он посредник, духовный учитель, что он не умер, не ушёл навсегда. Как человек верующий, я считаю, что в суфизме очень много «бида» – нововведений, которых во времена Мухаммеда не существовало (карачаевка, г. Карачаевск, верующая, 33 года).

Анализ полевых материалов показывает, что полярная система «салафизм-суфизм» – слишком схематичная и не отражает реальных отношений, формирующихся в мусульманском сообществе к суфизму. Например, в рамках умеренных суннитов (суннитов ханафитского мазхаба) существует несколько

оценок суфизма, отличие которых друг от друга зависит от разницы в понимании данного явления. В одном случае суфизм трактуется как своеобразная высшая форма ислама, его идеал, к которому следует относиться с особым пиететом. В другом случае суфизм представляется мусульманам как опасное отклонение от ислама, отколовшаяся ветвь, не без признаков радикальности. К нетрадиционным для татар и башкир суфийским течениям относятся псевдосуфийское учение Саида Нурси, а также ячейки «тариката кадирийя», которые распространились в татарской среде в 1990-е гг. не без влияния Турции. Представители братства «кадирийя» (до 10 человек в г. Казани) собирались в основном в середине 1990-х гг. в мечети «Нурулла»⁵⁴¹. Такой суфизм однозначно отрицается всеми проинтервьюированными. Это подтверждают и полевые материалы.

Очень положительное отношение у меня к суфизму. Через суфиев мы познали ислам. Хусейнбек захоронен в первом десятилетии в Башкирии, он судьёй был, казыем, мы через суфиев познали ислам. Все традиционные мусульмане – суфии, они должны к ним хорошо относиться. Но есть псевдосуфии, которые себя считают себя суфиями, но делают такие вещи, которые противоречат шариату. Коран читать не умеют, намаз читать не умеют, пост держать не знают как. Но считают себя суфиями, но считают себя аулия (богоизбранным человеком). Говорят такие суфии: «Я могу тебя лечить». Через некоторое время, когда они понимают, что у них не получается лечить, у них – моральный упадок, приводящий к суициду. Суфизм – помощник шариата. У тебя сначала должен быть шариат, ты должен Коран читать, намаз знать, должен быть религиозно грамотным, а тарякат, зикры – это украшает тебя, делает более искренним. В суфийских книгах написано, нельзя насылать проклятия, даже если они против тебя, наоборот надо за них молиться, чтобы они на правильный путь встали. Суфии никогда не будут кричать: «Шашки наголо», это не суфии. Суфии – очень религиозно грамотные, искренние, они ведут себя так, как предписано

⁵⁴¹ Мухаметшин Р. М. Ислам в общественно-политической жизни татар: возрождение и функционирование религиозной традиции в XX вв... С. 270.

Аллаху. Мост между нами и нашими предками должен сохраняться (башкир, имам, г. Уфа).

Суфизм – духовное воспитание человека в степень искренности. Он постоянно находится под божественным взором. Вот в чём суть суфизма. Суть тассавуфа – духовная чистота человека. Потом появились течения... Есть определённые школы. Все преподаватели ЦДУМ – представителями течения накшбандия <...> Высшая степень ислама. Если суфизм отделился от ислама, значит, неправильно. Надо за ислам хвастаться. Смысл суфизма – искренность. Путь пророка, праведников, ишанов. Например, в Зимницах ишаны были, никогда себя не называли суфиями, были примерами (татарин, директор медресе, г. Ульяновск, 27 лет).

Есть и более нейтральные оценки суфизма, связанные с его ролью в принятии ислама татарами и с отмеченным выше негативным фоном, возникшим из-за радикальных суфийских (возможно, псевдосуфийских) течений:

Мы нормально относимся к суфизму. Испокон веков он был здесь. Пусть будет умеренный суфизм, но не радикальный. Суфизм – добро, мир, открытые двери. А не то, что мы встречаем: либо ты с нами, либо ты против нас (татарин, имам, г. Ульяновск, 36 лет).

Исторически он был у нас, сейчас мы больше это видим на Кавказе. В Старой Кулатке исторически сложился суфизм, они знают, где похоронены шейхи, ишаны. Мы предков всегда чтим. Но на сегодняшний день навязывания не должно быть. Дело каждого человека (татарин, имам, г. Ульяновск, 36 лет).

Надо сказать, что среди умеренных мусульман практически не встаёт вопрос о почитании аулия. Существенный вклад святых в исламизацию Среднего Поволжья, Приуралья и Кавказа – факт для большинства суннитов ханафитского мазхаба. При этом все опрошенные высказываются против поклонения могилам.

Это подтверждают и полевые материалы.

К Аллаху посредник может быть аулия. К этому нормально отношусь. Почитание могил и поклонение могилам – это разные вещи. В исламе поклонения

могилам нет. Некоторые поклоняются могилам, я знаю такие вещи, я видел в Туркестане. Может быть, и в Башкирии такое есть. А такого массового я не знаю. Почитание могил есть. Читайте ясын усопшим, в Коране есть. Есть те, которые считают, что не надо поминать усопших. Они противоречат исламу (башкир, г. Уфа, имам).

Я слышала, что суфии есть, но сама не сталкивалась. Если я правильно понимаю, суфии – те, кто придерживаются ханафитского мазхаба, у них есть святые, через которых они обращаются к Аллаху. Мне интересно, но не принимаю (татарка, г. Ульяновск, верующая, 22 года).

На кладбищах достигшие высокого уровня святые, мусульманские личности были похоронены. Видела фотографии. Там молились. Либо они у святых просили, или для святых у Аллаха молились. Есть обычаи из традиций у татар, которые не совсем исламские. Молится, не молится. Тут разногласия. Эти говорят так, эти говорят по-другому. Мне понравилось такое мнение: «Если видишь, что человек молится, ты сначала спроси, кому молится» (татарка, г. Ульяновск, верующая, 26 лет).

Исследование показало, что верующие сунниты на сегодняшний день не создали более или менее однозначную канву, в русле которой могло бы быть выработано целостное отношение к суфизму. Во многом это объясняется различными течениями самого суфизма, часть из которых являются традиционными для российских мусульман (братство накшбандия), в то время как другие, возможно, вовсе представляют собой постсоветские новообразования и имеют мало общего и с суфизмом, и с исламом. В этой связи следует говорить не только о противостоянии суфизма и салафизма, но и о поиске места, которое отводится суфизму в системе «суннизм – традиционный ислам» и шире – в системе религиозной и духовной культуры суннитов России.

* * *

Таким образом, среда советского атеистического общества, которая окружала мусульман в СССР, породила совершенно новую роль ислама в рамках татарской, башкирской, карачаевской и – шире – тюрко-суннитской духовной культуры в XX в., чем это было до революции.

Преимственность с дореволюционным мусульманством (авторитет духовенства) не была прямой, т. е. не означала, что ислам остался в той же степени ортодоксальным. Предполагаем, что татары, башкиры и карачаевцы в этом смысле мало отличались от мусульман других регионов СССР.

Народы, исповедующие ислам, трансформировали религию из формальной системы норм и предписаний, из идеологии с предельно догматизированными, общедоступными установками в интимное, глубоко личное религиозное чувство, благодаря чему нормы, словно бы, лишались социальной доминанты. Верующие в СССР видели в своей религии не цементирующее этнос ядро, а личный выбор каждого конкретного индивида, каждой отдельной семьи. Здесь, на личностном уровне, религиозность стала больше подвергаться влиянию культурных элементов извне (языческих и неоязыческих, православных, гностических).

В современных условиях наибольшую первичную исламскую религиозность среди изученных этнических групп демонстрируют карачаевцы, далее следуют татары г. Ульяновска, башкиры г. Уфы, татары г. Казани и Уфы, что обусловлено рядом социально-экономических и демографических показателей. Например, уровень религиозности снижается с ростом численности города и с увеличением ВРП на душу населения.

Заметна тенденция увеличения доли верующих среди наименее «стабильных» с профессиональной точки зрения и, соответственно, менее защищённых слоёв населения, чья социализация и профессионализация либо ещё не завершилась (студенты), либо не имеет строгой экономической привязки (безработные). В этом смысле религиозность татар и башкир проявляется

ситуативно и связана, в первую очередь, с отсутствием стабильности в профессиональной, экономической и, как следствие, социальной сфере.

Исламское возрождение на рассматриваемых территориях вовсе не всегда предполагает реальной реставрации мусульманства в значении главной мировоззренческой силы, что создаёт благоприятные условия для генезиса, а в некоторых случаях – динамического развёртывания нетрадиционных представлений в мировоззрении мусульман.

Нам представляется, что принятое обозначение для такой категории верующих, как этнические, или номинальные, мусульмане, очевидно, не в полной мере описывает картину их мировоззрения и обрядности. Думается, что во многих отношениях мы наблюдаем «новодел» – новое религиозное мировоззрение: исламское в основе, но синкретичное по сути.

В конце XX – начале XXI вв. религиозность суннитов Среднего Поволжья и Приуралья определяется глобализацией мировых культурных процессов. Так, образ Бога претерпел некоторые изменения. Некоторые респонденты считают его атрибутом человеческих качеств, иногда ассоциируют с противостоянием светлых и тёмных сил⁵⁴². Последнее представление можно рассматривать в контексте фэнтезийных произведений.

К важнейшим и показательным факторам эволюции религиозности суннитов следует отнести нетрадиционные течения. Их генезис связан с многими факторами, среди которых глобализация, чрезмерная клерикальность институционализированных религий, усилившиеся противоречия в обществе, прогресс в области гуманитарных и технических наук и прочее. В массовом сознании суннитов нетрадиционные идеи нередко синкретизируются с исламо-языческим мировоззрением.

Низкая религиозная грамотность приводит к тому, что элементы иных течений достаточно легко проникают в сознание изучаемых народов. К ним

⁵⁴² Идиатуллов А. К. Религиозный синкретизм татар-мишарей Ульяновской области : автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ульяновск, 2010. С. 20.

относится идея о реинкарнации. Многие сунниты считают, что душа покойника может воздействовать на живых. Очевидно, что мусульманство смотрит на такую веру как на грехопадение, так как оно противоречит сильнейшему среди религий монотеизму.

Некоторая часть татар и башкир хотя бы раз в жизни пребывала в состоянии религиозного поиска и даже меняла свою религию. Самая значительная доля обозначивших свой религиозный поиск зафиксирована среди башкир Башкортостана. Предполагаем, что высокая доля сознательно нацеленных на религиозные поиски среди башкир, с одной стороны, характеризует специфическую черту данного этноса, которую можно выразить как установку к богоискательству, с другой стороны – это следствие более позднего развития процессов религиозного ренессанса в регионе по сравнению со Средним Поволжьем.

Таким образом, даже человек, относящий себя в данный, конкретный момент времени к исламской религии, зачастую не отрицает прежних, отчасти нетрадиционных религиозных взглядов. Можно сказать, что ислам частью верующих не приобретается сразу, но соседствует долгое время с неисламскими взглядами. Да и само обращение к исламской религии происходит у разных людей по-разному в силу отличных друг от друга причин. Однако у суннитов именно ислам служит отправной точкой для богоискательств, в том числе как национальная религия соответствующего этноса.

Отметим, что процессы секуляризации не завершились и после распада СССР, следы атеистических настроений обнаруживаются в ответах городских татар и башкир, а также у характерных для города групп населения: лиц с высшим образованием, рабочих, служащих. Хотя влияние секуляризации не всегда проявляется линейно, и группы татар и башкир, не проявившие высокой степени первичной исламской религиозности, не всегда имеют низкий уровень обрядовой религиозности.

ГЛАВА 4.

ЭЛЕМЕНТЫ ЯЗЫЧЕСТВА И ХРИСТИАНСТВА В СОВРЕМЕННОЙ РЕЛИГИИ СУННИТОВ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ И ПРИУРАЛЬЯ

Исследование данного вопроса входит в сферу ещё более глобальной проблемы синкретизма ислама, язычества и нетрадиционных религиозных представлений и способствует выяснению особенностей взаимовлияния народного, христианского и мусульманского мировоззрений в контексте тюркской культуры.

Известно, что ислам сильно эволюционировал шаманство изучаемых народов. Тем не менее степень этой эволюции, вероятно, сильно варьируется в зависимости от времени принятия ислама.

Уместно также предположить, что в зависимости от тех или иных социально-экономических, исторических, культурных и иных факторов «исламизированное» шаманство могло возродиться в конце XX – начале XXI вв. уже в новых, ранее не замеченных формах.

Например, как было отмечено выше, возрождение ислама на территории нашей страны проходило крайне неравномерно, в частности, в Карачае бурного возрождения религии вообще не наблюдали. Думается, что в таком случае религиозный и духовный голод под видом исламской традиции могли заполнить как раз подобные исламо-языческие, в чём-то традиционные шаманские, во многом и неязыческие культы.

В контексте нашего исследования подчеркнём, что граница между памятью о былых служителях культа «исламизированного» шаманства и «реальными» шаманскими практиками под прикрытием «ислама», бытующими в современной тюркской и суннитской среде, кажется нам весьма условной. Особенно если эта память существует не на академическом уровне, а в сознании рядовых суннитов, большинство из которых, как было выяснено в предыдущих главах, искренне, без всякой задней мысли причисляют себя к мусульманам.

Православие, в свою очередь, стало частью современной религиозности некоторых татар и башкир. Интересно, что его элементы в ряде случаев могли накладываться на магические представления суннитов, формируя сложные полисинкретичные формы.

§ 4.1. Особенности исламо-языческого синкретизма суннитов

В большей степени представлен у изучаемых народов синкретизм ислама и язычества, генезис которого связан ещё с дореволюционным периодом в истории татар и башкир.

Конечно, советская антирелигиозная политика и возрождение религии в постсоветский период не могли не повлиять на сохранность язычества в представлениях татар и башкир. Думается, что многие архаичные представления были утеряны, однако некоторые из них сохранились, пусть и в видоизменённой форме. Рассмотрим языческий компонент синкретизма татар и башкир более подробно.

У татар и башкир и в современных реалиях встречаются верования, связанные с амулетами. Четверть исследованных представителей татарского этноса Ульяновского региона признались, что носят обереги и талисманы. Среди общей татаро-башкирской выборки талисманы, амулеты, птю носят 10,87 % респондентов (по данным 2016 г), среди башкир ПФО и сопредельных территорий – 12,72 %, среди татар ПФО и сопредельных территорий – 10,42 %, среди башкир Башкортостана – 10,84 %, среди татар Татарстана – 10,26 %, среди татар Башкирии – 4,08 %, среди татар Ульяновской области – 11,81 %.

Самой известной разновидностью талисманов у татар и башкир остаётся птю (бдю, петю), являющиеся маленькими бумажками с написанными на них выдержками из Священного Писания, которые обёртывали тканью или кожей. Татары с. Трёхбалтаево Симбирской губернии высохшую плаценту превращали в

треугольный оберег⁵⁴³. В основном такие обереги делаются близкими людьми вручную, но в конце XX – начале XXI вв. распространение получили амулеты, произведённые массовым способом. Одним из самых известных производителей таких амулетов является Турецкая Республика.

Среди мусульман нередко встречается мнение, согласно которому такие амулеты нужно всегда держать при себе. В большей степени за тем, чтобы оберег находился рядом, следят в ситуациях, связанных с поездками и путешествиями, т. е. когда находятся в пути и повышается риск транспортных катастроф. Также такие амулеты рекомендуется носить в случае страха пред чем-либо, например, перед тёмными силами.

Интересно, что такие обереги, обязанные происхождением исламской культуре, в XIX – начале XX вв. были весьма популярны у сибирских татар⁵⁴⁴. Некоторые чуваша покупали такие специальные талисманы (на чувашском – «пăтұ») у татар-разносчиков. Этот обычай был широко распространён в исламской среде. В частности, «гъайкалы» (молитвы) пришивали к одежде ребёнка народы южного Дагестана⁵⁴⁵.

В 1980–90-е гг. у изучаемых народов популярной практикой стало хранение отрывков исламских молитв под различными спальными предметами – таким образом предполагалось улучшить сон, так как человек благодаря молитвам находился под защитой Аллаха, и злые силы были ему не страшны.

Кстати сказать, в каноническом мусульманстве подобная практика с отрывками из Священного Писания считается несколько странной и в известном смысле маргинальной. Коран – священная книга, которую полагается беречь, как святыню. Иногда для него, если это позволяют финансы и возможности, выделяют отдельную комнату. Несложно предположить, что данная практика

⁵⁴³ Егорова О. В. Указ. соч. С. 161.

⁵⁴⁴ Валеев Ф. Т. Сибирские татары: культура и быт. Казань, 1993. С. 191

⁵⁴⁵ Гаджибекова С. А. Указ. соч. С. 130.

магии, имеющей «исламский» оттенок, имеет архаичные корни и соответствует мифологическому (а не религиозному) сознанию татар и башкир.

Бытует у татар и башкир ношение полумесяца. На первый взгляд, данная практика кажется вполне обоснованной. Общество привыкло думать, что полумесяц – символ ислама. Предположим, что значительная часть мусульман считает таким же образом. Однако полумесяц, по мнению ряда исследователей, как мусульманский атрибут, играющий для исламских культовых сооружений ту же роль, что и крест для церквей, первоначально распространен был не во всём мусульманском мире, а исключительно на территориях Османской империи⁵⁴⁶. Впоследствии паломничества верующих к святым местам через территорию данного государства, а также неофициальный статус правителя империи в качестве покровителя российских мусульман определили расхожее среди верующих мнение, что полумесяц – символ мусульманства.

Часть суннитов продолжает верить и в нечистую силу, и духов, а также в магию, гадания. Нередко они не ограничиваются только верой, а реализуют её в конкретных обрядах и ритуалах.

Сначала рассмотрим сохранность анимистических и магических представлений у татар Ульяновской области, а затем сопоставим их с данными более поздних этносоциологических исследований по Среднему Поволжью и Приуралью.

По данным нашего опроса 2008–2009 гг., в Ульяновской области около половины татар склонны воспринимать духов и нечистую силу как вымысел, фольклор. Однако 30 % татар области воспринимают нечистую силу как энергетических, нематериальных существ. Более того, в ответах татар об анимистических представлениях обнаруживается национальная особенность: иногда опрошенные представители татарского народа описывают душу

⁵⁴⁶ Загидуллин И. К. Пятивременные и соборные (джами) мечети в округе Оренбургского магометанского духовного собрания // Мечети в духовной культуре татарского народа (XVIII в. – 1917 г.). Казань, 2006. С. 94.

покойника как «күбэлэк», т. е. бабочку. Это создание на протяжении 365 дней после ухода из жизни человека порхает в мире живых. Причём по четвергам бабочка залетает в дом, где жил покойник, чтобы, согласно информаторам, услышать чтение Корана. В случае если этого не произойдет, бабочка перелетает в поисках мусульманской молитвы к соседям. Очевидно, что данные представления о душе-бабочке имеют явные архаичные истоки. Например, то, что бабочка может отправиться в соседние дома, говорит о близости данных представлений к культу рода. Чуть меньше двух третей исследованных татар Ульяновского региона верили, что души покойников воздействуют на мир живых, что, согласно представлениям мусульманской религии, греховно и близко к политеизму, т. е. язычеству. Менее половины опрошенных испытуемых верят, что воздействие происходит на родных и близких. Данный вариант ответов свидетельствует о пережитках культа предков, который как раз определяется как чувство глубокой взаимосвязи покойного предка и родных, ещё не ушедших в мир иной. Поминальная обрядность новейшего времени также не лишена некоторого следа данного культа. Например, существует правило не питаться в доме, откуда вынесли тело покойника.

Нередко представления татар Ульяновской области о духах синкретично переплетаются с исламом. Например, опрошенные используют мусульманские термины для обозначения анимистических персонажей: называют их «жин» и «шайтан». Однако в это самое время респонденты ясно понимают различия между ними. Около двух третей исследованных представителей татарской национальности убеждены в существовании «су-анасэ» (покровительница водной стихии), «аждаха» (демоническое существо восточных культов), «урман-иясе» (леший), «зба-иясе» (домовой) (прил. 4, рис. 23). В то же время все они занимают подчинённое положение по отношению к духам мусульманской мифологии (прил. 4, рис. 25).

Интересны мнения исследуемых о том, что духи представляют собой материальные сущности. Их придерживаются седьмая часть респондентов. Такая

реалистичность представлений о духах имеет очевидное языческое происхождение. Архаика как раз характеризуется чрезмерной персонализацией злых духов.

Отметим, что восьмая часть исследованных респондентов верят в независимость злых сил от Бога, меньше половины думают об обратном, меньше пятой части придерживаются нейтрального суждения, что духи частью подчиняются, а частью не подчиняются Богу.

Очевидная противоречивость суждений в этой области является свидетельством бытования архаичных мифологем о независимой, дерзкой и непредсказуемой деятельности олицетворённых сил окружающей среды, дома, которые у татар и башкир имеют общее название: хозяин, если речь идёт о духе мужского пола, или мать, если речь идёт о духе женского пола.

Очень маленькая доля исследованных представителей татарской национальности высказали позицию, удовлетворительную для ортодоксального ислама, касательно проблемы подчинения или неподчинения духов Аллаху. Согласно ей, ангелы зависимы от Бога, а Дьявол от Бога независим. Нерешённость прослеживается и в вопросах о том, насколько опасны злые духи, что возможно детерминируется бытованиям у части исследованных респондентов архаичных представлений. Больше 2/5 опрошенных верят, что вред могут принести все злые анимистические персонажи. Например, они могут воровать новорождённых, насылать порчу, вызывать болезни. Присутствующий в мировоззрении респондентов термин «джинн ударил» описывает такие современные болезни, как инсульт.

Каждый шестой респондент верит, что вред персонифицированных злых сил можно избежать, если их умилоствить. Совсем незначительная часть исследованных представителей татарской национальности придерживаются утверждения, что тёмные силы могут нанести некий вред.

Важную роль среди вышеупомянутых тёмных сил играет Иблис (Дьявол). Ведя свой генезис из мусульманства, многое в его образе навеяно христианскими

представлениями. В мусульманстве он вожак и родоначальник злых сил. В Священной книге мусульман его принято считать в большей степени джинном, а не отвергнутым ангелом. Кстати сказать, татарами и башкирами его образ определяется не мусульманским преданием о нежелании Дьявола поклониться человеку, а скорее местным верованием, что Иблис забирает души покойников, являясь в виде ангела. Остановимся подробнее на разборе этого факта. Исламской последнюю интерпретацию назвать нельзя, потому что ангелы – создания, подчиняющиеся Аллаху абсолютно, что не соответствует описанию Иблиса. Кроме того, в мусульманстве ангел, забирающий души покойников, называется Азраил.

Можно предположить, что образу «feriste», забирающего души покойников, татары и башкиры приписывают отрицательные признаки, что сближает его с Сатаной. Некоторые аллюзии данного образа присутствуют и в архаичных представлениях изучаемых народов. Свидетельство существования подобного образа в домусульманскую эпоху находим в записках Ибн-Фадлана об обряде похорон, где упоминается пожилая женщина, бывшая аллегорией ангела смерти.

Меньше половины исследованных представителей татарской национальности считают, что от вредоносности персонифицированных тёмных сил можно защититься с помощью специальной молитвы. В качестве защиты от персонифицированных тёмных сил упоминались «ясын» (общественный мусульманский обряд), призыв на намаз, на котором должны присутствовать либо 3, либо 7 мусульман. Больше трети исследованных респондентов в качестве средства защиты воспринимают обряд, совершённый служителем официального культа.

Исследование показало, что мусульманская религия оказала наибольшее воздействие на область защиты от персонифицированных тёмных сил, не коснувшись образов и характеристик самих духов. Надо сказать, что данная черта (убеждённость в силе исламского духовенства защитить от персонифицированного зла) является спецификой именно татарского ислама

Данная особенность не присуща, например, многим центральноазиатским этносам, склонных защиту от нечистой силы искать не у служителей мусульманского культа, а у служителей «исламизированного» шаманства и родственных культов⁵⁴⁷.

Однако защита от нечистой силы в массовом сознании представителей татарской национальности не лишена архаичных представлений. В частности, в качестве способов изгнания персонифицированного зла упоминались стрельба, нецензурные выражения, обереги, амулеты, талисманы. Причём к последним относятся не только птё, но и предметы явно доисламского культа: оберегать жилище, по мнению опрошенных респондентов, следует с помощью вбитой в дверной косяк иголки.

Больше половины респондентов отмечают бытие персонифицированных светлых сил. При этом не смогли назвать и описать их чуть менее четверти испытуемых. К персонифицированным силам света и добра исследованные представители татарской национальности отнесли «йорт-иясе», «зба-иясе» и домового (менее пятой части респондентов), «feriste» (более двадцатой части опрошенных), а также лешего, русалку. При этом около 7 % испытуемых считают, что персонифицированных светлых сил вовсе нет, не беря в расчёт то обстоятельство, что в мусульманстве они есть. В исламе к ним относят ангелов и верующих джиннов.

Отвечая на вопрос о местонахождении нечистой силы, испытуемые называли по большей части оставленные без присмотра жилые и хозяйственные постройки (менее двух третей опрошенных), природные объекты и транспортные пути (более пятой части респондентов), объекты, на которые попала кровь убитых (около пятой части испытуемых). Анализ перечисленных мест и объектов показывает, что исследованные представители татарской национальности объясняют генезис нечистой силы связью с социумом. Например, один из

⁵⁴⁷ *Басилов В. Н. Указ. соч. С. 107*

респондентов, поясняя своё мнение, отметил, что нечистая сила находится повсюду. Вероятно, подобные мнения связаны с исламскими преданиями о неверующих джиннах и Дьяволе, стремящихся соблазнить подлинного магометанина. В этом видется такая сильная зависимость злых сил с социальными объектами.

Важнейшая цель персонифицированных злых сил, согласно исламской традиции, – это человек. Из-за этого в облике злых духов, в их поведении нередко заметны антропологические признаки и даже соответствующие атрибуты (жилые и хозяйственные постройки).

Анализ перечисленных мест и объектов показывает также, что исследованные представители татарской национальности объясняют генезис нечистой силы исключительно архаичными представлениями. Например, местом локализации злых сил считаются реки, овраги или кровь человека. Такие образы имеют прямое отношение к архаичным представлениям о духах-хозяевах, душе-крови – «өрөк».

Нередко исследованные представители татарской национальности называют в качестве объектов, к которым приурочены персонифицированные тёмные силы, грязные места, христианские храмы, конюшни, заброшенные зиараты, места пересечения транспортных путей. Данные варианты также говорят о синкретизме архаичного и мусульманского представлений, во всяком случае в той области, что касается нечистой силы. В частности, прямая связь злых духов и нечистых объектов объясняется популярным мусульманским требованием чистоты как духовной, так и физической.

Убеждённость ряда исследованных представителей татарской национальности в том, что злые духи обитают в конюшне, очень похожа на образ хозяина абзара, который по ночам путает гриву в космы. Происхождение нечисти объясняется опрошенными татарами и порчей, и падением с воздуха.

В заключение упомянем, что есть респонденты, думающие, что никаких персонифицированных тёмных сил не существуют, что можно связать с

атеистической пропагандой советского периода и общей секуляризацией духовной жизни населения.

Чуть более четверти респондентов в возрасте до 30 лет пользовались услугами служителей магического культа. Исследованные представители татарской национальности старше 30 лет гораздо чаще обращались к ним (чуть менее трети респондентов).

Главным мотивом при посещении служителей магического культа служит интерес. Особенно актуален данный мотив у молодых представителей исследованного этноса. У представителей старшего поколения опрошенных ключевым мотивом является желание избавиться от недуга и порчи. Менее двадцатой части опрошенных проявляют интерес к изданиям по магическим культам, читают сонники и владеют практиками соответствующего содержания. Очень широко представлены среди исследованных представителей татарской национальности магические ритуалы гадательного характера. Например, к служителям культа, владеющим гадательными действиями, ходили более десятой части испытуемых. Сами владеют гадательными обрядами (как правило, по картам и сновидениям) около шестой части опрошенных. По большей части это представители молодого поколения исследованного этноса.

Чрезвычайно низкий удельный вес продемонстрировали испытуемые, считающие гадательную практику греховной.

Ответы на вопрос: «На каком языке совершаются обряды магического характера?» распределились следующим образом: на первом месте оказался арабский язык (более пятой части опрошенных), на втором месте – национальный язык изучаемого этноса (каждый седьмой респондент ответил таким образом), на третьем месте – русский язык. Небольшая часть ответов пришлась на мнение, согласно которому магические обряды проводятся с применением чувашского языка. Поэтому, можно сделать вывод, что некоторая часть исследованных представителей татарской национальности склонны считать магические действия как привнесённый элемент их массового сознания. Интересно, что около

половины респондентов не смогли высказать какого-либо мнения по данному вопросу.

Больше пятой части опрошенных респондентов татарской национальности придерживаются мнения, что ключевым атрибутом магических ритуалов выступает вода. Другими элементами подобных обрядов, по мнению опрошенных, являются нож (так считает каждый одиннадцатый респондент), мёд, травы, яйцо и крупа. Каждый шестой респондент предполагает, что в магических ритуалах совсем не используются атрибуты. То есть исследованные представители татарской национальности близки к восприятию иррациональной разновидности магии, в то время как такие пограничные формы магических ритуалов, как народная медицина и знахарство, несколько уступают ей.

В 2016 г. мы исследовали пережитки магии и связанных с ними анимистических представлений в среде татар и башкир Среднего Поволжья и Приуралья. Полученные данные подтверждают наличие в их сознании отдельных представлений, явно имеющих архаичное, доисламское происхождение. Например, в общей татарской выборке 55,44 % ответили, что верят в нечистую силу и духов. Среди башкир ПФО таковых оказалось 50 %, среди татар ПФО – 56,76 %.

В меньшей степени вера в нечистую силу и духов распространена среди башкир Башкортостана (48,19 %), в большей степени – среди татар Татарстана (58,97 %), татар Башкирии (59,18 %). У татар Ульяновской области эта доля в целом соответствует средней по региону – 52,77 %.

Чаще всего верят башкиры ПФО в джиннов, шайтанов и йорт-иясе (ияхе), а главным называют шайтана (прил. 4, рис. 26, 27). Та же закономерность прослеживается и среди татар Татарстана (прил. 4, рис. 28, 29). Иными словами, несмотря на доминирующую роль в мировоззрении татар и башкир исламских духов, представление о языческих духах сохраняется.

Близки ответы татар и башкир по поводу мест возникновения злых духов. 28,18 % башкир ПФО и 27,94 % татар ПФО считают, что злые духи возникают в заброшенных домах, банях и мельницах.

Кстати, у татар Ульяновской области лидировал тот же ответ (см. выше). 26,36 % башкир ПФО и 31,26 % татар ПФО считают, что злые духи возникают на месте, где пролилась кровь, что также зафиксировано в более раннем исследовании татар Ульяновской области. Всё это подтверждает наличие в массовом сознании татар и башкир синкретичных представлений о злых духах, которые хотя и называются исламским термином «джинн», тем не менее описываются с позиции архаичных доисламских представлений. Об этом свидетельствует тот факт, что только 48,18 % башкир ПФО и 57,43 % татар ПФО ответили, следуя, таким образом, в канве исламских представлений, что существуют добрые и злые духи. Значительная часть респондентов (среди башкир ПФО – 36,36 %, среди татар ПФО – 33,48 %) вообще не определилась с тем, какие бывают духи.

Ещё один пример подвижности представлений о духах связан с представлением об их подчинении Аллаху. Только 39,09 % башкир ПФО и 42,35 % татар ПФО, следуя исламской идеи о предопределении, полагают, что духи подчиняются Аллаху.

Как уже было отмечено, мусульманская религия оказала наибольшее воздействие на область защиты от персонифицированных тёмных сил, не коснувшись образов и характеристик самих духов. Так, 30 % башкир ПФО и 23,28 % татар ПФО считают, что от персонифицированных тёмных сил защитой служит конкретная молитва.

27,27 % башкир ПФО и 31,26 % татар ПФО считают, что молитву для изгнания духов должен прочитать мулла. Заметно, что у татар тенденция институционализации исламского способа изгнания злых духов выражена сильнее, чем у башкир, так как именно мулла имеет у них больший авторитет в этом деле. В любом случае мусульманский способ лидирует и у татар, и у башкир.

В современных реалиях невероятных масштабов достигло распространение культов магического характера. Например, среди исследованных представителей татарской национальности, чья значительная часть именовала себя людьми, исповедующими ислам, больше трети убеждены в существовании магических культов и более двух третей верят в персонифицированные тёмные силы.

Магические культы стали бытовать не только в муниципальных сельских районах, но также в условиях города, где формируется псевдонаучный, сильно эволюционировавший вид вышеназванной формы общественного сознания. Служители магического культа стали носить несколько иные наименования, например, их называют экстрасенсами⁵⁴⁸. В известном смысле подобные представители магических культов служат примером смешения архаичных представлений и псевдонаучных воззрений. В частности, зафиксирована история о том, как в 2000-е гг. большой популярностью пользовалась служительница синкретичного архаико-научного культа, к которой, с её описания, стекались страждущие со всего г. Ульяновска. Свидетели её действий говорили о чрезмерной их манифестации, которые походили скорее на манипуляцию человеческой психикой. Сначала служительница культа пыталась внушить всем свой авторитет, свою значимость, рассказывала об успехах «лечебной» деятельности, хотела завоевать доверие. Данные воспоминания свидетелей вызваны, в первую очередь, тем, что специфика действий служительницы культа противоречила обрядовой практике представителей «исламизированного» шаманства. Однако в то же время информаторы подчеркнули такой элемент её обрядовых действий, как применение зевания в качестве метода определения степени «заболевания». По мнению информатора, показное зевание служительницы синкретичного архаико-научного культа или её посетителя переводилось в качестве знака, что на больного наложили порчу. Более того,

⁵⁴⁸ Русин Д. В. Указ. соч.

особо частое звание служительницы и её клиента говорило об особой мощи порчи⁵⁴⁹.

Последний факт особенно показателен, так как фиксирует родство данного культа с культом «исламизированного» шаманства, в котором также присутствует концепт души-дыхания.

Итак, в городских условиях происходит отрицательная динамика культа «исламизированного» шаманства, он постепенно трансформируется в синкретичное архаико-научное образование.

Верят в магию 36,36 % респондентов в общей татаро-башкирской выборке. Среди башкир ПФО их больше – 43,64 %, среди татар ПФО – меньше (34,59 %).

Региональные различия веры в магию также значительны (прил. 1, карта 12). Наибольшая доля верящих в магию наблюдается среди татар Башкирии и Чувашии, а также башкир Башкортостана, а наименьшая – среди татар Пензенской, Самарской областей и Мордовии. Мы предполагаем, что такая география веры в магию неслучайна и связана с долей русского населения в данных регионах (прил. 5, табл. 43). Дело в том, что с уменьшением доли русских в регионах увеличивается доля верящих в магию. Это вполне естественно, так как русская культура в большей степени секулярна, поскольку выполняет множество профанных, светских функций, и в регионах, где она явно доминирует, магические представления наиболее сильно подвержены аннигиляции.

Более того, исследование показало, что значительная часть опрошенных татар и башкир настроена к магам и колдунам весьма положительно. Так, в общей татаро-башкирской выборке 25,31 % респондентов уважают магов, колдунов и знахарей, так как считают, что многие из них обладают сверхъестественными способностями; 12,3 % опрошенных убеждены, что благодаря магам, колдунам и знахарям сохраняются многие народные традиции, обряды и обычаи. То есть общая доля всех респондентов, высказавших положительное отношение к магии

⁵⁴⁹ ПМА 3: Гарифутдинова, Мингалиева.

(37,61 %), вполне сопоставима с долей лиц, высказавших резко отрицательное отношение к магам и знахарям, считая, что магия – грех (31,55 %).

Заметны и этнические различия по отношению к магам, колдунам и знахарям. Среди башкир ПФО и сопредельных территорий в положительном ключе к магам высказалось 44,55 %, а среди татар ПФО и сопредельных территорий – только 35,92 %.

Региональные различия отношения к магам, колдунам и знахарям в целом можно описать как постепенное уменьшение доли положительного отношения ним с востока на запад (прил. 1, карта 13). Действительно, наибольшая доля уважающих магов за их магические способности или считающих, что благодаря им сохраняются народные традиции, наблюдается среди татар и башкир Башкортостана, а наименьшая – среди татар Пензенской области, Чувашии, Татарстана. Исключением являются татары Мордовии, среди которых доля положительного отношения несколько увеличивается, что, как мы уже объясняли, вполне закономерно, так как в этом регионе исламская обрядность, хотя бы каким-то образом противостоящая неисламским представлениям, испытала наибольший кризис в советский период (на территории Мордовии функционировала одна мечеть).

Анкетные материалы зафиксировали распространение среди татар и башкир гадания как самой известной разновидности магии. 36,54 % респондентов из общей татаро-башкирской выборки гадали. В меньшей степени гадание распространено среди башкир ПФО (только 28,18 %), в большей – среди татар ПФО (38,58 %). Наиболее распространёнными формами гадания среди башкир ПФО являются гадание на картах (15,45 %), по руке (6,36 %), по снам (3,64 %), по книге (2,73 %).

Наиболее распространёнными формами гадания среди татар ПФО являются гадание на картах (17,52 %), по руке (8,6 %), святочные гадания (5,76 %), по книге (3,77 %), по снам (2,88 %).

Таким образом, получается, что гадательная практика татар и башкир представляет собой новообразование, так как гадание по картам нельзя считать традиционной тюркской или исламской формой гадания. А такие наиболее архаичные формы гадания, как гадание по снам или гадание по книге, явно остались лишь в фрагментарном виде. Кстати, доля лиц, когда-либо гадавших по снам, сокращается с востока на запад: достигая максимума среди башкир Башкортостана и татар Татарстана и практически полностью отсутствуя в Пензенской области, Мордовии, Чувашии (прил. 1, карта 14). На наш взгляд, это очевидное свидетельство архаичности данного вида гадания.

Ещё отметим заметную долю святочных гаданий у татар и полное их отсутствие у башкир, что наводит на мысль о некоторой изоляции башкирского этноса в религиозном плане до сего момента и известном росте интереса к религиозным вопросам, в том числе на материале христианства, что не раз отмечалось в предыдущих параграфах.

Зафиксированы истории обращения к магам, колдунам, знахарям и экстрасенсам у татар и башкир и в материалах анкетирования 2016 г. Часто респонденты обращаются к магам колдунам и знахарям для излечения от болезней и снятия порчи. Нередко знахари и маги являются представителями татарского или башкирского этноса, исповедующими ислам.

Из анкет респондентов:

- 1) [Обращался для] излечения от болезни. [Знахарь был] татарин, мусульманин, никак, татарский, читал молитву, использовал воду;
- 2) Излечение от паразитарных болезней. [Знахарь была] татарка, бер иске эби просто приложила руку и сказала диагноз;
- 3) Снятие порчи, [знахарь исповедовал] ислам, [лечил чтением] молитвы Аллаху;
- 4) Излечение от болезни, [знахарь исповедовал] ислам, [называется] багымсы, [использовал] дуа и масло;

5) Причиной посещения было излечение от болезни. Знахарка была верующей мусульманкой. Сканировала мои мысли, болезни с помощью своей ладони и молитв;

6) Излечение от болезней, [знахарь исповедовал] ислам;

Иногда респонденты обращаются к магам с целью получить совет на будущее или по другим причинам. Причём в таких случаях упоминаются как традиционные тюркские и исламские способы гадания (по книге), так и инновационные, привнесённые извне (по картам).

Из анкет респондентов:

1) Гадание, [служитель культа исповедовал] ислам, курезече [ясновидящая] открывает карты;

2) Гадание, мусульманин, курезече, просто смотря на меня или в глаза, рассказывал;

3) Для определения правильного решения. Читала по книге;

4) Ходил к семейной паре в пожилом возрасте, чтобы при помощи намаза очистить душу и изгнать душманов от себя;

5) Разобраться в своей жизни, башкирка, экстрасенс фотографии.

Весьма часто респонденты обращаются к магам с нетатарской и башкирской национальностью, в основном к русским, а также к марийцам, исповедующим православие, и магам, чьи этническая и конфессиональная принадлежность неясны или неважны. Показательно использование в подобных случаях явно привнесённых понятий и терминов, таких как «шаман» (так татарские шаманы никогда себя не называли), «медиум», «экстрасенс», «биополе», «аура» и прочее.

Из анкет респондентов:

1) Лечение заикания, бабушка-знахарка, православная, [её] никак не называют, ставила на голову чашу с водой и железками, мешала на голове с ложкой;

2) Гадание, лечение личной ауры или биополя;

- 3) Порча, русская, экстрасенс, молитва;
- 4) Бабушка заставила, [по национальности маг был] русский, никак не помогло;
- 5) Болела спина, знахарь вылечил молча;
- 6) Излечение от болезней, гадание;
- 7) Излечение ребёнка от фурункула, лечила старая бабушка, как заговаривала, не знаю, так как родители не были допущены в дом;
- 8) Излечение от болезней;
- 9) Пришла к женщине просто ради интереса, но вдруг мне пришло в голову, что у меня постоянно болит живот, надо бы попробовать узнать, врачи на мои жалобы даже пальцем не шевелили (сейчас, уже повзрослев, я прихожу в ярость, вспоминая их поведение, ведь не известно, к чему это могло привести, учитывая, что сейчас я раз в полгода хожу на лечение). На что женщина ответила мне, что у меня хронический гастрит и чтобы я бежала на обследование, потому что это ещё не всё, что в истории болезни мне напишут три диагноза. Я была в шоке, я всегда гордилась тем, что у меня нет гастрита, что я не пью колу, не ем чипсы и т. д. Только здоровое питание, и вот тебе. После я прошла обследование, и всё подтвердилось, и меня действительно положили в больницу, и было три диагноза. Но вот лечилась я уже с помощью традиционной медицины. Я не знаю, какой веры эта женщина, как она называет себя. Знаю только имя – Светлана. Она не делала никаких обрядов, просто вертела в руке кольцо и рассказывала;
- 10) Узнать будущее. Гадалка. Ничего особенного [не делала];
- 11) Ходили к бабушке заговаривать сына от грыжи;
- 12) Обращался по причине болезни бабушки, называла себя медиумом, водила руками, готовила отвар трав;
- 13) [Излечить] отца от злых чар, избавляли от болей, не помню подробностей;
- 14) Очень сильно болела голова, снились кошмары;
- 15) По болезни к знахарке;

16) Причина – пупочная грыжа у младенца, знахарь – русская. Принято называть «бабка». Помогла молитвой на русском;

17) Узнать будущее, шаман по национальности был марийцем, гадал на картах;

18) Для излечения от бородавок;

19) Лечение;

20) Обращалась к женщине-гадалке перед судом и разделом имущества для получения нужного мне результата. Помогла;

21) Порча, [знахарь исповедует] православие.

Наконец, значительная часть респондентов в процессе описания своих случаев обращения в большей степени настроены скептически к действиям магов или не обращались к ним совсем, объясняя тем, что это большой грех.

Из анкет респондентов:

1) Посмеяться, русский сихерче, хороший психолог, но определённо с каким-то даром;

2) Да унизит их [магов] Аллах;

3) Не обращалась, это большой грех;

4) Зря я ходил, да простит меня Аллах, я не знал тогда, что это грех;

5) Любопытство;

6) По глупости и по молодости гадала на картах, русская [гадалка] была;

7) По глупости, по молодости обратился. Разговаривали на русском. Были проблемы с девушкой, обещала помочь. В итоге только деньги потратил. Никаких обрядов не делала, просто всё мысленно;

8) Портфель потерял, пошёл к гадалке, не угадала;

9) Причина – излечение от болезни. Ни один не помог! Разных национальностей. Кто молитвой, кто диетой, набором определённых продуктов (ранее заговорённых), кто психологически воздействовал, гадание на картах;

10) Просто ради интереса. После чего дала себе слово никогда к ним не ходить. Это грех и незачем, лишняя головная боль от этого ясновидения;

11) Татары говорят: «Багучега барма, башена баля алма», что в переводе на русский означает «К гадалкам не ходи, не бери беду на свою голову».

Таким образом, магическая сфера религиозности татар и башкир не лишена иноэтничного и иноконфессионального влияний, подвержена трансформации, внедрению в лексикон новых магических и религиозных понятий («аура», «биополе»), в то время как традиционные приёмы лечения и гадания (по книге, по снам) встречаются достаточно редко. Особенно это заметно на фоне магической обрядности «исламизированного» шаманства карачаевцев, которая сохранила много архаичных черт (подробнее об этом – в § 4.2).

§ 4.2. Служители культа и эволюция обрядов «исламизированного» шаманства

Задачами параграфа являются выявление степени сохранности обрядов «исламизированного» шаманства в среде татар и башкир Среднего Поволжья и Приуралья, возможных направлений их генезиса и эволюции, характеристика деятельности служителей данного и родственного ему культов, а также общего влияния «исламизированного» шаманства на религиозность изученных этносов.

В основу данного параграфа легли полевые и анкетные материалы автора, собранные в 2008–2013 гг. в Ульяновской области, г. Карачаевске, Уфе, анкетные материалы по субъектам ПФО за 2016 г., этнографические и фольклорные данные по Зеленодольскому, Высокогорскому, Тюляченскому, Пестриченскому и Лаишевскому районам Республики Татарстан.

Сразу отметим, что современные представления «исламизированного» шаманства у татар и башкир Среднего Поволжья тесно переплетены с всевозможными магическими культами, которые, в свою очередь, представляют собой конгломерат разнородных по своему происхождению элементов. Например, ещё архаичные магические культы праболгарских этнических групп возникали как переплетение сообществ и их религиозных представлений:

изваяния животных, которые были связаны с тотемизмом, нередко сочетают в себе признаки, характерные для нескольких зверей-тотемов разных этнических групп⁵⁵⁰. Такие первичные виды синкретизма архаичных тотемистических представлений стали одной из причин параллелей, наблюдаемых в современном мировоззрении этносов Волго-Уралья.

Ранние архаичные, по большей части магические, культы обнаруживаются в разговоре правителя Волго-Камской Болгарии с Ибн-Фадланом. Например, деньгам багдадского халифа приписывались определённые магические качества⁵⁵¹. Ещё в одном фрагменте правитель говорит о страхе перед проклятием – архаичным представлением, при этом будучи мусульманином⁵⁵².

Думается, что доисламскими верованиями суннитов можно объяснить амулеты от дурного глаза. Из-за веры в него исследованные представители татарской и башкирской национальностей желают уберечь своих детей от контакта с людьми, обладающими таким взглядом, иначе младенцу может грозить болезнь⁵⁵³. У чувашей также была известна болезнь, которая происходила от порчи («сиянташ» / «саянташ»), когда ребёнок постоянно плакал⁵⁵⁴. Верили в сглаз («гез булаг» по-табасарански) и народы южного Дагестана.

Для защиты от дурного глаза детям рисуют маленькие точки на лице, одевают яркую, отвлекающую внимание вещь. Для этих же целей применяют популярное среди исследованных представителей татарской национальности заклинание «Күзең күтемә»: «На кончик языка вышел чирей, на ягодицы волка, на кончик языка вышел чирей, на ягодицы медведя, на кончик языка вышел чирей, на ягодицы козы, на кончик языка вышел чирей, на ягодицы барана»⁵⁵⁵. Заметно, что в тексте заклинания фигурирует отголосок тотемизма. Схожий текст заговора

⁵⁵⁰ Смирнов А. П. Указ. соч. С. 8–9.

⁵⁵¹ Ковалевский А. П. Указ. соч. С. 33.

⁵⁵² Там же.

⁵⁵³ ПМА 1: Жаруллиная.

⁵⁵⁴ Егорова О. В. Указ. соч. С. 285.

⁵⁵⁵ ПМА 3: Мингалиева, Идиатуллова.

встречается и у других народов Среднего Поволжья и Приуралья, например, у удмуртов. Так, при лечении сглаза / порчи освящённой водой омывали угол печи, оконные стёкла и дверную ручку, этой водой окропляли больного, читая при этом следующий заговор: «Когда горящую головешку сглазят, тогда пусть сглазят Олю. Когда чёрного медведя сглазят, тогда пусть сглазят Олю. Когда чёрную кошку сглазят, тогда пусть сглазят Олю».⁵⁵⁶ Похожая формула заговора применяется и у башкир, правда, для изгнания и лечения ячменя. При этом знахарка тычет кукишем в ячмень, произнося слова: «Мә, һиңә! Эт күтенә сыңыры!».

Годится для предостережения от дурного глаза сплёвывание, таким образом изгоняется возможное дурное влияние. Усиливает действие дурного глаза чрезмерное упоминание о каком-либо качестве малыша, например, о его очаровании. Сходные представления бытовали и у чувашей, среди которых также бытовал запрет на упоминание положительных сторон детей. Если упоминание происходило, сплёвывание было одним из самых распространённых средств защиты от вредоносности нарушенного запрета⁵⁵⁷. Чувашаи также использовали для этих же целей лоскуток ткани, пуговицу, ракушки каури. Верили в охранительную силу от сглаза перламутровых пуговиц, бусин и каури также народы южного Дагестана – рутульцы и цахуры⁵⁵⁸.

Итак, особое отношение к детям – специфическая сторона духовной культуры изучаемых этносов, которую неправильно было бы списывать исключительно на мусульманскую традицию. Особенно это очевидно в свете мусульманских представлений о том, что дитя, появляясь на свет, сразу же получает защиту от злых сил, ибо является носителем бессмертной души. Рассмотренные верования о дурном глазе выходят за рамки мусульманской традиции, потому что основываются на слабости детей, их неспособности

⁵⁵⁶ Панина Т. И. Магия слова в народной медицине удмуртов : дис. ... канд. филол. наук. Ижевск, 2012. С. 154.

⁵⁵⁷ Егорова О. В. Указ. соч. С. 282.

⁵⁵⁸ Гаджибекова С. А. Указ. соч. С. 124.

противостоять злым духам. Например, изучаемые этносы называют маленьких ребят и птиц одним словом – «бала» (птенец), что, в первую очередь, указывает на беззащитность детей. У казанских татар зафиксирован случай, согласно которому, если дитя умерло до родов, нужно было бить по сковородке, чтобы вернуть душу на место⁵⁵⁹. Предположим, что таким образом отпугивались персонифицированные тёмные силы, которые могли украсть душу младенца.

Слабость ребёнка переносилась и на его мать. Женщинам на сносях было принято потакать в татарском обществе. Например, она была обязана пробовать то, что ей понравилось из еды. Нарушение запрета грозило болезнью или потерей кормящей способности. Будущие матери не имели права глядеть на умерших или слишком страдать по какому-либо поводу, иначе дитя могло родиться плаксивым, больным, пугливым. Популярность подобных верований отмечается у многих этносов Волго-Уралья в современных условиях⁵⁶⁰.

В мировоззрении изучаемых народов сохранилось представление о проклятии, которое на татарском языке называется термином, созвучным со звуками, которые издаёт ворона. Напомним, что данная птица предсказывает приближение смерти. Самым сильным проклятием обладают слёзы страдальцев чистых душой, а также детей и родителей⁵⁶¹. Верят изучаемые народы и в «каргыш» – проклятие, которое передаётся от далёкого предка через поколения. Такие проклятия являются пережитком культа предков. Также они могут быть связаны с представлениями о распространённости шаманства среди пожилых женщин.

Магические представления изучаемых народов чрезвычайно разнообразны. Реставрация их ранних форм не является задачей данного исследования. Однако логично предположить, что на протяжении тысячелетий они значительно трансформировались под влиянием мусульманства, архаичных представлений

⁵⁵⁹ *Насыри К.* Избранные произведения / пер. с татар. Казань, 1977. С. 29.

⁵⁶⁰ *Шабалина Л. П.* Структура и быт семьи народов Среднего Поволжья... С. 110–113.

⁵⁶¹ ПМА 3: Сафина, Мухаметшина, Гарифутдинова, Идиатуллова.

иных этносов, а также в ходе взаимовлияния с шаманством, которое также эволюционировало. Необходимо также понимать, что разновидностей служителей культа, функцией которых было налаживание связей с иным миром, первоначально было гораздо больше. Всё это привело к тому, что современные языческие представления изучаемых народов больше напоминают магию своей внешней простотой по сравнению с тем же шаманством. Напомним, что специфика шаманства как раз заключается в особом статусе шамана, выполнявшего множество функций в архаичном обществе⁵⁶². Шаманство гораздо более тяжеловесно. Своей сложностью оно было крайне неудобно для мусульманских служителей культа. Теряя свою громоздкость под влиянием ислама, лишаясь былой сложности, оно сберегло в себе много простых элементов архаичных представлений (знахарство).

Шаманство сыграло ещё одну важную роль в духовной культуре изучаемых народов. С помощью него была преодолена чрезмерная рациональность мусульманства. Религиозность же подпитывается эмоциями, индивидуальными порывами верующего человека. Люди становятся по-настоящему религиозными, когда начинают вкладывать в свою религиозность эмоциональный аспект⁵⁶³. Синкретизм магической роли шамана и рации представителя официального мусульманского духовенства снял противоречия исламизации. Впоследствии культ «исламизированного» шаманства стал пересекаться с суфизмом, определив их сходство в ряде аспектов. Здесь следует напомнить, что не все культы, имеющие в своей основе представление об иных мирах, синкретизировались мусульманством. Самым ярким примером архаичных культов, не вписавшихся в мусульманство, стала практика колдовства. У татар колдун назывался «убырлы-карчык». Первое слово его названия связано с наименованием его второй (злой) души, остающейся на этом свете даже после ухода из жизни самого колдуна. Она отличалась тем, что насылала на весь род людской всяческие горести, путала

⁵⁶² Корнеев А. В. Указ. соч. С. 6.

⁵⁶³ Грановская Р. М. Указ. соч. С. 367.

дороги, вызывала хвори, убивала домашних животных⁵⁶⁴. В этом смысле фрагментарность колдовства на современном этапе его эволюции в качестве этнической специфики изучаемых народов детерминируется его поляризованным статусом по отношению к мусульманству, а также по отношению к социально одобряемым представлениям «исламизированного» шаманства. Отчасти в пользу этого свидетельствует пограничное схожее положение колдуна у русского народа. В современных условиях изучаемые народы считают, что колдуны присущи иным этносам, от них они ожидают максимальную угрозу. О колдунах-представителях своего этноса изучаемые народы знают мало, о них мы узнаём, как правило, из третьих лиц. Колдунов сторонятся, боятся. Эта тема табуирована⁵⁶⁵.

Несложно догадаться о специфике культа «исламизированного» шаманства на фоне описанного выше культа колдовства. Во-первых, служители культа «исламизированного» шаманства не поляризовались по отношению к обществу. Это не значит, что они не имели своих специфических норм поведения и соответствующих символов. Таковые, безусловно, имелись. Не надо забывать, что служители культа «исламизированного» шаманства всё же имели пограничный статус: они соединяли два бытия: объективное и фантастическое. Другое дело, что чем больше они интегрировались в мусульманство, тем менее очевидной эта пограничность становилась. Во-вторых, служители культа «исламизированного шаманства» обладали душой совершенно другого качества, чем это было у служителя культа колдуна. Здесь имеется в виду душа-дыхание. Предположим, что она имеет ярко выраженное шаманское происхождение. Истоки её надо искать в архаичном шаманстве Евразии. Представляется, что сущность этой души родственна понятию духа-ветра.

Очевидное родство души и духа находим в тексте интервью служительницы культа «исламизированного» шаманства. Отвечая на вопрос о том, как объяснить

⁵⁶⁴ Мухамедова Р. Г. Указ. соч. С. 183; Татары Среднего Поволжья и Приуралья / под ред. П. И. Воробьёва и Г. М. Хисамутдинова. М., 1967. С. 362.

⁵⁶⁵ ПМА 2: Мусин, Султанова.

тот очевидный факт, что близкие по положению «шаманки» всё же обладают разными способностями, она сформулировала следующую формулу: у тех служителей культа, за которыми общепризнанным становится их магический дар, «сулышы килишэ» (дыхание подходит)⁵⁶⁶.

Итак, сакральное значение души-дыхания уходит своими корнями в древнейшую мифологию шаманства, ключевыми понятиями которой являются, триединство мира, богиня Умай, мировое древо, дух ветра (прил. 4, фото 17–20). В частности, имеющим в себе «жиль» народы Алтая называли шамана, термином «jel» народы Южной Сибири называли и ветер, и злых духов⁵⁶⁷. Одна из характеристик кудаев (хакасских богов) звучала как кудай с хорошим дыханием, что предполагало их власть в среднем мире, т. е. мире живых людей. Сходство Умай, которую представляли обычно в виде птицы, мирового древа и дыхания-ветра, заключалось в их общей связующей роли – своеобразных мостов между верхним, средним и нижним мирами. Вопреки очевидной родственности двух понятий, «жиль» и «сулыш» не превратились в тождественные у изучаемых народов. В частности, суховеи принято называть «шайтан-туе» (буквально – свадьба или праздник чертей), а «сулыш» из-за связи с даром служительниц «исламизированного» шаманства приобрёл особое, магическое звучание.

Нередко роли у служителей культа «исламизированного» шаманства могли пересекаться. Иногда одним и тем же понятием «багучы» называют любых служителей вышеназванного культа. Однако чаще всего служители культа «исламизированного шаманства всё-таки лечат людей от хворей, порчи и сглаза. Данные практики в основном называются термином «эшкертү», который напоминает понятие шаманства народов Южной Сибири – «эшкин»⁵⁶⁸. Похожесть терминов, связанна, быть может, с подражанием звукам, которые

⁵⁶⁶ ПМА 1: Нуруллова.

⁵⁶⁷ Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество / отв. ред. И. Н. Гемуев, АН СССР, Сиб. отд-ние. Новосибирск, 1989. С. 85.

⁵⁶⁸ Пименова К. В. Представления о злых духах, порче и обрядах очищения у современных тувинских шаманов // Этнографическое обозрение. 2007. № 4. С. 95.

издаёт ветер, или звукам, которые слышны во время дыхания. Кроме того, у народов Южной Сибири и Поволжья присутствует близкая убежденность в бытие души-двойника, выходящей вместе с дыханием. Всё это вновь приводит к выводу о древнейшем генезисе представлений о порче, сглазе среди изучаемых народов.

Разделяя идеи ряда исследователей, считающих, что порча, как термин в большей степени общественный и нравственный, поступательно вытесняет архаичных злых духов⁵⁶⁹, предположим, что под влиянием мусульманства такая замена сыграла важную роль в том, чтобы сохранить элементы «исламизированного» шаманства. В известном смысле служители данного культа перестали претендовать на ключевые позиции в представлениях суннитов, но активно практиковали врачевание. Например, служительница культа «исламизированного» шаманства сохранила умения лечить «сюэль» (бородавки). С её слов, она усвоила данные компетенции по наследству, от родного папы.

Итак, сначала нужно приготовить «мунчалы» (мочалка). Затем следует натереть ею сюэль, повторяя текст следующего заклинания: «Ай кайта, көн кайта, сүэль булса син дә кайт». После нужно завязать на мунчалы сорок узлов. В заключении мочалка должна быть закопана в грунт. Считалось, что окончательное истлевание мочалки приводило к излечению от болезни.

На первый взгляд, данная практика «исламизированного» шаманства кажется фрагментарной. Слишком лаконично звучит заклинание. То ли дело, заговор сибирских татар, с помощью которого лечили сердце: «Эп йорэк, кайт, йорэк, ай каты, синтэ кайт, кон кайтты, синтэ кайт. Ат пашынтай алтын йорек, куйпашынтай комеш йорек, урнып тап, урып тап. Имлэмэсэм мина ясык, им пулмса, синга ясык, минен кулым тугел, Эйше, Фатыйма аналар кулы» («Сердце, вернись на своё место, Луна вернулась, и ты вернись, Солнце вернулось, и ты вернись. Сердце, как золото, с конскую голову. Сердце, как серебро, с овечью голову. Найди своё место, найди своё место. Не лечить тебя – мне грех. Не

⁵⁶⁹ Пименова К. В. Представления о злых духах, порче и обрядах очищения у современных тувинских шаманов // Этнографическое обозрение. 2007. № 4. С. 86–87.

вылечишься – тебе грех. Не мои руки тебя лечат. Это руки матерей Гайши и Фатымы») ⁵⁷⁰. Похож заговор мишарки и на заклинание башкирских знахарей, которые, по материалам З. И. Минибаевой, при лечении произносили следующий текст: «Ҡып, ўып, ўып.ғай Ыан килдеҠ, шунан сыќ! Мында ўинеҠ маќамеҠ тҠгел, Ҡц маќамеҠль ќайтМында ўинеҠ маќамеҠ тҠгел, Ҡц маќамеҠль ќайт. Ай Ыа ќайтты Ҡц маќаменль,ғояш та ќайтты Ҡц маќаменльҠин дль ќайт! Йльш агас башына ғунһан ќотом, Кил, ќотом, кил! Эй, Раббым! Ошбу ќолоҠа сихльтен бир! Сыќќан ќото кире керўен, Зльхмльттльре осоп китўен!» («Хап, хап, хап. Откуда пришёл, откуда выйди! Здесь не твоё место. В своё место вернись! Здесь не твоё место. В своё место вернись! И луна вернулась в своё место, и Солнце вернулось в своё место, и ты возвращайся! На макушке молодого дерева сидящий кот мой, вернись, кот мой, вернись! О, Господи! Своему рабу дай исцеление! Покинувший кот пусть вселится, а захматы пусть улетают!») ⁵⁷¹.

Похожий текст имеют и банные заклинания башкир:

Гоп-гоп! Гоп-гоп!
 Камушек бани,
 Головушка бревна!
 Не те дрова, что отец наколол,
 Не та баня, что мать затопила!
 Дитя медведя и волка,
 Бабушку зови «бабушкой»,
 Дедушку зови «дедушкой»,
 С отцом-матерью расти –
 Золотокрылым будь!

Не мои руки, а руки Гайши и Фатымы! ⁵⁷²

⁵⁷⁰ Валеев Ф. Т. Указ. соч. С. 168.

⁵⁷¹ Минибаева З. И. Народная медицина башкир Южного Урала и тюркских народов Сибири: общее и особенное // Вестник челябинского государственного университета. 2009. № 37 (175). История. Вып. 36. С. 38.

⁵⁷² Султангареева Р. А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа... С. 117.

Как видно из текста заговора, в нём синкретично переплелись и исламские мотивы, и очевидные следы тотемизма (дети медведя и волка) – весьма распространённого в среде башкир и татар архаичного представления.

При смещении сердца от испуга башкиры похлопывали область груди больного и приказывали сердцу сесть на своё место, призывая при этом имя Аллаха, в чём легко угадываются синкретичные мотивы, и уже не так просто провести границы между языческой магией и исламской магией⁵⁷³.

Однако при всей близости заговоров сибирских татар, башкир и татар-мишарей заметна и оригинальность служительницы «исламизированного» шаманства из Ульяновской области (т. е. мишарки). Текст произносимого ею заклинания имеет ярко выраженные архаичные черты и совершенно лишён упоминаний мусульманских категорий (не звучат имена Аллаха, Гайши и Фатымы). В самом обряде и в тексте заклинания заметнее синкретизм архаичных представлений: культ земли, культ растений, небесных покровителей. На этом фоне заговор сибирских татар беднее, в нём фиксируются лишь следы культа животных. У обряда избавления от бородавок есть ещё одна специфика. Мочалка напоминает не только о культе растений, но и о более значительной сфере: сфере вещей. В частности, верования народов Южной Сибири утверждают, что магическими свойствами могут обладать любые предметы, применяемые в хозяйстве⁵⁷⁴. Мочалка лишь на первый взгляд не обладает магическим статусом, и её обрядовое значение детерминируется исключительно спецификой архаичных представлений изучаемых этносов. Этим же объясняется необходимость закопать мочалку в землю. Респонденты, объясняя смысл данного действия, говорят о том, что место в земле, рядом с деревом нетронутое, незагрязнённое, что предполагает в основном невовлечённость его в хозяйственную или иную человеческую

⁵⁷³ *Минибаева З. И.* Народная медицина башкир Курганской области (конец XIX – начало XXI вв.) : дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 2011. С. 131.

⁵⁷⁴ Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. М., 2006. С. 574.

деятельность. Показательно, что остатки жертвы-курбан мусульмане также прячут в землю, рядом с деревом. Реже их опускают в реку. В известном смысле произошло наложение архаичных культов растений и воды с исламским культом. Прозвучавшие в заклинании служительницы культа «исламизированного» шаманства Солнце и Луна говорят о генезисе самих служителей от шаманов, которые считались родственниками хозяев стихии воды и земли. Например, часть служителей архаичного шаманского культа считали себя родственниками жителей Неба, отсюда упоминание во время шаманских обрядов астрономических объектов⁵⁷⁵. Врачеватели сибирских татар мотивировали наличие дара у врачевателя тем, что у него видна «тёплая звезда во лбу», т. е. заметна связь с небесными покровителями⁵⁷⁶. Поэтому во взаимодействии с мусульманством наибольшую устойчивость проявили служители культа, предками которых были существа верхнего мира, имевшего прямые связи с Тенгре. Таким образом, традиционная (ранняя) религиозная система суннитских народов (в том числе части татар, башкир и карачаевцев) – тенгрианство – стала духовным основанием для относительно быстрой их мусульманизации.

Еще одна специфика культа «исламизированного» шаманства связана с его фиксированной локализацией в пространстве, что вновь напоминает тотемизм⁵⁷⁷. На уровне села такая «привязка» проявляется в ряде мест, которые концентрируют в мировоззрении изучаемых народов архаичные верования. В частности, это может быть мост, с которым связывают не одно суеверие. В одном из сёл верят, что он сфокусировал на себе деятельность многих персонифицированных тёмных сил. Показательно, что данное обстоятельство связывается информаторами с тем, что в стародавние времена на мосту пролилась кровь. Сакральность моста обнаруживается и в более ранних верованиях. В них

⁵⁷⁵ Кенин-Лопсан М. Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX – начало XX вв. Новосибирск, 1987. С. 13–15.

⁵⁷⁶ Кадырова Л. М. Народные медицинские знания сибирских татар омского Прииртышья (конец XIX – XX в.) : дис. ... канд. ист. наук. М., 2007. С. 65.

⁵⁷⁷ Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 72.

зафиксирована связь реки с культами воды и смерти. Например, в качестве мест погребения выбирали территории, расположенные за рекой, защищая таким образом от возможной угрозы от душ покойников⁵⁷⁸. Интересно, что в современных условиях погребают, наоборот, на той стороне села (по отношению к реке), где покойник жил и работал. Думается, что такое несоответствие вторично. Думается также, что основа этих представлений кроется в аллегории реки с миром мёртвых. Итак, мировоззрение «исламизированного» шаманства сконцентрировано в определённых местах, что подтверждает его архаичное происхождение. Иногда оно связано с культом рода. Например, исследованные представители татарской национальности уничтожают постриженные волосы в печи родного дома, веря в защитный эффект от такого действия. Такие представления детерминируются также верой в существование связи между человеком и частями его тела⁵⁷⁹.

Таким образом, архаичные верования «исламизированного» шаманства, как правило, эмоциональны и многокомпонентны. Мусульманские атрибуты в основном не многочисленны, однако их роль чрезвычайно велика, так как они задают форму всем остальным элементам. Взаимодействие архаики и мусульманства не закончилось растворением первой. Доказывает это стойкость архаичных представлений и атрибутики, не критическое отношение к ним со стороны мусульман, которые не считают их «пережитками» прошлого и даже нередко опираются на них в ходе своих духовных поисков⁵⁸⁰.

Самые известные разновидности гадательной практики татар и башкир происходят по книге и сновидениям.

Магическое сновидение именовалось «төш кую». Пространство сна представлялось более чем реалистично. Об этом свидетельствует название самой магической практики, а также такие выражения, как «төшемә керде», «Жен

⁵⁷⁸ *Мальшева О. Л.* В эру язычества (религиозные представления древних булгар) // Татарстан. 1995. № 11–12. С. 50–51.

⁵⁷⁹ *Куртц П.* Испытание потусторонним. М., 1999. С. 546.

⁵⁸⁰ *Капустин Н. С.* Особенности эволюции религий. М., 1984. С. 17.

баскан» (джинн наступил, надавил, победил) и т. п.⁵⁸¹ Подобное отношение к снам определило диалог разных религий внутри сновидений.

Однажды к шаманке пришла женщина, желая прояснить судьбу своего сына-солдата⁵⁸². Проведя обряд с рубашкой юноши, шаманка рассказала свой сон, в котором центральной фигурой был белый лебедь. Его присутствие означало добрые вести, что впоследствии сбылось. Напомним, что образ лебедя глубоко укоренился в мировоззрении тюрков⁵⁸³. Самарские башкиры также верили в особое значение лебедей, что привело к запрету на убийство этих созданий. В эпосе «Урал-батыр» прямо указывается, что лебедь и человек – родственники. Герой эпоса, обручившись с Умай, сроднился с царём птиц. С тех пор мясо лебедей табуировано⁵⁸⁴. Лебедь почитался и другими народами России, например, бурятами, которые также видели своими предками этих птиц⁵⁸⁵. Тенгристическая идея отображается и в ориентире на символику белого цвета лебедя как знака благополучия, счастья, светлого будущего⁵⁸⁶. Учтём при этом, что действия шаманки более чем архаичны⁵⁸⁷. Например, в ходе гадания использовалась рубашка юноши, что нарушает запрет, существующий у тюркских народов, на дарение ближайших к телу вещей из-за вероятности ухудшения сна⁵⁸⁸. Иными словами, предмет был связан со своим обладателем даже на расстоянии. И тот факт, что рубашку, имевшую такую сильную связь с солдатом, не побоялись передать служительнице культа «исламизированного» шаманства, говорит о запредельной убеждённости в честности шаманки, её высоком социальном статусе в глазах мусульман. Подчеркнём, что изучаемые народы всегда дорожили

⁵⁸¹ ПМА 1, 3: Мухаметшина, Идиатуллова.

⁵⁸² ПМА 1: Шамшалиевна.

⁵⁸³ Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. М., 2006. С. 570

⁵⁸⁴ *Кржижевский М. В.* Указ. соч. С. 114.

⁵⁸⁵ Там же.

⁵⁸⁶ *Султангареева Р. А.* Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа... С. 78.

⁵⁸⁷ *Тюхтенёва С. П.* Земля моего сновидения // Этнографическое обозрение. 2006. № 6. С. 34.

⁵⁸⁸ *Тохтабаева Ш.* Дар пророка Даута // Восточная коллекция. 2005. № 3. С. 65.

своими вещами не только из-за их материальной значимости, но и по причине сакральной ценности. Например, категорично запрещаются потехи с одеждой, в частности, с шапками, так как это обязательно приведёт к недугу в голове.

Зафиксированы случаи, когда наиболее набожные мусульмане видят сновидения, свидетельствующие об их особом положении. В первую очередь, таким значением обладают ангелы⁵⁸⁹. Сходные мотивы зафиксированы и в снах башкир. Например, по свидетельству жительницы д. Муратшино Самарской области З. Л. Акировой (1910 г. р.), ей привиделся во сне старец Хызыр в прекрасных одеяниях. Нам не известна интерпретация этого сна самой башкиркой, но очевидно, что он воспринимался ей как положительное событие. Напомним, что старец Хызыр – это широко известный среди мусульманских народов персонаж сказаний и легенд, имеющий статус святого⁵⁹⁰.

Во снах татар и башкир взаимодействуют не только ислам и язычество, но и другие религии. Однажды мусульманке приснился сон, который стал реакцией на подаяние её сына старушкам, исповедующим христианство, в память о своём отце⁵⁹¹. Во сне главной фигурой стал покойник, которого грызли и кусали волчата. Это сюжет и его контекст помогают увидеть взаимодействие разных элементов духовного мира суннитов. Основным элементом данного сновидения является волк – древнейший образ архаичных представлений изучаемых народов. Следы его привилегированного положения встречаются уже в религиозных взглядах времён Тюркского каганата. Он аллегорически обозначал силу правителя, который сам отождествлялся с Тенгре. Постепенно символизм волка трансформировался до неузнаваемости. Им обозначают тёмные стороны бытия и т. п. Несколько реликтовый пиетет к нему прослеживается только в прозвищах родов у отдельных групп тюркских народов. Почитался волк и как защитник

⁵⁸⁹ ПМА 1: Мухаметшина, Шамшалиевна.

⁵⁹⁰ *Кржижевский М. В.* Указ. соч. С. 11.

⁵⁹¹ ПМА 1: Мухаметшина.

скота у чувашей, находясь на службе у Пихампара⁵⁹². Однако наиболее рельефно мотивы почитания волка обнаруживаются в фольклоре башкир. Одно из сказаний башкир повествует о том, как они были вынуждены покинуть свою прежнюю родину, но затерялись в бескрайних степях. И спас их именно волк⁵⁹³.

Вышеприведённые фрагменты говорят о том, что, с точки зрения архаичного мировоззрения изучаемых народов, символическая близость волка и христианства обоснована. Православие для суннитов – иное, непонятное, в чём-то агрессивное и пугающее учение, напоминающее идолопоклонство, так как волк – это, в первую очередь, архаичный образ.

Итак, образы снов образуют пространство взаимовлияния разных конфессий, в частности, христианства и мусульманства, что уже встречалось в истории изучаемых народов. Например, некогда татары, прежде чем основать село, попросили служителя «исламизированного» шаманства помочь им в выборе места и для начала решили остановиться и заночевать там, где сейчас находится с. Бурабия, но во сне слышались им звуки церковных колоколов. Знак этот мусульмане сочли недобрый и пошли дальше. Действительно, позже здесь поселилось православное население⁵⁹⁴.

Нередки случаи, когда в сновидениях присутствуют сюжет, согласно которому покойник ходит по своему дому. Считается, что таким образом он проявляет своё возмущение. Например, однажды покойница приснилась в своём сгоревшем жилище⁵⁹⁵. Умершие люди, как правило, знаменуют тяжёлые испытания, потрясения и даже смерть. В таких случаях запрещают следовать за ними во сне. Иначе на яву грозят ужасные события. Советуют также после снов об умерших говорить «якшега булсын». Верят, что покойники говорят о своей судьбе в стране мёртвых. Например, выражают это словами или опосредованно, используя определённые символы или образы (чаще всего одеяние).

⁵⁹² Денисов П. В. Религиозные верования чувашей. Чебоксары, 1959. С. 27.

⁵⁹³ Цит. по: Кржижевский М. В. Указ. соч. С. 119.

⁵⁹⁴ Насыри К. Избранные произведения / пер. с татар. Казань, 1977. С. 47.

⁵⁹⁵ ПМА 3: Нургалиева.

Таким образом, сны и их интерпретации в среде татар и башкир обнаруживают взаимоотношения различных религиозных элементов. Как правило, религиозные образы, ставшие частью сновидений, неотделимы от соответствующих им эмоций, что позволяет более глубоко анализировать возможные пути синкретизации религиозной системы изучаемых народов.

Бытует у суннитов «китап ачтыру». Надо сказать, что традиция магического гадания по книге в мусульманской среде («илм ал-джафр») своими истоками уходит во времена раннего ислама или, по крайней мере, к моменту его раскола на шиизм и суннизм. В частности, в диссертации М. Е. Резван убедительно доказано, что именно в шиитской среде получили широкое распространение самые разнообразные техники гадания и предсказания будущего. Способность к интерпретации тайных смыслов Священного текста, которой был наделён Али, составляла особую гордость шиитов и значительно поднимала в их глазах авторитет разнообразных техник гадания, в первую очередь, по книге⁵⁹⁶. Память суннитов хранит легенды о чрезвычайной социальной значимости гаданий по снам и книге.

Согласно одной из легенд, мать потеряла способность кормить грудью. Последовало обращение к гадалке. Служительница культа «исламизированного» шаманства рассказала, что несчастье случилось из-за порчи любовницы мужа⁵⁹⁷. После гадалка на бумаге с помощью «зигяфрян» (шафран) написала магические тексты. Данную бумагу нужно было проглотить. Однако женщина этого сделать не смогла, что доказало окончательно факт порчи. Отметим, что обычай опускания молитвы в воду, благодаря которой та приобретала лечебные свойства, широко распространён в мусульманском мире, например, у народов Южного Дагестана.⁵⁹⁸

⁵⁹⁶ Резван М. Е. Коран в системе традиционной мусульманской магии (илм ал-джафр, илм ал-кура, талейма) : дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2003. С. 35–36.

⁵⁹⁷ ПМА 4: Хисамутдинова.

⁵⁹⁸ Гаджибекова С. А. Указ. соч. С. 130.

Через некоторое время кормящей матери приснилась любовница мужа, бывшая уже в то время покойницей, с просьбой о прощении. По мнению информатора, этот факт связан с плачем младенцев, которые из-за её злодеяния голодали.

Данная легенда представляет собой целую систему представлений «исламизированного» шаманства, которую можно разбить на следующие части: 1) порчу; 2) гадание по книге; 3) лечение с помощью шафрана; 4) гадание по сну; 5) проклятие детей, оставшихся голодными. Комплексный характер таких легенд способствовал устойчивости культа «исламизированного» шаманства, который противостоял таким влияниям, как мусульманизация, борьба с религией в СССР и усиление роли светской культуры в обществе.

Сходный комплекс встречается и среди башкир. По рассказам женщины, её сглазила другая женщина, в то время как она кормила грудью ребёнка: «Я очень сильно заболела, у меня опухли груди, подскочила температура, сильно знобило. Моя соседка сходила к ней домой и тайком взяла землю с порога её дома. Землю обязательно надо взять тайком. Потом мы разогрели эту землю, разложили на мочалке для мытья посуды и прикладывали её к грудям. После этого я выздоровела, а землю выбросили между нашими дворами»⁵⁹⁹.

В данном примере обнаруживается сходная ситуация возникновения болезни у женщины в пограничный период её жизни (кормление грудью). А также наличествуют два элемента магии: 1) сглаз, от которого заболела женщина; 2) магические действия знахарского характера (прикладывание мочалки с землёй). Кроме того, заметна сохранность ранних форм верований, связанных с почитанием земли, встречающихся и у других народов Поволжья. Например, чуваша с. Альшево Бурундуковской волости для излечения ребёнка от испуга произносили заклинание, в котором упоминалась обожествлённая земля⁶⁰⁰.

⁵⁹⁹ *Минибаева З. И.* Народная медицина башкир Курганской области (конец XIX – начало XXI вв.)... С. 114.

⁶⁰⁰ *Егорова О. В.* Указ. соч. С. 292.

Служители культа «исламизированного» шаманства могли владеть всеми основными приёмами гадания или проявляли узкую ориентацию в этой сфере, становясь подлинными профессионалами своего дела. Показательно, что их не называли «багучы», за которыми закрепилось клише неверующих людей, безнравственных, немусульман. Зачастую считалось, что багучы присущи и другим народам, не только мусульманам. А вот представители культа «исламизированного» шаманства считались религиозными, набожными, интеллектуальными, образованными мусульманами, получившими свои способности по лечению и гаданию от своих предков или обучившимися в исламских образовательных учреждениях⁶⁰¹. Такой взгляд на служителей культа «исламизированного» шаманства вплетал в мусульманскую основу архаичные представления. Например, распространено мнение, что человек, исповедующий ислам и получивший хорошее религиозное образование, вполне может лечить людей. Данный факт обыгрывается на фоне исламского возрождения и новых мусульманских течений. В пику последним говорится, что великие мудрецы мусульманства исчезли⁶⁰², а вот от молодёжных направлений мусульманства нет прока, их религиозность лишена сакральной ценности.

Отметим, что представления об особых магических знаниях, обучавшихся в дореволюционных медресе, небезосновательны. Так, например, анализ тетради ученика поволжского медресе второй половины XIX в. убедительно свидетельствует о сохранении среди российских татар той поры традиции, связанной с исламскими «тайными» магическими науками⁶⁰³.

В основном всё же «исламизированные» шаманы были своеобразными многостаночниками в области магических практик. Ядром их деятельности были архаичные шаманские представления, которые объединяли другие компоненты, например «народную» медицину. Зачастую «народная» медицина представляет

⁶⁰¹ ПМА 3: Нургалиева.

⁶⁰² ПМА 1: Мухаметшина.

⁶⁰³ Резван М. Е. Указ. соч. С. 73.

собой «производную» от шаманства практику. Доказывают это реликтовые упоминания о духах – виновниках болезни и о духах, приводящих к исцелению, которые, как правило, неизбежно присутствуют в данных обрядах. Принято считать не без оснований, что классический вид знахарства не имеет таких упоминаний⁶⁰⁴. Действительно, талант мастерского обращения с духами восходит к шаманской традиции, где действия шамана описывались словосочетанием «пари уйнатмак» (заставить играть [духов] пери)⁶⁰⁵. У народов Южного Дагестана бытовало представление о том, что джинн мог ударить роженицу и ребёнка, из-за чего их старались не оставлять одних в помещении⁶⁰⁶. Интересно, что в исламской культуре связью с духами, в том числе с джиннами, отличались, помимо знахарей «исламизированного» шаманства, и суфии. Например, первых суфиев всегда воспринимали как чудотворцев, людям верилось, что они повелевают не только в реальном мире, но и в мире фантастических существ⁶⁰⁷.

Уровень доверия к представителям «исламизированного» шаманства вообще беспрецедентный. Оно базировалось на представлении о том, что шаман, занимающийся излечением, подвергает себя огромнейшей опасности, взаимодействуя с персонифицированными тёмными силами. Даже он был лишён гарантий от абсолютной защиты от них. Поэтому не только представители «исламизированного» шаманства ждали мусульманского одобрения, но и мусульманская религия по причине вышеупомянутой рациональности искала опору (пусть и неосознанно) в овеянной благородством и сакральностью деятельности шаманов. Мистическая практика шаманов соседствовала с индивидуальными заслугами, талантом, смелостью⁶⁰⁸, что благоприятно сказывалось на распространении мусульманства среди изучаемых этносов.

⁶⁰⁴ Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 107.

⁶⁰⁵ Галиахметова Г. Г. Указ. соч. С. 35.

⁶⁰⁶ Гаджибекова С. А. Указ. соч. С. 122.

⁶⁰⁷ Галиахметова Г. Г. Указ. соч. С. 31.

⁶⁰⁸ Малиновский Б. Магия, наука и религия / пер. с англ. М., 1998. С. 82.

Официальные служители мусульманского культа также обладали компетенциями в области некоторых шаманских практик. Встречались такие муллы повсеместно, в том числе и в период антирелигиозной политики. Например, в документах Национального архива Республики Татарстан упоминается некий Зиганшин Валиахмет, который нередко выезжал в сельскую местность, где исполнял роль самозванного муллы, занимался «знахарством»⁶⁰⁹. Нередко обряды излечения от болезней, применяемые официальными служителями мусульманского культа, напоминали рядовые приёмы «народной» медицины, однако есть свидетельства, которые описывают их действия выходящими далеко за рамки «лечебного дела» и имеющими много общего с практиками служителей культа «исламизированного» шаманства. Например, один представитель официального мусульманского культа владел навыками избавления от бородавок. Главными атрибутами, которые он использовал в при этом, являлись деревянная палочка и ножик⁶¹⁰. Сам обряд проходил в несколько этапов. Сначала он узнавал у больного, где бородавки. После этого ножом совершал движения рядом с ними так, словно бы резал их. При этом произносились выдержки из Священной книги мусульман. Движения ножом завершались надрезом на палочке. Каждой бородавке соответствовала своя зарубка на палочке, которую затем зарывали. Сгнив, палочка должна была исцелить от болезни. Кстати, у чувашских детей процесс гниения (правда, не палочки, а ниточки) в качестве необходимого элемента лечения от бородавок тоже зафиксирован⁶¹¹.

Интересно, что как-то раз обряд не принёс должного эффекта, что интерпретировалось забывчивостью служителя официального мусульманского

⁶⁰⁹ НА РТ. Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 59. Л. 17.

⁶¹⁰ ПМА 4: Аманов.

⁶¹¹ Егорова О. В. Указ. соч. С. 295.

культы, который не закопал палочку. Получается, что фиаско служителя культа оправдывали забывчивостью, неточностью действий⁶¹².

Итак, деятельность официального мусульманского служителя культа представляет собой своеобразный итог смешения мусульманских и архаичных верований. Мусульманская атрибутика очевидна, потому что ритуал совершается муллой, произносятся отрывки Корана. При этом сам ритуал базируется на «исламизированном» шаманстве. К нему относятся надпилы ножом, которые избавляют больного от персонифицированных тёмных сил, помещая их в западню в виде деревянной палочки. Гниение последней и приводит к излечению. Аллегория ножа как предмета, исцеляющего от злых духов, имеет основание в такой же функции плётки в мировоззрении народов центральноазиатских республик⁶¹³. Специфика вышеназванного ритуала заключается в том, что непосредственного соприкосновения ножа с клиентом нет.

По поверьям башкир, мусульманские муллы излечивали некоторые болезни чтением молитв из Корана. Одним из таких врачей был святой (ьЛлиль) Тажи, проживающий в д. Большое Султаново Сафакулевского района Курганской области⁶¹⁴. Часть функций знахарки-целительницы переняли муллы и абыстай и в среде чепецких татар. Они способны лечить людей, используя обереги и зная секрет целебных трав, но магические заговоры они заменяют молитвами, обращёнными к Аллаху⁶¹⁵. Врачеватели сибирских татар тоже совмещали роли священнослужителя и знахаря. Использование ими в лечебных обрядах языческих и мусульманских ритуалов и атрибутов воспринималось как органичное сочетание элементов врачевания⁶¹⁶.

⁶¹² *Малиновский Б.* Магия, наука и религия/ пер. с англ. М., 1998. С. 86.

⁶¹³ *Басилов В. Н.* Указ. соч. С.100; *Тохтабаева Ш.* Дар пророка Даута // Восточная коллекция. 2005. № 3. С. 65.

⁶¹⁴ *Минибаева З. И.* Народная медицина башкир Южного Урала и тюркских народов Сибири: общее и особенное... С. 42.

⁶¹⁵ *Касимов Р. Н.* Указ. соч. С. 56.

⁶¹⁶ *Кадырова Л. М.* Указ. соч. С. 65, С. 122.

Получается, что сохранность архаики под мусульманским прикрытием не означает не возможность функционирования язычества. Иногда архаика очевидно доминирует в магическом обряде. Это проявляется в сфере заболеваний и излечения от них. По верованиям изучаемых народов хворь связывали с дурным глазом, порчей, заклинаниями «убырлы-карчык»⁶¹⁷.

Особенно распространены представления изучаемых народов о порче, её разновидностях, путях её передачи, а также о служителях культа, которые на ней специализировались. В основном она связывалась с путями сообщения, куда легче всего было подложить вещи. Болезни, вызываемые ими, очевидно, по представлениям суннитов, объяснялись порчей. Согласно другой легенде, одна мусульманка получила порчу, поднимая деньги с дороги. В результате она долгое время не смогла ходить. Побороть болезнь было очень непросто⁶¹⁸. Страх перед «дорожной» порчей особенно велик. Колдуны излечивали одного клиента за счёт другого. Здесь сказывалось представление о хвори как о чём-то живом, что не покинет больного человека, пока не убьёт его. Поэтому «сихерче» избавлялся от порченной вещи, выбрасывая её на дорогу.

В некоторых историях отсутствует порченный предмет, характеризуется только само магическое действие. Однажды мусульманка пострадала от порчи, которую насыпали на её пути⁶¹⁹. Подобное магическое действие объясняется применением «туфрак» для передачи зловредного эффекта. Нередко его добывали в местах захоронения, а затем клали в обувь, что приводило к лишению подвижности. Распространяли порчу также с помощью зерна. Отметим, что магическая роль почвы, земли обнаруживается и в родильной обрядности башкир, правда, в положительном смысле и в одном ряду с упоминанием Аллаха:

Слава Аллаху!

Во имя аллаха милостивого, милосердного!

⁶¹⁷ См., подробнее: Этнография Симбирского-Ульяновского Поволжья / Е. Ю. Анисимова, З. Г. Баширова и др.; отв. ред. Л. П. Шабалина. Ульяновск, 2007.

⁶¹⁸ ПМА 3: Мухаметшина.

⁶¹⁹ ПМА 3: Мухаметшина.

Будь добрым дитя!

Будь благодетельным дитя!

Сын, взятый из земли!

Дитя, взятое из земли!

В тексте этого заговора лоно роженицы подменяется понятием «из земли». Высказывания повитухи: «обозначенный Тенгри, из Земной плоти дитя» обнаруживают идеи поклонения Земле-матери в тенгристической религии. Можно предположить, что после принятия ислама мотив святой Земли сохранился в родильной, по преимуществу женской среде башкир и татар без изменений, а вот с исламских позиций стал восприниматься как символ нечистого, шайтана, злой магии⁶²⁰.

Семейные драки также могли привести к порче, особенно если наносящий травму был в гневе⁶²¹. Отличие такой травмы от обычной заключается в том времени, которое она приносит дискомфорт. Когда последствия удара длятся слишком долго, следовало попросить помощи служителя культа «исламизированного» шаманства, который прогонял «тёмные силы» из травмы. Такой обряд назывался «эшкертү». Для его проведения должен был находиться рядом тот, кто стал причиной травмы. При этом он клал руку на травму. В этом смысле служитель культа «исламизированного» шаманства примирял подравшихся и поссорившихся людей, т. е. выполнял важную социальную функцию. Интересно, что и у чувашей, чтобы излечиться, нужно было прогнать хворь из больного⁶²².

Страх перед порчей очень велик, однако мусульманизация развила верование о каре тех людей, которые занимается порчей. Страдания мучающихся от порчи людей обязательно вернуться к её зачинщикам в виде страшнейшего наказания. Воздействиями мусульманской религии можно объяснить истории, в

⁶²⁰ Султангареева Р. А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа... С. 94.

⁶²¹ ПМА 1: Жарулина.

⁶²² Егорова О. В. Указ. соч. С. 272.

которых зачинщики порчи раскаиваются в содеянном. Иными словами, мусульманство в сфере порчи-зарара отвечает в основном за моральные аспекты проблемы. Также нужно упомянуть о том, что истории, в которых описывается данный вид магии, лишены подробностей и гораздо менее содержательны, чем истории о чудесах, связанных с деятельностью служителей культа «исламизированного» шаманства, так как колдовская деятельность не была социально одобряемой. Возможно, на сохранность представлений о порче повлияла живучесть схожих суеверий у соседних народов, например, чувашей. Так, чуваше считали симптомами хворей от дурного глаза боль в теле, озноб, слабость⁶²³.

Иногда татары и башкиры причины порчи видели в непосредственном воздействии персонифицированных тёмных сил. Нередко высказывались даже такие мнения, согласно которым нечисть, вызывающая порчу, бывает разной национальности. Неслучайно сильнейшие страхи у мусульман связаны с «быздру» от представителя иного народа, так как от неё излечиться гораздо сложнее.

Итак, устойчивость культа «исламизированного» шаманства не означала его закатности. Он поступательно трансформировался. Например, на место убеждённости в непосредственном участии злых духов в болезни стало приходить представление о порче как мистически-этической категории. Неофициальные культы, теряя свои позиции в масштабах и популярности, становятся иными по содержанию. Появляется легализованная с точки зрения ислама магия. Сами служители культа становятся более квалифицированными⁶²⁴. Такая трансформация позволила устоять архаичным культам в массовом сознании вопреки усилению мусульманства, а впоследствии антирелигиозной политики в СССР.

⁶²³ Егорова О. В. Указ. соч. С. 282.

⁶²⁴ Гречишников С. Е. Указ. соч. С. 109.

Помимо вышеназванных причин, мусульмане Республики Татарстан, видели в качестве главных виновников хворей также испуг. Кстати сказать, ему приписывали возникновение болезни и чепецкие татары. По их мнению, помочь в таком случае могла знахарка-целительница, которая, читая заговоры над больным, плавил воск или олово, а затем выливала массу в воду. В полученной фигуре человек видел причину страха, эту фигурку либо выбрасывали, либо пришивали к вороту рубахи так, чтобы она скоро отвалилась или потерялась. Болезнь переносилась также на соль, сахар, чайные крупинки⁶²⁵.

Иногда болезнь объяснялась не только привычными сглазом или порчей. Например, считалось, что нельзя гонять щенят – иначе постигнет зло. В данном случае болезнь представляется как кара за нарушение запрета. Излечение происходит благодаря словесным и несловесным практикам, которые могут проводиться одновременно. Несловесные практики сопровождаются специальной атрибутикой. Например, от дурного глаза применяется вода. Причём воду применяют в такой последовательности: промывают окна, косяки, и лишь в конце – лицо, после чего её выливают, а ёмкость, где вода находилась, оставляют за порогом⁶²⁶. В заключение произносится заклинание, за ним следует «бисмилла». Иногда говорится о том, что полезна только предрассветная вода. Применялась она по двум причинам. Во-первых, с помощью неё в четверг омывали глаза больному, во-вторых – её следовало выпить⁶²⁷. Думается, что почитание воды как магического атрибута имеет не только мусульманское, но и языческое значение.

Заклинания широко представлены в культуре суннитов. Часто о них говорится в связи со знахарством. Излечение от недугов в позапрошлом столетии требовало знания не только лекарственных средств, но и заклинаний⁶²⁸. Тема

⁶²⁵ *Касимов Р. Н.* Указ. соч. С. 55.

⁶²⁶ Зафиксировано Фасхетдиновой Р. М., Сабировой Р. Р., Хамзиной И. Г., Жеухеревой Ф. Х. от Сафиуллиной А. С., 1944 г. р., д. Бакырчы Зеленодольского района РТ. 09.08.2008.

⁶²⁷ Зафиксировано Биктагировой З. Р. от Исмагиловой С. Г., 1937 г. р., д. Ачасыр Зеленодольского района РТ. 13.12.2007.

⁶²⁸ *Насыри К.* Избранные произведения / пер. с татар. яз. Казань, 1977. С. 39.

заклинаний не была табуированной в мусульманской среде. Часто их статус приближался к выдержкам из Священного Писания мусульман. У того же исследователя встречаем, что от хворей излечивались, укутываясь в шкуру хищных зверей, а также держали по близости кожу рептилий. В этом смысле, культ «исламизированного» шаманства состоял из мусульманских представлений и атрибутов магии и культа животных.

Ещё один, что немаловажно в контексте нашего исследования, пример синкретичного исламо-языческого заклинания у башкир:

Во имя Аллаха!
О, великая вода,
Дитя родное пришло,
Гость пришёл,
Разреши набрать воды!⁶²⁹

Сглазом объяснялось и появление ячменя («арпа»). Лечение от ячменя проводилось с помощью заговора, который следовало читать на больное место через раскрытую ладонь – что называется, сквозь пальцы («бармагарасыннан»). По мнению знахарки (1932 г. р.), болезнь при таком «лечении» проходила за один день, хотя и не исключались тоекратные повторения шаманского ритуала. От боли в животе («мокшат булган») татары наговаривали новосшитыми штанами и отдавали их наговорщице⁶³⁰. Заметим, что сходный обряд (правда, для излечения от плача) бытовал у рутульцев южного Дагестана⁶³¹.

Для избавления головных недугов требовался пучок волос. Но и этот способ предполагал совмещение заклинания и текста Священного Писания. Согласно информатору, так лечились с библейских времён⁶³². Чтобы побороть хворь,

⁶²⁹ Султангареева Р. А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа... С. 116.

⁶³⁰ Коблов Я. Д. Мифология казанских татар. Казань, 1910. С. 46.

⁶³¹ Гаджибекова С. А. Указ. соч. С. 122.

⁶³² Зафиксировано Арикеевой З. М. от Мингазовой М. М., 1932 г. р., д. Ачасыр Зеленодольского района РТ. 13.12.2007.

применяли и деньги. После обряда монету закапывали в подпол⁶³³. Вращение монетки сопровождалось чтением «име-томы» (заговора), никакого текста из Корана не звучало. С краснухой боролись при помощи красной ткани⁶³⁴. Считалось, что в течение трёх дней после процедуры и её использованием больной излечивался. Другой обряд требовал принесения жертвы⁶³⁵. Если лечили мальчика, то в жертву приносили красного петуха, если болела девочка, то убивали красного цыплёнка. Интересно, что у чувашей, как описывается во многих источниках, наблюдался похожий обряд⁶³⁶. Другой татарской знахаркой подчёркивалось, что красные предметы не были самым главным средством для избавления от болезни. Важнее было во время обряда читать заклинание и коранические тексты. Однако сам по себе красный цвет как средство излечения имеет архаичное происхождение⁶³⁷. Например, гроздь рябины рассматривали как мощное лечебное средство именно в связи с красным цветом ягод. Очевидно, что представление об определённом цвете как лечебном имеет языческое происхождение. Следы такого рода представлений обнаруживаются и у других народов Среднего Поволжья и Приуралья. Так, удмурты при желтухе больному давали отвар жёлтых цветов. В славянской магии растения красного цвета использовали для остановки кровотечения и восстановления менструального цикла⁶³⁸. Подобное же восприятие красного цвета наблюдаем и у чувашей⁶³⁹.

⁶³³ Зафиксировано Завгаровой Ф. Х. от Шагитовой Ж. Х., д. Атабаево Лаишевского района РТ. 29.06.2005–12.07.2005.

⁶³⁴ Зафиксировано Фасхетдиновой Р. М., Сабировой Р. Р., Хамзиной И. Г., Жеухеревой Ф. Х. от Сафиуллиной А. С., 1944 г. р., д. Бакырчы Зеленодольского района РТ. 09.08.2008.

⁶³⁵ Зафиксировано Арикеевой З. М. от Мингазовой М. М., 1932 г. р., д. Ачасыр Зеленодольского района РТ. 13.12.2007.

⁶³⁶ Егорова О. В. Указ. соч. С. 272–273.

⁶³⁷ Зафиксировано Биктагировой З. Р. от Исмагиловой С. Г., 1937 г. р., д. Ачасыр Зеленодольского района РТ. 13.12.2007.

⁶³⁸ Колосова В. Б. Лексика и символика славянской народной ботаники. Этнолингвистический аспект. М., 2009. С. 259, с. 264.

⁶³⁹ Егорова О. В. Указ. соч. С. 279–280.

Красный цвет участвует как оберег (от дурного глаза) или символ новой (здоровой) крови (плоти) и у башкир⁶⁴⁰.

Избавлялись от болезней и с помощью белого гриба⁶⁴¹, лечение с помощью которого сопровождалось следующим заклинанием:

Күз тигәннең күзе тәшмәе
66 ала күз, 77 кара күз
Әллә хатын әллә кыз
Карт имәниң богаты дип
Име томы шул бычсын
Шуны көтеп торган булсын.

Интересно, что чувашаи тоже применяли гриб, чтобы вылечить ребёнка⁶⁴².

Излечение от всевозможных форм чирьев происходило с помощью мочалки для казана («казан мунчаласы») и сопровождалось чтением заклинания⁶⁴³.

Показательно, что произнесение коранических текстов и заклинаний нередко очень близки как по сакральному значению, так и по этапности обряда, когда они фиксируются. Часто отвечая, знают ли они определённые заклинания, информаторы читают отрывок из Корана на арабском языке. Иногда ответом на вопрос становится такая формула: чтобы излечить хворь, нужно произносить молитву и заклинание. Однако наиболее распространён вариант, когда арабские тексты совмещены с заклинаниями, имеющими архаичное происхождение: «Сначала читаешь «бисмила», затем «аятел көрси», затем проси Аллаха дать здоровья этому ребёнку. Потом три раза читаешь заговор». Интересно, что переплетение языческих и монотеистических атрибутов – характерное явление не только для мусульман региона. В частности, современный удмуртский лечебный

⁶⁴⁰ Султангареева Р. А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа... С. 78.

⁶⁴¹ Зафиксировано Биктагировой З. Р. от Билаловой Р. Х., 1921 г. р., д. Большие Каргузи Зеленодольского района РТ. 13.12.2007.

⁶⁴² Егорова О. В. Указ. соч. С. 283.

⁶⁴³ Зафиксировано Арикеевой З. М. от Мингазовой М. М., 1932 г. р., д. Ачасыр Зеленодольского района РТ. 13.12.2007.

обряд есть органическое переплетение языческих и христианских элементов, которые ни в коей мере не отвергают друг друга: в процессе окуривания знахарка читает как типичные удмуртские заговоры, так и русские заговоры и молитвы⁶⁴⁴. Кстати, тексты заговоров не отличаются особым разнообразием. Так, упомянутый выше текст заговора встречается довольно часто в несколько изменённых вариантах. Повторяется лишь фраза об «66 ала күз, 77 соры күз»:

66 але күз, 77 соры күз

Әллә жегет әллә кыз

Кайдан кильдең, шунда кит,

Бар урманнарға, кырларға

Жыгырларға, яатларға,

Суларға агып кит⁶⁴⁵.

Чырык, чырык, чырык

Ак күз тисә, күз тисен

Яшел күз тисә, яшел күз тисен

66 але күз, 77 соры күз

Әллә жегет әллә кыз.

66 ала күз, 77 кара күз

Карчыкка салып тфу, тфу, тфу

Күз тигәниең күзе чыксын

Балам тфу, тфу⁶⁴⁶.

Схожими заговорами лечили от сглаза и чуваши. В них также заметна попытка запутать сглаз. Например, говорится о том, что сглазить мог, кто угодно:

⁶⁴⁴ Панина Т. И. Указ. соч. С. 155.

⁶⁴⁵ Зафиксировано Биктагировой З. Р. от Гизатуллиной Х. Х., 1921 г. р., д. Ачасыр Зеленодольского района РТ. 13.12.2007.

⁶⁴⁶ Зафиксировано Биктагировой З. Р. от Шарафиевой Г. Г., 1935 г. р., д. Кулбаши Зеленодольского района РТ. 13.12.2007.

и отец, и мать, и брат, и сестра. А также упоминается и вода как главный атрибут очищения⁶⁴⁷.

Итак, культ «исламизированного» шаманства в большей степени представлен в ритуалах знахарства. Процесс избавления от хвори и порчи состоял из словесного элемента и бессловесного элемента. Последний был связан с применением различных атрибутов (гриб, деньги, пучок волос). Словесный элемент также был составным и включал не только заклинания, но и тексты Священного Писания мусульман. Часто использование заклинаний дополняется представлениями о могуществе Бога, т. е. именно у него просят о защите и избавлении от хворей.

Башкирские знахари обычно завершают свое лечение словами: «Причиной лишь являюсь я, исцеление от Аллаха пусть будет». По мусульманским представлениям башкир, на самом деле больного исцеляет Аллах, а врачеватель – проводник воли Его. Данное мнение имеет свои истоки в тексте Сунны. Полевые исследования показывают, что на народную медицину башкир оказало большое влияние целительство башкирских суфиев⁶⁴⁸. В этом смысле шаманские обряды народной медицины, сохранившиеся у татар и башкир, следует считать синкретичными, объединяющими в себе как архаичные, так и исламские представления.

В Республике Башкортостан тоже сохраняется вера в магию. Причём иногда сунниты обращаются к магам иных этнических и даже религиозных групп:

В магию верю. Наукой доказано. Боюсь, что такое есть. Говорят об этом. Мои друзья верят. Моя племянница не выставляет в интернет фото своих детей, боится. Брата жена тоже: «Меня в интернет не выкладывай. Меня сглазят, заколдуют». Это есть. Я не особо суеверная. Я один раз ездила три-четыре человека, 100 км от Уфы. Там очередь, говорят, что она лечит, что она

⁶⁴⁷ Егорова О. В. Указ. соч. С. 283.

⁶⁴⁸ Минибаева З. И. Народная медицина башкир Южного Урала и тюркских народов Сибири: общее и особенное... С. 45.

предсказывает, она очень хорошая. Она не башкирка, она чувашка. Я боюсь гадалок. Я зашла к ней туда, там очередь, она мне руку положила на голову, таким током горячо пошло по всему организму, такая энергетика. Она говорит: «Ты же не веришь, зачем ты ко мне пришла». Она по-татарски говорит (жен., татарка, верующая, 63 года, г. Уфа).

В народной медицине башкир широко представлены иррациональные способы лечения болезней, которые связаны с религиозно-магическими представлениями о причинах и сущности болезней. Например, при затруднённом мочеиспускании производится магический обряд переселения болезни в землю, который называется «ергә ултырту» (усаживание на землю)⁶⁴⁹. Имитационная магия применяется при лечении ячменя (арпа). Для этого берут семь ячменных зёрен и слегка колют ими воспалённый участок, одновременно произнося заговор:

– Что колешь?

– Ячмень колю.

И луна ушла,

И солнце ушло,

И ты уходи!

Здесь не твоё место,

Иди к себе домой!

Особенно показателен в контексте нашего исследования тот факт, что у башкир заговор иногда называется молитвой, например, «күз доғаһы» (молитва для глаз), «корт доғаһы» (молитва от червей). Показательно также, что исламская атрибутика вновь как бы незначительна⁶⁵⁰.

Таким образом, магическая сфера религиозности татар и башкир претерпела сильные изменения. Это проявляется в том, что традиционные приёмы лечения и гадания (по книге, снам) встречаются достаточно редко. Особенно это заметно

⁶⁴⁹ *Минибаева З. И.* Народная медицина башкир Южного Урала и тюркских народов Сибири: общее и особенное... С. 111.

⁶⁵⁰ Там же. С. 133.

на фоне магической обрядности «исламизированного» шаманства карачаевцев, которая сохранила много архаичных черт. Рассмотрим их более подробно.

У карачаевцев самые распространённые магические практики имеют много общего с синкретичными исламо-языческими воззрениями татар и башкир. Самый известный термин, применяемый для обозначения служителей культа «исламизированного» шаманства в современном Карачае – «белгеч».

Из текста беседы с информатором:

У таких людей есть на услужении джинны, которые могут перемещаться в пространстве по велению хозяина. Есть люди, к которым обращались во время Великой Отечественной войны, чтобы узнать судьбу родственника. Как говорят, предвидение белгеча всегда сбывалось⁶⁵¹.

Получается, что служитель культа «исламизированного» шаманства нанимает представителей фантастического мира, которые помогают ему добывать необходимую информацию. Интересно, что договором с джиннами объяснялась и вредоносная магия. В существовании таких служителей культа убеждены даже люди, которые исповедуют ислам, а иногда приводят весьма характерное исламское предание о происхождении магии и о запрете на то, чтобы брать деньги за гадательную практику⁶⁵². Схожее представление о невозможности брать деньги бытовало и у других суннитов России. Например, у сибирских татар

⁶⁵¹ Запись беседы с карачаевцем, 42 года (Карачаевск, КЧР, 03.06.2013) .

⁶⁵² Из беседы:

Фатима – дочь пророка, гадала. Муж уходит на войну – она гадает. Благодаря гаданию она знала, что он придёт, и потому заранее готовила горячую пищу. «Как же она успевает вовремя тёпленькое, хорошее приготовить», – заподозрил её муж. Однажды он подкараулил её и увидел, как она занимается гаданием, и не вошёл к ней в дом. С тех пор нельзя верить в гадания. А я верю, многие точно говорят. У меня случай был. Моя родственница не хотела выходить замуж, но её насильно отправили с женихом в Москву. Немного времени спустя она прогнала жениха. «Давай пойдём к Мухаммаду, пусть откроет “китап”», – решили родственники. Клянусь, с этих пор я боюсь Мухаммада. Он её не видел, он её не знает. Когда стал он рассказывать о родственнице, то стал сравнивать лицо её с лошастью, и точно – у неё лицо продолговатое, волосы светлые. При этом лицо у него такое бардовое, сразу я поняла: что-то будет. Когда уходили, хотели дать деньги – не берёт. А всё потому, что в Коране не написано, чтобы брать за это деньги. Ему верю, к другим не хожу (карачаевка, 80 лет, г. Карачаевск, КЧР, 05.06.2013).

встречались суждения о том, что настоящий лекарь берёт то, что дают, а иногда и вовсе не берёт. Врачеватели у курдакско-саргатских татар говорили, что, собирая подарки, они отдают силу⁶⁵³.

Ещё один пример о вере в гадания:

Приехали к знахарке Соне, которая по национальности черкешенка. Давайте все смеяться. Зашли во двор – начала зевать сильно, мои подружки смеются. Знахарка нас не видит. Тут вышла женщина и говорит: «Соня просила передать: те, кто пришли с ограблением, можете быть свободны. Я им ничего не скажу». Мы замерли. Выяснилось, что она знает вора, но в страхе за свою семью она поклялась на Коране не выдавать грабителя. Был такой опыт. Она нас вычислила⁶⁵⁴.

В тексте беседы с другим информатором раскрылась некоторая нерешённость вопроса о статусе служителей культа «исламизированного» шаманства в обществе. Например, сначала он говорит, что часто представители карачаевской национальности не скрывают, что ходят к нему. Чуть ниже говорится обратное: обращаются к служителю культа тайно. Со слов того же информатора её семья не ходит к служителям культа. Однако в беседе всё же прозвучал факт обращения к ним накануне бракосочетания родственницы⁶⁵⁵. Некоторая нерешённость вопроса о статусе служителей культа «исламизированного» шаманства говорит об их пограничном положении в обществе. Присутствует также некоторая неопределённость в выполняемых функциях карачаевских магов. Говорится, в частности, о служителях культа, которые владеют многими мистическими знаниями, однако не отрицается и узкая направленность отдельных их представителей.

Иногда разновидностей служителей культа оказывается чрезвычайно много.

Из беседы:

⁶⁵³ Кадырова Л. М. Указ. соч. С. 65.

⁶⁵⁴ Запись беседы с карачаевкой, 80 лет (г. Карачаевск, КЧР, 05.06.2013) .

⁶⁵⁵ Запись беседы с карачаевкой, 49 лет (г. Карачаевск, КЧР, 03.06.2013) .

Маги есть. В каждом районе – личность, за которой признаются магические способности. С помощью ритуалов могут воздействовать на судьбу, на удачу. Есть люди со способностями ясновидения. Есть те, которых считают шаманами. Есть те, которые гадают на кофейной гуще. Есть те, которые, исповедуя ислам, на основе Корана и Сунны излечивают людей⁶⁵⁶.

Гадание на картах, на камнях и по книге столь распространено в Карачае, что о нём слышаны даже те представители карачаевского народа, которые в магию не верят:

Не очень верю в магию. Вернее, даже совру, возил сестру к гадалке и ради интереса зашёл сам, с другом, впечатление было, что это полная профанация. Гадала карачаевка. Использовала карты. При этом всё сопровождалось отчасти исламской риторикой, отчасти карачаевской. Понятие «заговор» в карачаевской культуре есть, оно имеет тенденцию к снижению. Этот пласт во многом подзабыт⁶⁵⁷.

У одной из женщин, которая владеет навыком гадания по камням, мы узнали, что в её семье многие женщины владели даром гадания:

Я на камушках гадаю, научилась от бабушки папиной, она очень хорошо гадала. Мама хорошо гадала, свекруха хорошо гадала. Косточки от вишни, фасоль для этого можно использовать. Однажды она помогла таким образом найти своей родственнице колечко. «Сидишь на нём», – сказала она ей. И точно – родственница нашла колечко на диване. Гадаю в основном родственникам⁶⁵⁸.

Другая женщина призналась, что не гадает и не умеет гадать, однако заметила, что есть в Карачае такой вид гадания, как «открытие книги судьбы» – «китап ачхан». Им занимаются два человека (один – в станице Зеленчуке, один – в ауле Каменномосте). Гадают с помощью книги по разным случаям⁶⁵⁹.

⁶⁵⁶ Запись беседы с карачаевкой, 33 года (г. Карачаевск, КЧР, 04.06.2013).

⁶⁵⁷ Запись беседы с карачаевцем, 37 лет (г. Карачаевск, КЧР, 03.06.2013).

⁶⁵⁸ Запись беседы с карачаевкой, 80 лет (г. Карачаевск, КЧР, 05.06.2013).

⁶⁵⁹ Запись беседы с карачаевкой, 53 года (г. Карачаевск, КЧР, 04.06.2013).

Представлены также убеждения в существование порчи и дурного глаза⁶⁶⁰. Причём порча именуется «хынэ», что напоминает магическую категорию «кинна» у узбеков Хорезма. Такие совпадения говорят об архаичности представлений карачаевцев и об общности мистической культуры народов Кавказа и Средней Азии. Вера в губительное действие сглаза кинна занимает в хорезмских верованиях очень важное место, иногда даже в той среде, которая к религии относится весьма равнодушно⁶⁶¹. Есть в изучаемом обществе и служители культа, которые профессионально занимаются наведением порчи⁶⁶². Чаще всего проводником порчи выступают волосы:

Мы нашли что-то – волосы. Порча. Лечат порчу – читают Коран. Маги популярны. Пара карачаевцев в больших городах – успешные. Здесь если ходят, то к старушкам (универсальным магам). В основном говорят: «Гаш салдрып килем» («Погадаю на камнях»)⁶⁶³.

О порче говорит факт зевания и обильного слёзоотделения, которые проявляются во время ритуала избавления от порчи. Говорят, от степени порчи – хынэ – зависит состояние больного⁶⁶⁴. Нередко понятием «хынэ» обозначают и любовную (приворотную) магию.

⁶⁶⁰ Из беседы:

Отец мужчины дружил с другой женщиной, и якобы она навела порчу. У нас называется порча «хынэ». Также есть сглаз – «кюз тиген» – страшнее, чем порча. «Кюз тиген» связано с тем, что есть люди с плохой аурой, которые, как вампиры, воздействуют на человека. И на меня воздействуют. Одна женщина посоветовала, чтобы не приносили вреда такие люди, положить в стол осиновую палочку, желательно носить тёмные очки от солнца. У меня такой защиты нет в организме. Там же.

⁶⁶¹ *Снесарёв Г. П.* Указ. соч. С. 35.

⁶⁶² Из беседы:

У нас были люди, которые занимались порчей, их убили. Это было пять лет назад. Одного убили в Шахтинске. Две женщины в Осетиновке, Кумыше. Из тех же, кто излечивают, больше мошенников. Привязывают к себе, ходишь (карачаевка, 53 года, г. Карачаевск, КЧР, 04.06.2013).

⁶⁶³ Запись беседы с карачаевкой, 49 лет (г. Карачаевск, КЧР, 03.06.2013).

⁶⁶⁴ Из беседы:

У него «зарары бар», есть порча, отрыжки, начинается рвота, тяжесть. Я видела, как слёзы, зевает, тяжесть (Запись круглого стола, 7 участников, г. Карачаевск, КЧР, 05.06.2013).

Порчу и сглаз лечат в основном чтением сур из Корана⁶⁶⁵. Распространён также обряд «тюкергенски» – аналог татарского «эшкрю», когда произнесённая молитва сопровождается ритуальным оплёвыванием-очищением. В качестве мусульманского обряда-очищения от порчи и болезней (как возможная альтернатива молитве) в Карачае распространено использование воды, над которой читали аяты⁶⁶⁶. В интервью упоминалось также и лечение с помощью текстов Корана, написанных с помощью «зикерле»⁶⁶⁷. Часто такой способ в лечебных целях применяется у узбеков Хорезма⁶⁶⁸, а также раньше применялся и у татар Ульяновской области⁶⁶⁹.

Однако как защиту используют и не совсем мусульманские средства, такие как красная ткань и кровь барашка⁶⁷⁰. Отмечены случаи, когда для излечения детей обращаются к православным бабкам⁶⁷¹. Для защиты от сглаза карачаевцы нередко используют боярышник – «джабышмак», который, по их мнению, спасает от сглаза:

Когда советскую власть устанавливали, шли из Учкулана трое мужчин. Видят, пашут быки, да так красиво, как тарпаны. Один из мужчин говорит:

⁶⁶⁵ Из беседы:

Я неверующая, в больнице лежала. Болеешь, сил никаких. Вылечили Кораном. Читают по очереди два человека, три раза, перекрёстно. Там же.

⁶⁶⁶ Там же.

⁶⁶⁷ Шафрана.

⁶⁶⁸ *Снесарёв Г. П.* Указ. соч. С. 37.

⁶⁶⁹ *Идиатуллоев А. К.* Духовная культура татар-татар Ульяновской области (в контексте проблемы синкретичной религиозности). Ульяновск, 2010. С. 83–84.

⁶⁷⁰ Из беседы:

От сглаза читать молитву надо. Глазливые люди есть. Легче всех поддаются сглазу дети. У меня была сестра – в девятимесячном возрасте от сглаза умерла. Водили её фотографироваться, русский мужчина удивлённо сказал: «Что за ребёнок». Она зачала. Врач сказал: «Орус кюзь тигян» («Русский сглазил»), так как христианский сглаз – самый страшный сглаз. Чтобы защититься от сглаза, нужно красное надевать. Должно быть что-то красное в одежде: тряпочка, соска. Лоб детей можно смазать чёрной золой или кровью барашка (Запись круглого стола, 7 участников, г. Карачаевск, КЧР, 05.06.2013).

⁶⁷¹ Из беседы:

Ребёнку не помогает, найдите и приведите [знахаря]. Младенческие болезни мы, мусульмане, несём к бабке-христианке. Моя мама лечила людей. Знахарки своих родственников излечивать не могут (дочь, сына). Передать родственникам не может. Эстафеты нет. В семье кто-то Богом одарённый бывает, а так не все. В обществе есть признанные знахари. Там же.

«Хотите, остановлю одного?» «Давай», – отвечают. Один бык свалился, другой нет. «Ты голову морочишь нам», – отвечают ему друзья. «Если от боярышника есть хотя бы кусочек на теле у быка, не свалить его»⁶⁷².

Не все могут приготовить боярышник от сглаза:

А приготавливает его утром рано самая старшая в семье девочка. Читают молитву. Отрубят боярышник как талисман, на люльку кладут, с собой носят. Если сглазили – дуа читают, отходит. У меня боярышник хотят выкопать. «Не надо», – говорю. – «Сглаза не будет»⁶⁷³.

Важный элемент магических представлений карачаевцев – заговоры:

Тридцать лет назад я сам был свидетелем обращения к заговорам. Мои бабушки обращались к ним. Скотина осталась в лесу. Заговаривали волка, чтобы он не мог съесть овцу. Брели нож, заговаривали, заматывая материей. Если хорошо заговорили, волк не сможет укусить овцу, даже если захочет. Рано утром, когда мы найдём овец, надо размотать. Сейчас есть люди, знающие заговоры, к которым обращаются по сегодняшний день. Исламом и обществом эти люди не приветствуются. Совсем недавно было две худбы, на которых говорилось о том, как это греховно, богопротивно, какой грех они совершают. Некоторые из этих служителей религиозность обставляют исламом, Кораном. Этот культ – явление скорее традиционное. Есть мнение, что часть служителей культа говорят на непонятном языке – на языке джиннов⁶⁷⁴.

Ещё один интересный пласт в духовной жизни карачаевского народа (отчасти магический) – гадание по снам или получение определённой информации через сны. Существует три разновидности объяснения снов. Во-первых, это сообщения от покойников⁶⁷⁵, во-вторых – гадание:

⁶⁷² Запись беседы с карачаевкой, 80 лет (г. Карачаевск, КЧР, 05.06.2013).

⁶⁷³ Там же.

⁶⁷⁴ Запись беседы с карачаевцем, 42 года (г. Карачаевск, КЧР, 03.06.2013).

⁶⁷⁵ Из беседы:

Приснился сон, кто-то из умерших вмешивается, предостерегает (Запись круглого стола, 7 участников, г. Карачаевск, КЧР, 05.06.2013 // Личный архив А. К. Идиатуллова).

Верю в сны. Я уже разбираюсь в этом. Вижу во сне покойника – обязательно заберёт кого-то. Если плачет покойник – радость принесёт такой сон. Без гармошки танцую, пою – к смерти дальних родственников; если вижу гармошку, под которую танцую, – к смерти близких. Когда копаешь землю – нехорошо. Если проросшие семена видишь – к прибыли. Когда покойник приходит, что-то даёшь – значит, кого-то провожаешь. Если обнимает покойник – что-то хорошее. 80 лет на свете живёшь, начнёшь разбираться⁶⁷⁶.

В-третьих, это мусульманская трактовка:

Я снам верю. В 1956 г. в Казахстане говорили «ахыр-заман» (конец света) придёт ливнем. Бабушки каждый день Коран читали. И вот ветер, рёв – решили, что идёт конец света. Прибежали мы к бабушкам и говорим: «Ахыр-заман начинается!». Они нам говорят: «Идите, читайте то, что знаете». Читали, читали все молитвы. После женщине приснился сон, в котором отразилось её представление о рае⁶⁷⁷.

Таким образом, культ «исламизированного» шаманства тюркских и суннитских народов опосредован мусульманскими представлениями и атрибутами: выдержки из Корана сочетаются с архаичными представлениями. Ключевым звеном культа являются мусульмане, которые обладают знаниями в области мистических практик, ведущих свой генезис из архаичного шаманства.

Культ «исламизированного» шаманства имеет явные сходства у разных представителей различных этнических и территориальных групп суннитов. Например, у татар, башкир и карачаевцев встречаются такие общие и близкие по сути «исламизированные» обряды, как гадание по книге, и схожие приёмы для избавления от недугов.

По снам гадают, говорят. Меньше связывают сны с исламом. Старые женщины обычно видят во сне покойников, кровь и т. п. На бытовом уровне верят в сны. Чёткого института нет (Запись беседы с карачаевцем, 42 года, г. Карачаевск, КЧР, 03.06.2013).

⁶⁷⁶ Запись беседы с карачаевкой, 80 лет (г. Карачаевск, КЧР, 05.06.2013).

⁶⁷⁷ Там же.

В этом смысле можно считать, что у суннитов существует комплекс «исламизированных» шаманских представлений, зачастую фрагментарных, из-за влияния мусульманства. В ряде случаев он демонстрирует поразительную устойчивость, что детерминировано относительной простотой и формы, и содержания с точки зрения рядовых верующих. В частности, «исламизированное» шаманство в большинстве своём не требует даже частичного знакомства с мусульманским учением, оперативно реагирует на «житейские» запросы и потребности татар и башкир, удовлетворяет по большей части сиюминутный интерес населения в мистике.

§ 4.3. Роль гендерного фактора исламо-языческой религиозности суннитов: специфика представлений и обрядности

В среде суннитов (татар, башкир) гендерная принадлежность является едва ли не главной в религиозной идентификации. Тому есть 2 причины. Во-первых, это статусы мужчины и женщины в мусульманстве. Во-вторых, это неоднозначная роль гендера в народной (в основном синкретичной) религии. В предыдущих исследованиях автора были рассмотрены некоторые аспекты мужской и женской ролей в духовной жизни мусульманских народов⁶⁷⁸. Проанализированные нами материалы анкетирования зафиксировали, что слабый пол выполняет роль носителей исламо-языческой традиции татар. С тех пор нами был собран ряд фактов, подтверждающих наличие данной закономерности.

Целью этого параграфа является анализ и систематизация данных, связанных с особой ролью женщин в религиозной жизни суннитов Среднего Поволжья, Приуралья и в сравнительно-сопоставительном плане – Северного Кавказа.

⁶⁷⁸ *Идиатуллов А. К.* Гендерные аспекты синкретичной религиозности татар // Социально-гуманитарное знание: наука и практика. Ульяновск, 2009. С. 101–102.

Язычество и языческие пережитки как парарелигиозная основа традиционной культуры татар практически неотделимы от женского гендера. Представления о языческих духах выражены именно у представительниц слабого пола. Например, они более подробно могут рассказать о русалках, что детерминировано специфической деятельностью данного гендера.

Чаще всего в виде представительниц слабого пола выступали персонифицированные тёмные силы, что неоднократно подчёркивалось учёными. Например, считалось, что данный факт является своеобразным отражением тяжёлого положения женщины в условиях патриархального гнёта, бесправия, забитости, нищеты.

Иными словами, поверье о таких духах восходит к периоду материнского рода, а впоследствии и к периоду его распада. Другое персонифицированное зло – «аждаха» – тоже коррелирует со слабым полом. Согласно представлениям, этот злой дух приходит к вдове или ещё не замужней мусульманке и, превратившись в супруга или суженного, соблазняет её⁶⁷⁹.

Иногда злой дух приходит к мусульманке в образе сферического огня. Тогда он видится ей только наполовину. Отсутствие цельности аждаха говорит о древности его образа. Предположим, что подобная древность образа злого духа у татар достаточно успешно слилась с исламскими верованиями о персонифицированных тёмных силах. Например, одна мусульманка рассказала, что с приходом этих духов наступит конец света. Его отрицательные качества станут соблазнять верующих на преданность исламу. Те, кто поддастся искушению – попадут в ад, если справятся с ними – попадут в рай.

Иногда женские духи, наоборот, почитались как покровители. Например, у башкир в родильном обряде постоянно упоминается Мать-Вода как символ тайны родов, след водного культа, который некогда существовал у башкир и татар:

⁶⁷⁹Цит. по: Мухамедова Р. Г. Указ. соч. С. 190.

Буду походить не на мать-отца,
 Буду походить на Мать-Воду.
 Буду походить на мать,
 Которая приняла меня из Земли.⁶⁸⁰

Женщина всегда играла особую роль в культуре «исламизированного» шаманства. Самым сильным проклятием обладают слёзы матерей, старух⁶⁸¹. Верят изучаемые народы и в каргыш, который передаётся от далёкого женского предка через поколения. Такие проклятия являются пережитком культа предков. Также они могут быть связаны с представлениями о распространённости шаманства среди пожилых женщин.

Надо сказать, что приуроченность женского гендера к шаманству встречается и у других народов. У уйгуров, тюркского и суннитского народа Средней Азии, сохранилась легенда о происхождении шаманства, в которой весьма рельефно проявляется роль женщины в данной религиозной и магической практике. Она гласит, что Верховный Бог сначала был дарован лишь одному народу. Однако данный народ не ценил Верховного Бога, поэтому Бог спрятался в горах, и, застыв у реки, зарыдал. Когда вдруг прозвучал голос коня, Верховный Бог возликовал, думая, что где-то рядом живёт и человек. Сразу после этого он решил найти человека и стремительно рванул с гор к колодцу, возле которого находилась спящая пожилая женщина. Верховный Бог, приблизившись к женщине, превратился в Верховного шамана. Вырвав из её рук мех с молоком, он сильно стукнул им о стену дома. После этого верховный Бог-Шаман вселился в женщину. Отсюда и возникли женщины-шаманки. Шаманы-мужчины появились гораздо позже⁶⁸².

⁶⁸⁰ Султангареева Р. А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа... С. 95.

⁶⁸¹ ПМА 3: Сафина, Мухаметшина, Гарифутдинова, Идиатуллова.

⁶⁸² Галиахметова Г. Г. Указ. соч. С. 27.

Большой известностью среди всех культов «исламизированного» шаманства пользовалось гадание по книге⁶⁸³, которое ещё называли «китап ачтыру». Владели такой формой магии исключительно представительницы слабого пола. Они же больше всех ходили к ним для совершения обряда⁶⁸⁴. «Китап ачтыру» совершали по разным причинам: погадать о судьбе, поймать грабителя, узнать о предательстве мужа. Придерживались даже веры, что служитель данного культа предвидит и конец человеческой жизни. Однажды, по словам информатора, служительница культа «исламизированного шаманства» много рассказала о её судьбе, однако в момент, когда подошёл момент, когда требовалось предугадать произошедшие события, шаманка что-то пробубнила и престала говорить о несвершившемся⁶⁸⁵. Прошло какое-то время, и у информатора умер муж. Тут только она и поняла необычные шептания шаманки. Та, верно, нарочно промолчала о будущем. Получается что служители культа «исламизированного» шаманства примеряли свои предсказания с моральными принципами, не хотели заранее пугать своих клиентов.

«Китап ачтыру» проводили по маленькой книги. Служительница культа открывала её у себя на голове⁶⁸⁶. И лишь затем читала то, что было написано в книге.

Ещё одна разновидность женского шаманства именовалась «багыш-эби» (бабушки-багыш). Их специфика заключалась в фантастических эмпатийных способностях, позволяющих им остро воспринимать человеческие чувства. К ним в основном обращались женщины. Приведём характерный рассказ.

Одна мусульманка страдала от ужасного недуга ног. Направляясь к шаманке, женщина много думала о страданиях, и о своем будущем. Когда мусульманка вошла в дом служительнице культа, та обратилась к ней с

⁶⁸³ Лукьянова Е. Л. «Аллах один?» К вопросу о современных мусульманских идентичностях... С. 198.

⁶⁸⁴ ГАУО. Ф. 134. Оп. 7. Д. 839. Л. 37.

⁶⁸⁵ ПМА 3: Мингалиева.

⁶⁸⁶ ПМА 1: Мухаметшина.

утешительными речами: «И, кызым, син бәтень юлны кайгырып килгәнсең, нинди түшәккә яткырыр икән диеп, тәннәрең авырта. Бер дә кайгыртма кызым, мин синә йомшак түшәккә яткырам» («Родненькая, весь путь ты страдала и мучалась мыслями о том, как я тебя приму, так сильно ты страдаешь от боли. Горевать не надо, родная, приготовила для тебя самые мягкие постели») ⁶⁸⁷.

После шаманка рассказала, что недуг мусульманки связан со страшной порчей, которую устроила мать супруга. Затем служительница культа «исламизированного» шаманства сказала, что всё решится в ближайшие 40 суток. Если за это время мусульманка излечится, то вновь следует приехать к шаманке, если не излечится, то приезжать нет смысла. Через упомянутое шаманкой время мусульманка скончалась.

Женщинам на сносях было принято потакать в татарском обществе. Например, она была обязана пробовать то, что ей понравилось из еды. Нарушение запрета грозило болезнью или потерей кормящей способности. Будущие матери не имели права глядеть на умерших или слишком страдать по какому-либо поводу, иначе дитя могло родиться плаксивым, больным, пугливым. Популярность подобных верований отмечается у многих этносов Волго-Уралья в современных условиях.

Важная роль женщины в татарской и башкирской религиозной среде проявляется и позднее, в постязыческий период, когда официальная религия (ислам) ещё не успела до конца ассимилировать архаичные представления. Ниже приводится интересное свидетельство активного участия женщин в смешанном исламо-языческом празднике: «Около второго часа по полудни, севши за те столы и держа каждой из них пред глазами своими руки с разогнутыми пальцами наподобие книги, поют молитвы и после едят, уделяя из сей пищи женщинам и девушкам, кои, севши на траве, едят здесь же, а потом девицы и молодые женщины на просторном месте около мизгита по их обыкновения играют в

⁶⁸⁷ ПМА 4: Хабибуллина.

разные игры, а мужчины ездят по деревням и, приезжая к каждому дому, бьют длинными палками по крышкам дома, спрашивая, не скрылся ли в оном какой нечистый дух, за что по требованию их, дабы ими из деревни был он выгнан, дают яйца и пироги. Объехав же всю деревню, скачут во весь опор в поле и кричат из всей силы так, как бы кого они выгоняют, и спустя несколько времени из поля возвращаются, сказывая, что они чёрта прогнали»⁶⁸⁸.

Активно участвовали женщины и в деятельности суфийских орденов Среднего Поволжья. Служители официального мусульманского культа отмечали, что еженедельно в мусульманском храме суфии проводили обряды, в которых принимали участие представительницы слабого пола.

В первое десятилетие советской власти отмечена популярность ишанизма среди женщин-татарок села, расположенного в южной части современной территории Ульяновской области. На намазе, которым руководил суфий, насчитывалось до 200 женщин.

Что касается гендерных особенностей официальной религии суннитов, то здесь нам близка позиция А. Ализаде, согласно которой женщина полностью уравнена с мужчиной перед Аллахом в своих правах и обязанностях. В Коране говорится: «Кто совершил благое – муж или жена – и он верующий, Мы оживим его жизнью благой и воздадим их награду им ещё лучшим, чем то, что они делали»⁶⁸⁹. Тем не менее на практике у мусульман существовал запрет на посещение женщиной мечети совместно с мужчинами.

В 20-е гг. XX в. в Среднем Поволжье появилась тенденция к тому, чтобы приблизить женщин к официальному исламу. В первую очередь, это касалось создания условий для того, чтобы представительницы слабого пола также ходили в мусульманский храм⁶⁹⁰. Важным этапом в реализации этих планов стали

⁶⁸⁸ Быт и верования татар Симбирской губернии в 1783 г. // Симбирские губернские ведомости. 1851. № 44–45. С. 1–4.

⁶⁸⁹ Цит. по: *Ализаде А.* Женщина в исламе // Женщина в религиях. URL: <http://www.woman.upelsinka.com> (дата обращения 10.08.2010).

⁶⁹⁰ *Камалов Р.* Дитя ислама // Татарстан. 1995. № 5–6. С. 131.

решения мусульманского духовенства во второй половине 1920-х гг. разрешать вешать занавеску для деления мечети на две половины: для мусульманок и мусульман. Таким образом, представительницам слабого пола стало легче посещать исламский храм регулярно, как это раньше было положено делать мужчинам⁶⁹¹. В этом же контексте следует рассматривать решения собраний мусульман середины 1920-х гг., на которых говорилось о том, что если в мусульманском храме есть два входа: один для мусульманок, другой для мусульманина, – то тогда нет препятствий для того, чтобы женщина ходила в мечеть, что особенно актуально в стране, где борются с религией. Рассматривалась также ситуация, когда таковых входов нет. В таких случаях рекомендовалось каждый месяц в мусульманский храм приглашать исключительно мусульманок, чтобы рассказывать им об исламе⁶⁹².

Показательно, что в 1924 г. произошёл инцидент, когда специальная стена в мусульманском храме, разделяющая женскую и мужскую половины, была демонтирована. Думается, что проблема вовлечения мусульманок для участия в службе в мусульманском храме достаточно продолжительный период была дискуссионной. Однако уже в середине прошлого столетия было зафиксировано прямое участие мусульманок в проведении праздников разговения и жертвоприношения⁶⁹³.

В 1950-е гг. имам одного из мухтасибатов Пензенской области привлекал к участию мусульманок в коллективном намазе. Своё мнение он обосновывал тем, что ограничение Священного Писания по этому поводу неактуально, а в условиях советской власти даже вредно, так как именно мусульманка, будучи матерью, прививает детям первые мусульманские знания. О служителях официального мусульманского культа, которые мало заботились об агитации богослужения в

⁶⁹¹ ГАНИ УО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1386. Л. 23.

⁶⁹² Там же. Л. 33.

⁶⁹³ ГАНИ УО. Ф. 8. Оп. 20. Д. 147. Л. 12.

мусульманском храме среди мусульманок, он высказывался крайне нелицеприятно⁶⁹⁴.

Из беседы муллы с уполномоченным: «Женщина является другом мужчины. Она заботится о его здоровье, создает уют, воспитывает детей. Мы не можем оставить её без нашего влияния. Раньше женщину просто незаслуженно обижали тем, что запрещали ей ходить в мечеть»⁶⁹⁵.

В 1960-х гг. обыденным явлением стало присутствие на намазах в мечетях женщин в Татарии, в г. Куйбышеве – на жертвоприношениях⁶⁹⁶.

Исследование показало, что статус мусульманки в духовной жизни изучаемых народов неоднозначен. Представительницы слабого пола играли особую роль в религиозных представлениях татар и башкир. Наиболее высоким статусом обладали женщины, которые владели знаниями культа «исламизированного» шаманства. Здесь их возможности влиять на массовое сознание были гораздо более существенными, чем в мечети.

Такая уникальность статуса мусульманки в духовной жизни изучаемых народов закрепились надолго и не раз фиксировалась в документах. Например, такое неоднозначное для мусульманского сообщества течение как «Милли Меджлис», издало воззвание не только к молодым людям, но и к исламским женщинам (прил. 3, фото 22).

Само обращение представляет собой собрание более чем упрощённых стереотипов о мусульманках. Скорее всего, предполагалось, что такие образные обороты могли заставить «зашевелиться» людей, у которых сохранилась память о мусульманских традициях.

К примеру, в обращении написано: «В Исламе мать дороже, чем отец <...> А это значит, что, если ребёнок будет любить и уважать свою маму, он попадёт в рай». Как уже было сказано, вышеназванное течение не смогло привлечь к себе

⁶⁹⁴ ГАПО. Ф. 2391. Оп. 1. Д. 5. Л. 85.

⁶⁹⁵ *Королёв А. А.* Власть и мусульмане Среднего Поволжья: эволюция взаимоотношений: 1945–2000 гг... С. 133.

⁶⁹⁶ Там же. С. 134.

внимание со стороны мусульман, однако факт воззвания к мусульманкам как специфической духовно-моральной категории исламского общества наводит на мысль об особой роли, практически на уровне архетипа, закрепившейся за женщинами.

Специфика женского отношения к исламу исследовалась с помощью социологических опросов во второй половине прошлого столетия. Получившиеся цифры были следующими: молились 40 % испытуемых мусульман и 43 % представительниц слабого пола. Больше женщин соблюдали мусульманский венчальный ритуал. Держали пост по время месяца Ид-аль-Фитр и отмечали сам праздник разговения более трети мусульман и менее двух третей мусульманок. Принимали участие в праздновании Ид-аль-Атха и мужчины, и женщины, но мусульманок всё же больше. Лишь удельный вес произнесения дженазы перевесил у мужчин⁶⁹⁷.

Высокая степень исламизации женщин связана с тем, что они вкладывают больше эмоций в мусульманские традиции и обладают свойством абсолютной вовлечённости в антураж религиозных практик⁶⁹⁸.

Даже в советский период ислам влиял на избегание женщинами-татарками по всему Среднему Поволжью культурно-массовых мероприятий. Феодално-байские обычаи в отношении женщин были очень сильны: «Родители запрещают свои дочерям не только ходить в клуб, участвовать в художественной самодеятельности и выполнять общественные поручения, но даже не разрешают выходить одной вечером из дома на улицу, ходить к соседям и своим подругам. Родители разрешают только сходить вечером на девичьи деревенские посиделки, однако и в этом случае девушку из дома до посиделок и по возвращении домой обязательно сопровождает её мать или кто-то из её взрослых родственников»⁶⁹⁹.

⁶⁹⁷ Яблоков И. Н. Кризис религии в социалистическом обществе... С. 41.

⁶⁹⁸ Грановская Р. М. Указ. соч. С. 446.

⁶⁹⁹ ГАПО. Ф. 2392. Оп. 1. Д. 49. Л. 412.

Интересно, что и во второй половине прошлого столетия в ряде поселений фиксировались такие факты, когда невеста до замужества не была знакома со своим женихом⁷⁰⁰.

В ходе социологического исследования татар Ульяновской области мы столкнулись с гендерными отличиями в их религиозности. В наши дни лишь каждый седьмой мусульманин и каждая шестая мусульманка ходят в мусульманский храм постоянно. Менее двух третей мусульман и около половины мусульманок вовсе не ходят туда. В этом смысле более высокая степень мусульманизации обнаруживается у мусульманок. Близкой оказалась лишь доля представителей обоего пола, убеждённых в существовании Бога. Однако мусульманки чаще считают, что бытие детерминировано Богом (больше 3/4 опрошенных), мусульмане же, которые склонились к этому мнению, составили лишь треть респондентов.

В сфере обрядности также есть своя специфика. Регулярно совершают дуа или намаз больше трети мусульманок, у мусульман данные действия совершают лишь каждый седьмой. Высокая степень исламизации видна и по другим позициям. Менее 3/4 мусульманок убеждены в мусульманском представлении о пребывании души покойника в загробном мире. У мусульман удельный вес убеждённых в данном мусульманском представлении несколько больше – две трети опрошенных.

Однако высокая степень исламизации мусульманок не лишена противоречий. Например, им свойственно в большей степени, чем мусульманам, соединять архаичные и мусульманские представления. В частности, меньше половины мусульманок убеждены в существовании магии. Среди мусульман убеждённых в магии менее трети.

Показательно, что наибольшими компетенциями в сфере культа «исламизированного» шаманства обладали именно мусульманки, о чём

⁷⁰⁰ *Королёв А. А.* Власть и мусульмане Среднего Поволжья: эволюция взаимоотношений: 1945–2000 гг... С. 81.

говорилось выше. К. Г. Юнг говорил: «В конце концов, пустота – великая женская тайна. Это нечто, чуждое мужчине, полость, бездонная пучина чего-то иного, Инь»⁷⁰¹. Возникает предположение, не является ли эта пустота следствием того, что архетипические (архаические) структуры у женщин свободнее проникают в сознательную сферу, где они уже подвержены «всем возможным рационалистическим попыткам объяснения»⁷⁰². Если это так, то религиозный синкретизм женщин следует объяснять «обезличиванием» религиозности (как архетипа) в сознательной сфере, её трансперсонализацией. Поэтому религиозный синкретизм женщин будет, в первую очередь, отображать религиозную специфику (в данном случае татар).

Сходные данные, характеризующие конфессиональную идентичность мусульман и мусульманок, зафиксированы по итогам анкетирования суннитов Среднего Поволжья и Приуралья. Были опрошены 103 респондента, из них 61 мусульманка и 42 мусульманина (прил. 5, табл. 75).

Самая очевидная специфика между мусульманами и мусульманками – это степень компетенции в области исламской догматики. Например, придерживающихся убеждения, что Исса является Пророком, мусульман оказалось больше на четверть, чем мусульманок.

Вообще фигура Иссy, на котором сфокусированы интересы и мусульман, и христиан, не раз ставила в тупик разных респондентов. Сама по себе она не основополагающая в мусульманской религии, от того, быть может, его значение совсем не по-исламски расшифровывалось испытуемыми. Иногда они склонялись к христианской точки зрения, реже вообще не приписывали ему сакрального смысла. В этой связи расшифровка значение мусульманского пророка Иссy респондентами играет большую роль в анализе степени исламизации изучаемых народов. В случае исследования гендерных различий данный индикатор показал,

⁷⁰¹ Юнг К. Г. Структура психики и архетипы... С. 67.

⁷⁰² Там же. С. 105.

что сильная половина человечества в большей степени продемонстрировала установку на познание догматической сферы мусульманской религии.

Наблюдается своя специфика и в сфере архаичных представлений: здесь показатели отличаются друг от друга хотя бы на десятую часть. Например, около четверти мусульманок совершали действия гадательного характера, а вот среди мусульман таких респондентов оказалось гораздо меньше. Только каждый четырнадцатый представитель сильного пола ответил, что знаком по личному опыту с гадательным обрядом.

Мусульманки чаще пользуются услугами служителей мистического культа. Мусульман, которые ходили бы к ним, зафиксировано на восьмую часть меньше. Представительницы слабого пола чаще, чем мусульмане, убеждены в существовании магического культа (почти на десятую часть). В этой связи представляется, что статус мусульманок в мистических сферах духовной жизни изучаемых этносов гораздо выше, чем у мужчин. Нередко их представления фокусируются на архаичных верованиях. Уместно в этой связи отметить, что в легендарном татарском рассказе о сак-сэк именно женщина владела магическим заклинанием, способным превратить детей в птиц.

Следующей отличительной особенностью является представление об реинкарнации. Мусульманки, хотя и не столь очевидно, больше придерживаются подобных представлений, что позволяет характеризовать их религиозность как мистическую и пограничную, имеющую свои особенности по отношению к ортодоксальному исламу. Предполагаем, что влиянием домусульманской традиции надо объяснять такую большую долю мнений о реинкарнации. Напомним, что тюркские народы нередко описывают душу покойника в виде крылатой твари божьей, например, бабочки. Это создание на протяжении 365 дней после ухода из жизни человека порхает в мире живых. Причём по четвергам бабочка залетает в дом, где жил покойник, чтобы, согласно информаторам, услышать чтение Корана. В случае, если этого не произойдет, бабочка перелетает в поисках мусульманской молитвы к соседям. Очевидно, что данные

представления о душе-бабочке имеют явные архаичные истоки. Например, то, что бабочка может отправиться в соседние дома, говорит о близости данных представлений к культу рода.

Сопоставление остальных мнений демонстрирует близость мусульман и мусульманок. Особенно это касается ряда мусульманских обрядов. Например, совершают намаз или дуа приблизительно равный удельный вес мусульман и мусульманок. Однако представительницы слабого пола совершают данные действия чаще – их оказалось больше пятой части опрошенных. А среди мусульман так ответил только каждый шестой респондент. Представители обоего пола одинаково подверглись воздействию идей РПЦ. Например, каждый шестой респондент относится небезразлично к ключевым православным праздникам.

Сходным образом исследовалась гендерная специфика религиозной идентичности молодого поколения представителей карачаевской (прил. 5, табл. 74), башкирской и татарской национальностей (прил. 5, табл. 76). В Карачае были опрошены 126 респондентов: 91 представитель слабого пола и 35 представительниц сильного пола. Интересно, что по десяти критериям из двенадцати и у карачаевцев, и у суннитов Среднего Поволжья и Приуралья зафиксированы одинаковые тренды в гендерных ролях. Например, мусульмане Карачая совпали с представителями сильного пола башкирской национальности при ответе на вопрос о значении Иссы для мусульманина (см. прил. 5, табл. 76). Мужчины обеих национальностей чаще придерживаются ортодоксальной исламской точки зрения на этот вопрос.

А мусульманки Карачая, так же как и представительницы слабого пола башкирской и татарской национальностей, чаще, чем мусульмане, пользуются услугами служителей мистического культа, принимают непосредственное участие в гадательных практиках, придерживаются представлений, сходных с реинкарнацией.

Предполагаем, что сопоставление ответов мусульман и мусульманок в Карачае доказывает общность поляризации мужской и женской религиозности с

такими же исследованиями по Среднему Поволжью и Приуралью. Очередной раз можно говорить о некотором противопоставлении мировоззрений представителей слабого и сильного пола. Догматическая сфера мусульманской религии, присущая сознанию представителей мужского пола, несколько дистанцируется от мистико-магических верований, в том числе не всегда исламских, присущих сознанию представительниц слабого пола.

Подводя итог проведённым этносоциологическим исследованиям гендерных особенностей суннитов, можно говорить о том, что мусульманки в духовной традиции суннитов вплоть до сегодняшних времён берут на себя роль синтеза домусульманских представлений и исламских религиозных культов.

§ 4.4. Взаимодействия суннитов с христианским окружением на микро- и макроуровнях

Переходя к вопросу о взаимодействии христианских и, в первую очередь, православных идей с исламо-языческим мировоззрением суннитов, уместно согласиться с Р. Шакуровым, считающим, что взаимоотношения христианского и мусульманского миров – это полномасштабное культурное соревнование. Однако неверно анализировать пространства этих религий изолированными по отношению друг к другу⁷⁰³. Нелогично было бы также приуменьшать воздействие идей РПЦ на мировоззрение изучаемых народов, не забывая про тесные бытовые связи.

Контакты православия и мусульманских народов России активизировались в XVI в. после победных походов Ивана Грозного. Достаточно быстро проводились попытки привить мусульманским народам православие, что не увенчалось особым успехом⁷⁰⁴. Однако политика христианизации привела к

⁷⁰³ Шакуров Р. Дороги друг к другу // Знание – сила. 2008. № 5. С. 105.

⁷⁰⁴ Религии народов современной России. Словарь: А–Я. М., 2002. С. 507; Исхаков Д. М. Крещёные татары // Татарстан. 1993. № 3. С. 44.

трансформациям массового сознания изучаемых народов и внесла некоторые изменения в восприятии ислама суннитами. Последствием данных изменений стало то обстоятельство, что во второй половине XVII в. представители данных народов искали поддержки в других (мусульманских) странах в деле сохранения своей религиозной идентичности. Крик о помощи связывался с ощущением того, что раньше был один ислам, а теперь, после входа в состав немусульманского государства, религия изменилась⁷⁰⁵. Изменения, конечно, были не прямыми, значительная часть мусульман так и продолжала придерживаться своих убеждений, хотя и появились отдельные группы крещённых. Однако некоторые последствия вхождения в состав православного государства всё же касались и самих мусульман. Например, это ограничение на строительство мусульманских храмов, которые выполняли базовую функцию по трансляции мусульманской культуры. В более позднем письме (первая половина XVIII в.) мусульмане прямо писали, что одним из главных намерений в исламе является повсеместное строительство мусульманских храмов⁷⁰⁶.

Начало массового распространения и насаждения христианской православной веры в Среднем Поволжье и Приуралье в среде татар и башкир относится преимущественно к концу XVI – первой половине XVIII вв. Однако свидетельства такого обращения почти всегда соседствуют с примерами отхождения от православия.

В крайне негативных чертах митрополит Гермоген вскоре по вступлении своём на казанскую кафедру (1589 г.) изображает свою паству в донесении царю Фёдору Иоанновичу. Он говорит, что в г. Казани и в Казанском и Свияжском уездах новокрещёные татары и чуваша и с черемисою, и с вотяками вместе пьют, и к церквам Божьим не приходят, и крестов на себе не носят, и в домах своих божьих обрядов и крестов не держат, и попов в дома свои не призывают, и отцов

⁷⁰⁵ Цит. по: Татары / отв. ред. Р. К. Уразманова, С. В. Чешко. М., 2001. С. 427.

⁷⁰⁶ *Никольский Н. В.* Сборник исторических материалов о народностях Поволжья. Казань, 1919. С. 379.

духовных не имеют, и к роженицам не зовут, детей своих не крестят, кладутся по сторонам своим татарским кладбищам, а женятся — к невестам своим по татарскому обычаю приходят, а венчатыя у церкви и снова венчаются в своих домах попы татарские, а во все посты, и в среды, и в пятницы скором едят, и многие скверные татарские обычаи новокрещёные держат бесстыдно, а крестьянской веры не держатся⁷⁰⁷. Таким образом, новокрещёные татары не желали оставлять своих обычаев, «продолжали чтить по-прежнему и совершать», отпадали от христианства, сожалея даже о том, что прежде отказались от своей мусульманской веры и приняли веру христианскую, в которой не могли утвердиться⁷⁰⁸.

В донесении Святому Синоду митрополит Сильвестр также негодует о вере крещёных татар. Например, он говорит, что в феврале 1729 г. он поехал для исследования религиозного состояния крещёных татар. В д. Абдах через переводчика крещёные татары объяснили, что они святым крещением просвещены назад тому лет 170 (1559?), что они по незнанию русского языка и по отдалённости от церквей вёрст на 40 и более и притом за лесами и за реками, молитву Иисусову творить начало умеют, и то не всё, и крестное знамение сотворять, и закон христианский в твёрдости исполнять, и совершать не научены⁷⁰⁹. В другом донесении 1730 г. митрополит Сильвестр прямо говорит, что видел их в «богомерзких чинительствах своих упорными и закоснелыми»⁷¹⁰.

В 1731 г. в Казани была создана Новокрещенская контора⁷¹¹. Из донесений управителя Новокрещенской конторы видно, что в течение двух лет (1741–1742 гг.) было обращено в христианство 17 362 человека, из них башкир, исповедующих ислам, — 143⁷¹².

⁷⁰⁷ НА РГ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1374. Л. 13–13об.

⁷⁰⁸ Там же.

⁷⁰⁹ Там же. Л. 15.

⁷¹⁰ Там же.

⁷¹¹ НА РГ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1088. Л. 91.

⁷¹² Там же. Л. 91об.

Башкиры и инородцы принимали христианскую веру не по убеждению, но из-за личных выгод (освобождение от крепостного права, уплата налогов на три года, освобождение из тюремного заключения)⁷¹³. Несмотря на запрет строительства мечетей, в башкирских и татарских землях было развито их произвольное строительство⁷¹⁴.

В 1744 г. русское правительство намеревалось уничтожить мечети в башкирском крае (как это было произведено в Поволжье). Однако Уфимская провинциальная канцелярия указала, что эта мера не может привести к хорошим результатам по отношению к башкирскому краю, так как указом 1736 г. строить мечети и школы в башкирском крае запрещено, а «чтобы старые упразднить, того не изображено»⁷¹⁵.

В 1751 г. тобольский митрополит Сильвестр вследствие поступившего ему доноса требовал к себе в Тобольскую духовную консисторию 11 представителей башкир. Тогда эти башкиры обратились к оренбургскому губернатору с просьбой о покровительстве и защите. Губернатор, рассмотрев дело, нашёл, что Сильвестр в этом случае действительно самовольно приневоливал башкир к крещению. Сильвестр же отвечал, что башкир никто не приневоливал к крещению, а требовал их к разъяснению доноса: башкиры производили нестерпимые хуления на Христа-Спасителя, а также поругания на христианскую православную веру⁷¹⁶.

После этого случая 12 ноября 1751 г. в г. Оренбурге была создана Комиссия об иноверцах для разбирательства духовных дел⁷¹⁷. В любом случае количество крещёных башкир было небольшим. Так, в исповедных росписях при нижнетагильской Введенской церкви Пермской епархии за 1756 г. показано: новокрещёных башкир – 2 семейства, 1766 г. – 3 семейства, 1768 г. – 1 новокрещёное башкирское семейство. Всего 20 человек. При этом большинство

⁷¹³ НА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1088. Л. 92.

⁷¹⁴ Там же. Л. 93.

⁷¹⁵ Там же.

⁷¹⁶ Там же. Л. 94об.–95.

⁷¹⁷ Там же. Л. 94об.

инородцев, принявших православие, или совершенно не понимали евангельских истин и сущности христианства, или понимали их крайне поверхностно и односторонне⁷¹⁸.

В этом смысле крещёные тюрки ничем не отличались от других неофитов того времени. Например, у бурят крещение часто носило чисто формальный характер, многие крестились по нескольку раз, но не оставляли прежних, традиционных обычаев и обрядов⁷¹⁹. Неслучайно, что министр внутренних дел в своём отношении обер-прокурору Святейшего Синода писал про отпавших от православия крещёных татар Елабужского уезда, что они «в действительности постоянно были магометанами и не понимают значения православной веры»⁷²⁰.

Попытки царского правительства по христианизации башкир провалились ещё по одной причине. Все они вызвали резкий отпор с их стороны. Так, причиной башкирского восстания 1704–1711 гг. послужили не только новые налоги, но привнесение в жизнь башкир православных традиций⁷²¹. Управляли возмущением масс в том числе муллы⁷²². События XVIII в. вынудили власти прекратить чрезмерно активную политику по распространению православия среди башкир.

Можно предположить, что мечетный ислам – это генеральная линия религиозности суннитов Среднего Поволжья и Приуралья в XIX – начале XX вв. Данное направление эволюции мусульманской общины связано не столько в ускорении темпов строительства новых мусульманских храмов, сколько в возросшем влиянии местных исламских общин⁷²³. Благоприятствовали

⁷¹⁸ НА РТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1088. Л. 96об.

⁷¹⁹ Прохорова Т. П. Религиозный синкретизм бурят в XVII–XVIII вв. и его взаимосвязь с православным искусством Восточной Сибири // Мир науки, культуры, образования. 2009. № 3 (15). С. 42.

⁷²⁰ Касимова Э. Г. Указ. соч. С. 58.

⁷²¹ Очерки по истории Башкирской АССР. Ч. 1. Уфа, 1956. С. 67.

⁷²² Акманов Н. Г. Башкирия в составе Российского государства в XVII – первой половине XVIII в. Свердловск, 1991. С. 124.

⁷²³ Кобзев А. В. Исламская община Симбирской губернии во второй половине XIX – начала XX вв... С. 120–121.

укреплению мусульманства в православном государстве исламские образовательные учреждения. Нормы воспитания детей – как в медресе, так и татарской и башкирской семьях – перекликались с канонами мусульманской морали⁷²⁴.

Но даже мечети были не способны противостоять государственной религии империи. На протяжении позапрошлого столетия фиксировались случаи принятия православия бывшими мусульманами. Тем более что мечети и духовенство имелись не во всех населённых пунктах, где проживали сунниты (прил. 5, табл. 1). Получается, что даже в начале прошлого столетия часть татар и башкир проживала в селениях, в которых отсутствовали мусульманские приходы.

Касаемо принятия православия отметим, что уже в XVIII в. мусульмане хорошо осознавали нависшую угрозу утраты своей религиозной идентичности. В своих письмах они прямо говорили, что мусульманки проходят обряд крещения и превращаются в русских.⁷²⁵ Хотя стоит отметить, что группа православных неофитов из числа татар не была в основном маргинальной⁷²⁶, так как большая часть мусульман, переходивших в православие, была представлена людьми сравнительно молодого возраста и преимущественно неженатыми.

Позднее, в XIX в., переход в православие отдельных мусульман был более осознанным. Некоторые из них имели хотя бы частичные представления о христианстве. Конечно, формальный обряд перехода в православие был не тождественен окончательным изменениям в мировоззрении. Не случайны в этом

⁷²⁴ См. подробнее: Этнография Симбирского-Ульяновского Поволжья / Е. Ю. Анисимова, З. Г. Баширова и др.; отв. ред. Л. П. Шабалина. Ульяновск, 2007.

⁷²⁵ *Никольский Н. В.* Сборник исторических материалов о народностях Поволжья. Казань, 1919. С. 379.

⁷²⁶ *Кобзев А. В.* Исламская община Симбирской губернии во второй половине XIX – начала XX вв... С. 93–94.

смысле возвращения православных татар в мусульманство⁷²⁷. Православные татары продолжали исповедать ислам не наружно, но внутренне⁷²⁸.

Иногда фиксируется постепенное погружение мусульманина в христианство, отчего мы предполагаем кратковременное сочетание в сознании крещёных татар православных и исламских идей⁷²⁹. Приведём лишь один из примеров: «Проживая в селе Старые Алгаши, мне постоянно приходилось иметь общение с моими односельчанами христианами. Сначала я, будучи напуганный и наученный своими родителями, боязливо вступал с ними в разговоры, иногда сторонился и считал их за своих врагов, но потом от частых и необходимых общений вся моя враждебность к ним сгладилась, и я чувствовал, что соединяюсь с ними в одну общую семью. Своих мулл я не видал и не обращался к ним, в мечеть не ходил, и не тянуло меня туда. Татарскую одежду давно бросил и внешне я совершенно стал неотличим от христианина. По временам заходил в храм и слушал церковную службу и чтение священника, многое западало в мою душу, многое мне хотелось знать, и я всё более и более не только телом, но и душой начал чуждаться своей верой простого человека Магомета, и казалось мне смешным и ложным учение его, а прежде по слепоте верил и держался его»⁷³⁰.

Интересный пример двойного христианско-мусульманского восприятия зафиксирован в личных воспоминаниях участника Гражданской войны, красноармейца Сабир Шакирова. Случайно спасшись от расстрела благодаря вмешательству священника, Сабиров утверждал, что «перекрестился». В том же воспоминании он отчётливо взывает к Аллаху: «Клянусь Аллахом, я не расстрелял ни одного человека»⁷³¹.

⁷²⁷ Кобзев А. В. Исламская община Симбирской губернии во второй половине XIX – начала XX вв... С. 180–184.

⁷²⁸ Уерт Г. Указ. соч. С. 106–107.

⁷²⁹ ГАУО. Ф. 134. Оп. 7. Д. 566. Л. 8.

⁷³⁰ ГАУО. Ф. 134. Оп. 7. Д. 776. Л. 2

⁷³¹ Солнцев Н. В. Сабир // Вопросы истории. 2016. № 2. С. 45–51.

Таким образом, религиозный синкретизм в XIX – начале XX вв. мог существовать в форме сочетания православных и мусульманских представлений. А вот у башкир он практически не наблюдался. Более того, в XVI–XIX вв. в ряде регионов Среднего Поволжья и Приуралья усиливается обратная тенденция. Под исламское влияние переходят соседние немусульманские и даже принявшие православие народы. Так, например, в начале XVI в. австрийский дипломат С. Герберштейн отмечал про мордву, что некоторая её часть пребывает в идолопоклонничестве, а другие – магометане⁷³². П. С. Паллас утверждал, что часть мариЙцев полностью исповедовала ислам в XVIII в., а Г. Ф. Миллер отмечал заимствование мари у татар отдельных мусульманских обычаев. Примерами такого влияния могут служить неупотребление в пищу свинины, обряд обрезания, признание «Пуембера» пророком⁷³³. Общеизвестны случаи принятия ислама чувашами, мариЙцами, удмуртами, в том числе в рамках особой сословной группы тептярей. Такая исламизация нередко влекла за собой «татаризацию», которой подвергались в том числе башкиры. В 1895 г. в «Этнографическом обозрении» была опубликована статья автора из г. Бирска П. Ерусланова «Родственный союз по понятиям восточных черемис», в которой он предупреждает об опасности, сложившейся в тот момент для черемисского языка и черемис быть поглощённым татарским языком и народностью⁷³⁴. Схожее свидетельство встречаем и у С. Рыбакова⁷³⁵. Проживавшие в Глазовском уезде Вятской губернии бесермяне хотя и были православными, но тоже находились под определённым влиянием татар-мусульман⁷³⁶. Интересно, что следы такого влияния ислама на соседние народы обнаруживаются и в начале XXI в. не только в немногочисленной группе чувашей-мусульман, но в массовом сознании других народов. Например, в 2000 г.

⁷³² Цит по: *Девятаев А. С.* Указ. соч. С. 48.

⁷³³ *Кудышов А. Б.* Указ. соч. С. 111.

⁷³⁴ Цит. по: *Выскочил А. А.* Указ. соч. С. 64–65.

⁷³⁵ Там же. С. 65.

⁷³⁶ *Касимова Э. Г.* Указ. соч. С. 57.

на материалах массового опроса марийцев в Башкортостане, Свердловской области, Татарстане, Удмуртии и Марий Эл было выявлено, что 0,3 % марийцев ощущают ислам наиболее близкой религиозной традицией в культурном отношении⁷³⁷. Более того, как свидетельствуют разнообразные сведения второй половины XIX – начала XX вв., татары чётко обособлялись от христианских соседей. Нередко происходило и обратное: соседние с татарами и башкирами народы переходили в ислам (подробнее об этом см. § 1.1).

Что касается карачаевско-балкарского народа, то нам известно несколько свидетельств о влиянии христианства. Во-первых, в среде карачаевцев и балкарцев вплоть до XIX в. сохранялись некоторые праздники, посвящённые в основном таким христианским святым, как Хурустос / Хустос (Христосу), Байрым (Богородице), Эндреик (Андрею Первозванному)⁷³⁸. Кроме того, в XVII в., т. е. в то время, когда ислам начал проповедоваться в Карачае и среди балкар, зафиксирован и случай крещения балкарского юноши в Кутаиси имеретинским царем Александром. Русские послы Жидовинов и Порошин были приглашены на торжество и смотрели, как царь Александр крестил Женбулата, сына балкарского владельца Айдарбулова. Послы худо видели сей церковный обряд по причине отдаления от того места, где совершалось крещение, и многолюдной толпы любопытных⁷³⁹.

Ещё один случай крещения зафиксирован в начале XIX в. и связан с именем Эдигея Джаубермезова, активного участника Кавказской войны. Родившийся в семье карачаево-балкарских князей в Чегемском ущелье, он был выдан русским войскам в качестве аманата. Взятый на воспитание в колонию Каррас, он был крещён под именем Эндрю Скайрвинг Хэй. В возрасте 8–9 лет Эдигей стал

⁷³⁷ Шканина Г. Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари : дис. ... д-ра культурологии. Йошкар-Ола, 2003. С. 319.

⁷³⁸ Каракетов М. Д. Карачаевцы и балкарцы // Большая энциклопедия народов. М., 2007. С. 228–230.

⁷³⁹ Муратова Е. Г. Русские делопроизводственные материалы XVII века о Балкарии и балкарцах // Научные проблемы гуманитарных исследований. 2011. Вып. 1. С. 46.

членом колонии Карасса. После проведения канонических обрядов протестантизма, он был крещен и стал членом общины. Ежегодник Эдинбургского миссионерского общества, приводя список жителей колонии на 1817 г., выделил отдельно и 17 новообращенных, принадлежавших к различным горским этносам: кабардинцы, ногайцы, выходцы из балкарских ущелий. В их числе был указан и 13-летний Эндрю Скайрвинг Хэй⁷⁴⁰.

Таким образом, случаи крещения среди суннитов в XVI–XIX вв. были немногочисленными, крещение проводилось зачастую из-за политических, социально-экономических причин или имело целью определённую выгоду. Чаще всего они встречались среди татар Среднего Поволжья, реже – среди башкир и карачаевцев.

Согласно данным анкетирования 2016 г., в общей татаро-башкирской выборке респондентам наиболее комфортно общаться, помимо представителей ислама, именно с представителями православия (см. прил. 4, рис. 11–12), а среди религий, представители которых, по мнению татар и башкир, осложняют обстановку в регионе, православие даже уступает исламу и не входит в тройку, уступая иеговизму и атеизму.

Для башкир ПФО и сопредельных территорий характерна несколько другая тенденция (см. прил. 4, рис. 13, 14). Например, хотя православие и занимает второе место среди конфессий, с представителями которых наиболее комфортно общаться респондентам, в то же время, по мнению башкирских респондентов, представители православия осложняют обстановку в регионе. По этому показателю они уступают только Свидетелям Иеговы.

По всей видимости, в башкирском этносе не до конца выработалось отношение к православию, о чём свидетельствует такое противоречие. Реальные бытовые контакты между ними и православным населением действительно начались позже, чем между татарами и православными. А вот среди татар

⁷⁴⁰ Батчаев Ш. М. Меж двух империй: заметки о жизни и деятельности Эдигея Джаубермезова (Эндрю Скайрвинга Хэя) // Британцы и народы юга России: проблемы взаимовлияния. С. 145.

Татарстана отношение к православным – более однозначное. Православие занимает второе место по доле среди татар Татарстана, с представителями которых данная этнотерриториальная группа чувствует себя наиболее комфортно (см. прил. 4, рис. 15, 16), и только третье место среди религий, вызывающих напряжённость в регионах, заметно уступая самому исламу.

Сходная картина наблюдается и среди татар Ульяновской области, среди которых православие находится на втором месте по положительному отношению, значительно опережая атеизм, и делит 3–4 места с исламом по негативному отношению (как религия, создающая напряжение в регионе). Можно предположить, что отношение татар к православию окончательно оформилось как положительное, в то время как у башкир этот процесс продолжается.

Анализируя характер этноконфессионального взаимодействия в конце XX – начале XXI вв., можно заключить, что в целом факт взаимоотношений между представителями различных религий рассматривается в положительном ключе. Консолидирует религиозные группы в составе вышеназванных конфессий моральный компонент их учений (здоровый образ жизни, миролюбие, терпимость, уважение друг друга, милосердие и сострадание к ближнему). На толерантный настрой оказывает влияние и понимание близости генезиса данных мировых религий, и общая история одной большой страны.

Иногда представители религиозных групп данных конфессий становятся даже ближе, чем многочисленные течения внутри исламского мира. Например, проблема ношения хиджабов спорна на уровне отдельных категорий мусульман. На этом фоне показательно, что со стороны некоторых представителей священнослужителей-христиан, поступили слова поддержки. Это подтверждают и полевые материалы.

Когда хотели вводить запрет платков, здесь и мусльмане, и православные объединились. Прокл [митрополит Симбирский и Мелекесский] сказал, что поддерживает нас. Мы были бы рады [сказал митрополит], если христианки ходили в платках – целомудреннее были бы (муж., имам мечети, 35 лет, г. Ульяновск).

Эксперты же оценивают отношения православных и мусульман более сдержано – как равные. Это подтверждают и полевые материалы.

Я затрудняюсь ответить на этот вопрос. Я не видел никаких конфликтов на том основании, что ты христианин такой-то, а ты мусульманин такой-то. Не было. Кроме того, сказать, что та солидарность, какая есть в этом городе и регионе – есть солидарность христиан и мусульман, тоже было бы с натяжкой. Они солидарны или конфликтуют за пределами религиозной принадлежности. Я даже не могу вспомнить (муж., лезгин, эксперт, 52 года, г. Ульяновск).

Межнациональный и межрелигиозный диалог достигнут, противоречий нет [в Башкортостане – А. И.]. Нигде не встретите официальной статистики перехода из ислама и православия (муж., башкир, эксперт, 42 года, г. Уфа).

Нет межконфессиональной проблемы (муж., башкир, эксперт, г. Уфа).

Очень редко наблюдается некоторая конфронтация между мусульманами и православными. Можно даже сказать что она единична.

Лет пять назад, мы хотели построить на улице Минаева соборную мечеть, губернатор подключился. Но тамошний православный проповедник почему-то стал против, начал народ поднимать, вплоть до Президента писали... (муж., имам мечети, 35 лет, г. Ульяновск).

А вот отношения к межрелигиозным бракам не просты. Например, в общей татаро-башкирской выборке (2016 г.) большая часть респондентов (68,09 %) относится к межрелигиозным бракам положительно.

Среди башкир ПФО и сопредельных территорий таковых ещё больше – 78,18 %. Заметны и региональные различия в отношении татар и башкир к межрелигиозным бракам (прил. 1, карта 7). Наибольшая доля лиц, положительно относящихся к бракам, наблюдается среди татар Мордовии и башкир Башкортостана. Безусловно, это важный показатель религиозной терпимости в этих этнотерриториальных группах.

Интересно, что именно в этих группах заметно сильное влияние православия на их мировоззрение, а также фигурирует значительная доля лиц,

считающих родным языком ненациональный язык (подробнее об этом – ниже). Меньшая доля респондентов, положительно настроенных к межрелигиозным бракам, наблюдается среди татар Пензенской области и Чувашии, что можно связать с особым, мобилизационным типом религиозности в этих регионах, что уже отмечалось в § 3.1.

Самые негативные описания межрелигиозных браков фиксируются в беседах с муллами. Приведём фрагменты из полевых материалов.

Сами по себе межконфессиональные браки... Когда татарки выходят замуж за русских – достаточно распространённое явление здесь. Обратное тоже есть. Я отношусь хорошо к этому, положительно. К межэтническим, для начала. Когда межэтнический брак совпадает с межконфессиональностью, возникает проблема. Если супруги верующие. Это по-разному разрешается. В-принципе, я бы рекомендовал такую практику. Если жене, то выбирать религию мужа. Так удобнее. Без разговоров. Как правило, сам факт такого брака возникает тогда, когда люди нерелигиозны. Ценили бы религию, то в данном поступке они были бы очень осмотрительны (муж., лезгин, эксперт, 52 года, г. Ульяновск).

Некоторые интервьюируемые ещё более категоричны в своих высказываниях. Особенно представители мусульманского духовенства. Рядовые мусульмане более терпимы в этом смысле. Анализ бесед с ними показывает, что для них не существует проблемы межрелигиозных браков. Больше всего это касается молодых представителей мусульман. В частности, они склонны искать в них если не положительные стороны, то возможности договориться, найти точки соприкосновения. Хотя сами придерживаются установки, что будут строить семью, в которой все будут исповедовать ислам. Также рядовые мусульмане считают, что сам факт существования таких браков детерминируется преобладанием секулярных установок в паре на момент женитьбы. Сходная тенденция характерна и в отношениях татар с мусульманами из других этнических групп. Приведём фрагменты из бесед с информаторами.

По-моему, дружно мы общаемся: татары, девочка-таджичка, несколько русских, ногайка ходит, марийка. Спокойно (жен., верующая, 25 лет, г. Ульяновск).

Самые обычные отношения. Объединяет. Если к нам в мечеть приходят узбечка и т. д. Даже несмотря на то, что она плохо знает русский язык, мы как-то находим общий язык, общее. Когда совершаем намаз, улыбаешься друг другу (жен., верующая, 21 год, г. Ульяновск).

Установка на восприятие вышеназванных форм семей в нейтрально-положительном ключе у части респондентов иногда приводит к взаимному переходу из одной религии к другой. Это подтверждают и полевые материалы.

Есть среди моих знакомых русские мусульманки, которые приняли ислам через знакомство с определённым мужчиной, который рассказал ей и подсказал. Ислам для женщины даёт много гарантий. Во-первых, её не обманут. С ней заключают законный брак, многие немусульманки тянутся к этому. Некоторые немусульманки пришли к этому через разум, читая много книг. Получая несколько высших образований, они приходят к этому как к жизненному эталону. Когда мусульмане становятся православными, таких я не знаю, но бывает и так, что назад, что под влиянием каких-то СМИ, течений, направлений... В нашем регионе это нормально, когда немусульманки становятся мусульманками. Родители сначала против. Но если родители не сильно практикующие православные, то тогда они не сильно против: «Выбирай, что хочешь» (жен., верующая, 25 лет, г. Ульяновск).

Итак, мы наблюдаем обоюдный интерес традиционно мусульманских и православных народов друг другу. Другое дело, что в случае окончательного перехода от религии предков к новой нередко наблюдается радикализация взглядов и поведения соответствующего индивида. Это подтверждают и полевые материалы.

Русский ислам, почему он такой более агрессивный, более тяжёлый случай – маргинализация по определению. Если человек сделал необычный выбор, он рвёт

с традициями своего народа, он вынужден находиться в атмосфере вечного стресса (муж, башкир, эксперт, г. Уфа).

Факт контактов православных этносов с суннитами привёл к тому, что элементы христианской культуры постепенно стали проникать в массовое сознание изучаемых народов. Так, каждый одиннадцатый респондент считает, что Исса – Бог, что не является мусульманским представлением⁷⁴¹. Каждый двадцатый испытуемый ответил о важности для него Рождества и Пасхи.

В 2016 г. также проводилось исследование влияния данных праздников на обрядность татар и башкир. Результаты получились следующими. Среди общей выборки (татары и башкиры) 8,73 % празднуют Рождество и Пасху, считая их священными, 22,1 % празднуют их скорее потому, что это принято в народе или семье, не празднует Рождество и Пасху большинство – 60,07 %. Если говорить о различиях в ответах татар и башкир ПФО и сопредельных территорий, то здесь заметно, что среди башкир более чем в два раза больше тех, кто празднует Рождество и Пасху, считая их священными: 7,22 % у татар, 14,55 % у башкир. Разница между остальными ответами не столь значительна. 22,54 % татар ПФО и сопредельных территорий празднуют Рождество и Пасху, так как это принято в народе, у башкир – только 19,09 %. Наконец, не празднуют среди татар 62,36 % опрошенных, среди башкир – 50,91 %.

Среди лиц со средним специальным образованием (татары и башкиры) отмечают Рождество и Пасху, считая их священными, 14,29 % респондентов, так как это принято в народе – 29,93 %, не празднуют – 51,02 %. Среди лиц с неполным высшим образованием и с высшим образованием эти же ответы распределились следующим образом: 5,93 и 5,81 %; 18,52 и 21,16 %; 67,41 и 61 % соответственно. То есть влияние православной обрядовой практики на религиозность татар и башкир в целом уменьшается с повышением уровня образования.

⁷⁴¹ Батчаев Ш. М. Меж двух империй: заметки о жизни и деятельности Эдигея Джаубермезова (Эндрю Скайвинга Хэя) // Британцы и народы юга России: проблемы взаимовлияния. С. 255.

Среди безработных (татары и башкиры) 13,46 % опрошенных считают Рождество и Пасху священными, 17,31 % – отмечают их, так как это принято в семье и народе, не празднуют – 55,77 %. Среди студентов, рабочих и служащих эти же ответы распределились следующим образом: 8,25, 6,86 и 8,99 %; 17,01, 26,29 и 29,55 %; 67,01, 56 и 60,67 % соответственно. То есть влияние православной обрядовой практики в её сакральном (священном) понимании на религиозность суннитов проявляется в большей степени среди наименее защищённой категории населения – безработных. А вот наибольшая доля тех, кто празднует Рождество и Пасху скорее из-за соображений толерантности, добрососедских отношений, наблюдается среди лиц с высоким социально-профессиональным статусом (рабочие и служащие).

Что касается собственных ответов респондентов татар и башкир, то здесь обнаруживается несколько точек зрения. Чаще респонденты достаточно положительно относятся к православным праздникам, отмечая их в знак солидарности с православными родственниками, знакомыми, соседями.

Из анкет:

- 1) Большинство живущих среди нас – это русские, которые отмечают эти праздники, и мы тоже вместе с ними;
- 2) Вырос среди русских, в детстве праздновали Пасху (раскрашивали куриные яйца и потом выбирались в поход и там кушали) не более того;
- 3) Могу поздравить коллег;
- 4) Не празднуем, но нашего зятя поздравляем, он русский;
- 5) Не празднуем, но присутствуют такие вещи, как крашеные яйца или кулич;
- 6) Не праздную, но поздравляю знакомых православных;
- 7) Не праздную, но праздник красивый и вкусный, особенно Пасха;
- 8) Праздную, ведь живу в многонациональном государстве, и пусть это не мой праздник, это праздник моих друзей, товарищей, коллег, соседей;
- 9) Праздную, поскольку это принято в России;

10) Хорошие праздники, стараюсь праздновать;

11) Праздную из-за жены, она русская.

Однако зафиксированы и другие ответы, в которых по отношению к православным праздникам высказываются негативные оценки. Из анкет:

1) Ни в коем случае, отношусь с презрением к этим праздникам. Когда на учёбе дают задания, связанные с этими праздниками, напрочь отказываюсь;

2) Отношусь отрицательно.

Однако нередко сунниты проявляют конформизм при соблюдении православных обрядов. Приведём фрагмент из полевых материалов.

Принято было на работе куличи, принимала. Подруги русские... (жен., татарка, 63 года, верующая, г. Уфа).

Этнотерриториальные различия в праздновании / непраздновании Рождества и Пасхи тоже имеются. Но они в целом подтверждают наш тезис о распространении празднования этого праздника среди башкир, а также среди татар Татарстана, в то время как другие группы татар несколько дистанцируются от данных праздников. Например, 14,46 % башкир Башкортостана празднуют их, считая священными, 21,69 % – празднуют, потому что это принято в народе, не празднуют – 56,63 %. У татар Татарстана те же ответы набрали соответственно 8,97, 26,28 и 55,77%; у татар Башкортостана – 6,12, 22,45 и 65,31 %, у татар Ульяновской области – 8,33, 26,39 и 56,25 %.

Наши исследования религиозности татар и башкир 2016 г. также зафиксировали влияние христианских идей на респондентов. Так же как и в предыдущих исследованиях, главной сферой влияния христианских идей являются компетенции в области религиозной культуры, а именно – представления об Иисусе. В общей выборке, отвечая на вопрос о представлениях о нём, респонденты высказались следующим образом: Пророком его назвали 50,09 % опрошенных, Богом – 25,67 %, обычной исторической личностью – 18,18 %, Сыном Божиим или Сыном Бога – 1,43 %; затруднились ответить – 1,6 %. Прозвучали и такие ответы: «Альтернатива Мухаммеду», «Бог един, имена

разные», «Бог один» (2 респондента), «Выдуманный персонаж / личность» (2 респондента), «Бог один, имён много», «Возможно, его вообще не было», «Коренной пророк христианской религии».

Среди татар ПФО и сопредельных территорий ответы распределились схожим образом: 51,46 % опрошенных назвали Иисуса Пророком, 24,51 % – Богом, 17,29 % – исторической личностью. А вот среди башкир ПФО и сопредельных территорий заметна тенденция большего влияния христианской идеи. Среди них отнесли Иисуса к Пророку 42,73 % респондентов, к Богу – 30 %, а к исторической личности – 20,91 %.

Среди лиц со средним специальным образованием (татары и башкиры) 39,46 % опрошенных назвали Иисуса Богом, 43,54 % – Пророком, обычной исторической личностью – 11,56 %. Среди лиц с неполным высшим образованием и с высшим образованием эти же ответы распределились следующим образом: 22,22 и 19,92 %; 51,11 и 54,36 %; 18,52 и 18,26 % соответственно.

То есть исламская религиозная компетентность повышается вместе с уровнем образования татар и башкир, причём при ответе на вопрос об Иисусе эта зависимость ещё более очевидна, чем при ответе на вопрос о праздновании Рождества и Пасхи. Влияние православных идей (мнение о божественной природе Иисуса), наоборот, уменьшается с повышением уровня образования. В этом смысле православные идеи легче проникают в наименее образованные слои суннитского общества.

Среди безработных (в общей выборке) 25 % опрошенных считают Иисуса Богом, 51,92 % – Пророком, так как это принято в исламе, обычной исторической личностью – 19,23 %. Среди студентов, рабочих и служащих эти же ответы распределились следующим образом: 25,56, 22,29 и 24,72 %; 48,97, 52,57 и 52,81 %; 22,16, 14,29 и 15,73 % соответственно. Эти данные свидетельствуют также о проникновении православных идей к суннитам в основном через наименее защищённые социальные слои (студенты, безработные), в то время как высокий уровень исламской компетентности проявляется скорее среди рабочих и

служащих. Кроме того, среди студентов зафиксирована наибольшая доля лиц не только с неисламским, но и с нерелигиозным сознанием – именно среди них больше тех, кто считает Иисуса обычной исторической личностью.

Выборки по регионам и этнотерриториальным группам показывают более сложную картину (см. прил. 1, карта 8). С одной стороны, в лидерах по влиянию идеи божественной природы Иисуса являются всё та же внутренняя татарская периферия, о которой мы уже упоминали в § 3.2, а именно – татары Ульяновской и Самарской областей, Мордовии, в этническом самосознании которых ислам явно занимает более умеренные позиции по сравнению с татарами Татарстана, Чувашии и Пензенской области. С другой стороны, подтверждается идея о том, что башкиры в большей степени подвержены влиянию идей христианства (они занимают третье место по доле лиц, считающих Иисуса Богом).

О росте влияния православия на татар и башкир свидетельствует и проникновение в их жизнь христианской литературы и, прежде всего, Библии: 6 % респондентов Ульяновской области в 2008–2009 гг. признались, что хранят в своём доме её, 4 % – читали её.

Проведённые нами в 2016 г. исследования подтвердили наличие этой закономерности. В общей выборке, включающей и татар, и башкир, 12,83 % респондентов имеют дома Библию. У башкир ПФО и сопредельных территорий эта тенденция сильнее: среди них имеющих дома Библию составляет 15,45 %. Среди татар ПФО и сопредельных территорий, наоборот, меньше: среди них только 12,04 % имеют Библию.

Заметно, что в республиках доля имеющих Библию меняется в противоположном направлении. Например, среди башкир Башкортостана только 14,46 % опрошенных имеют Библию, среди татар Татарстана – 17,95 %, среди татар Башкортостана – 14,29 %. Таким образом, башкиры и татары по-разному реагируют на иноэтничное окружение. Так, татары за пределами Татарстана в меньшей степени стремятся к личному познанию Библии, а башкиры за

пределами Башкирии, наоборот, интересуются Библией больше. Например, в Ульяновской области среди татар Библия имеется только у 7,64 % респондентов.

В 2016 г. татарам и башкирам также задавался вопрос: «Читаете ли Вы Библию?» Ответы получились следующими: 10,87 % от общей татаро-башкирской выборки, 8,97 % татар ПФО и сопредельных территорий, 18,18 % башкир ПФО и сопредельных территорий, 21,69 % башкир Башкортостана, 14,1 % татар Татарстана, 6,12 % татар Башкортостана и 6,25 % татар Ульяновской области ответили, что читают Библию. Данные показывают, что в наибольшей степени установка на познание Библии наблюдается среди башкир Башкортостана, в меньшей степени она заметна среди татар внутренней периферии (Ульяновской области и Башкирии).

Можно говорить о том, что показатели невелики. Однако, памятуя низкую степень мусульманской компетентности исследуемых народов, даже такие показатели могут сыграть в перспективе ключевую роль. Опасаясь конфронтационных взаимодействий с иноконфессиональной средой, сунниты привыкают к игнорированию собственных религиозных чувств, которые в представления этого окружения не вписываются. Они их не замечают. А то, что было не замечено в определённой ситуации, рискует утратить прежнюю силу⁷⁴². Иными словами, в воздействии иноконфессионального окружения на суннитов присутствует факт сосуществования с более содержательной культурой, а также некоторое соглашательство, вызванное стремлением примерить на себя высокий статус окружения⁷⁴³. Действительно, установка испытуемых, проживающих в городе, к исполнению всех мусульманских идей, обрядов, выражена гораздо меньше, чем у респондентов, проживающих в селе.

Так соблюдают Ид-аль-Фитр и Ид аль-Атха больше 90 % испытуемых, проживающих в селе, и меньше 86 % испытуемых, проживающих в пределах города. Придерживаются утверждения, что существует загробный мир, менее

⁷⁴² Грановская Р. М. Указ. соч. С. 416.

⁷⁴³ Каарийнен Киммо. Указ. соч. С. 68–80.

двух третей респондентов, проживающих в городе, но почти три четверти респондентов, проживающих в селе. Испытуемые из числа городских мусульман чаще представляют Иису Богом (четверть опрошенных респондентов), в то время как среди сельских респондентов такого мнения придерживается только каждый десятый.

Справедливости ради отметим, что ответы относительно Иисуса – это свидетельство взаимовлияния православных народов и суннитов. В качестве примера приведём ответы на вопрос, который очевидно характеризует религиозную компетентность русского населения Ульяновска: «Кто такой, по Вашему мнению, Иисус?». 160 исследованных представителей русской национальности (больше 3/4 респондентов) убеждены, что Иисус является Богом или Сыном Божьим, соответствуя представлениям христианства. Однако некоторая часть респондентов (15 %) склонилась к тому, что Иисус – Пророк. Многие русские студенты г. Казани и Ульяновска тоже называли Иисуса Пророком (см. прил. 4, рис. 17).

Понятно, что восприятие Иисуса в качестве Пророка – это одна из ключевых мифологем мусульманства, носителями которого в изучаемом регионе являются в основном татары. Взаимодействие с ними как на уровне личных контактов, так и на уровне межрелигиозных браков и семей – одна из причин воздействия исламских идей на русское население края. Показателен в этой связи один из комментариев, зафиксированных нами в анкете русской женщины по поводу празднования ею Курбан-байрама и Ураза-байрама: «Семья мужа празднует, приходится и мне».

Возможным фактором воздействия христианства на суннитов можно назвать вытеснение национального языка, что в большей степени характерно для молодых представителей изучаемых народов. Сопоставление данных опросов,

проведённых в 1994 г. и 2011–2012 гг. в Татарстане, демонстрируют понижение интенсивности использования татарского языка в семейно-бытовом общении⁷⁴⁴.

Распространение татарского и башкирского языков исследовалось нами и в 2016 г. В частности, анкетирование показало, что среди башкир ПФО доля тех, кто считает своим родным языком другой (в том числе татарский, русский), весьма значительна и составляет 15,46 %. Доля двуязычных в этой группе составляет 2,73 %. Среди башкир, проживающих в Башкортостане, эти показатели несколько ниже – 12,05 % и 1,2 % соответственно. Схожи с предыдущими ответы татар Татарстана: среди них 12,18 % считают другой (не татарский) язык родным.

Велика доля лиц, считающих татарский язык не своим родным, среди татар Башкортостана (20,41 %), татар Ульяновской области (21,53 %), татар Мордовии (23,81 %). Конечно, прямой связи между долей лиц, считающих родным языком ненациональный язык (в первую очередь, русский), и долей лиц, имеющих Библию, читающих её, считающих Иисуса Богом, не наблюдается. В некоторых случаях даже отмечается обратная зависимость. Например, несмотря на высокую долю другого языка в качестве национального среди татар Башкортостана, они тем не менее не склонны считать Иисуса Богом, хранить дома Библию и читать её. С другой стороны, нельзя отрицать возможного влияния языкового фактора в усилившемся влиянии христианских идей на татар Ульяновской области (второе место среди восьми этнотерриториальных групп по доле считающих Иисуса Богом).

В процессе влияния языкового фактора важно учитывать общую ситуацию, связанную с феноменом приоритетной религии. Часто мусульмане считают, что РПЦ в нашей стране имеет больше предпочтений, чем мусульманство. Иногда даже высказываются опасения, что РПЦ станет официальной религией России⁷⁴⁵.

⁷⁴⁴ Татары и ислам в регионах Российской Федерации: религиозное возрождение и этничность / рук. проекта и отв. ред. Р. Н. Мусина. Казань, 2014. С. 64.

⁷⁴⁵Из беседы:

Православная Россия – это мы частенько слышим. Жили бы в России только русские, тогда бы, наверное, да, можно было так говорить. Очень разнообразная Россия... Мы видим чуть-чуть

Несмотря на столь ясную позицию большинства верующих, священнослужителей и экспертов на доминирование православия в государстве, многие мусульмане проявили положительную установку на взаимодействие социума, властей и уммы в деле решения совместных проблем. Однако верующие также надеются на ответную поддержку властей в возведении мусульманских храмов. Это подтверждают и полевые материалы.

Не вмешиваться, а должна быть взаимопомощь. Мечеть – институт нравственности, соответственно, чтобы нравственность развивалась, государство должно помогать и финансово тоже. Например, бывают партии. Не в каждой деревне есть ячейка. Но практически в каждой татарской деревне есть мечеть. Наша надежда – что государство будет сближаться с религией, не вмешиваться, а помогать (муж., имам мечети, 35 лет, г. Ульяновск).

Государство не может не вмешиваться совсем в дела духовенства, потому что мы все живём в одной стране, мы граждане одной страны. Государство не имеет право вмешиваться в вопросы обрядов, и они, как правило, не вмешиваются. В плане строительства мечетей – помогают. Выделит участок для строительства мечетей. В плане организации форумов, круглых столов, конференций... С религиозным экстремизмом бороться только силами

такое, что если православных больше в России, то и все привилегии тоже им. Такая тенденция есть. Я бы не сказал, что она сильная, но она присутствует. Тем не менее, так как мы по количеству на втором месте, то отношение к исламу со стороны государства – неплохое. Если сравнивать с государствами, где этнические мусульмане большинство, то у нас даже лучше отношение к исламу (муж., имам мечети, 35 лет, г. Ульяновск).

У нас православие является идеологией. Хотя Конституция у нас – это конституция светского государства. На деле, к сожалению, православие стало государственной религией. Почему к сожалению? Потому что у нас многонациональное государство. И невнимание к исламу со стороны властей, боязнь ислама, исламофобия приводят к тому, что мусульманское население, мусульманская молодёжь начинают относиться к Российскому государству как к чему-то чуждому, как не к своему, как государству, которое на них оказывает давление, которое им не доверяет. Особенно это заметно среди кавказской молодёжи. Я считаю, что особо опасны уроки, когда преподают ислам и православие. Это бомба замедленного действия. В школе нельзя разделять детей по религиозному признаку. В школе должен царить дух интернациональный и состязательный. А мы начинаем вести уроки по православию и исламу. Зачем? В чём смысл? (муж., аварец, эксперт, г. Ульяновск).

государства нереально, без имамов, без священнослужителей никак не обойтись... Только на поруки мусульманам оставлять тоже неправильно, должно подключаться государство (муж., имам мечети, 35 лет, г. Ульяновск).

Также способствует распространению представлений РПЦ православных идей на суннитов невысокая степень исламской образованности юного поколения. Поэтому увеличивается интерес к внедрению основ религиозной культуры и светской этики в образовательный процесс.

Данные беседы говорят о том, что мусульмане на перспективы внедрения данной дисциплины. Причём подавляющее большинство говорили о необходимости обучать представлениям мусульманской религии детям, родители которых исповедуют её. Говорили также, что приоритетнее выглядит дисциплина «Светская этика». Из-за своего нейтрального содержания она поспособствует укреплению мира и взаимопонимания между разными религиями.

Также были испытуемые, считающие главными недостатками внедрения этой дисциплины распределение детей без учёта интересов матерей и отцов, а также общий недостаток грамотных людей, способных доступно и свободно донести детям материал курса.

На современном этапе (конец XX – начало XXI вв.) в Среднем Поволжье и Приуралье увеличилось количество нетрадиционных для суннитов религиозных организаций, как правило, имеющих христианское происхождение. В Ульяновске есть такие тоталитарные секты, как мормоны, сайентологи, муниты⁷⁴⁶. В 2003 г. появилась «Церковь Божьей матери Преображающейся», члены которой собираются в зданиях профессионально-технических училищ, Доме офицеров⁷⁴⁷. Однако, как утверждает председатель Областного совета по делам религии и национальностей Татьяна Сергеевна, сайентологи – это наиболее активная тоталитарная секта, действующая в Ульяновской области. Один из проповедников

⁷⁴⁶ Гаврилова Е. Что нужно мунитам от наших детей? // Народная газета. 2005. № 57. С. 19; Учение Антихриста проникает в Ульяновские школы // Симбирский курьер. 2001. № 15. С. 3.

⁷⁴⁷ Жидкова О. Религия, которая убивает // Ульяновская неделя. 2003. № 16. С. 6.

этой секты активно работал с учителями и директорами школ, например, в школах № 33, 49, 52 и профессионально-технических училищах № 2 и 6⁷⁴⁸. Нередки в Ульяновской области проявления секты сатанистов⁷⁴⁹.

Ряд религиозных организаций, например, Религиозная община Свидетелей Иеговы, ведёт активную деятельность с 1995 г., готовя сеть филиалов религиозных организаций в других районах области, а их методы привлечения в свои религиозные общины иногда бывают слишком назойливы и постоянны⁷⁵⁰. Глубинные интервью зафиксировали случаи обращения к ним татар изучаемого региона. Это подтверждают и полевые материалы.

Представители других религий татарским языком пользуются. Брошюры на татарском языке печатают, распространяют. Свидетели Иеговы. Слышал, что люди переходят, но переходят те, кто далеко были от ислама и ничего в этой религии не понимали. Главная причина – незнание» (муж., имам мечети, 35 лет, г. Ульяновск).

В начале 1990-х гг. нетрадиционные религиозные течения начали распространяться и среди татар Республики Татарстан, особенно среди молодёжи. Так, по сведениям Комитета спасения от влияния тоталитарных сект, почти 50 % молодёжи, посещающих эти религиозные общины, составляют татары⁷⁵¹.

В заключение приведём некоторые данные, касающиеся взаимодействия карачаевцев с иными религиозными группами и, в первую очередь, христианского толка. Надо сказать, что православие карачаевцами воспринимается так же, как и татарами и башкирами, в целом весьма положительно, особенно представителями традиционного ислама, а также теми, кто воспитывался в смешанных славяно-

⁷⁴⁸ Учение Антихриста проникает в Ульяновские школы // Симбирский курьер. 2001. № 15. С. 3.

⁷⁴⁹ Емельянова Н. Жертва Сатане в Ульяновске не редкость // Комсомольская правда. 2003. № 36. С. 20.

⁷⁵⁰ ГАНИ УО. Ф. 112. Оп. 3. Д. 27. Л. 19.

⁷⁵¹ Цит по: Мухаметшин Р. М. Ислам в общественно-политической жизни татар: возрождение и функционирование религиозной традиции в XX вв... С. 264.

карачаевских семьях. Частью респондентов отмечается переход небольшого числа русских в ислам⁷⁵².

Зафиксированы случаи, когда влияние ислама распространяется не только на детей в смешанных семьях, но и на супругов. Приведём фрагменты из бесед с информаторами.

Дети в смешанных православно-мусульманских семьях чаще становятся мусульманами. Если говорить по факту. Были разные случаи. Мужчина русский – христианин, жена – карачаевка, недавно он умер, его похоронили по карачаевским обычаям – это его завещание. Ещё одна женщина – русская, муж – карачаевец. Она хотела перейти в мусульманскую религию. Дети – мусульмане. Очень дружно жили. Муж ей ответил: «Христианкой родилась – христианкой умрешь»⁷⁵³.

Случаи, когда в смешанных семьях религиозный вопрос решается в пользу православия, оцениваются не столь однозначно. Приведём фрагмент из беседы с информатором.

⁷⁵² Из бесед:

Я выросла среди русских, уважаю их как своих. У меня негативных отношений нет. У них Пасха – все мы у них, мы ждём этого праздника, а также Троицу каждый год. Когда мы были в Архызе, попросили священника зайти посмотреть православный храм. Ведь Бог, он един. Я от этого христианкой не стану. Поставить свечку для того, чтобы он благословил свою семью. Чтобы я какой-то грех совершила – я этого не чувствовала никогда. Разумный человек не должен это чувствовать. Интересно посмотреть. Совершенно другой мир. Духовно на это смотришь (карачаевка, 53 года, г. Карачаевск, КЧР, 04.06.2013).

Я рождена от двух культур, и здесь у нас ощущается влияние и христианства, и мусульманства. Мой брат через столько лет пришёл к исламу, не в исламской стране. Далеко живёт. В советское время религиозность не проявлялось никак. Никого к вере не привлекали. Что выберете, то выберете. Абсолютный атеизм. Мама знала все христианские праздники. А так источники религиозной информации – Интернет, книги. В этом плане Карачай – поликонфессиональный, поликультурный регион. На уровне государственного праздника отмечаются Пасха, Курбан-байрам. У нас есть церковь, в Черкесске. Когда человек чётко определился с религией (ислам), то заходить в церковь даже не будет. Однажды мы ходили на экскурсию. Некоторые студенты сказали, что нельзя заходить в церковь. Чаще распространены случаи перехода из христианства в мусульманство. Русские ребята и девочки русские одеты в одежды, к которым не все относятся однозначно. Одно время их было больше, сейчас меньше (карачаевка, г. Карачаевск, КЧР, 04.06.2013 // Личный архив А. К. Идиатуллова).

⁷⁵³ Запись круглого стола, 7 участников (г. Карачаевск, КЧР, 05.06.2013).

В Учкулане женщина – русская, при жизни соблюдала карачаевские обычаи, детей по-карачаевски выдала замуж, женила. После смерти под подушкой нашли крест, в два нашли крест. Обман своей религии и чужой⁷⁵⁴.

Дедушкин двоюродный брат умер. Наверное, был атеистом. Жена не сказала, что он умер, начав обряд по христианскому образцу. Я развернулась и ушла. Неуважение – не спросила. Боялась, что не разрешат⁷⁵⁵.

Сын призывал родителей к христианству. У него был друг, христианин, они подружились. Начали тесно контактировать. Библию почитал, Библию приобрел. Не знаю, какой обряд он провёл. Пусть верует⁷⁵⁶.

У людей, склоняющихся к умеренному исламу и старающихся вести мусульманский образ жизни, отношение к православию более спокойное, но при этом ими всегда подчёркивается уважение к авраамистическим религиям⁷⁵⁷.

В последние годы в Карачае, так же как и в Среднем Поволжье и Приуралье, активно проводят проповедническую деятельность баптисты и Свидетели Иеговы. Последние, по материалам круглого стола, у части неверующих карачаевцев пользуются успехом. Приведём фрагмент из бесед с информаторами.

Берут Библию, Ветхий завет. Показывают общее. Моя соседка, карачаевка, говорит: «Как хорошо, я буду общаться, пусть с моим сыном общаются». Я знаю карачаевцев, которые туда шли⁷⁵⁸.

⁷⁵⁴ Запись беседы с карачаевкой, 53 года (г. Карачаевск, КЧР, 04.06.2013).

⁷⁵⁵ Там же.

⁷⁵⁶ Там же.

⁷⁵⁷ Из беседы:

Пасху не праздную. Соседи с русскими, дружно живём. Пасху принесут – я не ем. Понеси девочкам, говорю. Пусть чай попьют. Не повторяю того, что русские говорят на Пасху: «Христос воскрес!». Говорю обычно так: «Спасибо, чтобы на следующий год все были живы, здоровы (карачаевка, 80 лет, г. Карачаевск, КЧР, 05.06.2013).

Рождество и Пасха – не сказать, что отношусь к ним безразлично, уважительное отношение, отношусь с пониманием, так как Исса – один из почитаемых пророков. В своё время функцию Курбан-байрама выполняла Пасха для наших предков, в Средние века, когда существовало аланское государство. Мы же тоже были христианами. Может, в наших генах сидит это. Мы стали отчасти богобоязненными, потому что изначально иудаизм исповедовали, затем христианство, затем ислам (карачаевка, 49 лет, г. Карачаевск, КЧР, 03.06.2013).

Я считаю, что каждый в своего Бога верит. Я считаю, что он единый. Аллах там, Бог там, Иеговы там. Иеговы добрались сюда, на балкарском книги распространяют⁷⁵⁹.

И если Свидетели Иеговы оцениваются опрошенными карачаевцами, как и татарами, и башкирами ПФО (см. прил. 4, рис. 11–17) в целом негативно из-за своей упорной проповеднической деятельности, то к баптистам такого отрицательного отношения не сложилось. Приведём фрагмент из бесед с информаторами.

Соседи – баптисты. Их религия основана на взаимопомощи, праздники они отмечают вместе. Есть среди баптистов осетины, русские, друг друга любят, смысл жизни находят. Балкарец принял баптизм. Мы их [баптистов] приняли. Не навязывают свою точку зрения. Но их мало⁷⁶⁰.

Итак, можно сделать вывод, что у суннитов доминирует установка к дружественному отношению с представителями других религий. Идея добрососедства и партнёрства, преобладающая в массовом сознании суннитов, нисколько не поколебалась из-за известного среди тюркских народов изоляционизма в вопросах, касающихся смешанных браков. Также носят умеренный характер настроения, вызванные осознанием некоторого усиления позиций православной конфессии во властных структурах. Однако то обстоятельство, что сунниты изучаемых регионов в ряде случаев по-прежнему составляют этноконфессиональное меньшинство (например, в г. Ульяновске и Ульяновской области, Мордовии, Чувашии, Самарской области), а также то, что численность нетрадиционных религиозных движений увеличивается, вышеупомянутые тренды могут стать теми ключевыми факторами, которые приведут к заметным эволюционным изменениям в массовом сознании суннитов. Например, в современных условиях можно говорить об

⁷⁵⁸ Запись круглого стола, 7 участников (г. Карачаевск, КЧР, 05.06.2013).

⁷⁵⁹ Запись беседы с карачаевцем (г. Теберда, КЧР, 02.06.2013).

⁷⁶⁰ Запись круглого стола, 7 участников (г. Карачаевск, КЧР, 05.06.2013).

усилении воздействия идей православия, особенно среди татар и башкир. Это, в первую очередь, божественное представление об Иисусе, отношение к христианским праздникам (Рождеству и Пасхе) как священным, чтение Библии, обращение к православным знахарям.

В большей степени христианское влияние выражено среди татар Ульяновской и Самарской областей, что объясняется их вековыми контактами с православным населением этих регионов, а также среди башкир, контакты которых с православным населением начались относительно недавно, в связи с чем протекают наиболее интенсивно и сложно. Интенсивному влиянию православных идей на массовое сознание татар Чувашии и Пензенской области препятствует мобилизационная религиозность, возникшая здесь на фоне низкой доли татар, а в случае Пензенской области – ещё и более высокая стартовая позиция для ислама в период религиозного ренессанса.

Весьма заметно влияние атеистических и – шире – секулярных идей на мировоззрение татар и башкир, значительная часть которых не верит в существование ада и рая, не совершает молитв, считает Иисуса обычной исторической личностью, а не Пророком.

Заметно влияние православных идей и среди студентов. Например, больше всего студентов, считающих Иисуса Богом, а не Пророком, отмечено среди татар и башкир г. Казани и Уфы, а меньше всего – среди карачаевских студентов. Идеи православия получили наибольшее распространение в городской среде. Среди всех изученных этнических групп отмечены единичные случаи перехода в православие и иные религиозные течения христианского толка (баптизм, иеговизм, пятидесятничество).

* * *

Предполагаем, что самой часто встречающейся формой религиозного синкретизма у суннитов Среднего Поволжья и Приуралья является синкретизм ислама и архаичных представлений, так называемый «народный ислам», сформировавшийся ещё до революции.

Конечно, советская антирелигиозная политика и возрождение религии в постсоветский период не могли не повлиять на сохранность язычества в представлениях татар и башкир. Многие архаичные представления были утеряны, однако некоторые из них сохранились, пусть и в видоизменённой форме. Например, у татар и башкир и сегодня (начало XXI в.) наблюдается вера в обереги. Исследование показало наличие в массовом сознании татар и башкир синкретичных представлений о злых духах, которые хотя и называются исламским термином «джинн», тем не менее описываются с позиции архаичных доисламских представлений.

Продолжают обращаться татары и башкиры к магам, колдунам, знахарям и экстрасенсам. Нередко знахари и маги являются представителями татарского или башкирского этноса, исповедующими ислам. Иногда респонденты обращаются к магам с целью гадания. Причём в таких случаях упоминаются как традиционные тюркские и исламские способы гадания (по книге), так и инновационные, привнесённые извне (по картам).

«Исламизированное» шаманство тюркских и суннитских народов опосредовано мусульманскими представлениями и атрибутами. Например, зачастую в ходе свершения ритуалов произносится текст, представляющий собой выдержки из Корана, а действия, непосредственно связанные с шаманством, воспринимаются представителями татар и башкир в качестве мусульманских. «Исламизированное» шаманство формируется на стыке шаманского камлания и отдельных понятий, культов и символов мусульманства. То есть сущностные смыслы исламизированного шаманства непосредственно не касаются исламской религии, но являются моделью, позволяющей понять некоторые глубокие сферы взаимопроникновения между мусульманством и архаичными представлениями в религиозном сознании части суннитов. Ядром «исламизированного» шаманства, представляющего собой квинтэссенцию религиозного синкретизма суннитов, являются различные служители культа. Они, хотя и являются в большинстве своём верующими людьми, исповедующими ислам, обладают знаниями и

некоторым опытом в области шаманских практик, таких, например, как гадание по книге, камням, снам. В «исламизированном» шаманстве у разных представителей различных этнических и территориальных групп суннитов заметны определённые черты сходства. Таким образом, следует говорить о довольно мощной синкретичной традиции в среде изученных суннитов. Данная традиция из-за воздействия ислама нередко представлена лишь отдельными фрагментами, сюжетами. При этом она продолжает играть важную роль в духовной жизни татар и башкир, так как обладает рядом преимуществ перед официальной религией. Например, «исламизированное» шаманство, очевидно, имеет более простую форму, чем ислам. Это простота обеспечивает интеллектуальную доступность для значительной части рядовых верующих суннитов. В частности, «исламизированное» шаманство в большинстве своём не требует даже частичного знакомства с мусульманским учением, оперативно реагирует на «житейские» запросы и потребности татар и башкир, удовлетворяет по большей части сиюминутное, эмоциональное, решение проблем.

Женщина всегда играла особую роль в вышеназванном культе татар и башкир. Предполагаем, что данный факт вполне убедительно объясняется свойственной татарской и башкирской среде важным статусом пожилых женщины («карчыклар»). На это объяснение весьма удачно накладывается собранные данные, говорящие о том, что они часто исполняли роль служительниц культа «исламизированного» шаманства, совершая в основном действия гадательного и лечебного характера, избавляя от порчи. Женский гендер как ключевая фигура культа «исламизированного» шаманства и по сей день остаётся важнейшим связующим звеном между эмоциональной, в основе своей архаичной составляющей мировоззрения тюрков, и рациональной, нашедшей своё выражение в исламских представлениях, компоненте религиозного сознания.

Анализ материалов интервью показал также высокий уровень толерантности суннитов по отношению к христианской, главным образом, православной среде. Терпимость респондентов к христианству и её пастве не

страдает даже от некоторого этноцентризма, который проявляется на микроуровне, в частности, в семейно-брачных отношениях. Не снижает уровень толерантности суннитов и некоторая настороженность неравноправием православия и ислама в Российской Федерации, в некоторых регионах ПФО.

Тем не менее такой объективный факт, что сунниты изучаемых регионов в ряде случаев по-прежнему составляют этноконфессиональное меньшинство (например, в г. Ульяновске и Ульяновской области), а также то, что увеличилась численность новых духовных течений и практик, создают, на наш взгляд, весьма положительные условия для этноконфессиональных взаимопроникновений, что может привести к заметным эволюциям в массовом сознании суннитов. Например, нами зафиксированы такие христианские заимствования в мировоззрении татар и башкир, как божественное представление об Иисусе, отношение к праздникам Рождеству и Пасхе как священным, чтение Библии, обращение к православным знахарям. Среди всех изученных этнических групп отмечены единичные случаи перехода в православие и иные религиозные течения христианского толка (баптизм, иеговизм, пятидесятничество). Влияние православия проявляется и опосредованно, под воздействием низкой религиозной грамотности молодёжи. Например, больше всего студентов, считающих Иисуса Богом, а не Пророком, отмечено среди татар и башкир г. Казани и Уфы, а меньше всего – среди карачаевских студентов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Историографический дискурс показал, что наиболее продуктивным и адекватным для изучения религиозного синкретизма татар и башкир является системный подход, учитывающий многокомпонентную структуру их мировоззрения. Успешными следует также считать исследования, рассматривающие массовое сознание суннитов как открытое внешним воздействиям и саморазвивающееся образование. Например, наиболее удачные исламоведческие работы рассматривают религию суннитов как явление, на которое значительное влияние оказывали политика государства, деятельность, этносоциальный и этнополитический состав конкретных мусульманских общин. Классические работы по духовной культуре татар и башкир также плодотворны в том случае, если анализируют архаичное мировоззрение суннитов не в качестве одних лишь «пережитков», а с позиций системного подхода. Примером могут служить публикации, посвящённые «обычному» праву. Однако системный подход имеет некоторые слабые стороны. Так, объективное представление о взаимосвязях архаики, мусульманства и новых течений дают полномасштабные социологические исследования, самые достоверные из которых стали проводиться лишь в 60-е гг. XX в.

Не менее важен в ходе изучения религиозного мировоззрения суннитов аккультурационный подход, направленный на выявление характера взаимодействия внешней среды и традиционного (исламо-языческого) сознания. В русле данного подхода плодотворно решаются проблемы проникновения идей православия и атеизма в полиэтнических городах, молодёжной среде и многоконфессиональных семьях.

Особое внимание следует уделять также неизменным, «цементирующим» элементам синкретизма суннитов, обеспечивающих единство духовного и религиозного континуумов татар и башкир, преемственность «старой» и «новой» традиций. В этой связи в диссертации активно использовались материалы по

«исламизированному» шаманству, мистицизму, «личным религиям» и гендерным ролям в духовной культуре.

Основополагающим в исследовании является эволюционное направление, суть которого заключается в изучении мировоззрения с учётом динамичных трансформаций, присущих массовому сознанию. Результатом такого взгляда на проблему религиозного синкретизма стало выяснение ключевых факторов, преобразовавших традиционную религиозность татар и башкир – в новую. Кроме того, с помощью данного подхода удалось доказать стабильность ряда элементов мировоззрения, изучить новые представления и идеи, проанализировать бурное исламское возрождение конца 80-х – начала 90-х гг. XX в., а также отсутствие единства в мусульманском обществе в начале XXI в., когда ислам, казалось бы, обрёл подлинную свободу и избавился от оков антирелигиозной пропаганды советского периода.

Таким образом, исследование эволюции религиозности и религиозного синкретизма суннитов Среднего Поволжья и Приуралья (на примере поволжских татар, башкир), а также в сопоставительном плане карачаевцев велось в двух основных направлениях: 1) сравнительный анализ архивных материалов и опубликованных источников, посвящённых религиозной традиции татар, башкир в исторической ретроспективе (XX – начало XXI вв.); 2) сравнительный анализ данных анкетирования и глубинных интервью, проведённых в ПФО, г. Казани, Уфе, Ульяновске и Карачаевском городском округе с целью выявления степени религиозности изучаемых этносов на современном этапе.

Первым направлением нашего исследования осмыслены общности этноконфессионального сознания поволжских татар (казанских татар и татар-мишарей), башкир в XX – начале XXI в. Уже до революции в ритуальном отношении мусульманское общество обретает существенную автономию. Вопросы отправления мусульманского культа в это время были практически полностью в компетенции местного духовенства. Также показано, что, вопреки всевозможным внешним деструктивным для ислама факторам сообщество

суннитов Поволжья, Приуралья и Северного Кавказа оставалось единым в плане реакции на всякое влияние извне, что проявилось в преемственности массового сознания значительной части изучаемых этносов уже в наши дни. Данное единство прослеживается как в содержании религиозных представлений, так и хронологически. Наиболее яркое отличие проявляется в том, что у карачаевцев отсутствовали примеры массового принятия христианской религии в XVII–XIX вв., в отличие от башкир и особенно татар.

Динамике религиозного синкретизма татар и башкир в XX – начале XXI в. присущи определённые стадии. На первой стадии – 1900–1917 гг. – наблюдался достаточно стремительный рост исламской религиозности, который был связан с беспрецедентным мечетным строительством и усилением роли мусульманской общины, ускоренными манифестами от 26 февраля 1903 г. и 17 октября 1905 г. После Октябрьской революции и вплоть до конца 40-х гг. XX в. мировоззрение суннитов вопреки борьбе советского правительства с религией, росту национального самосознания, депортации карачаевского народа, детерминировалось не внешними условиями, а традиционным укладом мусульманского образа жизни, пусть и значительно подорванного. Не случайно, в ряде случаев именно защита ислама от внешних влияний на данном историческом этапе определяла процесс взаимодействия татар и башкир Среднего Поволжья и Приуралья с государством. Даже после многолетней политики, направленной, по сути, против религии, татары и башкиры не спешили отречься от мусульманства, в том числе в самой близкой, с точки зрения догматики, форме. Тем не менее конец 1920-х гг. ознаменовался некоторым разделением татарского и башкирского этносов, в котором главным критерием стало отнесение себя к верующим или неверующим людям, мусульманам и немусульманам. Возникли такие необычные для суннитских народов сообщества, которые достаточно уверенно считали себя воинствующими безбожниками, а фактически – атеистами. Исследованием выявлено также, что антирелигиозная кампания, вопреки головокружительному размаху, на деле не коснулась колоссальных сфер

духовного мира татар и башкир, а именно – «исламизированного» шаманства, которое, продолжало функционировать, в частности, в женской среде продолжительное время.

Кажущаяся отрицательная динамика ислама как социального института на следующем этапе (1950–1970-е гг.) нивелировалась живучестью ислама в качестве народной религии, существующей и продолжающей бытовать во многом за счёт простых верующих. Неудивительно, что в фокусе внимания уполномоченных по делам религиозных культов всё чаще оказываются неофициальные религиозные группы, могилы ишанов, святые источники, знахари. Думается, что ослабление ислама мечетного на этом этапе выдвинуло на первый план ислам народный, полный всевозможных языческих элементов. Таким образом к концу 80-х гг. XX в. мусульманство, особенно в своей дореволюционной, мечетной форме, перестало функционировать в административно-территориальных образованиях Среднего Поволжья и Приуралья. Однако воспринимать предренессансный этап как абсолютно атеистический было бы неверным. Во многом советский духовный мир был синкретичным образованием. Среда советского атеистического общества, которая окружала мусульман в СССР, породила совершенно новую роль ислама в рамках татарской, башкирской, карачаевской и – шире – тюрко-суннитской духовной культуры в XX в., чем это было до революции. Преемственность с дореволюционным мусульманством не была прямой, т. е. не означала, что ислам остался в той же степени ортодоксальным. Татары, башкиры и карачаевцы в этом смысле мало отличались от мусульман других регионов СССР, трансформируя религию из формальной системы норм и предписаний, из идеологии с предельно догматизированными, общедоступными установками в интимное, глубоко личное религиозное чувство, благодаря чему нормы словно бы лишались социальной доминанты. Здесь, на личностном уровне, религиозность стала больше подвергаться влиянию культурных элементов извне (языческих, православных, гностических).

Динамика возрождения религии, зафиксированного исследованиями, как в России, так и в отдельных её регионах, с конца 80-х – начала 90-х гг. XX в., не была линейной и имела существенные различия на местах. Позже всех возрождение исламской религиозности отмечено в Карачае, раньше всего – в Среднем Поволжье. Однако усиление ислама на всём пространстве изучаемых народов вовсе не означает однозначного восстановления его позиций в качестве одной лишь только религии, исключительное религиозное значение ислама наиболее сомнительно. По всей видимости, возрождение религии было вызвано своеобразным культурным вакуумом, образовавшимся после распада СССР. Религия наряду с этничностью стала фактором консолидации и заполнения того вакуума, который имел место после обрушения надэтнической советской идеологии. Советская идеология была универсальная, она олицетворяла советскую цивилизацию и стояла над этносами и над сословиями. Поэтому она была цементирующим фактором. Когда она рухнула, то образовался вакуум. Различные этнические, религиозные сообщества стали выстраивать свою систему идентичностей, духовных и идеологических скреп, в которой они формировали свой образ жизни. Процесс возрождения религии был вызван также рядом внешних условий: появившимися правами и свободами, в том числе в религиозной сфере, закреплёнными в России законодательно, и осознанием на всех уровнях организации общества того, что религия может выполнять ряд важных функций в российском обществе. Например, впервые в современной истории нашей страны в официальных документах религия стал признаваться как основа духовности. То есть государство впервые отмечает на законодательном уровне особую роль ислама в истории России. В том же смысле приняты соответствующие законы в Татарстане и Башкортостане. Таким образом, за последние годы в России предоставлены широкие возможности для удовлетворения потребностей верующих и обеспечения свободы вероисповедания, которое особенно в 1990-гг. трактовалось в государстве, обществе и индивидами крайне широко. Предполагаем всё же, что на

современном этапе возрождение мусульманской религии ещё далеко от своего апогея. На мировоззрении значительной части респондентов лежит «отпечаток» атеистической идеологии времён СССР. Семейные традиции, память о верующих предках – это основные мотивы обретения ислама не только у молодёжи, но и у верующих старшего возраста. Даже когда приход к исламской религии объясняется страданиями от болезней, семейная традиция как фактор мусульманской преемственности тоже имеет место быть. Исследование показало, что исламский ренессанс проявляется в увеличении как числа исламских общин, так и количества людей, сочувствующих мусульманской религии. К числу последних относится по большей части молодое поколение мусульман. Мусульманский ренессанс в Волго-Уралье в основном лишён отрицательных эффектов, но он может нести в себе на различных этапах такие неустойчивые структуры, как национально-политические движения. Таким образом, существует ещё один тренд исламского ренессанса в среде суннитов России, который проявился в связи с национальными объединениями и течениями. Эту тенденцию можно сформулировать как взаимозависимость этнического и религиозного в сознании татар и башкир в постсоветский период. Ислам чрезвычайно сильно воздействует на национальное самосознание татар и башкир. Например, зачастую исламские народы рассматривают друг друга как часть суперэтнической общности мусульман. В целом роднит все изучаемые народы то обстоятельство, что по большей части их представители считают ислам национальной религией своего народа. Заметно и обратное влияние. Например, религиозный ренессанс в изучаемом регионе (особенно на первом своём этапе) определялся этнической идентичностью (исламский ренессанс в Башкортостане).

Ислам в современных условиях, в первую очередь, играет роль консолидирующего элемента, несколько нивелируя потерю таких этноиндификационных признаков, как язык, национальная песенная, танцевальная и праздничная культура.

В конце XX – начале XXI вв. возрождение ислама у суннитов осложнялось также определённым противостоянием на основе религиозных различий. Наиболее многочисленны «номинальные», или «этнические», мусульмане, которые идентифицируют себя с мусульманством, но не исполняют всех соответствующих предписаний, поэтому в их среде сохраняются синкретичные представления. Ещё одной спецификой данного направления является то, что для людей, входящих в него, особенно важна преемственность с историческим прошлым духовной сферы изучаемых народов. Историческое прошлое мыслится этническими мусульманами как синтез магометанства, сформировавшегося до революции, и уникальной её разновидности – мусульманства времён СССР. Внутри данного течения есть свои группы, самую массовую из которых составляют татары и башкиры, чьё религиозное сознание обрело народную форму. Народный ислам отличается от ортодоксального своей синкретичностью, так как переплелся с язычеством. Антирелигиозная политика в СССР усложнила его существование, заметно снизив религиозную грамотность населения и усилив эмоциональную составляющую мировоззрения на фоне атеистических секулярно-гуманистических настроений в обществе.

Другое течение, в известном смысле противостоящее «этническим» мусульманам, представлено по большей части молодыми⁷⁶¹ татарами, башкирами и представителями иных этнических групп, соотносящими себя не с историей исламского образа жизни конкретного этноса, но с текстами, непосредственно восходящими к мусульманской религии, а также с мусульманскими ритуалами. Радикальные члены данного течения считают номинальных мусульман носителями архаичных, неисламских представлений. Часто представители предыдущего течения рассматривают данную конфронтационную сторону крайне отрицательно. Особенно это касается некоторых внешних, атрибутивных признаков представителей нового исламского движения. Номинальные

⁷⁶¹ Отсюда другое название этого течения – «молодёжный ислам».

мусульмане считают, что поведение «новых» мусульман никак не соотносится с традицией прошлого. В среде рядовых верующих татар, башкир и карачаевцев не всегда осознают принципиальную специфику между мусульманами фундаменталистского толка, с одной стороны, и умеренными течениями – с другой. К суннитам ханафитского мазхаба отнесли себя только 30,13 % татар Татарстана. В других этнотерриториальных группах эта доля оказалась ещё меньше. Ни в одном регионе салафиты не образовали хотя бы сколько-нибудь заметного большинства. Однако самая весомая доля салафитов обнаружилась в ответах башкир Башкортостана. В большей степени конфликт салафитов с другими мусульманами протекает на уровне конкретных, консолидированных и чётко выделяемых общин и не затрагивает всю этническую общность в целом.

Людей, которые придерживаются традиционных, доренессансных взглядов, и практикующих ханафитов, в отличие от фундаменталистов, роднит бережное, даже трепетное отношение к историческим корням, наследию Волжской Булгарии как истоку исламской духовной культуры в Волго-Уралье, к похоронам, могилам и кладбищам, являющимся символами почитания своих родителей, близких, родственников. Таким образом, восприятие ислама суннитами становится всё более неоднозначным. В известном смысле происходит синкретизация образов ислама в среде этнических мусульман – самой многочисленной группы суннитов. Единство ислама, сохраняющееся в Коране, уже в культе претерпевает дифференциацию. В массовом сознании представление об исламе ещё более зыбкое и рыхлое. Таким образом, существует непростая ситуация, возникшая в ходе интеграции новых мусульманских течений в поле ранее сложившейся духовной традиции. Действительно, движение в сторону современного мусульманского самосознания в контексте борьбы и взаимодополнения старых и новых мировоззрений происходит у татар, башкир, карачаевцев крайне тяжело. Наибольшие противоречия, вплоть до конфликтов, наблюдаются между исламскими течениями: традиционными мусульманами, салафитами, умеренными мусульманами (суннитами ханафитского махзаба), отчасти

последователями суфизма. Начиная с 1990-х гг. выделяются три этапа в религиозной жизни суннитов России.

1990-е гг. – активная проповедническая деятельность фундаменталистских движений, которая привела к некоторому охлаждению чувств к ренессансу мусульманства у номинальных мусульман, особенно в Карачае. В Среднем Поволжье и Приуралье эти процессы протекали не столь стремительно, так как регион находился на периферии радикализации ислама. Конфликты между течениями в Среднем Поволжье и Приуралье не затрагивают значительную часть татар и башкир, которые настроены к религии либо индифферентно, либо не делают слишком серьёзных различий между салафитами и умеренными мусульманами в силу низкой религиозной грамотности. Наибольшего напряжения антисалафитские и антиисламские настроения достигают в карачаевском обществе, что связано с доминированием отличного от салафизма тренда в регионе – преемственность традиций советского и дореволюционного прошлого.

Конец 1990-х – начало 2000-х гг. – резкое обострение конфронтации между течениями, проявляющееся в равной степени и в Карачае, и в Среднем Поволжье и Приуралье. Для этого этапа характерно разрастание мусульманского возрождения вглубь и вширь, связанное с осознанием новых возможностей мусульманства в социуме, и с поиском образа настоящего, подлинного ислама.

Конец 2000-х гг. – настоящее время – укрепление позиций умеренных мусульманских организаций, сближение мнений между различными мусульманскими движениями. Мусульманский образ жизни становится сродни субкультуре, привлекая множество новых членов, в большей степени среди молодого поколения. Заметно, что среди башкир Башкортостана на фоне других этнотерриториальных групп Среднего Поволжья и Приуралья салафиты приобрели некоторое влияние.

Современные религиозные представления суннитов характеризуются смешением религиозных представлений и верований, то есть религиозным синкретизмом. И если взаимодействие ислама и язычества происходило в

контексте социокультурных изменений, в рамках государственных Волжской Булгарии, Золотой Орды, Казанского ханства, Большого Карачая, результатом чего стало появление народного ислама, то на современном этапе процессы синкретизации религии всё чаще происходят под влиянием диалектического процесса глобализации – индивидуализации. Современные религиозные представления суннитов объясняются не только сложным положением ислама во времена Советского Союза (секуляризация, административное давление и атеистические кампании) и последующим его возрождением, но и общей демократизацией общества. Сегодня религиозные мировоззрения изучаемых народов, помимо «исламизированного» шаманства, ислама, суфизма, обнаруживают в себе влияния представлений православия, восточных учений и религий, а также новых религиозных движений, в том числе исламского характера. Таким, образом, религиозный синкретизм татар и башкир представлен архаичными воззрениями, мусульманством и нетрадиционными представлениями. Чаще всего среди изучаемых народов встречается синкретизм первых двух компонентов, так называемый «народный ислам», сформировавшийся ещё до революции.

Советская антирелигиозная политика и возрождение религии в постсоветский период не могли не повлиять на сохранность язычества в представлениях татар и башкир. Многие архаичные представления были утеряны, однако некоторые из них сохранились, пусть и в видоизменённой форме. Исследование выявило наличие в массовом сознании татар и башкир синкретичных представлений о злых духах, которые хотя и называются исламским термином «джинн», тем не менее описываются с позиции архаичных доисламских представлений. Продолжают обращаться татары и башкиры к магам, колдунам, знахарям и экстрасенсам. Нередко знахари и маги являются представителями татарского или башкирского этноса, исповедующими ислам. Иногда респонденты обращаются к магам с целью гадания. Причём в таких

случаях упоминаются как традиционные тюркские и исламские способы гадания (по книге), так и инновационные, привнесённые извне (по картам).

«Исламизированное» шаманство формируется на стыке шаманского камлания и отдельных понятий, культов и символов мусульманства. Например, зачастую в ходе свершения ритуалов произносится текст, представляющий собой выдержки из Корана, а действия, непосредственно связанные с шаманством, воспринимаются представителями татар и башкир в качестве мусульманских. Ядром данного «культа», представляющего собой квинтэссенцию религиозного синкретизма суннитов, являются различные служители культа. Они, хотя и являются в большинстве своём верующими людьми, исповедующими ислам, обладают знаниями и некоторым опытом в области шаманских практик, таких, например, как гадание по книге, камням, снам. В «исламизированном» шаманстве различных этнических и территориальных групп суннитов заметны определённые черты сходства. Данная традиция из-за воздействия ислама нередко представлена лишь отдельными фрагментами, сюжетами. При этом она продолжает играть важную роль в духовной жизни татар и башкир, так как обладает рядом преимуществ перед официальной религией, так как имеет более простую форму, чем ислам, что обеспечивает интеллектуальную доступность для значительной части рядовых верующих суннитов. В частности, «исламизированное» шаманство в большинстве своём не требует даже частичного знакомства с мусульманским учением, удовлетворяет сиюминутное, эмоциональное, решение проблем. Женский гендер как ключевая фигура данного «культа» и по сей день остаётся важнейшим связующим звеном между эмоциональной, в основе своей архаичной составляющей мировоззрения тюрков, и рациональной, нашедшей своё выражение в исламских представлениях.

Устойчивость суфизма у татар и башкир отчасти объясняется близостью его к доисламским представлениям соответствующих народов. В русле суфизма нередко развивалась и сохранялась традиционная исламская магия, которая оказала сильное влияние на служителей культа «исламизированного шаманства».

Следы почтительного отношения к суфизму проявлялись в коммунистическую эпоху в совершении малых паломничеств к священным объектам, в том числе могилам суфиев. Среди священных объектов региона выделяются две большие группы: 1) могилы святых; 2) объекты, не имеющие прямого отношения к суфизму, но приуроченные к памятным местам Волго-Камской Болгарии.

Суфийская традиция малых паломничеств в большей степени характерна для татар, чем для башкир. Среди татар ПФО совершали паломничество к святым местам 15,52 %, а среди башкир ПФО – только 9,09 %. Высокая доля совершавших малые паломничества среди татар Чувашии, Самарской, Ульяновской областей и Татарстана объясняется тем, что именно эти территории испытали на себе наибольшее влияние Волжской Булгарии, объекты которой также имеют высокий уровень религиозной значимости среди татар данного региона. Вторую группу священных объектов образуют памятники Волго-Камской Булгарии, о почитании которых в 1990-е гг. среди татар Среднего Поволжья и Приуралья не было единства, что является не только следствием борьбы между исламскими духовными управлениями за влияние на верующих и политические элиты, сколько проявлением неоднозначности традиции «поклонений» среди мусульман. Несмотря на свою «инаковость» по отношению к ортодоксальному исламу, суфизм оказал огромное влияние на мусульман России в XIV–XIX вв. В XX в. суфизм как течение мистического и в известном смысле духовного мусульманства ослабил свои позиции, в первую очередь, в результате антирелигиозной кампании. Исследование выявило, что верующие сунниты на сегодняшний день не создали более или менее однозначной канвы, в русле которой могло бы быть выработано целостное отношение к суфизму. Во многом это объясняется различными течениями самого суфизма, часть из которых являются традиционными для российских мусульман, в то время как другие, вовсе представляют собой постсоветские новообразования и имеют мало общего и с суфизмом, и с исламом. В этой связи следует говорить не только о

противостоянии суфизма и салафизма, но и о поиске места, которое отводится суфизму в системе религиозной и духовной культуры суннитов России.

Наибольшую степень первичной исламской религиозности среди изученных этнических групп демонстрируют татары Чувашии и Пензенской области и башкиры Башкортостана, а среди студенческой молодёжи – карачаевцы, после которых следуют татары г. Ульяновска, башкиры г. Уфы, татары г. Казани и Уфы, что обусловлено рядом социально-экономических и демографических показателей. Например, уровень религиозности снижается с ростом численности города и повышением ВРП на душу населения. Кроме того, татары вне пределов Татарстана традиционно демонстрируют высокую степень первичной религиозности, так как являются, как правило, этническим меньшинством в иноэтничном и иноконфессиональном окружении, и оберегание религиозной и конфессиональной идентичности для них важно в плане сохранения этнической самоидентификации. С другой стороны, первичная исламская религиозность даже этих групп татар уступает религиозности других мусульманских народов России, например, карачаевцев, чеченцев, кумыков, ингушей. Удельный вес атрибутивной и символической религиозности изучаемой группы весьма велик, что детерминируется функцией мусульманства как ведущего этномаркирующего компонента самосознания данных этносов. Особенно велика доля верующих среди наименее «стабильных» с профессиональной точки зрения и, соответственно, менее защищённых слоёв населения, чья социализация и профессионализация либо ещё не завершилась, либо не имеет строгой экономической привязки. В этом смысле религиозность татар и башкир проявляется ситуативно и связана, в первую очередь, с отсутствием стабильности в профессиональной, экономической и, как следствие, социальной сфере.

В молодёжной группе наметился тренд к дифференциации, связанный с соотношением установок молодёжи с исламской обрядностью: значительная часть исследуемых опрошенных соблюдают исламские ритуалы по причине этнической солидарности и исторической преемственности; низкая доля исследуемых

респондентов нацелена на планомерное познание мусульманских ценностей, стремится совершать ритуалы из-за их важности с точки зрения ислама; кроме того, выявлена группа опрошенных, не относящих себя ни к лицам, исповедующим ислам, ни к религиозным людям. Конфессиональность представителей башкирской национальности выражена рельефнее, чем у исследованных нами представителей татарской национальности, что детерминируется историческими и этнополитическими факторами. Кроме того, нерелигиозную молодёжь нельзя считать совершенно атеистичной. Исследуемой группе чрезвычайно важно в большинстве своём понять, кто они, соотнести себя с верованиями. Такое неоднозначное состояние религиозной самоидентификации опрошенных можно объяснить общим светским образом жизни в мегаполисах, влиянием полиэтничных и одновременно надэтничных условий урбанистического пространства. Всё это приводит к тому, что религия не только передаётся из поколения в поколение, но и детерминируется индивидуальной позицией представителя исследуемой группы.

Процессы секуляризации не завершились и после распада СССР, следы атеистических настроений обнаруживаются в ответах городских татар и башкир, а также у характерных для города групп населения: лиц с высшим образованием, рабочих, служащих. Влияние секуляризации не всегда проявляется линейно и группы татар и башкир, не проявившие высокой степени первичной исламской религиозности, не всегда имеют низкий уровень обрядовой религиозности. Начавшаяся в XX в. аннигиляция религиозного в современных реалиях привела к серьёзным динамическим сдвигам в сознании суннитов. Никогда ещё нетрадиционные идеи и представления, связанные с христианской культурой или восточными верованиями, не оказывали столь мощного влияния на мировоззрения изучаемых народов. Исламское возрождение на рассматриваемых территориях вовсе не всегда предполагает реальной реставрации мусульманства в значении главной мировоззренческой силы, что создаёт благоприятные условия для генезиса, а в некоторых случаях – динамического развёртывания

нетрадиционных представлений в мировоззрении мусульман. Данная тенденция со временем будет только усиливаться, формируя новую структуру религиозности суннитов, где помимо мусульманства и архаичных верований добавляются идеи иных философских, религиозных и духовных воззрений, к которым относятся атеистические представления, идеи православия, а также некоторые мифологемы восточных религий. Религиозность современных суннитов полисинкретична.

В современных условиях среди татар и башкир усилила позиции православная культура. Речь идёт, в первую очередь, о том, что часть респондентов разделяет идею божественной природы Иисуса, относится к христианским праздникам как священным, читает Библию, обращается к «православным» знахарям. В большей степени христианское влияние выражено среди татар Ульяновской и Самарской областей, что объясняется их вековыми контактами с православным населением этих регионов. Интенсивному влиянию православных идей на массовое сознание татар Чувашии и Пензенской области препятствует мобилизационная религиозность, возникшая здесь на фоне низкой доли татар, а в случае Пензенской области – ещё и более высокая стартовая позиция для ислама в период религиозного ренессанса. Заметно влияние православных идей и среди студентов. Например, больше всего студентов, считающих Иисуса Богом, а не Пророком, отмечено среди татар и башкир г. Казани и Уфы, а меньше всего – среди карачаевских студентов. Идеи православия получили наибольшее распространение в городской среде. Среди всех изученных этнических групп отмечены единичные случаи перехода в православие и иные религиозные течения христианского толка (баптизм, иеговизм, пятидесятничество).

Особое внимание в ходе второго подхода уделялось смешанным по конфессиональному признаку городским семьям и городской молодёжи. При анализе проблем взаимодействия ислама и православия выявлено, во-первых, что ведущим фактором их взаимодействия на современном этапе следует считать процессы этнокультурного взаимовлияния в смешанных семьях, во-вторых,

взаимные заимствования элементов религиозных культур можно объяснить семантической близостью некоторых базисных мифологем названных религий. Процесс заимствования особенно активно протекает в городской среде. Обращает на себя внимание общая тенденция в ответах суннитов Среднего Поволжья, Приуралья и Западного Кавказа. Особое единство обнаруживается при ответах на вопросы об официальном исламе: за советский период он одинаково утратил свои позиции как среди уфимских суннитов, так и среди суннитов г. Казани, Ульяновска и Карачаевского городского округа. В этой связи представляется, что одним из ведущих факторов воздействия на современное религиозное мировоззрение изучаемых народов внешних (нетрадиционных) религиозных течений следует считать низкую религиозную культуру, особенно среди молодёжи, а также общую религиозную индифферентность основной массы мусульман, которая на фоне активной позиции салафитов выглядит чрезмерно размытой в религиозном отношении. Иными словами, в условиях накаляющейся полемики салафитов (молодёжи) и разновозрастных представителей традиционной религиозности (частично синкретичной) последние оказываются менее консолидированными и наиболее раздираемыми противоречиями.

В среде суннитов Среднего Поволжья и Приуралья существует пять групп, которые различаются между собой по степени развития религиозного синкретизма, а также по отношению к исламу и религии вообще.

Первая группа – «номинальные», или «этнические», мусульмане, идентифицирующие себя с исламом, но не исполняющие большинства мусульманских обрядов, не знающие основ исламской веры. Эта группа является одной из самых многочисленных и сложных по своему составу. Большинство представителей этой группы рассматривают ислам в качестве культурной, нежели религиозной системы. Хотя религиозное чувство не является для представителей этой группы чуждым: они верят в Аллаха, существование человеческой души. Они идентифицируют себя с исламской культурой во многом лишь благодаря своим родственным связям (родителям), постольку, поскольку традиционной

религией суннитов является ислам. Для представителей этой группы характерны все виды религиозного синкретизма, а также влияние на их мировоззрение идей, норм и обрядов нетрадиционных религиозных учений (православия, различных сект, восточных культов, неоязычества).

Вторая группа – «реальные», или практикующие, мусульмане, для которых религия и религиозность ассоциируются с прямыми источниками исламской религии и в первую очередь – с Кораном, а также с соответствующими обрядами (намаз, пост во время месяца Рамазан). У представителей этой группы суннитов религиозный синкретизм представлен незначительно, бытует лишь ортодоксальный синкретизм, который детерминирован особенностями самого ислама. В этой группе можно выделить ряд подгрупп. Во-первых, представители «нового исламского течения», которые делятся на радикальных и умеренных мусульман. Это течение представлено в основном молодёжью. Во-вторых, традиционные мусульмане, склонные к восприятию ислама в более широком культурном контексте, что проявляется, например, в особом внимании к суфизму, культу святых, а также нравственно-моральным категориям религии. К этой подгруппе можно отнести суннитов, которые склонны преувеличивать роль народного, советского или дореволюционного ислама, исходить из национальной природы религиозного чувства, подчёркивать инаковость российского ислама, его самобытность.

Третья – «переходная группа» по отношению к исламу, представители которой исполняют большую часть исламских норм, но при этом демонстрируют меньший интерес к более глубокому познанию суннитского ислама. Зачастую «переходная группа» представляет собой религиозную субкультуру. В частности, несмотря на демонстрируемый в этой группе высокий уровень первичной, внешней, а иногда и вторичной религиозности, нередко её представители включают в своё мировоззрение представления иных религиозных систем, в том числе неязыческих и православных.

Четвёртая – «внеконфессиональная» группа, у представителей которой отсутствуют ярко выраженные религиозные предпочтения, мировоззрение их скорее атеистическое. Её можно рассматривать как крайнюю степень развития группы «номинальных» мусульман. У её представителей отсутствует даже первичный уровень религиозности (вера в Аллаха, отнесение себя к мусульманам), но может присутствовать вера в душу.

Пятая – «неисламская группа», которая состоит из бывших суннитов, осознанно перешедших в другую религию или придерживающихся откровенно неисламских взглядов. Эта группа крайне малочисленна и представлена, как правило, православными, пятидесятниками, баптистами и Свидетелями Иеговы.

Выражаем надежду, что полученные результаты будут использованы для сопоставления феноменов религиозного синкретизма мусульман России по трём основным направлениям: 1) эволюция религиозных представлений; 2) синкретичная исламо-языческая обрядность; 3) взаимодействие исламских религиозных течений: традиционных, салафитских и сектантских.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Источники

1.1. Неопубликованные источники

1.1.1. Стенограммы

1. Запись беседы с карачаевцем (г. Теберда, КЧР, 02.06.2013).
2. Запись беседы с карачаевцем, 37 лет (г. Карачаевск, КЧР, 03.06.2013).
3. Запись беседы с карачаевцем, 42 года (г. Карачаевск, КЧР, 03.06.2013).
4. Запись беседы с карачаевкой, 49 лет (г. Карачаевск, КЧР, 03.06.2013).
5. Запись беседы с карачаевкой, 53 года (г. Карачаевск, КЧР, 04.06.2013).
6. Запись беседы с карачаевкой (г. Карачаевск, КЧР, 04.06.2013).
7. Запись беседы с карачаевкой, 33 года (г. Карачаевск, КЧР, 04.06.2013).
8. Запись беседы с карачаевкой, 80 лет (г. Карачаевск, КЧР, 05.06.2013).
9. Запись круглого стола, 7 участников (г. Карачаевск, КЧР, 05.06.2013).

1.1.2. Список информаторов

10. ПМА 1 – Полевые материалы экспедиции автора в Цильнинский район Ульяновской области, июль–август 2008 г. (информаторы: М. Н. Мухаметшина, 1917 г. р.; М. А. Нуруллова, 1910 г. р.; Ф. И. Шамшалиевна, 1940 г. р.; С. И. Жаруллина 1926 г. р.; И. К. Зарипов, 1962 г. р.; Н. М. Абдрашитов, 1959 г. р.).

11. ПМА 2 – Полевые материалы экспедиции автора в Чердаклинский район Ульяновской области, май–июнь 2009 г. (информаторы: И. Р. Мусин, 1937 г. р.; А. С. Султанова, 1960 г. р.).

12. ПМА 3 – Полевые материалы экспедиции автора в Цильнинский и Старокулаткинский районы Ульяновской области и в г. Ульяновск, июнь–июль 2009 г. (информаторы: К. А. Нургалиева, 1945 г. р.; С. А. Шарифуллов, 1940 г. р.; Р. С. Сафина, 1952 г. р.; М. Н. Мухаметшина, 1917 г. р.; Ф. А. Гарифутдинова, 1953 г. р.; Ф. А. Мингалиева, 1949 г. р.; Г. А. Идиатуллова, 1956 г. р.).

13. ПМА 4 – Полевые материалы экспедиции автора в Николаевский район Ульяновской области, август 2009 г. (информаторы: И. К. Хисамутдинова, 1955 г. р.; М. Р. Хабибуллина, 1932 г. р.; Л. Г. Салихова, 1985 г. р., Д. Р. Аманов, 1980 г. р.).

14. ПМА 5 – Полевые материалы экспедиции автора в Карачаевский городской округ, июль 2013 г. (информаторы: Т. А. Узденов; М. Н. Кубанова, Р. М. Бегеулов, Р. Р. Газизов, М. Т. Башлаева, З. К. Чеккуева, М. Д. Мекерова, С. И. Салпагарова).

15. ПМА 6 – Полевые материалы экспедиции автора в г. Уфу, сентябрь 2013 г. (информаторы: А. Т. Бердин, 1971 г. р.; Р. Д. Карамышев, Б. А. Галимов 1951 г. р.; А. Ю. Ахмеров).

16. ПМА 7 – Полевые материалы экспедиции автора в г. Ульяновск, май–июль 2014 г. (информаторы: Ф. Р. Бикбаев, 1993 г. р.; З. Хасанова, 1993 г. р.; Р. Маллямов, 1985 г. р.; Г. Алиауллина, 1989 г. р.; Д. Харифуллин, 1988 г. р.; Р. Сафин, 1979 г. р.; Р. З. Губайдуллов 1978 г. р.; Р. Фаткуллов 1979 г. р.; А. Я. Ярахмедович, 1962 г. р.; А. К. Магомедов, 1961 г. р., Г. М. Бикбаева, 1945 г. р.).

1.1.3. Архивные источники

Центральный архив Федеральной службы безопасности Российской Федерации

17. Ф. 66. Из оперативного приказа НКВД СССР № 00447 «Об операции по репрессированию бывших кулаков, уголовников и др. антисоветских элементов. – Оп. 5. – Д. 2.

Государственный архив Российской Федерации

18. Ф. Р–5263. Постоянная центральная комиссия по вопросам религиозных культов при Президиуме Центрального Исполнительного комитета СССР. – Оп. 1. – Д. 18; Д. 23.

Государственный архив Саратовской области

19. Ф. 12. О начале заведения города Царицина и о древних случайностях одного по изустному уверению старожилов. – Оп. 1. – Д. 506.

Центральный государственный архив Республики Мордовия

20. Ф. 269–П. Мордовский реском КП РСФСР. – Оп. 1. – Д. 147.

Государственный архив Самарской области

21. Ф. Р-4089. Фонд уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Совете министров СССР при Куйбышевском облисполкоме. – Оп. 1. – Д. 5; Д. 30; Д. 41.

Государственный архив Пензенской области

22. Ф. 2392. Фонд уполномоченного по делам религиозных культов по Пензенской области. – Оп. 1. – Д. 1; Д. 49.

23. Ф. 2391. Фонд уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви по Пензенской области. – Оп. 1. – Д. 5.

Национальный архив Республики Татарстан

24. Ф. 10. Казанская духовная академия. – Оп. 2. – Д. 1049–1050; Д. 1088; Д. 1374.

25. Ф. Р-873. Фонд уполномоченного по делам религий при Совете министров СССР по Татарской АССР. – Оп. 1. – Д. 4; Д. 7; Д. 11; Д. 46; Д. 59; Д. 78; Д. 81; Д. 94.

26. Ф. Р-5263. Фонд Татарского обкома ВКП (б). – Оп. 1. – Д. 1; Д. 16; Д. 298.

Национальный архив Республики Башкортостан

27. Ф. 122. Башкирский обком ВКП (б). – Оп. 3. – Д. 24; Д. 129; Оп. 47. – Д. 249.

28. Ф. 342. Башкирская АССР: общий отдел. – Оп. 77. – Д. 14.

Государственный архив Ульяновской области

29. Ф. 134. Симбирская духовная консистория ведомства православного исповедания. – Оп. 7. – Д. 566; Д. 625; Д. 776; Д. 808; Д. 839; Д. 847; Д. 875.

Государственный архив новейшей истории Ульяновской области

30. Ф. 1. Ульяновский губком ВКП (б). – Оп. 1. – Д. 22; Д. 53; Д. 109; Д. 110; Д. 221; Д. 229; Д. 390; Д. 391; Д. 803; Д. 968; Д. 1161; Д. 1162; Д. 1368; Д. 1386.

31. Ф. 3. Средеволжский окружком ВКП (б). – Оп. 1. – Д. 271; Д. 279; Д. 659; Д. 661; Д. 665; 672; 673.

32. Ф. 7. Протоколы, доклады, резолюции, планы работы подотдела национальных меньшинств Агитпропотдела Губкома ВКП (б). – Оп. 1. – Д. 760.

33. Ф. 8. Ульяновский обком КПСС. – Оп. 5. – Д. 128; Оп. 14. – Д. 144; Оп. 19. – Д. 182; Оп. 20. – Д. 147; Ф. 8. Оп. 21. – Д. 144.

34. Ф. 33. Ульяновский обком КПСС. Особый сектор, секретная часть. – Оп. 1. – Д. 29; Д. 33.

35. Ф. 37. Старокулаткинский РК ВКП (б). – Оп. 1. – Д. 25; Д. 26; Д. 45; Д. 68; Д. 82.

36. Ф. 43. Ульяновский губком ВЛКСМ. – Оп. 1. Д. 8; Д. 9; Д. 72; Д. 155; Д. 194; Д. 226^а; Д. 227; Д. 293; Д. 294; Д. 349.

37. Ф. 112. Архив В. Н. Егорова. – Оп. 2. – Д. 33; Оп. 3. – Д. 25; Д. 27.

38. Ф. 424. Николаевский район РКВКП (б) Средневолжского края. – Оп. 1. – Д. 4; Д. 5.

**Материалы архива Государственного центра сбора, хранения,
популяризации татарского фольклора**

39. Зафиксировано Арикеевой З. М. от Шакировой М. И., 1937 г. р., д. Старые Зюри Тюлячинского района РТ. 16.15.2006–29.05.2006.

40. Зафиксировано Фасхетдиновой Р. М., Сабировой Р. Р., Хамзиной И. Г., Жеу-херевой Ф. Х. от Сафиуллиной А. С., 1944 г. р., д. Бакырчы Зеленодольского района РТ. 09.08.2008.

41. Зафиксировано Биктагировой З. Р. от Исмагиловой С. Г., 1937 г. р., д. Ачасыр Зеленодольского района РТ. 13.12.2007.

42. Зафиксировано Арикеевой З. М. от Мингазовой М. М., 1932 г. р., д. Ачасыр Зеленодольского района РТ. 13.12.2007.

43. Зафиксировано Завгаровой Ф. Х. от Шагитовой Ж. Х., д. Атабаево Лаишевского района РТ. 29.06.2005–12.07.2005.

44. Зафиксировано Фасхетдиновой Р. М., Сабировой Р. Р., Хамзиной И. Г., Жеу-херевой Ф. Х. от Сафиуллиной А. С., 1944 г. р., д. Бакырчы Зеленодольского района РТ. 09.08.2008.

45. Зафиксировано Арикеевой З. М. от Мингазовой М. М., 1932 г. р., д. Ачасыр Зеленодольского района РТ. 13.12.2007.

46. Зафиксировано Биктагировой З. Р. от Билаловой Р. Х., 1921 г. р., д. Большие Каргузи Зеленодольского района РТ. 13.12.2007.

47. Зафиксировано Биктагировой З. Р. от Гизатуллиной Х. Х., 1921 г. р., д. Ачасыр Зеленодольского района РТ. 13.12.2007.

48. Зафиксировано Биктагировой З. Р. от Шарафиевой Г. Г., 1935 г. р., д. Кулбаши Зеленодольского района РТ. 13.12.2007.

1.2. Опубликованные источники

1.2.1. Документы и материалы

49. XX съезд Коммунистической партии Советского Союза : стенографический отчёт, 14–24 февраля 1955 г. – М. : Политиздат, 1956. – Т. 1–2.

50. XXIII Съезд Коммунистической партии Советского Союза : стенографический отчёт, 29 марта – 8 апреля 1966 г. – М. : Политиздат, 1966. – Т. 1–2.

51. Декрет о свободе совести, церковных и религиозных общинах : 20 января (2 февраля) 1918 г. // Декреты Советской власти. – Т. 1. – М. : Гос. изд-во полит. литературы, 1957.

52. Конституция СССР (1936). – М. : Политиздат, 1936. – 32 с.

53. Конституция СССР (1977). – М. : Политиздат, 1977. – 127 с.

54. О Комиссии по вопросам религиозных организаций при Правительстве Российской Федерации : положение Правительства РФ от 09.07.1994 // Собрание законодательства РФ. – 1994. – № 12. – Ст. 1402.

55. О мерах реабилитации священнослужителей и верующих, ставших жертвами необоснованных репрессий : указ Президента РФ от 14.03.1996. № 378 // Собрание законодательства РФ. – 1996. – № 12. – Ст. 1063

56. О религиозных объединениях : постановление ВЦИК и СНК от 8 апреля 1929 г. // Хронологическое собрание законов, указов Президиума Верховного Совета

и постановлений Правительства РСФСР. – Т. 2: 1929–1939. – М., 1959. – С. 29–45.

57. О свободе совести и вероисповедания в Республике Башкортостан : закон Республики Башкортостан от 20.06.1991 № ВС-6/19 (с изменениями на: 02.11.2015).

58. О свободе совести и о религиозных объединениях : федеральный закон РФ от 26.09.1997 № 125-ФЗ // Собрание законодательства РФ. – 1997. – № 39. – Ст. 4465.

59. О свободе совести и о религиозных объединениях : закон Республики Татарстан от 14.07.1999 № 2279 (с изменениями на 08.10.2015).

60. О Совете по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации : распоряжение Президента РФ от 02.08.1995 № 357-рп (ред. от 04.03.1996) // Российская газета. – 1996. – № 48.

61. Российская Федерация. Конституция (1993). Конституция Российской Федерации : офиц. текст. – М. : Дашков и К, 2013. – 39 с.

62. СССР. Законы. О свободе совести и религиозных организациях : закон от 1 октября 1990 г. // Ведомости съезда народных депутатов СССР и Верховного Совета СССР. – 1990. – № 4. – С. 813.

1.2.2. Заметки путешественников и краеведов

63. Арнольдов, М. Из путевых заметок по Буинском уезду / М. Арнольдов // Материалы для истории и статистики Симбирской губернии. – Симбирск : Губернская типография, 1866. – Вып. 41. – С. 32–41.

64. Арнольдов, М. Чувашские поверья в Курмышском уезде / М. Арнольдов // Материалы для истории и статистики Симбирской губернии. – Симбирск : Губернская типография, 1867. – Вып. 4. – С. 47–56.

65. Ауновский, В. А. Иностранческие населённые места Симбирской губернии / В. А. Ауновский // Симбирский сборник. – Симбирск : Типография Губернского правления, 1870. – Том II. – С. 150–194.

66. Ахмеров, Г. Н. Избранные труды / Г. Н. Ахмеров. – Казань : Татарское книжное издательство, 1998.

67. Беляев, Т. С. Куз-Курняч, башкирская повесть, писанная на башкирском языке одним курайчем и переведённая на русский в долинах гор Рифейских, 1809 года / Т. С. Беляев. – Казань : Казанский университет, 1812. – 179 с.

68. Воробьёв, В. К. Из истории селений Майнского района Ульяновской области. Люди. События. Факты / В. К. Воробьёв. – Ульяновск : Симбирская книга, 1997. – 155 с.

69. Георги, И. Г. Описание всех в Российском государстве обитающих, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопримечательностей. В 4 ч. Ч. 1–2 / И. Г. Георги. – СПб. : Императорская Академия Наук, 1776. – С. 85–103.

70. Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии. – Т. 6. – СПб., 1880.

71. История Старокулаткинского района Ульяновской области. – Ульяновск : Симбирская книга, 2002. – 144 с.

72. Никольский, Н. В. Сборник исторических материалов о народностях Поволжья / Н. В. Никольский. – Казань : Типолитография Казанского университета, 1919. – 480 с.

73. Орлова, Д. Н. Село Напольное / Д. Н. Орлова // Материалы для истории и статистики Симбирской губернии. – Вып. 2. – Симбирск : Губернская типография, 1866. – С. 10.

74. Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа. Т. 28. – М., 1900.

1.2.3. Религиозные издания

75. Коран / пер. И. Ю. Крачковского. – Ростов-н/Д. : Феникс, 2006.

76. Священный Коран / пер. с комментариями В. Рубцова. – Н. Новгород, 1997. – 220 с.

77. Имам Исмаил аль-Бухари. Изречения и деяния (хадисы) пророка Мухаммада. – М., 1998. – 79 с.

1.2.4. Статистические материалы

78. Всероссийская перепись населения 2002 года. Том. 1, таблица 4. Численность населения России, федеральных округов, субъектов Российской Федерации, районов, городских поселений, сельских населённых пунктов – райцентров и сельских населённых пунктов с населением 3 тысячи и более. – Режим доступа: http://www.perepis2002.ru/ct/doc/1_ТОМ_01_04.xls (дата обращения: 03.02.2012).

79. Всероссийская перепись населения 2010 года. Численность населения городов, районов, городских и сельских населённых пунктов. – Режим доступа: <http://statmari.gks.ru/VPN2010/infobull/Forms/web.aspx> – (дата обращения: 12.11.2013).

80. Всесоюзная перепись населения 1959 года // Демоскоп Weekly. – Режим доступа: http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus59_reg1.php (дата обращения: 10.10.2013).

81. Всесоюзная перепись населения 1970 года. Численность наличного населения городов, посёлков городского типа, районов и районных центров СССР по данным переписи на 15 января 1970 года по республикам, краям и областям // Демоскоп Weekly. – Режим доступа: http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus70_reg1.php (дата обращения: 14.10.2013).

82. Всесоюзная перепись населения 1979 г. // Демоскоп Weekly. – Режим доступа: http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus79_reg1.php (дата обращения: 12.11.2015).

83. Всесоюзная перепись населения 1989 года // Демоскоп Weekly. – Режим доступа: http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus89_reg1.php (дата обращения: 23.08.2011).

84. Мордовия. Оценка численности населения на 1 января 2009–2014 годов // Федеральная служба государственной статистики. – Режим доступа:

<http://www.gks.ru/dbscripts/munst/munst89/DBInet.cgi?pl=8112027> (дата обращения: 12.11.2016).

85. Народное хозяйство СССР за 70 лет. Юбилейный статистический ежегодник. Финансы и статистика, Москва, 1987 год // Проект «Исторические Материалы». – Режим доступа: <http://istmat.info/node/9300> (дата обращения: 28.06.2016).

86. Оценка численности постоянного населения на 1 января 2011 года с учётом окончательных итогов Всероссийской переписи населения 2010 года // Федеральная служба государственной статистики. – Режим доступа: http://mrd.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/mrd/ru/statistics/population/ (дата обращения: 12.11.2015).

87. Оценка численности постоянного населения на 1 января 2016 года и в среднем за 2015 год. – Режим доступа: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/Popul2016.xls (дата обращения: 11.12.2016).

88. Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года. Владимирская губерния // Демоскоп Weekly. – Режим доступа: http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_gub_97.php?reg=6 – (дата обращения: 23.08.2011).

89. Статистический справочник СССР за 1928 г. // Проект «Исторические Материалы». – Режим доступа: <http://istmat.info/node/20228> (дата обращения: 28.06.2015).

90. Численность постоянного населения на 1 января (человек) 1990–2013 годы. – Режим доступа: <http://www.fedstat.ru/indicator/data.do?id=31557> (дата обращения: 12.11.2015).

91. Численность населения республики Башкортостан по муниципальным образованиям на 1 января 2009 года. – Режим доступа: http://bashstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/bashstat/resources/88ec76804db875b29208d3356f373569.pdf (дата обращения: 12.11.2014).

92. Численность населения Российской Федерации по муниципальным образованиям. Таблица 35. Оценка численности постоянного населения на 1

января 2012 года. – Режим доступа: http://www.gks.ru/free_doc/doc_2012/bul_dr/mun_obr2012.rar (дата обращения: 31.05.2014).

93. Численность населения Российской Федерации по муниципальным образованиям на 1 января 2013 года // Федеральная служба государственной статистики. – Режим доступа: http://www.gks.ru/free_doc/doc_2013/bul_dr/mun_obr2013.rar (дата обращения: 16.11.2013).

1.2.5. Интернет-источники

94. Акашкин, М. М. Свадебные обряды, песни татары и мордвы (Сравнительный анализ) / М. М. Акашкин. – Режим доступа: www.tatar.yuldash.com (дата обращения: 12.11.2010).

95. Бикбулатов, Н. В. Башкиры / Н. В. Бикбулатов. – Режим доступа: <http://www.geocities.yahoo.com> (дата обращения: 12.11.2010).

96. Буяновский, И. Город Болгар / И. Буяновский, И. Драбкина. – Режим доступа: <http://www.mcsme.ru/putevod> (дата обращения: 12.11.2010).

97. В Казани завели дело на руководителя исламской секты // Русская служба ВВС. – Режим доступа: http://www.bbc.co.uk/russian/russia/2012/08/120807_tatarstan_sect_extremism.shtml (дата обращения: 23.10.2012).

98. В Миякинском районе установили мемориал сподвижникам пророка Мухаммеда // Башинформ. – Режим доступа: <http://www.bashinform.ru/m> (дата обращения: 17.06.2011).

99. В Ульяновске построят Большую Соборную Мечеть // Новостной портал Ульяновска. – Режим доступа: <http://www.73online.ru/news> (дата обращения: 12.11.2010).

100. В Чистополе прошли чтения имени шейха накшбандийского тариката Мухаммедзакира Чистави // Духовное управление Республики Татарстан. – Режим доступа: <http://www.dumrt.ru/news> (дата обращения: 25.12.2016).

101. Гарипов, Н. К. Поволжье в составе Золотой Орды / Н. К. Гарипов. – Режим доступа: <http://www.tataroved.ru> (дата обращения: 10.02.2010).

102. Громыко, А. А. Борьба советской России за освобождение от народов / А. А. Громыко // История внешней политики СССР 1917–1980 гг. – Режим доступа: <http://www.society.polbu.ru> (дата обращения: 12.11.2010).

103. Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах, 20 января (2 февраля) 1918 г. – Режим доступа: <http://law.edu.ru/norm//norm.asp> (дата обращения: 12.11.2010).

104. Инглиизм // Википедия. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Инглиизм> (дата обращения: 25.12.2016).

105. Королёва, Л. А. Предотвращение паломничества мусульман Среднего Поволжья к «святым местам» (1950–1970 гг.) / Л. А. Королёва, А. А. Королёв, Н. А. Слоломадина, И. Н. Гарькин. – Режим доступа: <http://www.aspirans.com> (дата обращения: 11.04.2010).

106. Малов, А. Деньги для халифата / А. Малов // Российская газета. – Режим доступа: <http://www.rg.ru> (дата обращения: 25.12.2016).

107. Миннуллин, И. Суфизм в советском Татарстане: к постановке проблемы / И. Миннуллин, А. Минвалеев. — Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru> (дата обращения: 11.04.2010).

108. Насыров, И. Истина сквозь века: суфизм в Поволжье и на Урале / И. Насыров // Суфизм.Ru. Суфизм в России. – Режим доступа: <http://www.sufism.ru> (дата обращения: 12.11.2010).

109. Насыров, И. Священные родники, горы, пещеры Башкирии / И. Насыров // Путешествие по Башкирии. – Режим доступа: <http://www.pobashkirii.ru/tormish> (дата обращения: 24.06.2014).

110. Опубликован ежегодный доклад Госдепартамента США о религиозной свободе в мире // Информационно-аналитический центр «Сова». Религия в светском обществе. – Режим доступа: <http://www.religion.sova-centr.ru> (дата обращения: 12.11.2010).

111. Пастафарианство // Википедия. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Пастафарианство> (дата обращения: 25.12.2016).

112. Представители ДУМ РТ приняли участие на круглом столе // Общероссийское информационное агентство мусульман. – Режим доступа: <http://www.in-fo-islam.ru/publ> (дата обращения: 06.06.2013).

113. Пшеничникова, И. Религиозная политика советской власти и церковный люд в 30-е гг. XX в. – Режим доступа: http://www.mamif.org/cekov_v_30-e (дата обращения: 12.11.2010).

114. Пятые юбилейные Хансаваровские чтения. – Режим доступа: <http://www.islamrt.ru/.htm/news> (дата обращения: 12.11.2010).

115. Регионы. Ульяновская область // Мусульмане Поволжья. – Режим доступа: <http://www.muslims-volga.ru> (дата обращения: 12.11.2010).

116. Реинкарнация в исламе // Дом солнца. Религия. – Режим доступа: <http://www.sunhome.ru/religion> (дата обращения: 12.11.2010).

117. Самарская Историческая мечеть // Региональное духовное управление мусульман Самарской области при ЦДУМ РФ. – Режим доступа: <http://www.islamsamara.ru> (дата обращения: 12.11.2010).

118. Сафин, И. Самарско-куйбышевские муллы – знаем ли мы их? // Региональное духовное управление мусульман Самарской области при ЦДУМ РФ. – Режим доступа: <http://www.islamsamara.ru> (дата обращения: 12.11.2010).

119. Сардар Ваисов // Лента Казани. – Режим доступа: <http://www.1000kzn.ru> (дата обращения: 12.11.2010).

120. Сон // Википедия. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org> (дата обращения: 25.12.2016).

121. Тайлор, Э. Б. Первобытные культуры / Э. Б. Тайлор. – Режим доступа: <http://www.sati.archaeology.ncs.ru/library/Tylor> (дата обращения: 12.11.2016).

122. Трансперсональная психология // Википедия. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/> (дата обращения: 25.11.2016).

123. Тулпар // Википедия. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org> (дата обращения: 25.11.2016).

124. Хайруллин, А. На берегу маленькой реки / А. Хайруллин // Мусульмане Чувашии. – Режим доступа: <http://www.islam21.ru/tormish> (дата обращения: 24.06.2014).

1.2.6. Периодические издания

125. Авдеев, М. В. Подводный камень / М. В. Авдеев // Современник. – 1860. – № 10–11.

126. Быт и верования татар Симбирской губернии в 1783 г. // Симбирские губернские ведомости. – 1851. – № 44–45. – С. 1–4.

127. Гаврилова, Е. Что нужно муннитма от наших детей / Е. Гаврилова // Народная газета. – 2005. – № 57. – С. 19.

128. Емельянова, Н. Жертва Сатане в Ульяновске не редкость / Н. Емельянова // Комсомольская правда. – 2003. – № 36. – С. 20.

129. Жидкова, О. Религия, которая убивает / О. Жидкова // Ульяновская неделя. – 2003. – № 16 – С. 6.

130. Ловцы душ // Молодёжная газета. – 2003. – № 42. – С. 11.

131. Наши инородцы в религиозном отношении // Волжский Вестник. – 1897. – № 20. – С. 4–5.

132. Симбирские татары // Кругозор. – 1876. – № 11. – С. 170–172.

133. Сулейманов, А. Величайшее благо мусульман / А. Сулейманов // Ислам-нур. – 2013. – № 3. – С. 1.

134. Учение Антихриста проникает в Ульяновские школы // Симбирский курьер. – 2001. – № 15. – С. 3.

135. Шириязданов, Ф. Воспитание детей на духовно-нравственных ценностях – залог успеха любого общества / Ф. Шириязданов // Ислам-нур. – 2012. – № 24. – С. 2 .

136. Шириязданов, Ф. Иске мәчетебезгә – 45 ел! / Ф. Шириязданов // Ислам-нур. – 2012. – № 24. – С. 1.

2. Литература

2.1. Монографии

137. Абазатов, М. А. Попытки модернизации ислама / М. А. Абазатов. – Грозный : Чечено-Ингушское кн. изд-во, 1966. – 40 с.
138. Абдулатипов, Р. Г. Судьбы Ислама в России: история и перспективы / Р. Г. Абдулатипов. – М. : Мысль, 2002. – 317 с.
139. Абдуллин, Н. От родной земли / Н. Абдуллин. – Н. Новгород : Нижполиграф, 1998. – 128 с.
140. Абдуллаев, М. А. Деятельность и воззрения шейха Абдуррахмана Хаджи и его родословная / М. А. Абдуллаев. – Махачкала : Юпитер, 1998. – 228 с.
141. Авксентьев, А. В. О преодолении пережитков ислама / А. В. Авксентьев. – М. : Знание, 1967. – 32 с.
142. Акаев, В. Х. Ислам в Чеченской республике / В. Х. Акаев. – М. : Логос, 2008. – 88 с.
143. Акманов, И. Г. Башкирия в составе Российского государства в XVII – первой половине XVIII в. / И. Г. Акманов. – Свердловск : Изд-во Урал. ун-та, 1991. – 151 с.
144. Алексеев, В. Я. Осуществление ленинской идеи фактического равенства народов в автономных республиках Приуралья и Среднего Поволжья / В. Я. Алексеев. – Уфа : БГУ, 1981. – 96 с.
145. Аляутдинов, Ш. Женщины и ислам / Ш. Аляутдинов. – СПб. : Диля, 2011. – 320 с.
146. Аминев, З. Г. Комогонические воззрения древних башкир / З. Г. Аминев. – Уфа : Башлингвоцентр, 2005. – 140 с.
147. Аминев, З. Г. Региональные особенности ислама у башкир / З. Г. Аминев. – Уфа : Дизайн Полиграфсервис, 2009. – 184 с.
148. Арапов, Д. Ю. Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика) / Д. Ю. Арапов. – М. : Академкнига, 2001. – 367 с.

149. Арутюнов, С. А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие / С. А. Арутюнов. – М. : Наука, 1989. – 247 с.

150. Ахметов, А. А. История заселения и развития Симбирско-Ульяновского Заволжья (XVII–XX вв.) / А. А. Ахметов. – Ульяновск : ГУП Обл. тип. «Печатный двор», 2002. – 248 с.

151. Аширов, Н. Эволюция ислама в СССР / Н. Аширов. – М. : Политиздат, 1973. – 152 с.

152. Баишев, Ф. Н. Общественно-политические и нравственно-этические взгляды Ризы Фахретдинова / Ф. Н. Баишев. – Уфа : Китап, 1996. – 176 с.

153. Балтанов, Р. Г. Социологические проблемы в системе научно-атеистического воспитания (проблемы конкретно-социологического анализа религии и атеизма в СССР / Р. Г. Балтанов. – Казань : Изд-во Казанского ун-та, 1973. – 252 с.

154. Балтанова, Г. Р. Ислам в СССР. Анализ зарубежных концепций / Г. Р. Балтанова. – Казань : Изд-во Казанского ун-та, 1991. – 148 с.

155. Бартольд, В. В. Сочинения. В 9 т. Т. 6. Работы по истории ислама и арабского халифата / В. В. Бартольд. – 1966. – 784 с.

156. Басилов, В. Н. Культ святых в исламе / В. Н. Басилов. – М. : Мысль, 1970. – 144 с.

157. Башкирское народное творчество. Обрядовый фольклор / сост., авторы предисл. и коммент. А. М. Сулейманов, Р. А. Султангареева. – Уфа : Китап, 1995. – 560 с.

158. Башкирское народное творчество. Т. 1. Эпос / сост. М. М. Сагитов. – Уфа : Башкирское книжное издательство, 1987. – 544 с.

159. Башкиры / отв. ред. Р. Г. Кузеев. – М. : Изд-во Наука, 2016. – 662 с.

160. Белик, А. А. Культура и личность. Психологическая антропология. Этнопсихология. Психология религии : учеб. пособие / А. А. Белик. – М. : Российск. гос. гуманит. ун-т, 2001. – 378 с.

161. Беляев, Е. А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье / Е. А. Беляев. – М. : Наука, 1966. – 280 с.
162. Беннигсен, А. Мусульмане в СССР / А. Беннигсен. – Paris : YMCA-PRESS, 1983. – 86 с.
163. Бердяев, Н. А. Самопознание / Н. А. Бердяев. – М. : Изд-во «Плюс-Минус», 2004. – 333 с.
164. Браславский, Л. Ю. Ислам в Чувашии / Л. Ю. Браславский. – Чебоксары : Изд-во «Чувашия», 1997. – 160 с.
165. Бромлей, Ю. В. Этносоциальные процессы в СССР / Ю. В. Бромлей. – М. : Знание, 1986. – 64 с.
166. Бусыгин, Е. П. Этнодемографические процессы в Казанском Поволжье / Е. П. Бусыгин, Н. В. Зорин, Г. Р. Столярова. – Казань : Изд-во Казанского университета, 1991. – 128 с.
167. Вагабов, М. В. Ислам и семья / М. В. Вагабов. – М. : Наука, 1980. – 176 с.
168. Васильев, Л. С. История религий Востока : учеб. пособие для вузов / Л. С. Васильев. – 4-е изд. – М. : Книжный дом «Университет» ; Ростов-н/Д : Феникс, 1999. – 432 с.
169. Валеев, Ф. Т. Сибирские татары: культура и быт / Ф. Т. Валеев. – Казань : Татарское книжное издательство, 1993. – 208 с.
170. Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания / ред. кол.: М. П. Мchedлов (отв. ред.), Ю. А. Гаврилов, В. В. Горбунов [и др]. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Культурная революция, 2009. – 400 с.
171. Веракса, Н. Е. История возрастной психологии: детская психология : учеб. пособие для студентов высших учебных заведений / Н. Е. Веракса. – М. : Издательский центр «Академия», 2008. – 304 с.
172. Весна народов: этнополитическая история Волго-Уральского региона : сб. документов / науч. ред. К. Мацузато. – Sapporo : SlavicResearchCenter, 2002. – 208 с.

173. Вещиков, А. Т. Советские законы о религиозных культах / А. Т. Вещиков. – М. : Знание, 1962. – 39 с.
174. Викторин, В. М. Ислам в Астраханском крае / В. М. Викторин. – М. : Логос, 2008. – 96 с.
175. Вильданова, Р. К. Закир Кадыри и трансформация российского общества в начале XX в. / Р. К. Вильданова. – Ульяновск : УлГУ, 2011. – 159 с.
176. Гаврилов, Ю. А. Ислам и православно-мусульманские отношения в России в зеркале истории и социологии / Ю. А. Гаврилов, А. Г. Шевченко. – М. : Культурная революция, 2010. – 312 с.
177. Гайнутдин, Р. Ислам в современной России / Р. Гайнутдин. – М. : Фаир-пресс, 2004. – 320 с.
178. Галимов, Ш. Х. Прошлое как вера в будущее (к 120-летию Самарской исторической мечети (1891–2011 гг.)) / Ш. Х. Галимов. – Самара : Книга, 2011. – 216 с.
179. Гибудуллина, Э. М. Мусульманские приходы в Самарской губернии во второй половине XIX – начале XX вв. / Э. М. Гибудуллина. – Н. Новгород : Медина, 2008. – 262 с.
180. Гимбатова, М. Б. Ногайцы. История, культура, традиции / М. Б. Гимбатова. – Махачкала : Издательский дом «ЭПОХА», 2015. – 88 с.
181. Гаджиева, С. Ш. Кумыки. Историко-этнографическое исследование / С. Ш. Гаджиева. – М. : Изд-во Академии наук СССР, 1961. – 388 с.
182. Голубовский, П. В. Печенеги, торки и половцы до нашествия татар. История южно-русских степей IX–XIII вв. / П. В. Голубовский. – Киев : Университетская типография И. И. Завадского, 1884. – 262 с.
183. Горбатов, А. В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940–1960-е гг. / А. В. Горбатов. – Томск : Изд-во Томского государственного педагогического университета, 2008. – 428 с.

184. Гордон-Полонская, Л. Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана (критика «мусульманского национализма») / Л. Р. Гордон-Полонская. – М. : Изд-во Восточной литературы, 1963. – 326 с.

185. Грановская, Р. М. Психология веры / Р. М. Грановская. – СПб. : Речь, 2004. – 573 с.

186. Греков, Б. Д. Золотая Орда и её падение / Б. Д. Греков, А. Ю. Якубовский. – М. : Богородский печатник, 1998. – 386 с.

187. Гречишников, С. Е. Магия как социокультурный феномен / С. Е. Гречишников. – Калуга : ГУП «Облиздат», 1999. – 151 с.

188. Грюнебаум, Г. Э. фон. Классический ислам. Очерк истории (600–1258) / Г. Э. фон Грюнебаум ; пер. с англ. – М. : Наука, 1986. – 216 с.

189. Гусева, Ю. Н. Ислам в Самарской области / Ю. Н. Гусева ; под ред. проф. А. Малашенко. – М. : Логос, 2007. – 112 с.

190. Гусева, Ю. Н. Российский мусульманин в XX веке (на материалах Среднего Поволжья) / Ю. Н. Гусева. – Самара : ООО «Офорт», 2013. – 416 с.

191. Гусева, Ю. Н. Ишанизм как суфийская традиция Средней Волги в XX веке: формы, смыслы, значение / Ю. Н. Гусева ; под ред. О. Н. Сенюткиной ; под общ. ред. Д. В. Мухетдинова. – М. : ИД «Медина», 2013. – 214 с.

192. Денисов, П. В. Религиозные верования чувашей / П. В. Денисов. – Чебоксары : Чувашское книжное издательство, 1959. – 408 с.

193. Денисов, П. В. Религия и атеизм чувашского народа / П. В. Денисов. – Чебоксары : Чувашское книжное издательство, 1972. – 478 с.

194. Дробижева, Л. М., Рыжова, С. В. Российская идентичность и межэтническая толерантность // Социальные факторы консолидации Российского общества: социологическое измерение / Под ред. чл.-корр. РАН М.К. Горшкова. – М.: Новый хронограф, 2010. – С. 116–135.

195. Дробижева, Л. М. Этническая идентичность // Политическая идентичность и политика идентичности: В 2 т. Т. 1. Идентичность как категория

политической науки : словарь терминов и понятий / Отв. ред. И.С. Семенов. – М., РОССПЕН. 2012. – С. 130–134.

196. Еремеев, Д. Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления / Д. Е. Еремеев. – М. : Политиздат, 1990. – 288 с.

197. Ермаков, И. А. Ислам в культуре России в очерках и образах / И. А. Ермаков. – М. : Агентство «Издательский сервис», 2001. – 512 с.

198. Журавский, А. В. Христианство и ислам. Социокультурные проблемы диалога / А. В. Журавский. – М. : Наука, 1990. – 128 с.

199. Забияко, А. П. Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций / А. П. Забияко, Е. А. Воронкова, А. А. Лапин, Д. А. Пратына [и др.]. – Благовещенск : Амурский гос. ун-т, библиотека журнала «Религиоведение», 2012. – 208 с.

200. Загидуллин, И. К. Исламские институты в Российской империи: мечети в Европейской части России и Сибири / И. К. Загидуллин. – Казань : Татар. кн. изд-во, 2007. – 416 с.

201. Закиев, М. З. Татары: проблемы истории и языка : сб. ст. по проблемам лингвоистории, возрождения и развития татарской нации / М. З. Закиев. – Казань : ИЯЛИ АН Татарстана, 1995. – 464 с.

202. Закиров, Р. З. Татары в меняющемся мире. Очерки этнополитической истории в XX – начале XXI вв. / Р. З. Закиров. – Казань : Татарское книжное издательство, 2006. – 207 с.

203. Зеленин, Д. К. Восточнославянская этнография / Д. К. Зеленин. – М. : Наука, 1991. – 511 с.

204. Ибрагимов, Г. Как вести антирелигиозное воспитание в советской национальной школе (инструктивное письмо) / Г. Ибрагимов. – М. : Центральное издательство народов СССР, 1930. – 35 с.

205. Ибрагимов, Г. Как вести антирелигиозную пропаганду среди татарок и башкирок / Г. Ибрагимов. – М. ; Л. : Госуд. изд-во, 1928. – 65 с.

206. Иванов, В. П. Этническая карта Чувашии. (Расселение, численность и межэтническое взаимодействие титульной нации и этнических групп на территории республики) / В. П. Иванов. – Чебоксары : 1997. – 176 с.

207. Идиатуллов, А. К. Духовная культура татар-мишарей Ульяновской области (в контексте проблемы религиозного синкретизма) / А. К. Идиатуллов. – Ульяновск : УлГТУ, 2010. – 172 с.

208. Идиатуллов, А. К. Религиозный синкретизм тюрок-мусульман России (на примере поволжских татар, башкир и карачаевцев) / А. К. Идиатуллов. – Ульяновск : УлГУ, 2013. – 140 с.

209. Идиатуллов, А. К. Трансформация традиционной духовной культуры в полиэтничном регионе (на примере русских и татар Ульяновской области) / А. К. Идиатуллов. – Ульяновск : УлГТУ, 2014. – 75 с.

210. Илимбетова, А. Ф. Культ животных у башкир: история и современность / А. Ф. Илимбетова, Ф. Ф. Илимбетов ; Российская акад. наук, Уфимский науч. центр, Ин-т истории, яз. и лит. – Уфа : ИИЯЛ УНЦ РАН, 2009. – 306 с.

211. Илимбетова, А. Ф. Культ птиц у башкир в свете духовного наследия народов мира / А. Ф. Илимбетова. – Уфа : ФГБУН ИИЯЛ УНЦ РАН, 2015. – 282 с.

212. Ильин, В. В. Религиоведение: религия как форма духовной культуры. Типология религий. Исторические формы религий / В. В. Ильин, А. С. Кармин, Н. В. Носович. – СПб. [и др.] : Питер, 2008. – 240 с.

213. Иордан, М. В. Ислам в Евразии: современные этнические и эстетические концепции суннитского ислама, их трансформация в массовом сознании и выражение в искусстве мусульманских народов России / М. В. Иордан. – М. : Прог-ресс-Традиция, 2001. – 516 с.

214. Ислам: Историографические очерки / под общей ред. С. М. Прозорова. – М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 228 с.

215. Ислам / сост. А. А. Ханников. – Минск : Книжный дом, 2009. – 384 с.

216. Ислам в истории и культуре татарского народа : сб. ст. / отв. ред. Я. Г. Абдуллин ; Акад. Наук Татарстана, ин-т истории. – Казань : Школа, 2000. – 203 с.
217. Ислам в России: взгляд из регионов / науч. ред. А. В. Малашенко. – М. : Аспект Пресс, 2007. – 158 с.
218. Ислам в СНГ / отв. ред. А. В. Малашенко. – М. : ИВ РАН, 1998. – 180 с.
219. Ислам в СССР: особенности процесса секуляризации в республиках советского Востока. – М. : Мысль, 1983. – 173 с.
220. Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки. – Казань : Мастер Лайн, 2001. – 530 с.
221. Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри / под ред. А. Малашенко и М. Б. Олкотт ; Московский центр Карнеги. – М. : Арт-Бизнес-Центр, 2001. – 326 с.
222. История Башкортостана с древнейших времён до наших дней. В 2 т. Т. 1. История Башкортостана с древнейших времён до конца XIX в. / И. Г. Акманов, Н. М. Кулбахтин, А. З. Асфандияров и др. ; под ред. И. Г. Акманова. – Уфа : Китап, 2004. – 488 с.
223. История Башкортостана с древнейших времён до наших дней. В 2 т. Т. 2. История Башкортостана. XX в. / сост. И. Г. Акманов, С. Ф. Касимов. – Уфа : Китап, 2006. – 600 с.
224. Исхаков, Д. М. Татары: краткая этническая история / Д. М. Исхаков. – Казань : Магариф, 2002. – 79 с.
225. Исхаков, С. М. Первая русская революция и мусульмане Российской империи / С. М. Исхаков – М. : Социально-политическая мысль, 2007. – 399 с.
226. Ишмухаметов, З. А. Социальная роль и эволюция ислама в Татарии. (Исторические очерки) / З. А. Ишмухаметов. – Казань : Татарское книжное издательство, 1979. – 224 с.
227. Казанцев, И. Описание башкирцев / И. Казанцев. – СПб. : Общ. Польза, 1866. – 97 с.

228. Капеллер, А. Россия – многонациональная империя / А. Капеллер. – М. : Прогресс Традиция, 2000. – 344 с.

229. Капустин, Н. С. Особенности эволюции религии (на материалах древних верований и христианства) / Н. С. Капустин. – М. : Мысль, 1984. – 222 с.

230. Карачаевцы. Историко-этнографический очерк / под ред. Л. И. Лаврова. – Черкесск : Карачаево-Черкесское отделение Ставропольского книжного издательства, 1977. – 336 с.

231. Касавин, И. Т. Миграция. Креативность. Текст. Проблемы классической теории познания / И. Т. Касавин. – СПб. : РХРИ, 1998. – 408 с.

232. Кенин-Лопсан, М. Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX – начало XX вв. / М. Б. Кенин-Лопсан. – Новосибирск : Наука, 1987. – 165 с.

233. Киреев, А. Н. Башкирский народный героический эпос / А. Н. Киреев. – Уфа : Башкирское книжное издательство, 1970. – 304 с.

234. Климович, Л. И. Ислам / Л. И. Климович. – М. : Наука, 1965. – 336 с.

235. Климович, Л. И. Книга о Коране, его происхождении и мифологии / Л. И. Климович. – М. : Политиздат, 1988. – 286 с.

236. Кобзев, А. В. Исламская община Симбирской губернии во второй половине XIX – начале XX вв. / А. В. Кобзев. – Н. Новгород : Медина, 2007. – 446 с.

237. Коблов, Я. Д. Мечты татар о национальной образовательной школе / Я. Д. Коблов. – Казань : Типолитография Императорского университета, 1908. – 20 с.

238. Коблов, Я. Д. Мифология казанских татар / Я. Д. Коблов. – Казань : Типолитография Императорского университета, 1910. – 49 с.

239. Ковалевский, А. П. Книга Ахмеда ибн-фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. / А. П. Ковалевский. – Харьков : Изд-во Харьковского государственного университета, 1956. – 347 с.

240. Колосова, В. Б. Лексика и символика славянской народной ботаники. Этнолингвистический аспект / В. Б. Колосова. – М. : Индрик, 2009. – 352 с.

241. Корнеев, А. В. Религии мира. Шаманство / А. В. Корнеев. – М. : ООО ТД Изд-во «Мир книги», 2006. – 192 с.
242. Крымский, А. Е. История мусульманства / А. Е. Крымский. – М. ; Жуковский : Кучково поле, 2003. – 462 с.
243. Кудряшов, Г. Е. Динамика полисинкретической религиозности: Опыт историко-этнографического и конкретно-социологического исследования генезиса, эволюции и отмирания религиозных пережитков чувашей / Г. Е. Кудряшов. – Чебоксары : Чувашское книжное изд-во, 1974. – 356 с.
244. Кузеев, Р. Г. Происхождение башкирского народа: этнический состав, история, расселение / Р. Г. Кузеев. – М. : Наука, 1974. – 572 с.
245. Кузеев, Р. Г. Историческая этнография башкирского народа / Р. Г. Кузеев. – Уфа : Башкирское книжное издательство, 1978. – 263 с.
246. Куроедов, В. А. Религия и церковь в советском обществе / В. А. Куроедов. – М. : Изд-во политической литературы, 1984. – 256 с.
247. Кемпер, М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане : исламский дискурс под русским господством / М. Кемпер ; Российский исламский ун-т ; [пер. с нем. Искандера Гилязова]. – Казань : Российский исламский ун-т, 2008. – 655 с.
247. Куртц, П. Испытание потусторонним / П. Куртц. – М. : Академический проспект, 1999. – 601 с.
248. Ланда, Р. Г. Ислам в истории России / Р. Г. Ланда. – М. : Восточная литература, 1995. – 312 с.
249. Лепёхин, И. И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства в 1770 г. В 4 ч. Ч. 2 / И. И. Лепёхин. – СПб. : Тип. Императорской Академии Наук, 1802. – 338 с.
250. Лобазова, О. Ф. Религиоведение : учебник / О. Ф. Лобазова. – М. : Дашков и К°, 2004. – 381 с.
251. Мавлютов, Р. Р. Ислам / Р. Р. Мавлютов. – М. : Политиздат, 1969. – 160 с.

252. Мажитов, Н. А. История Башкортостана с древнейших времён до XIV века / Н. А. Мажитов, А. Н. Султанова. – Уфа : Китап, 1994. – 360 с.
253. Максуд, Р. Ислам / Р. Максуд ; пер. с англ. В. Новикова. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2003. – 301 с.
254. Малашенко, А. В. Исламское возрождение в современной России / А. В. Малашенко. – М. : Моск. Центр Карнеги, 1998. – 222 с.
255. Малашенко, А. В. Мусульманский мир СНГ / А. В. Малашенко. – М. : МНПО «НИОПИК», 1996. – 182 с.
256. Малерб, М. Религии человечества / М. Малерб. – СПб. : Рудомино, Университетская книга, 1997. – 304 с.
257. Малиновский, Б. Магия, наука и религия / Б. Малиновский ; пер. с англ. – М. : Рефи-бук, 1998. – 304 с.
258. Массэ, А. Ислам. Очерк истории / А. Массэ. – М. : Изд-во восточной литературы, 1961. – 230 с.
259. Мечковская, Н. Б. Язык и религия. Лекции по филологии и истории религий : пособие для студентов / Н. Б. Мечковская. – М. : Агентство ФАИР, 1998. – 352 с.
260. Минделл, А. Геопсихология в шаманстве, физике и даосизме / А. Минделл. – М. : АСТ : ГАНГА, 2008. – 316 с.
261. Миннулин, И. Р. Мусульманское духовенство и власть в Татарстане в 1920–1930-е гг. / И. Р. Миннулин. – Казань : Изд-во Ин-та истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2006. – 220 с.
262. Митрохин, Л. Н. Философия религии / Л. Н. Митрохин. – М. : Республика, 1993. – 416 с.
263. Можайскова, И. В. Духовный образ русской цивилизации и судьба России (Опыт метаисторического исследования). В 4 частях. Часть 1. Религиозные начала цивилизационной структуры и духовные истоки русской цивилизации / И. В. Можайскова. – М. : ООО «Студия Вече», 2001. – 560 с.

264. Махмутов, З. А. Татары г. Петропавловска и Северо-Казахстанской области: история и этнические процессы / З. А. Махмутов. – Казань : Изд-во «ЯЗ», 2015. – 136 с.

265. Мухамедова, Р. Г. Татары-мишари. Историко-этнографическое исследование / Р. Г. Мухамедова. – М. : Наука, 1972. – 248 с.

266. Мухаметзянов, А. А. Трансформация институтов мусульманской общины Татарстана (1920–1930-е гг.) / А. А. Мухаметзянов. – Н. Новгород : Медина, 2008. – 148 с.

267. Мухаметшин, Р. М. Ислам в общественной и политической жизни татар Татарстана в XX веке / Р. М. Мухаметшин. – Казань : Татарское книжное издательство, 2005. – 446 с.

268. Мухаметшин, Р. М. Ислам в Татарстане / Р. М. Мухаметшин – М. : Логос, 2007. – 104 с.

269. Мухаметшин, Ю. Г. Татары-кряшены: Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX – начало XX вв.) / Ю. Г. Мухаметшин. – М. : Наука, 1977. – 184 с.

270. Мухаммедходжаев, А. Гносеология суфизма / А. Мухаммедходжаев. – Душанбе : Дониш, 1990. – 116 с.

271. Мухетдинов, Д. В. Ислам в России в XVIII – начале XXI вв.: модернизация и традиции / Д. В. Мухетдинов. – Н. Новгород : Изд-во ННГУ им. Н. И. Лобачевского, 2011. – 282 с.

272. Народы Поволжья и Приуралья. Историко-этнографический очерк / отв. ред. Р. Г. Кузеев. – М. : Наука, 1985. – 310 с.

273. Насыри, К. Избранные произведения / К. Насыри ; пер. с татар. – Казань : Татарское кн. изд-во, 1977. – 256 с.

274. Нарты: героический эпос балкарцев и карачаевцев // РАН, Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького ; Каб.-Балк. НИИ истории, филологии и экономики ; вступ. ст., коммент. и глоссарий Т. М. Хаджиевой ; отв. ред. А. И. Алиева ; сост. Р. А. Ортабаева. – М. : Наука, 1994. – 656 с.

275. Неклюдов, С. Ю. Мифы и религии мира / С. Ю. Неклюдов. – М. : Российский государственный гуманитарный университет, 2003. – 432 с.
276. Нигмедзянов, М. Н. Народные песни волжских татар / М. Н. Нигмедзянов. – М. : Советский композитор, 1982. – 136 с.
277. Никольский, Н. В. Сборник исторических материалов о народностях Поволжья / Н. В. Никольский. – Казань : Типолитография Казанского университета, 1919. – 480 с.
278. Новиков, М. П. Христианизация Киевской Руси: методологический аспект / М. П. Новиков. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1991. – 176 с.
279. Одинцов, М. И. Государство и Церковь в России. XX в. / М. И. Одинцов. – М. : Луч, 1994. – 171 с.
280. Очерки по истории Башкирской АССР. Т. 1, ч. 1 / под ред.: А. П. Смирнова, Н. В. Устюгова, А. И. Харисова, Г. Ф. Шафикова, Р. Г. Кузеева ; Академия наук СССР, Башкирский филиал. Институт истории, языка и литературы. – Уфа : Башкирское книжное издательство, 1956. – 304 с.
281. Паллас, П. С. Путешествия по разным местностям Российского государства в 1770 г. Ч. 2., кн. 1 / П. С. Паллас. – СПб., 1786. – 476 с.
282. Пальванова, Б. П. Эмансипация мусульманки: опыт раскрепощения женщины советского востока / Б. П. Пальванова. – М. : Наука, 1982. – 304 с.
283. Паниотто, В. И. Количественные методы в социологических исследованиях / В. И. Паниотто. – Киев : Научна думка, 1982. – 272 с.
284. Пивоваров, Д. В. Философия религии : учеб. пособие / Д. В. Пивоваров. – М. : Академический проспект, 2006. – 638 с.
285. Пименов, В. В. Исторический анализ в системном исследовании. Из опыта этнографической работы / В. В. Пименов // Статистика в этнографии. – М. : Наука, 1985. – С. 37–49.
286. Рашитов, Ф. А. История татарского народа: с древнейших времён до наших дней / Ф. А. Рашитов. – Саратов : Региональное Приволжское издательство «Детская книга», 2001. – 288 с.

287. Религиозные традиции мира. В 2 т. Т. 2 / пер. с англ. – М. : Крон-пресс, 1996. – 649 с.

288. Российская нация: Становление и этнокультурное многообразие / Под. ред. В.А. Тишкова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. – М.: Наука, 2011. – 462 с.

289. Руденко, С. И. Башкиры. Историко-этнографические очерки / С. И. Руденко. – Уфа, 2006. – 376 с.

290. Сайтбаев, Т. С. Ислам: история и современность / Т. С. Сайтбаев. – М. : Знание, 1985. – 64 с.

291. Салмин, А. К. Духи требуют жертв: Система традиционных обрядов чувашей / А. К. Салмин. – Чебоксары : Чувашское книжное изд-во, 1990. – 167 с.

292. Самыгин, С. И. Религиоведение: социология и психология религии / С. И. Самыгин, В. И. Нечипуренко, И. Н. Полонская. – Ростов-н/Д.: Феникс, 1996. – 672 с.

293. Селезнёв, А. Г. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального / А. Г. Селезнёв. – М. : Марджани, 2009. – 216 с.

294. Семёнов, В. В. Ислам в Саратовской области / В. В. Семёнов. – М. : Логос, 2007. – 120 с.

295. Семёнова, Т. В. Обрядовый календарь чувашей в этноконтрастных с татарами районах / Т. В. Семёнова. – СПб. : Лема, 2015. – 145 с.

296. Сенюткин, С. Б. История татар Нижегородского Поволжья с последней трети XVI до начала XX вв. (историческая судьба мишарей Нижегородского края) / С. Б. Сенюткин. – Н. Новгород : Изд-во ННГУ, 2001. – 416 с.

297. Сенюткина, О. Н. История Татарской Медяны (XVII–XXI вв.) / О. Н. Сенюткина. – Н. Новгород : Нижегородбланкиздат, 2008. – 197 с.

298. Сибагатов, Ф. Ш. Духовная литература башкирского народа / Ф. Ш. Сибагатов. – Уфа : Изд-во «Гилем», 2015. – 152 с.

299. Силантьев, Р. А. Новейшая история исламского сообщества России / Р. А. Силантьев. – М. : Ихтиос, 2006. – 632 с.
300. Силантьев, Р. Новейшая история ислама в России / Р. Силантьев. – М. : Алгоритм, 2007. – 576 с.
301. Смирнов, А. П. Волжские булгары / А. П. Смирнов. – М. : Государственный Исторический музей, 1951. – 275 с.
302. Смирнов, И. А. Мюридизм на Кавказе / И. А. Смирнов. – М. : Изд-во Акад. наук СССР, 1963. – 244 с.
303. Снесарёв, Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма / Г. П. Снесарев. – М. : Наука, 1969. – 336 с.
304. Советская пропаганда в годы Великой Отечественной войны: «коммуникация убеждения» и мобилизационные механизмы / сост.: А. С. Лившин, И. Б. Орлов. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2007. – 806 с.
305. Социально-политическая ситуация, этнокультурные традиции и функционирование этничности в Республике Башкортостан, Оренбургской, Челябинской и Курганской областях: этносоциологический опрос общественного мнения // Центр этнологических исследований ЦНЦ РАН ; рук. С. Ф. Касимов; исполн. А. И. Тузбеков. – Инв. № 3567899. – Уфа, 2007. – 157 с.
306. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. – М. : Наука, 2006. – 908 с.
307. Старостин, А. Н. Ислам в Свердловской области / А. Н. Старостин. – М. : Логос, 2007. – 144 с.
308. Султангареева, Р. А. Йола – система и нормы жизневедения башкир / Р. А. Султангареева. – Уфа : Китап, 2015. – 216 с.
309. Сызранов, А. В. Святые места мусульман Астраханского края: историко-этнографический очерк / А. В. Сызранов. – Астрахань : Астраханский университет, 2006. – 51 с.

310. Таевский, Д. А. Синкретичные религии и секты. Словарь-справочник / Д. А. Таевский. – М. : INTRADA, 2001. – 160 с.

311. Таймасов, Л. А. Монастырское движение народов Среднего Поволжья во второй половине XIX – начале XX века. – Чебоксары : Изд-во Чуваш. ун-та, 2016. – 239 с.

312. Татары Среднего Поволжья и Приуралья / под ред. П. И. Воробьёва и Г. М. Хисамутдинова. – М. : Наука, 1967. – 538 с.

313. Татары / отв. ред. Р. К. Уразманова, С. В. Чешко. – М. : Наука, 2001. – 583 с.

314. Татары и ислам в регионах Российской Федерации: религиозное возрождение и этничность / рук. проекта и отв. ред. Р. Н. Мусина. – Казань : Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ : Издательство «Артифакт», 2014. – 348 с.

315. Тихонова, А. Ю. Региональная культура: опыт исследования / А. Ю. Тихонова. – Ульяновск : УИПКРО, 2007. – 176 с.

316. Токарев, С. А. Ранние формы религии / С. А. Токарев. – М. : Политиздат, 1990. – 622 с.

317. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество / отв. ред. И. Н. Гемуев ; АН СССР, Сиб. отд-ние. – Новосибирск : Наука, 1989. – 243 с.

318. Тримингем, Дж. С. Суфийские ордены в исламе / Дж. С. Тримингем ; пер. с англ. – М. : Наука, 1989. – 328 с.

319. Тэнасе, А. Культура и религия / А. Тэнасе ; пер. с румынского. – М. : Политиздат, 1977. – 122 с.

320. Уразманова, Р. К. Современные обряды татарского народа. Историко-этнографическое исследование / Р. К. Уразманова. – Казань : Татарское книжное изд-во, 1984. – 143 с.

321. Фаизов, С. Ф. Ислам в Поволжье. VIII–XX вв. Очерк истории / С. Ф. Фаизов. – М. : Спутник+, 1999. – 73 с.

322. Фаизрахманов, А. Истоия сибирских татар с древнейших времён до начала XX в. / А. Фаизрахманов. – Казань : ФЭН, 2002. – 488 с.
323. Фейнман, Р. Фейнмановские лекции по физике / Р. Фейнман, Р. Лейтон, М. Сэндс. – М. : Изд-во «Мир», 1966. – Вып 6. – 344 с.
324. Фишер, М. П. Живые религии / М. П. Фишер. – М. : Республика, 1997. – 368 с.
325. Форвард, М. Религия / М. Форвард. – М. : Фаир-пресс, 2003. – 320 с.
326. Франк, А. Дж. Исламская историография и «булгарская» идентичность татар и башкир в России / А. Дж. Франк. – Казань : РИУ, 2008. – 266 с.
327. Фрейджер, Р. Личность: теории, эксперименты, упражнения / Р. Фрейджер, Д. Фрейдимен. – СПб. : Прайм-ЕВРОЗНАК, 2001. – 864 с.
328. Хабутдинов, А. Ю. Институты российского мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе / А. Ю. Хабутдинов. – М. : Марджани, 2012. – 344 с.
329. Хайретдинов, Д. З. Ислам в Нижегородской области / Д. З. Хайретдинов. – М. : Логос, 2007. – 128 с.
330. Хакимов, Р. С. Традиционный ислам у татар / Р. С. Хакимов. – Казань : Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ. – 188 с.
331. Халиков, А. Х. Кто мы – болгары или татары? / А. Х. Халиков. – Казань : Изд-во «Казань», 1992. – 192 с.
332. Черемшанский, В. М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношении / В. М. Черемшанский. – Уфа : Типография Оренбургского Губернского Правления, 1859. – 472 с.
333. Шабалина, Л. П. Структура и быт семьи народов Среднего Поволжья / Л. П. Шабалина. – Ульяновск : УлГПУ, 1997. – 192 с.
334. Шейх Зайнулла Расулаев. Божественные истины / сост., коммент, перевод с араб. И. Р. Насырова. – Уфа : Китап, 2008. – 240 с.
335. Этничность. Ислам. Интеграция мигрантов-мусульман / отв. ред. Г. С. Солодова. – Новосибирск : Сибирское отделение РАН, 2016. – 234 с.

336. Этнография татарского народа. – Казань : Магариф, 2004. – 287 с.
337. Этнография Симбирского-Ульяновского Поволжья / Е. Ю. Анисимова, З. Г. Баширова и др. ; отв. ред. Л. П. Шабалина. – Ульяновск : УлГПУ, 2007. – 376 с.
338. Юнг, К. Г. Психологические типы / К. Г. Юнг. – СПб. ; М. : Ювента : Прогресс-универс, 1995. – 716 с.
339. Юнг, К. Г. Структура психики и архетипы / К. Г. Юнг. – М. : Академический проект, 2009. – 303 с.
340. Юнусова, А. Б. Ислам в Башкортостане / А. Б. Юнусова. – Уфа : Уфимский полиграфкомбинат, 1999. – 352 с.
341. Яблоков, И. Н. Методологические проблемы социологии религии / И. Н. Яблоков. – М. : Изд-во Московского университета, 1972. – 134 с.
342. Яблоков, И. Н. Кризис религии в социалистическом обществе / И. Н. Яблоков. – М. : Знание, 1974. – 64 с.
343. Ягафова, Е. А. Чуваши-мусульмане в XVIII – начале XXI вв. / Е. А. Ягафова. – Самара : ПГСГА, 2009. – 128 с.
344. Якупов, М. Т. Тенденции современных религий: трансформация монотеизма в языческие культы (социально-философский анализ) / М. Т. Якупов. – Уфа : РИО РУМНЦ МО РБ, 2010. – 240 с.
345. Ahmet, Kanlidere. Reform within Islam the tajdid and jadid movement among the Kazan tatars (1809–1917) conciliation or conflict? / A. Kanlidere. – Istanbul : EREN, 1997. – 198 p.
346. Alien, F. Islamic Historiography and 'Bulgar' Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia / F. Alien. – Leiden ; Boston ; Köln : Brill, 1998. – 220 p.
347. Baradat, L. P. Soviet political society. 2nd ed / L. P. Baradat. – Englewood Cliffs (NJ) : Prentice Hall, 1989. – 450 p.
348. Bennigsen, A. Islam in Soviet Union / A. Bennigsen, Lemercier-Quelquejay. – London ; N. Y. : Cambr. Univ. Press, 1967.–135 p.

349. Conquest, R. Stalin: Breaker of nations / R. Conquest. – London : Weidenfeld and Nicolson, 1991. – 346 p.

350. Devin, De Wesse. Islamisation and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tukles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. – The Pennsylvania State University, 1994. – 638 p.

351. Imperial and Soviet Russia: Power privilege and the challenge of modernity. – N. Y. : St. Martin's Press, 1997. – 478 p.

352. Johnson, Allen W. The evolution of human societies: From foraging group to agrarian state / Allen W. Johnson & Timothy Earle. – Stanford (Calit) : Stanford univ. press, 1987 – XIII, 360 p.

353. Kenez, P. A history of the Soviet Union from the beginning to the end / P. Kenez. – Cambridge etc. : Cambridge Univ. Press, 1999. – 317 p.

354. Maccartney, C. A. The Maguars in the Ninth Century / C. A. Maccartney. – Cambridge, 1930. – 260 p.

355. Mansfield, P. The Arabs / P. Mansfield. – London : Penguin Books, 1980. – 576 p.

356. Mansoor, A. H. M. Migration and Remittances: Eastern Europe and the former Soviet Union / Ali Mansoor Bruce Quillin. – World Bank. – 2007. – 213 p.

357. Maxwell, Mary. Morality among nations: An evolutionary view / Mary Maxwell. – Albany : State univ. of New-York press, cop. 1990. – XI, 198 p.

358. Pares, B. Russia. History. People. Politics / B. Pares. – N. Y. : The New American library of World Literature, 1963. – 355 p.

359. Ponton, G. The Soviet era: Soviet politics from Lenin to Yeltsin / G. Ponton. – Oxford ; Cambridge : Blackwell, 1994. – 293 p.

360. Prosser, Michael Hubert. The cultural dialogue: An introd. to intercultural communication / Michael Hubert Prosser, Ph. D. 3d print. – Washington : Sletar intern., 1989. – XV, 344 p.

361. Radin, Paul. The method and theory of ethnology: An essay in criticism / Paul Radin with an introd. by Arthur J. Vidich. – South Hadley (Mass) : Bergin & Garvey, 1987. – CXX, 318 p.
362. Roice, Anya Pererson. Ethnic identity: Strategies of divensity / Anya Pererson Roice. – Bloomington : Indiana univ. press, 1982. – VIII, 247 p.
363. Rorlich, A.-A. The Volga Tatars: A profile in national resilience / A.-A. Rorlich. – Stanford (CA) Hoover inst. Press: Stanford univ., 1986. – 288 p.
364. Rouse, Irving. Migrations in prehistory: Inferring populatuon movement from cultural remains / Irving Rouse. – New Haven ; London : Yale univ. press, cop., 1986. – 314 p.
365. Sakwa, R. The rise and fall of the Soviet Union, 1917–1991 / R. Sakwa. – London : Routledge, 1999. – 521 p.
366. Schweder, Richard A. Thinking through cultures: Expeditions in cultural psychology / Richard A. Schweder. – Cambridge (Mass) ; London : Harvard univ. press, 1991. – VIII, 404 p.
367. The Ethological roots of culture / Ed. by R. Allen Gardner et. al. – Dordrecht etc. : Kluwer acad. publ., 1994. – VII, 477 p.
368. Usmanova, L. The Turk-Tatar Diaspora in Northeast Asia. Transformation of Consciousness: A Historical and Sociological Account Between 1898 and the 1950s. / L. Usmanova. – Rakudasha : Tokyo, 2007 – 367 p.
369. Wcislo, F. W. Reforming Rural Russia: State, Local Society and National Politics, 1855–1914 / F. W. Wcislo. – Princeton : Princeton University Press, 1990. – 433 p.
370. Wood, A. Stalin and Stalinism / A. Wood. – London : Routledge, 1990. – 68 p.
371. Zenkasky, S. Pan-turkism and Islam in Russia / S. Zenkasky. – Cambridge : Harward University Press, 1967. – 262 p.

2.2. Статьи

372. Абдулгазина, Д. В. Запреты и охранительные обычаи в системе дородовых обрядов башкир Челябинской области / Д. В. Абдулгазина // Вестн. Челябинского государственного университета. Серия: История. – Вып. 47. – 2011. – № 23 (238). – С. 144–146.

373. Абзалетдинова, А. Религиозно-политические аспекты управления и взаимодействия мусульманского духовенства и Российской империи конца XIX – начала XX вв. / А. Абзалетдинова // Мечети в духовной культуре татарского народа (XVIII в. – 1917 г.) : материалы Всерос. науч.-практ. конф. (25 апреля 2006 г., г. Казань). – 2006. – С. 253–256.

374. Амирханов, Р. Татарская социально-философская мысль XVII–XVIII вв. / Р. Амирханов // Татарстан. – 1994. – № 3–4. – С. 93–99.

375. Атаев, Т. И. Лишение избирательных прав как форма социальной дискриминации мусульманского духовенства северного Кавказа в 1921–1936 гг. (на материалах Карачая) / Т. И. Атаев, Р. М. Бегеулов // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2015. – № 8 (58) – С. 27–30 (30).

376. Ахметов, А. А. Принятие ислама в Волжской Булгарии / А. А. Ахметов // Размышления о стране и судьбе нашего народа. – 2005. – С. 108–116.

377. Балтанова, Г. Р. Трудное возрождение / Г. Р. Балтанова // Татарстан. – 1995. – № 3–4. – С. 85–92.

378. Банникова, Н. Национально-языковые отношения в ситуации этнической мобилизации / Н. Банникова // Другое поле: Социологические практики. – 2000. – С. 148–158.

379. Батчаев, Ш. М. Меж двух империй: заметки о жизни и деятельности Эдигея Джаубермезова (Эндрю Скайрвинга Хэя) / Ш. М. Батчаев // Британцы и народы юга России: проблемы взаимовлияния. – С. 143–153.

380. Баширов, Л. А. Ислам в контексте этнополитических процессов в современной России / Л. А. Баширов // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2009. – № 1. – С. 217–227.

381. Беляков, А. В. Абызы (хафизы) в Московском государстве XVI–XVII вв. / А. В. Беляков // Средневековые тюрко-татарские государства. – 2015. – № 7. – С. 40–45.

382. Бускунов, А. М. Культы животных и птиц в башкирской мифологии и истории общественной мысли / А. М. Бускунов, М. М. Кульшарипов // Вестник Башкирского университета. – 2012. – Т. 17, № 1. – С. 369–371.

383. Ванчикова, Ц. П. Религиозная ситуация в Монголии: 1990–2009 гг. / Ц. П. Ванчикова, С. Цэцэндамба // Гуманитарный вектор. – 2014. – № 3 (39). – С. 67–72.

384. Васильева, С. Б. Традиционная и нетрадиционная религиозность в современном мире / С. Б. Васильева // Вестник Бурятского госуниверситета. – 2010. – № 8. – С. 3–8.

385. Владыкин, В. Е. Из истории религиозного синкретизма у удмуртов / В. Е. Владыкин // Мировоззрение финно-угорских народов. – 1990. – С. 35–49.

386. Вовченко, В. А. К вопросу определения уровня, степени и характера религиозности православного населения России (на основе опроса студентов вузов г. Орла) / В. А. Вовченко // Учёные записки Орловского государственного университета. – 2008. – № 3. – С. 84–87.

387. Габдрафиков, И. М. Феномен Башкортостана: от «трагической демографии» к «закономерной реконфигурации численности» / И. М. Габдрафиков // Этнографическое обозрение. – 2007. – № 5. – С. 116–124.

388. Гаврилова, Е. Что нужно мунитам от наших детей? / Е. Гаврилова // Народная газета. – 2005. – № 57. – С. 19.

389. Галицкий, В. П. Радикализация ислама на юге России: причины и пути разрешения / В. П. Галицкий // Обозреватель. – 2009. – № 8. – С. 35–46.

390. Гёзальян, И. Г. Трансформация религиозности / И. Г. Гёзальян // Мониторинг общественного мнения. – 2011. – № 1 (101). – С. 152–157.

391. Гмыря, Л. Б. Обряды вызова дождя в традиционной культуре тюркоязычных народов прикаспийского Дагестана (кумыки, ногайцы, терекменцы, азербайджанцы г. Дербента) / Л. Б. Гмыря // Вестник института ИАЭ. – 2010. – № 3. – С. 103–124.

392. Грашевская, О. В. Исследование отношения студенческой молодежи к религии / О. В. Грашевская // Проблемы развития территории. – 2014. – Вып. 5 (73). – С. 57–68.

393. Гофман, А. Б. В поисках утраченной идентичности: традиции, традиционализм и национальная идентичность / А. Б. Гофман // Вопросы социальной теории. – 2010. – Т. IV. – С. 241–254.

394. Гусева, Ю. Н. Тарханы и башкиры с. Алькино Бугурусланского уезда Самарской губернии в XIX веке и вопросы этносоциальной истории тюркских селений Среднего Поволжья / Ю. Н. Гусева // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. – 2016. – № 6. – С. 324–331.

395. Денисов, Д. Н. Мусульманская община Троицка во второй половине XVIII – начале XX века / Д. Н. Денисов // Вестник Челябинского государственного университета. Серия: История. Вып. 39. – 2009. – № 10 (191). – С. 123–128.

396. Денисов, Д. Н. Мусульманская община Златоуста в конце XIX – начале XX вв. / Д. Н. Денисов // Вестник Челябинского государственного университета. Серия: История. Вып. 32. – 2009. – № 16 (154). – С. 83–87.

397. Денисов, Д. Н. Мусульманская община Верхнеуральска в XIX – начале XX вв. / Д. Н. Денисов // Вестник Челябинского государственного университета. Серия: История. Вып. 33. – 2009. – № 23 (161). – С. 72–76.

398. Денисов, Д. Н. Мусульманская община Бирска в XIX – начале XX вв. / Д. Н. Денисов // Вестник Башкирского университета. – 2012. – Т. 17, № 1. – С. 362–365.

399. Джантуева, Ф. Р. Ислам в системе этнической и религиозной идентичности карачаевцев и балкарцев / Ф. Р. Джантуева // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. – 2009. – № 10. – С. 66–69.

400. Джантуева, Ф. Р. Этническая идентичность карачаевцев и балкарцев: общее и особенное / Ф. Р. Джантуева // Вестник Томского государственного университета. – 2011. – № 3 (15). – С. 167–171.

401. Дунаева, Н. А. Особенности религиозных верований крестьян Симбирской губернии в начале XX в. / Н. А. Дунаева // Прошлое и настоящее России: политика, экономика, культура. – 1999. – С. 46–54.

402. Егорова, О. В.. Межэтнические отношения чувашей и татар / О. В. Егорова, П. В. Денисов, К. Н. Сануков, Г. И. Фёдоров // Вестник Чувашского университета. – 2012. – № 2. – С. 20–26

403. Жумаганбетов, Т. С. Генезис государственно-религиозной идеологии в древнетюркских каганатах / Т. С. Жумаганбетов // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 4. – С. 154–162.

404. Загидуллин, И. К. Пятивременные и соборные (джами) мечети в округе Оренбургского магометанского духовного собрания / И. К. Загидуллин // Мечети в духовной культуре татарского народа (XVIII в. – 1917 г.). – 2006. – С. 93–123.

405. Загидуллин, И. К. Молитвенные собрания как публичные мероприятия / И. К. Загидуллин // Мечети в духовной культуре татарского народа (XVIII в. – 1917 г.). – 2006. – С. 151–169.

406. Идиатуллов, А. К. Новые подходы в изучении религиозного синкретизма татар / А. К. Идиатуллов // Современные проблемы эволюции. – 2009. – С. 258–262.

407. Идиатуллов, А. К. Религиозный синкретизм татар Симбирской губернии в конце XIX – начале XX вв. / А. К. Идиатуллов // Исторические судьбы народов Поволжья : материалы Всерос. науч. конф. «Исторический опыт

этноконфессионального взаимодействия в Среднем Поволжье и Приуралье. – 2011. – Вып. 2. – С. 334–337.

408. Идиатуллов, А. К. Взаимодействие исламских и шаманских представлений в народной медицине татар Среднего Поволжья / А. К. Идиатуллов // Глобальный научный потенциал. – 2013. – № 8. – С. 34–36.

409. Идиатуллов, А. К. Религиозность студентов Казани / А. К. Идиатуллов // Географическая наука и образование: интеграция теории и практики. – 2013. – С. 69–71.

410. Идиатуллов, А. К. «Исламизированное» шаманство карачаевцев (анализ полевых материалов автора карачаевской интеллигенции) / А. К. Идиатуллов // Проблемы истории, филологии, культуры. – 2014. – № 1 (43). – С. 337–344.

411. Идиатуллов, А. К. Религиозность карачаевских студентов / А. К. Идиатуллов // Современные проблемы науки и образования. – 2014. – № 5. – С. 718.

412. Идиатуллов, А. К. Взаимодействие татар Ульяновской области с иноконфессиональным окружением / А. К. Идиатуллов // Исламоведение. – 2014. – № 3. – С. 45–51.

413. Идиатуллов, А. К. К вопросу о роли ислама в этнической идентификации татар Ульяновской области / А. К. Идиатуллов // European Social Science Journal (Европейский журнал социальных наук). – 2014. – № 9–2. – С. 224–228.

414. Идиатуллов, А. К. Религиозность русского населения г. Ульяновска в начале XXI в. / А. К. Идиатуллов // Вестник Кемеровского государственного университета. – 2015. – № 1–4 (61). – С. 135–138.

415. Идиатуллов, А. К. Отношение к суфизму у тюрков-мусульман России / А. К. Идиатуллов // Взаимодействие органов власти, общественных объединений и образовательных учреждений по гармонизации этноконфессиональных и межнациональных отношений: региональный аспект : сб. науч. тр. междунар. науч.-практ. конф. – 2015. – С. 149–152.

416. Идиатуллов, А. К. Исламское возрождение в среде татар Ульяновской области: рост религиозности и внутриконфессиональные проблемы / А. К. Идиатуллов // Вестник Пермского университета. – 2015. – № 2. – С. 179–185.

417. Идиатуллов, А. К. Религиозность казахов России в начале XXI в. / А. К. Идиатуллов // Вестник Чувашского университета. – 2015. – № 4. – С. 95–98.

418. Идиатуллов, А. К. Религиозность студентов Уфы (на примере башкир и татар) / А. К. Идиатуллов // Вестник Томского государственного университета. – 2015. – № 399. – С. 63–66.

419. Имашева, М. М. Состояние российской уммы (на примере Астраханской области) / М. М. Имашева, Н. Ю. Налётова, Ю. С. Фролова // Проблемы безопасности российского общества. – 2016. – № 10. – С. 34–37.

420. Исхаков, Д. М. Кряшены (крещённые татары) / Д. М. Исхаков // Татарстан. – 1993. – № 3. – С. 44–48.

421. Исхаков, Д. М. От нации «мусульманской» – к нации татарской / Д. М. Исхаков // Татарстан. – 1995. – № 9–10. – С. 79–83.

422. Каарияйнен, Киммо. Татары и русские – верующие и неверующие, старые и молодые / Киммо Каарияйнен // Вопросы философии. – 1999. – № 11.

423. Камалов, Р. Дитя ислама / Р. Камалов // Татарстан. – 1995. – № 5–6. – С. 131–135.

424. Казьмина, О. Е. Вопрос о религиозной принадлежности в переписях населения России и СССР / О. Е. Казьмина // Этнографическое обозрение. – 1997. – № 5. – С. 156–161.

425. Кобзев, А. В. Смена вероисповедания татарами-мусульманами Симбирской губернии во второй половине XIX – начале XX вв. / А. В. Кобзев // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 2. – С. 88–96.

426. Кобзев, А. В. Холодная «оттепель»: советское государство и мусульманская община в 1940-х – 1950-х гг. (по материалам Ульяновской области) / А. В. Кобзев // Власть. – 2013. – № 8. – С. 141–144.

427. Кобзев, А. В. Управленческий аппарат татарской махалля в 1940 – 1980-е гг. (по материалам Ульяновской области) / А. В. Кобзев // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. – 2016. – Т. 12. – № 3. – С. 91–114.

428. Койчуев, А. Д. Ислам в Карачае: гомогенные и гетерогенные факторы / А. Д. Койчуев // Исламоведение. – 2010. – № 3. – С. 60–66.

429. Копцева, Н. П. К вопросу о специфике сибирского ислама / Н. П. Копцева, Т. Р. Байрамов // Современные проблемы науки и образования. – 2015. – № 1. – С. 1737.

430. Королева, Л. А. Ислам в СССР: некоторые аспекты государственно-религиозной политики / Л. А. Королева, А. А. Королев // Альманах современной науки и образования. – 2008. – № 6 (13). – Ч. I. – С. 110–112.

431. Королёв, А. А. Власть и ислам в СССР в послевоенный период (по материалам Пензенского региона) / А. А. Королёв // Вестник Томского государственного университета. – 2007. – № 303. – С. 86–89.

432. Кремнева, Н. Гендерные особенности этнической идентификации / Н. Кремнева // Другое поле: социологические практики. – 2000. – С. 139–147.

433. Кротоус, В. П. Заметки о новоязычестве – многоликом протее раздвоенной культуры / В. П. Кротоус // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. – 2000. – № 5. – С. 80–92.

434. Кублицкая, Е. А. Традиционная и нетрадиционная религиозность: опыт социологического изучения / Е. А. Кублицкая // Социологические исследования. – 1990. – № 5. – С. 95–103.

435. Кудряшов, П. М. Предрассудки и суеверия башкирцев / П. М. Кудряшов // Отечественные записки. – Ч. 28. – 1826. – № 78. – С. 5–9.

436. Кузеев, Р. Г. О роли буртасов в этногенезе тюркских народов лесостепного севера Евразии / Р. Г. Кузеев // Вопросы этнической истории Волго-Донья в эпоху средневековья и проблема буртасов : тезисы к межобл. науч.- конф. – 1990. – С. 50–58.

437. Кызласов, Л. Р. Культурные взаимосвязи тюрков и иранцев в VI–XIII вв. (Язык, письменность, религия) / Л. Р. Кызласов // Этнографическое обозрение. – 2004. – № 6. – С. 3–13.

438. Ларина, Е. И. Современное религиозное сознание российских казахов и ислам имамов / Е. И. Ларина, Н. Б. Наумова // Этнографическое обозрение. – 2008. – № 1. – С. 83–96.

439. Липатова, Н. В. Национальное движение в Симбирской губернии в 1917–1924 гг. / Н. В. Липатова // Под сенью Клио. – 2003. – С. 89–97.

440. Ловцы душ // Молодёжная газета. – 2003. – № 42.

441. Лукьянова, Е. Этнические различия в повседневной жизни молодёжи / Е. Лукьянова // Другое поле: социологические практики. – 2000. – С. 130–138.

442. Лукьянова, Е. «Аллах один?» К вопросу о современных мусульманских идентичностях / Е. Лукьянова // Другое поле: социологические практики. – 2000. – С. 194–212.

443. Лункин, Р. Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность / Р. Н. Лункин, С. Б. Филатов // RussianReview. – 2005. – № 3–4. – С. 9.

444. Лысенко, Ю. А. «Татарский вопрос» в конфессиональной политике Российской империи в Казахстане (конец XVIII – начало XX в.) / Ю. А. Лысенко // Известия Алтайского государственного университета. – 2010. – № 4–3. – С. 146–152.

445. Малышева, О. Л. В эру язычества (религиозные представления древних болгар) / О. Л. Малышева // Татарстан. – 1995. – № 11–12. – С. 50–53.

446. Мельникова, С. А. На иллюзиях свободы не построить (из истории массового сознания крестьян Симбирской губернии) / С. А. Мельникова // Художественная культура Поволжья в конце XVII – XX вв. – 2002. – С. 4–10.

447. Миллионщикова, Т. М. Нарты: героический эпос балкарцев и карачаевцев / Т. М. Миллионщикова // Социальные и гуманитарные науки.

Отечественная и зарубежная литература. Сер. 7. Литературоведение : реферативный журнал. – 1996. – № 2. – С. 93–98.

448. Минеева, Е. К. Антиклерикальная политика Республики Советов: особенности и последствия / Е. К. Минеева // Вестник Чувашского университета. – 2011. – № 1. – С. 89–94.

449. Минеева, Е. К. Идея образования Татаро-Башкирской Советской Республики в движении за национальную государственность народов Среднего Поволжья // Эффективность, результативность и качество государственного и муниципального управления. Материалы II Всерос. науч.-практ. конф. – Чебоксары: Издательско-полиграфическая компания «Новое время» 2011. – С. 516–525.

450. Минибаева, З. И. Народная медицина башкир Южного Урала и тюркских народов Сибири: общее и особенное / З. И. Минибаева // Вестник Челябинского государственного университета. Серия: История. Вып. 36. – 2009. – № 37 (175). – С. 37–46.

451. Мирзаханов, Д. Г. Модели исламо-политической трансформации в постсоветской России: Татарстан и Дагестан / Д. Г. Мирзаханов // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Социология. Политология. – 2015. – Т. 15, № 3. – С. 96–99.

452. Миронова, Н. П. Религия в системе самоидентификации студенческой молодежи Республики Коми (по материалам социологических исследований 2007 г.) / Н. П. Миронова // Известия Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена. – 2009. – № 92. – С. 75–79.

453. Мокшин, Н. Ф. Религиозный синкретизм у мордвы / Н. Ф. Мокшин // Мировоззрение финно-угорских народов. – 1990. – С. 49–57.

454. Мокшин, Н. Ф. Из истории христианизации мордвы / Н. Ф. Мокшин // На перекрестке мнений. – 1990. – С. 96–107.

455. Муллагулов, М. Г. Этническое самосознание и этнокультурные ориентации башкир-горожан / М. Г. Муллагулов // Вопросы этнографии городского населения Башкортостана. – 1992. – С. 36–38.

456. Муратова, Е. Г. Русские делопроизводственные материалы XVII века о балкарии и балкарцах / Е. Г. Муратова // Научно-теоретический журнал «Научные проблемы гуманитарных исследований». – 2011. – Вып. 1. – С. 43–49.

457. Мустафина, Р. М. Обычаи народного ислама / Р. М. Мустафина // Восточная коллекция. – 2005. – № 3. – С. 50–56.

458. Мухамедзянов, Р. Фольклор башкирских татар / Р. Мухамедзянов // Татарстан. – 1992. – № 4. – С. 71–76.

459. Мухаметшин, Р. М. Исламский фактор в общественном сознании татар (XVI–XX вв.) / Р. М. Мухаметшин // Татарстан, 1994. – № 3–4. – С. 120–127.

460. Мчедлов, М. П. Религиозная ситуация в России: реалии, противоречия, прогнозы / М. П. Мчедлов // Свободная мысль. – 1993. – № 5. – С. 52–62.

461. Наганова, Н. Формирование мусульманского общества через царскую администрацию: махалля под юрисдикцией Оренбургского магометанского духовного собрания после 1905 г. / Н. Наганова // Мечети в духовной культуре татарского народа (XVIII в. – 1917 г.). – 2006. – С. 117.

462. Найдёнов, М. С. Джадидизм в татарской общественной жизни XIX–XX вв. / М. С. Найдёнов // Вестник ВСГУТУ. – 2016. – № 1. – С. 125–131.

463. Нахапетян, В. Е. Обрядова графика в строительном деле раннесредневекового Подонья / В. Е. Нахапетян // Вопросы этнической истории Волго-Донья в эпоху средневековья и проблема буртасов. – 1990. – С. 65–70.

464. Нияз, Х. Татарская мечеть: несколько слов о типологии и этапах развития архетипа / Х. Нияз // Мечети в духовной культуре татарского народа (XVIII в. – 1917 г.). – 2006. – С. 73–92.

465. Новоженова, И. С. Глобализация в сфере сознания и новые религиозно-духовные поиски европейцев / И.С. Новоженова // Актуальные вопросы Европы. – 2000. – № 4. – С. 146–147.

466. Пейкова, З. И. Религиозный портрет студента / З. И. Пейкова // Высшее образование в России. – 1999. – № 5. – С. 109–115.

467. Петрухин, В. Я. Человек и животное в мифе и ритуале: мир природы в символах мира культуры / В. Я. Петрухин // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. – 1986. – С. 5–25.

468. Пименова, К. В. Представления о злых духах, порче и обрядах очищения у современных тувинских шаманов / К. В. Пименова // Этнографическое обозрение. – 2007. – № 4. – С. 86–100.

469. Павлов, Б. С. К вопросу о религиозности уральских студентов / Б. С. Павлов // Известия ВолгГТУ. – 2014. – Т 19, № 24 (151). – С. 104–109.

470. Погонцева, Д. В. Особенности отношения к девушкам с различным оформлением внешнего облика: роль хиджаба / Д. В. Погонцева // Психология и психотехника. – 2015. – № 3. – С. 235–244.

471. Почепцов, С. С. Религиозные субкультуры: проблема взаимосвязи с субкультурными религиями / С. С. Почепцов // Научные ведомости Белгородского государственного университета. – 2011. – Вып. 16. – № 8 (103). – С. 104–109.

472. Прозоров, С. Л. Татарская община Симбирска в XIX – начале XX в. / С. Л. Прозоров // Историко-этнографические исследования Симбирского Поволжья. – 2002. – С. 37–40.

473. Пронина, Т. С. Проблема типологизации религиозных объединений / Т. С. Пронина, Ю. С. Федотов // Вестник Тамбовского университета. – 2012. – № 10 (114). – С. 294–303.

474. Прохорова, Т. П. Религиозный синкретизм бурят в XVII–XVIII вв. и его взаимосвязь с православным искусством Восточной Сибири / Т. П. Прохорова // Мир науки, культуры, образования. – 2009. – № 3 (15). – С. 42–44.

475. Ризаитдин бин Фаретдин. Аль-Тазкира / Ф. Н. Баишев // Общественно-политические и нравственно-этические взгляды Ризы Фахретдинова. – 1996. – С. 163–165.

476. Романова, С. А. Особенности формирования православно-языческого синкретизма мари / С. А. Романова // История христианизации народов Среднего Поволжья. – 1988. – С. 104–112.

477. Романовская, Л. Р. Государственно-конфессиональные отношения на постсоветском пространстве: эволюция и общая характеристика / Л. Р. Романовская, М. Н. Фомичёв // Юридическая наука: история и современность. – 2015. – № 9. – С. 41–53.

478. Рудник, С. Н. Крымские татары и всеобщая воинская повинность / С. Н. Рудник // Вопросы истории. – 2016. – № 9. – С. 60–82.

479. Рыбаков, С. Г. Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта / С. Г. Рыбаков // Ватандаш. – 2000. – № 5. – С. 88–94.

480. Сабилова, Г. Мусульмане Татарстана и Дагестана: идеалы и идентичности / Г. Сабилова // Другое поле: социологические практики. – 2000. – С. 159–178.

481. Сабилова, Г. Этническое самосознание в социокультурном контексте провинциального региона / Г. Сабилова // Другое поле: социологические практики. – 2000. – С. 118–129.

482. Салихов, Р. Мусульманская община г. Буинска и Буинского уезда на рубеже XIX – начала XX вв. / Р. Салихов // Мечети в духовной культуре татарского народа (XVIII в. – 1917 г.). – 2006. – С. 244.

483. Самыгин, С. И. Вызовы и угрозы религиозного радикализма национальной безопасности постсекулярных обществ / С. И. Самыгин, А. В. Верещагина, А. В. Рачипа // Экономические и гуманитарные исследования регионов. – 2016. – № 2. – С. 148–158.

484. Силантьев, Р. А. Распространение ваххабизма в современной России / Р. А. Силантьев // Вестник Челябинского государственного университета. – 2009. – № 16 (154). История. – Вып. 32. – С. 165–171.

485. Синелина, Ю. Ю. Этапы изменения религиозности населения в России / Ю. Ю. Синелина // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2009. – № 4. – С. 78–88.

486. Сиражудинова, С. В. Неофиты в структуре радикального ислама / С. В. Сиражудинова // Информационные войны. – 2015. – № 4 (36). – С. 94–99.

487. Соболев, В. Г. «Мусульманский вопрос» в Российской империи в годы Первой мировой войны (1914–1916 гг.) (по материалам Российского государственного исторического архива) / В. Г. Соболев // Клио. – 2015. – № 3 (99). – С. 188–197.

488. Соколовский, С. В. Сновидческая реальность – бессознательное российской антропологии? / С. В. Соколовский // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 6. – С. 3–15.

489. Солнцев, Н. В. Сабир / Н. В. Солнцев // Вопросы истории. – 2016. – № 2. – С. 45–52.

490. Сулейманова, Ш. С. Образ мусульман в федеральных СМИ: мифы о «чужаках» и «врагах России» как угроза единству нации / Ш. С. Сулейманова // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. – 2015. – Т. 11, № 1. – С. 135–142.

491. Султангареева, Р. А. Башкирские обряды – йола в свете правовых, морально-этических норм / Р. А. Султангареева // Известия Алтайского государственного университета. – 2011. – № 4–2. – С. 187–193.

492. Сызранов, А. В. Исламизированное шаманство у казахов и ногайцев-карагашей нижней Волги в XIX – начале XXI в. / А. В. Сызранов // Этнографическое обозрение. – 2010. – № 1. – С. 47–54.

493. Тайжанов, К. Особенности доисламских верований у узбеков-карамуртов / К. Тайжанов, Х. Исмаилов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки. – 1986. – С. 110–138.

494. Тедлок, Б. Бикультурное сновидение, как межличностный коммуникативный процесс / Б. Тедлок // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 6. – С. 16–30.

495. Томаш, М. Мусульманские общины в Польше / М. Томаш // Этнографическое обозрение. – 1995. – № 1. – С. 66–73.

496. Тохтабаева, Ш. Дар пророка Даута / Ш. Тохтабаева // Восточная коллекция. – 2005. – № 3. – С. 65–69.

497. Тюхтенёва, С. П. Земля моего сновидения / С. П. Тюхтенёва // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 6. – С. 31–37.

498. Уерт, Г. Отпадение крещённых татар / Г. Уерт // Татарстан. – 1995. – № 1–2. – С. 106–112.

499. Уразманова, Р. К. Календарный цикл чепецких татар / Р. К. Уразманова // Новое в этнографических исследованиях татарского народа. – 1978. – С. 86–94.

500. Уразманова, Р. К. «Мусульманские» обряды в быту татар / Р. К. Уразманова // Этнографическое обозрение. – 2009. – № 1. – С. 13–26.

501. Фаттахов, Т. Д. Христианизация народов Волго-Камского региона во второй половине XIX – начале XX вв. (на примере Вятской губернии) / Т. Д. Фаттахов // Кряшенское историческое обозрение. – 2016. – № 2. – С. 105–111.

502. Фильштинский, Н. М. Концепция единства религиозного опыта у арабских суфиев / Н. М. Фильштинский // Суфизм в контексте мусульманской культуры. – 1989. – С. 28–34.

503. Фролова, К. С. Религиозность в студенческой среде (на примере КемГУ) / К. С. Фролова, А. В. Орлова // Вестник Кемеровского государственного университета. – 2014. – № 4. – С. 106–110.

504. Хабенская, Е. О. Ислам в структуре татарской идентичности (по материалам интервью с представителями татарской интеллигенции Саратова, Казани и Москвы) / Е. О. Хабенская // Мусульмане изменяющейся России. – 2002. – С. 229–238.

505. Хажироков, В. А. Радикальный ислам на Северном Кавказе в контексте национальной безопасности / В. А. Хажироков // Философия права. – 2015. – № 1(68). – С. 119–122.

506. Хайретдинов, Д. З. Духовно-образовательные традиции нижегородских татар / Д. З. Хайретдинов // Вестник Московского педагогического городского университета. – 2015. – № 1 (17). – С. 33–41.

507. Хайретдинов, Д. З. Основные аспекты бытования ислама среди нижегородских татар в XVII–XVIII вв. / Д. З. Хайретдинов // Исламоведение. – 2015. – № 2. – С. 29–37.

508. Ходжаева, Е. А. Возрождение религии и этническая идентичность татарской молодёжи в Республике Татарстан / Е. А. Ходжаева, Е. А. Шумилова // Социологические исследования. – 2003. – № 3. – С. 106–108.

509. Хрущёва, М. Г. К проблеме религиозного синкретизма в регионе Среднего Поволжья и Приуралья в этнокультурном контексте // Богослужebные практики и культовые искусства в полиэтничном регионе : сб. материалов междунар. науч. конф. – 2016. – С. 697–712.

510. Худеев, С. Л. Может ли Бог отменить карму? / С. Л. Худеев // Альфа и Омега. – 2005. – № 3. – С. 217–224.

511. Хусаинов, Г. Б. Письмо Батырши императрице Елизавете Петровне как историко-литературный источник // Южноуральский археографический сборник. – 1973. – Вып. 1. – С. 122–124.

512. Чвырь, Л. А. Заметки о культурном единстве оседлых туркестанцев / Л. А. Чвырь // Среднеазиатский этнографический сборник. – 2006. – Вып. V. – С. 3–19.

513. Чвырь, Л. А. Ислам у уйгуров Восточного Туркестана / Л. А. Чвырь // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. – 2003. – № 3. – С. 50–59.

514. Черных, А. В. Русские и татары Прикамья: межэтническое взаимодействие / А. В. Черных // Живая старина. – 2001. – № 2. – С. 35–37.

515. Шакуров, Р. Дороги друг к другу / Р. Шакуров // Знание – сила. – 2008. – № 5. – С. 105–111.

516. Шабалина, Л. П. Синкретизм в религии народов Среднего Поволжья (на примере русского населения Ульяновской области) / Л. П. Шабалина // Человек в культуре России : материалы VII Всерос. науч.-практ. конф., посвящённой Дню славянской письменности и культуры. – 1999. – С. 104–106.

517. Шабалина, Л. П. Динамика межнациональных браков и семей в Ульяновском Поволжье / Л. П. Шабалина // Вестник Ульяновского государственного педагогического университета. – 2008. – Вып. 4. – С. 104–107.

518. Шабыков, В. И. Религиозное сознание татарского населения Республики Марий Эл на рубеже XX–XXI вв. / В. И. Шабыков // Научный альманах. – 2016. – № 2–4 (16). – С. 125–132.

519. Шарифуллина, Н. М. Традиция книжного пения татар-мишарей Ульяновской области / Н. М. Шарифуллина // Народная профессиональная музыка Поволжья и Приуралья : сб. тр. – 1981. – Вып. 56. – С. 22–23.

520. Юнусова, А. Б. Ислам и мусульмане в современном Башкортостане / А. Б. Юнусова // Мусульмане изменяющейся России. – 2002. – С. 175–180.

521. Ягафова, Е. А. Исламизация чувашей в Урало-Поволжье в XVIII – начале XX в. / Е. А. Ягафова // Россия и мусульманский мир. – 2008. – № 1. – С. 51–65.

522. Ягафова, Е. А. Религиозные практики этноконфессиональных групп чувашей / Е. А. Ягафова // Этнографическое обозрение. – 2015. – № 5. – С. 3–18.

523. Яминова, С. А. Золотордынские мавзолеи как свидетельство распространения ислама на территории Урало-Поволжья / С. А. Яминова, Р. А. Яминов // Российский электронный научный журнал. – 2015. – № 4 (18). – С. 178–195.

524. Ярлыкапов, А. А. «Народный ислам» и мусульманская молодёжь центрального и северо-западного Кавказа / А. А. Ярлыкапов // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 2. – С. 59–74.

525. Esenbel, S. A transnational history of revolution and nationalism^ Encounters between Japanese Asianists, The Turkish Revolution, and the world of islam / S. Esenbel // New Perspectives on Turkey. – 2006. – № 35. – P. 37–63.

526. Gunn, T. J. The Complexity of Religion and the Definition of "Religion" in International Law / T. J. Gunn // Harvard Human Rights Journal. – 2003. – Vol. 16. – P. 189–215.

527. Kassam, A. On becoming an Oromo Antropologist: Dream, Self and Ritual: Three Interpretations / A. Kassam // Anthropology of consciousness, 1999. – Vol. 10. – P. 1–12.

528. Malashenko, A. V. Islam versus Communism. The experience of Coexistence / A. V. Malashenko // Russia's Muslim Frontiers. – 1998. – № 2. – P. 63–79.

529. Unusova, A. Islam between the Volga River and Ural Mountains / A. Unusova // Political Islam and Conflicts in Russia and Central Asia. – 1999. – P. 71–82.

530. Unusova, A. Political Perspectives of Islam in Bashkortostan / A. Unusova // Russian-American Relations: Islamic and Turkic Dimentions. – 2000. – P. 155–166.

531. Yagmur, K. Ethnolinguistic Vitality Perceptions and Language Revitalization in Bashkortostan / K. Yagmur, Sj. Kroon // Jornal of Multilingual and Multicultural Development. – 2003. – Vol. 24. – № 4.

532. Zenkovsky, S. A. Panturkism and Islam in Russia / S. A. Zenkovsky. – Cambrige, 1960.

2.3. Диссертации

533. Абсалямова, Ю. А. Башкиры восточного Оренбуржья (история расселения, родоплеменная структура, хозяйство) : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07 / Абсалямова Юлия Аликовна. – Уфа, 2009. – 215 с.

534. Аникина, А. В. Религиозность современной студенческой молодёжи (на примере Нижегородской области) : дис. ... канд. социол. наук : 22.00.06 / Аникина Анна Валентиновна. – Н. Новгород, 2008. – 205 с.

535. Бажан, Т. А. Оппозиционная религиозность в России: социально-философский анализ : дис. ... д. филос. наук : 09.00.16 / Бажан Татьяна Алексеевна. – М., 2000. – 415 с.

536. Выскочил, А. А. Этническая идентичность и межэтническое взаимодействие в северной Башкирии : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07 / Выскочил Андрианна Анатольевна. – М., 2005. – 242 с.

537. Гаджибекова, С. А. Магия и магические представления в традиционной семейной обрядности народов Южного Дагестана : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07 / Гаджибекова Сона Абдуллаевна. – Махачкала, 2009. – 205 с.

538. Галиахметова, Г. Г. Ислам в Золотой Орде: традиции религиозного опыта : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 / Галиахметова Гульсус Габдрашитовна. – Казань, 2000. – 159 с.

539. Гусева, Ю. Н. Татарские сельские общины юго-востока Нижегородской области в меняющихся реалиях XX в. (1901–1985 гг.) : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / Гусева Юлия Николаевна. – Н. Новгород, 2004. – 241 с.

540. Гусева, Ю. Н. Мусульмане Поволжья в советский период отечественной истории (на материалах Нижегородской, Самарской и Ульяновской областей) : дис. ... д. ист. наук : 07.00.02 / Гусева Юлия Николаевна. – М., 2013. – 443 с.

541. Давлетшин, К. Д. Взаимодействие национального и религиозного факторов в культуре и быту (на примере народов Поволжья и Приуралья традиционно исповедующих ислам) : дис. ... д. филос. наук : 09.00.06 / Давлетшин Кутдус Давлетович. – М., 1998. – 342 с.

542. Девятаев, А. С. Ислам в Республике Мордовия в 1990-е гг. – начале 2000-х гг. (социокультурный и этнополитический аспекты развития) : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / Девятаев Андрей Сергеевич. – Саранск, 2010. – 216 с.

543. Добаев, И. П. Исламский радикализм: сущность, идеология, политическая практика : дис. ... д. филос. наук : 09.00.11 / Добаев Игорь Прокопьевич. – Ростов-н/Д, 2003. – 360 с.

544. Егорова, О. В. Этнография детства чувашей Волго-Уралья во второй половине XIX – первой трети XX вв.: традиционная родильная обрядность и социализация ребёнка : дис. ... д. ист. наук : 07.00.07 / Егорова Оксана Вениаминовна. – Чебоксары, 2010. – 538 с.

545. Емельянова, Н. М. Ислам как фактор формирования религиозной идентичности у кабардинцев: история и современность : дис. ... канд. ист. наук : 09.00.06 / Емельянова Надежда Михайловна. – М., 1998. – 206 с.

546. Залимханов, З. М. Ислам в контексте современных этнополитических процессов в Дагестане и Чечне : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.06 / Залимханов Зайнутдин Магомедович. – Махачкала, 1999. – 163 с.

547. Заплатников, Н. В. Религиозность и девиантное поведение молодёжи: социолого-управленческий аспект : дис. ... канд. социол. наук : 22.00.08 / Заплатников Николай Владимирович. – М., 1999. – 155 с.

548. Ибрагимов, Р. Р. Государственно-конфессиональные отношения в Татарстане в 1940–1980-е гг. : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / Ибрагимов Руслан Рустамович. – Казань, 2004. – 225 с.

549. Идиатуллов, А. К. Религиозный синкретизм татар-мишарей Ульяновской области : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07 / Идиатуллов Азат Корбангалиевич. – Ульяновск, 2010. – 252 с.

550. Кадырова, Л. М. Народные медицинские знания сибирских татар омского Прииртышья (конец XIX – XX в.) : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07 / Кадырова Лилия Масгудовна. – М., 2007. – 158 с.

551. Касимов, Р. Н. Традиционные религиозно-мифологические представления чепецких татар (конец XIX – середина XX вв.) : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07 / Касимов Рустам Нуруллович. – Ижевск, 2004. – 233 с.

552. Касимова, Э. Г. Реализация государственной конфессиональной политики среди удмуртов, марийцев, татар Вятской губернии в 1870–1905 гг.) : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / Касимова Эльвира Гаффаровна. – Киров, 2005. – 266 с.

553. Кобзева, Н. А. Религиозность студенческой молодёжи в трансформируемой России: социологический анализ : дис. ... канд. социол. наук : 22.00.04 / Кобзева Наталья Александровна. – М., 2006. – 167 с.

554. Колякина, Е. А. Религиозность населения малых провинциальных городов: социологический анализ : дис. ... канд. социол. наук : 22.00.04 / Колякина Елена Анатольевна. – М., 2008. – 232 с.

555. Королёв, А. А. Власть и мусульмане Среднего Поволжья: эволюция взаимоотношений: 1945–2000 гг. : дис. ... д. ист. наук : 07.00.02 / Королёв Алексей Александрович. – М., 2008. – 393 с.

556. Кржижевский, М. В. Башкиры Самарской области: расселение, численность, особенности материальной и духовной культуры : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07 / Кржижевский Михаил Владиславович. – Уфа, 2000. – 168 с.

557. Кудышов, А. Б. Социально-экономическое и культурное развитие нерусских народов Прикамья (коми-пермяков, мари и манси) в XVIII – первой половине XIX вв. по описаниям современников : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / Кудышов Андрей Борисович. – Пермь, 2002. – 269 с.

558. Маннапов, М. М. Башкиры Степного Заволжья (история расселения, родоплеменная структура, хозяйство : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07 / Маннапов Марсель Муритович. – Уфа, 2009. – 186 с.

559. Мекерова, М. Д. Суфизм как мистико-аскетическое течение в мусульманской культуре : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 / Мекерова Мариям Джамаловна. – Ставрополь, 2005. – 209 с.

560. Минибаева, З. И. Народная медицина башкир Курганской области (конец XIX – начало XXI вв.) : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07 / Минибаева Заря Ибрагимовна. – Уфа, 2011. – 214 с.

561. Мухаметгалиева, С. Х. Ислам в современном социально-культурном развитии Татарстана : дис. ... канд. ист. наук : 23.00.03 / Мухаметгалиева Сафия Хамитовна. – Казань, 1999. – 204 с.

562. Мухаметшин, Р. М. Ислам в общественно-политической жизни татар: возрождение и функционирование религиозной традиции в XX в. : дис. ... д. полит. наук : 23.00.04 / Мухаметшин Рафик Мухаметшович. – Казань, 2000. – 300 с.

563. Мухаметшин, Ф. М. Ислам в политической жизни России : дис. ... д. полит. наук : 23.00.02 / Мухаметшин Фарит Мубаракиевич. – М., 1998. – 475 с.

564. Николаев, Э. А. Культурно-исторические трансформации православия и ислама в общественном дискурсе России (XIX – начало XXI в.) : дис. ... д. ист. наук : 24.00.01 / Николаев Эдуард Афанасьевич. – Улан-Удэ, 2006. – 430 с.

565. Павлова, В. А. Магия как форма вненаучного знания и психологического воздействия : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 / Павлова Влада Александровна. – Чебоксары, 2000. – 180 с.

566. Панина, Т. И. Магия слова в народной медицине удмуртов : дис. ... канд. филол. наук : 10.01.09 / Панина Татьяна Игоревна. – Ижевск, 2012. – 282 с.

567. Постнов, А. В. Нетрадиционные течения в мусульманском сообществе (умме) Российской Федерации в 1990-е – начале 2000-х гг.: историко-политический анализ : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07 / Постнов Алексей Викторович. – Саранск, 2011. – 199 с.

568. Резван, М. Е. Коран в системе традиционной мусульманской магии (илм ал-джафр, илм ал-кура, талейма) : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07 / Резван Мария Ефимовна. – СПб., 2003. – 392 с.

569. Рыжов, Ю. В. Новая религиозность в современной культуре : дис. ... д. филос. наук : 24.00.01 / Рыжов Юрий Владимирович. – М., 2007. – 330 с.

570. Сережко, Т. А. Народная религиозность в современной крестьянской субкультуре : дис. ... канд. филос. наук : 24.00.01 / Сережко Татьяна Алексеевна. – Белгород, 2010. – 149 с.

571. Силантьев, Р. А. Этносоциальные, политические и религиозные аспекты раскола исламского сообщества России : дис. ... канд. ист. наук : 24.00.01 / Силантьев Роман Анатольевич. – М., 2003. – 202 с.

572. Соломандина, Н. А. Мусульманские религиозные организации Пензенской области (вторая половина 1940 – первая половина 1980-х гг.) : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / Соломандина Н. А. – М., 2006. – 182 с.

573. Стамболиди, А. В. Государственно-конфессиональные отношения в СССР в середине 60-х – начале 80-х годов XX века : дис. ... канд. ист. наук : 09.00.13 / Стамболиди Алла Владимировна. Москва, 2009. – 157 с.

574. Старостин, А. Н. Мусульманское сообщество Среднего Урала в конце XIX – начале XXI вв. : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / Старостин Алексей Николаевич. – Екатеринбург, 2010. – 370 с.

575. Султангареева, Р. А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа : дис. ... д. филол. наук : 10.01.09 / Султангареева Розалия Асфандияровна. – Уфа, 2002. – 438 с.

576. Таймасов, Л. А. Христианское просвещение нерусских народов и этноконфессиональные процессы в Среднем Поволжье в последней четверти XVIII – начале XX века : дис. ... д. ист. наук : 07.00.07 / Таймасов Леонид Александрович. – Чебоксары, 2004. – 502 с.

577. Тузбеков, А. И. Этнокультурные традиции и функционирование этничности башкир Оренбургской, Челябинской и Курганской областей на современном этапе : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07 / Тузбеков Айнур Ильфатович. – Уфа, 2008. – 199 с.

578. Хабенская, Е. О. Этническая идентичность представителей татарских этнокультурных ассоциаций : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07 / Хабенская Елена Олеговна. – М., 2003. – 231 с.

579. Шакирова, А. М. Эволюция политики Российского государства в отношении мусульманского населения Средневолжского региона во второй половине XIX – начале XX вв. (на материалах Казанской и Симбирской губерний) : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.02 / Шакирова Алсу Минхайдеровна. – Казань, 2009. – 231 с.

580. Шарапова, И. Р. Башкирские народные праздники как социокультурное явление : дис. ... канд. филос. наук : 07.00.11 / Шарапова Ильсюяр Рамзисовна. – Уфа, 2010. – 143 с.

581. Шканина, Г. Е. Традиционная культура и современное самосознание народа мари : дис. ... д. культурологии : 24.00.01 / Шканина Галина Евгеньевна. – Йошкар-Ола, 2003. – 391 с.

582. Юнусова, А. Б. Ислам в Башкортостане: история, состояние и перспективы развития : дис. ... д. ист. наук : 09.00.06 / Юнусова Айслу Билаловна. – М., 1997. – 342 с.

583. Ярлыкапов, А. А. Ислам у степных ногайцев в XX в. (историко-этнографическое исследование) : дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07 / Ярлыкапов Ахмет Аминович. – М., 1999. – 256 с.

2.4. Авторефераты диссертаций

584. Абдулаева, Э. С. Синкретизм духовной культуры: взаимосвязь общего и особенного : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 24.00.01 / Э. С. Абдулаева. – Майкоп, 2007. – 22 с.

585. Архипова, Ю. В. Синкретизм в структуре культуры : автореферат дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 / Ю. В. Архипова. – Саратов, 2005. – 18 с.

586. Ахохова, Е. А. Адыгский религиозный синкретизм : автореферат дис. ... канд. филос. наук : 09.00.06 / Е. А. Ахохова. – М., 1996. – 28 с.

587. Гусев, И. В. Воздействие современных форм религиозного синкретизма на духовную жизнь КНР: на примере секты «Фалуныгун» : автореферат дис. ... канд. социол. наук : 22.00.06 / И. В. Гусев. – М., 2004. – 21 с.

588. Гусейнов, Ю. М. Адат и шариат в семейном и общественном быту кумыков в XIX – начале XX в. : автореф. дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07 / Ю. М. Гусейнов. – Нальчик, 2012. – 27 с.

589. Идиатуллов, А. К. Религиозный синкретизм татар-мишарей Ульяновской области : автореф. дис. ... канд. ист. наук : 07.00.07 / А. К. Идиатуллов. – Ульяновск, 2010. – 23 с.

590. Казьмина, О. Е. Русская православная церковь и новая религиозная ситуация в современной России (этноконфессиональная составляющая проблемы) : автореф. дис. ... д. ист. наук : 07.00.07 / О. Е. Казьмина. – М., 2007.

591. Мекерова, М. Д. Суфизм как мистико-аскетическое течение в мусульманской культуре : автореферат дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13 / М. Д. Мекерова. – Ставрополь, 2005. – 21 с.

592. Русин, Д. В. Религиозный синкретизм у русских Ульяновского Поволжья : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Д. В. Русин. – Ульяновск, 2004. – 26 с.

593. Тюрина, Л. В. Государство и Русская Православная Церковь: эволюция отношений. 1917-2000. : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 07.00.02 / Л. В. Тюрина. – Курск, 2000. – 23 с.

2.5. Энциклопедии

594. Ислам на европейском востоке : энциклопедический словарь. – Ка-зань : Магариф, 2004. – 383 с.

595. Ислам в Центрально-Европейской части России : энциклопедический словарь / отв. ред. Д. З. Хайретдинов. – М. : ИД «Медина», 2009. – 404 с.

596. Каракетов, М. Д. Башкиры / М. Д. Каракетов // Большая энциклопедия народов. – М. : Олма Медиа Групп, 2007. – С. 92–93.

597. Каракетов, М. Д. Карачаевцы и балкарцы / М. Д. Каракетов // Большая энциклопедия народов. – М. : Олма Медиа Групп, 2007. – С. 228–230.

598. Логашова, Б. Р. Ханафиты / Б. Р. Логашова // Народы и религии мира : энциклопедия. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1998. – С. 849.

599. Мокшин, Н. Ф. Мифология мордвы: этнографический справочник / Н. Ф. Мокшин. – Саранск : Мордовское книжное изд-во, 2004. – 320 с.

600. Пучков, П. И. Ислам / П. И. Пучков // Народы и религии мира : энциклопедия. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1998. – С. 734–739.

601. Религии народов современной России. Словарь: А–Я. – М. : Республика, 2002. – 624 с.

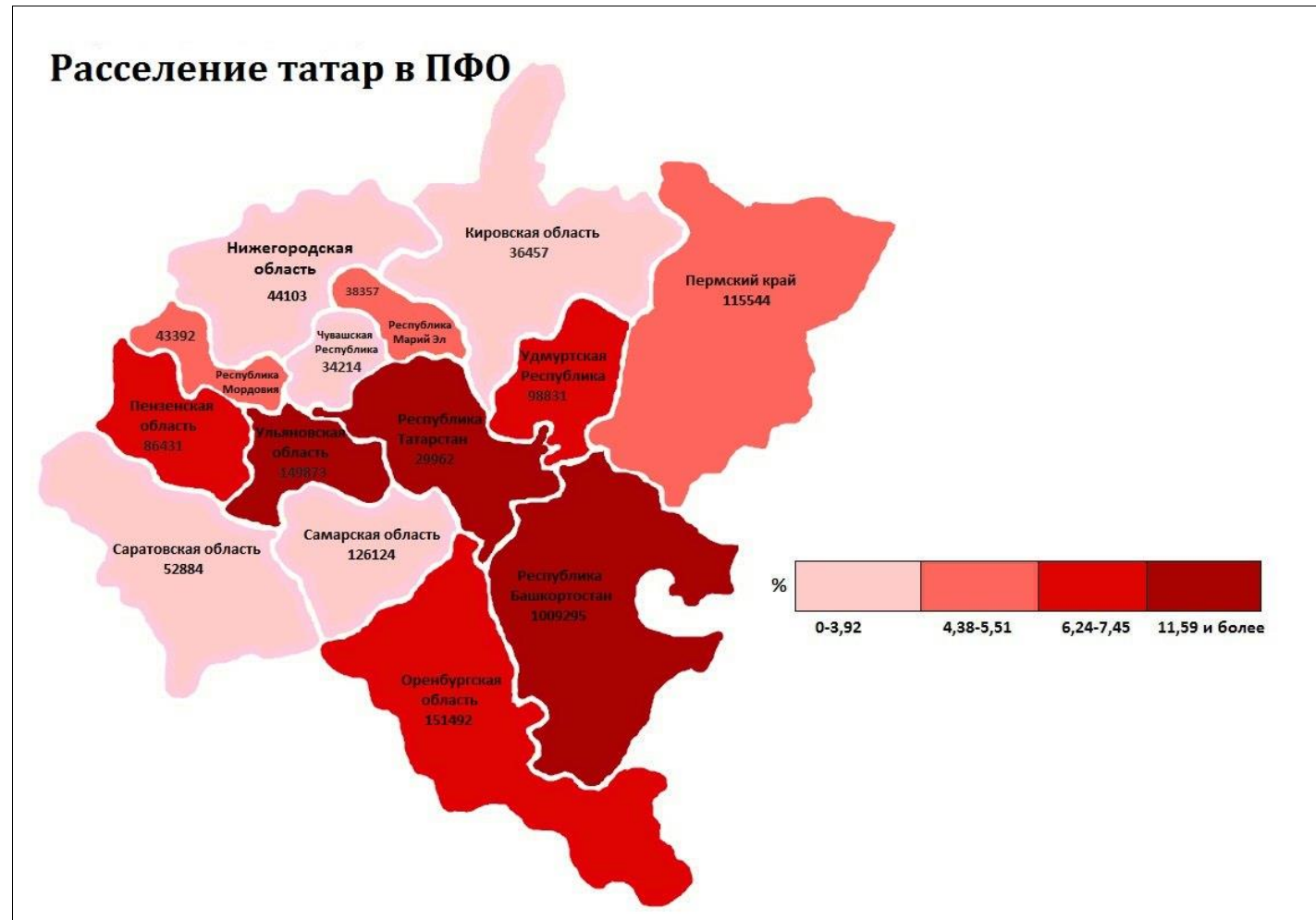
602. Таевский, Д. А. Синкретические религии и секты. Словарь-справочник / Д. А. Таевский. – М. : INTRADA, 2001. – 160 с.

603. Татарский энциклопедический словарь. – Казань : Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 1998. – 703 с.

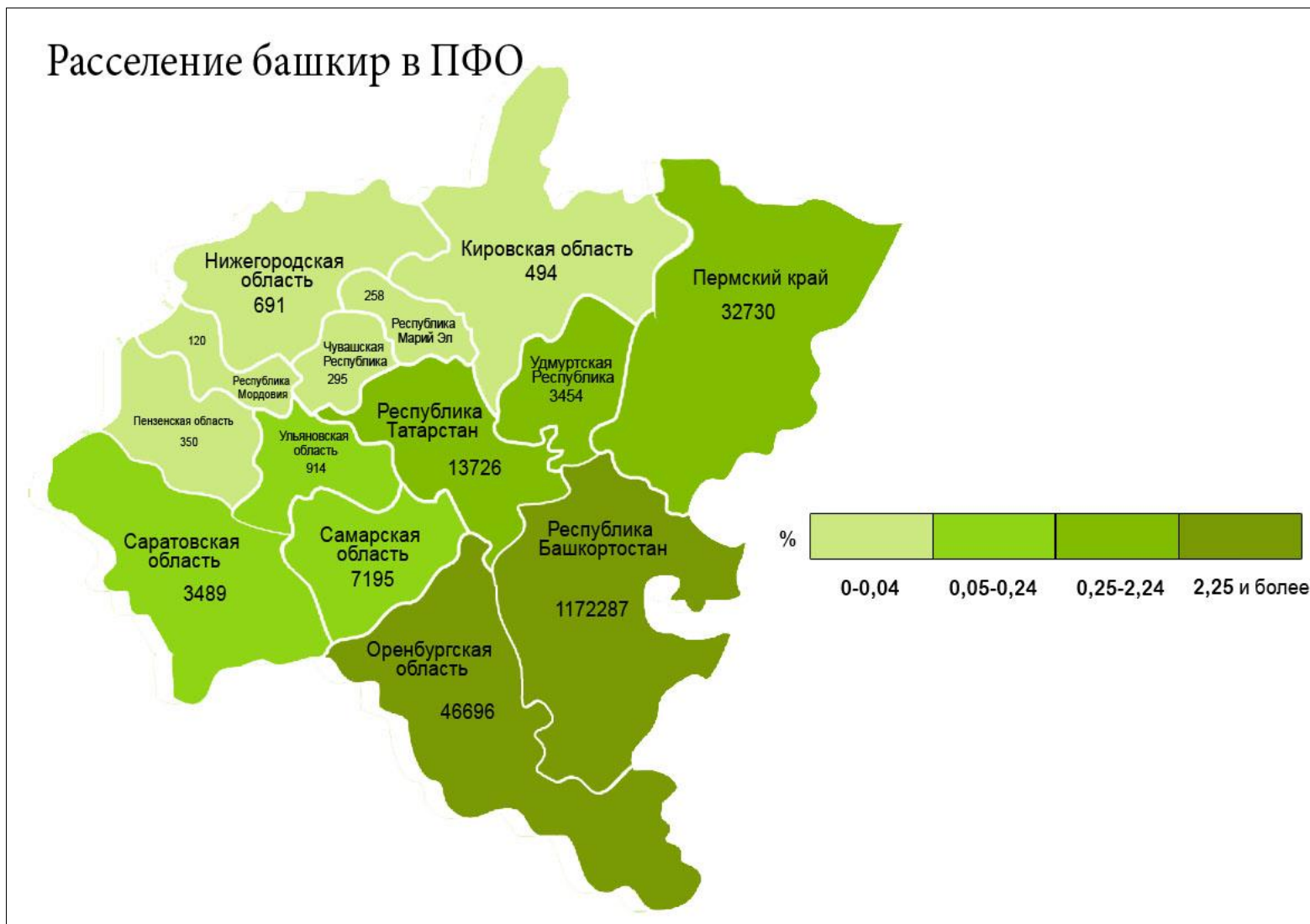
604. Шаманов, И. М. Карачаевцы / И. М. Шаманов // Народы России : энциклопедия. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1994. – С. 184–186.

ПРИЛОЖЕНИЯ

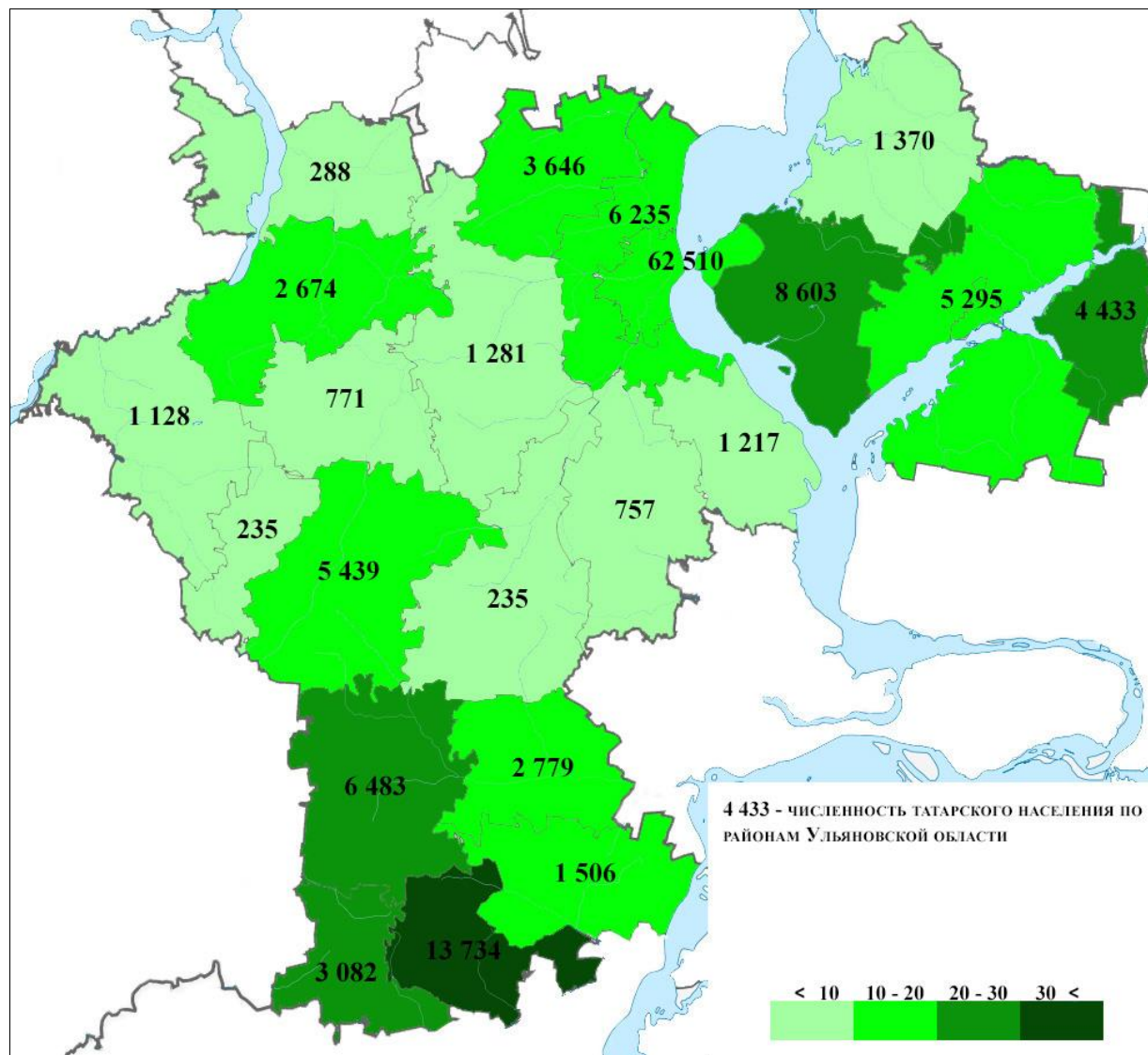
Приложение 1



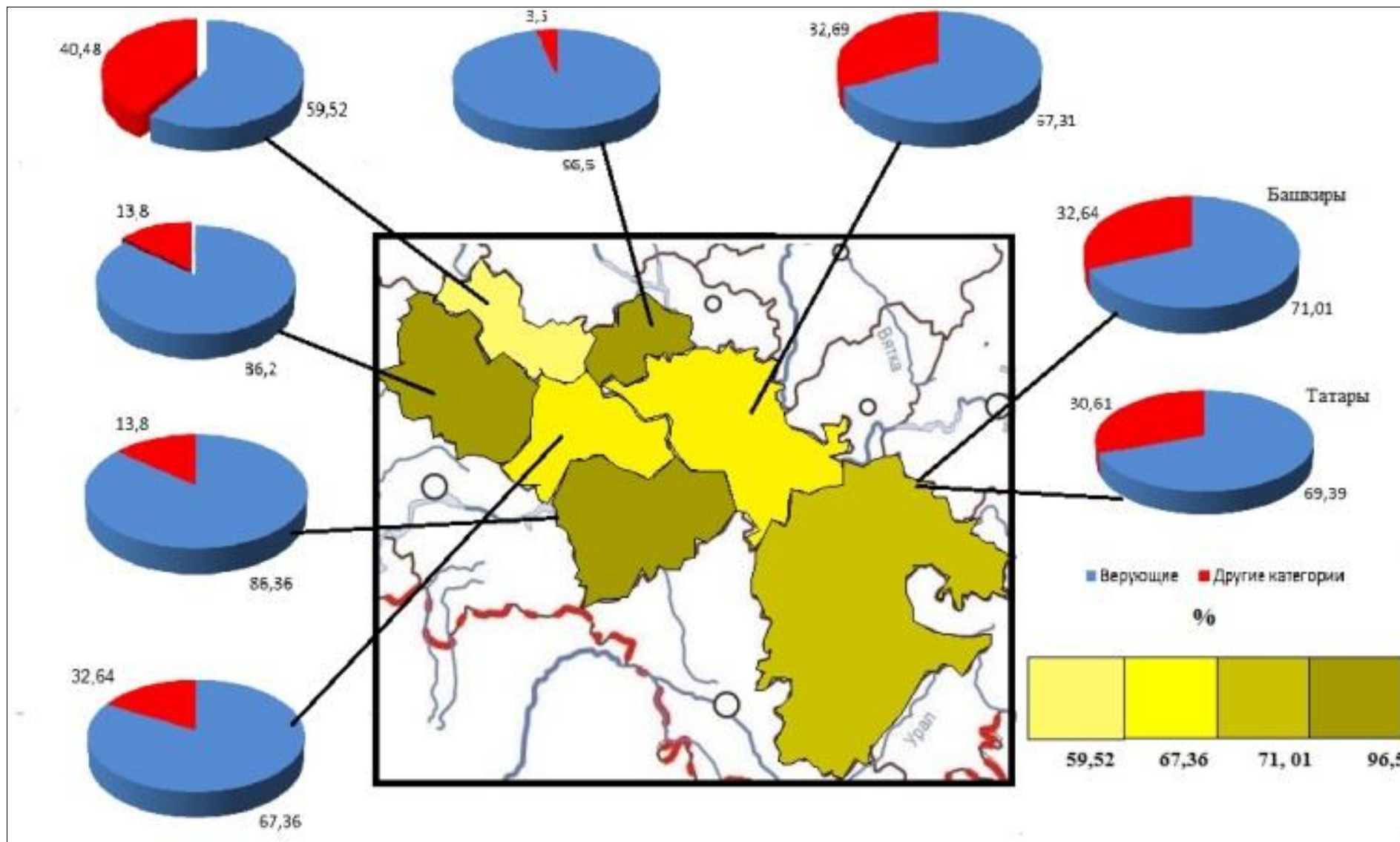
Карта 1 – Численность и доля татар в субъектах ПФО



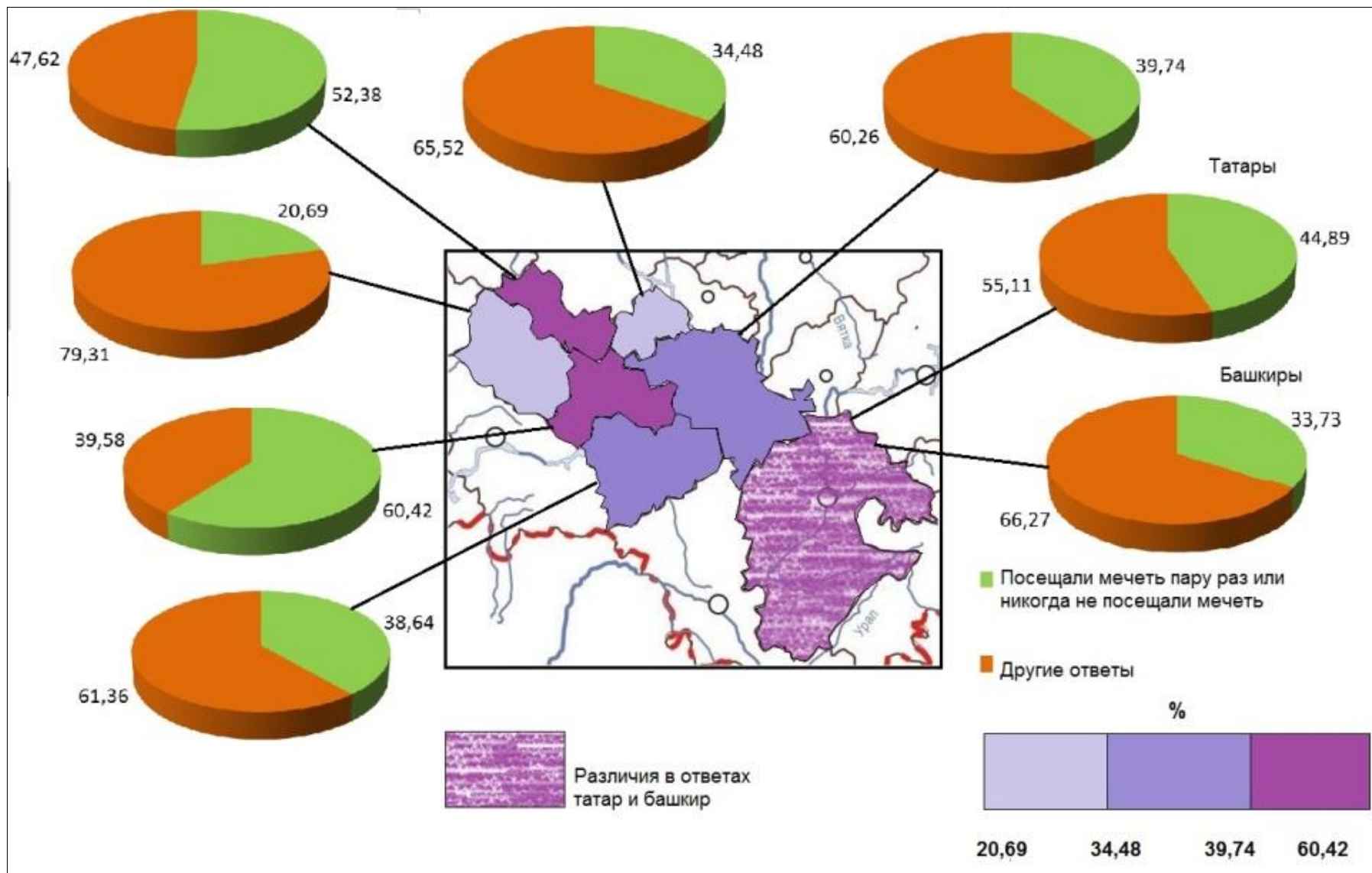
Карта 2 – Численность и доля башкир в субъектах ПФО



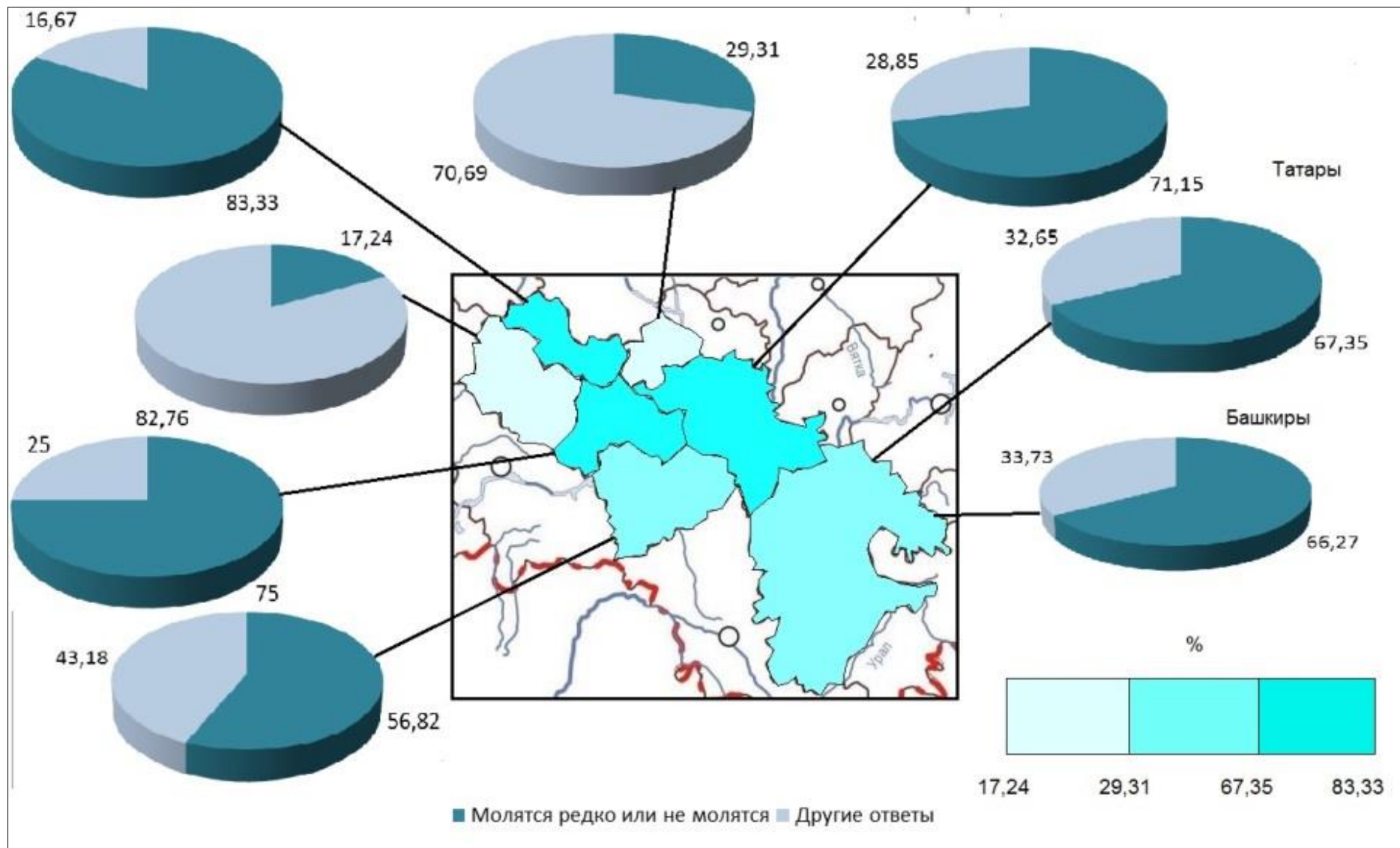
Карта 3 – Численность и доля татар в районах Ульяновской области



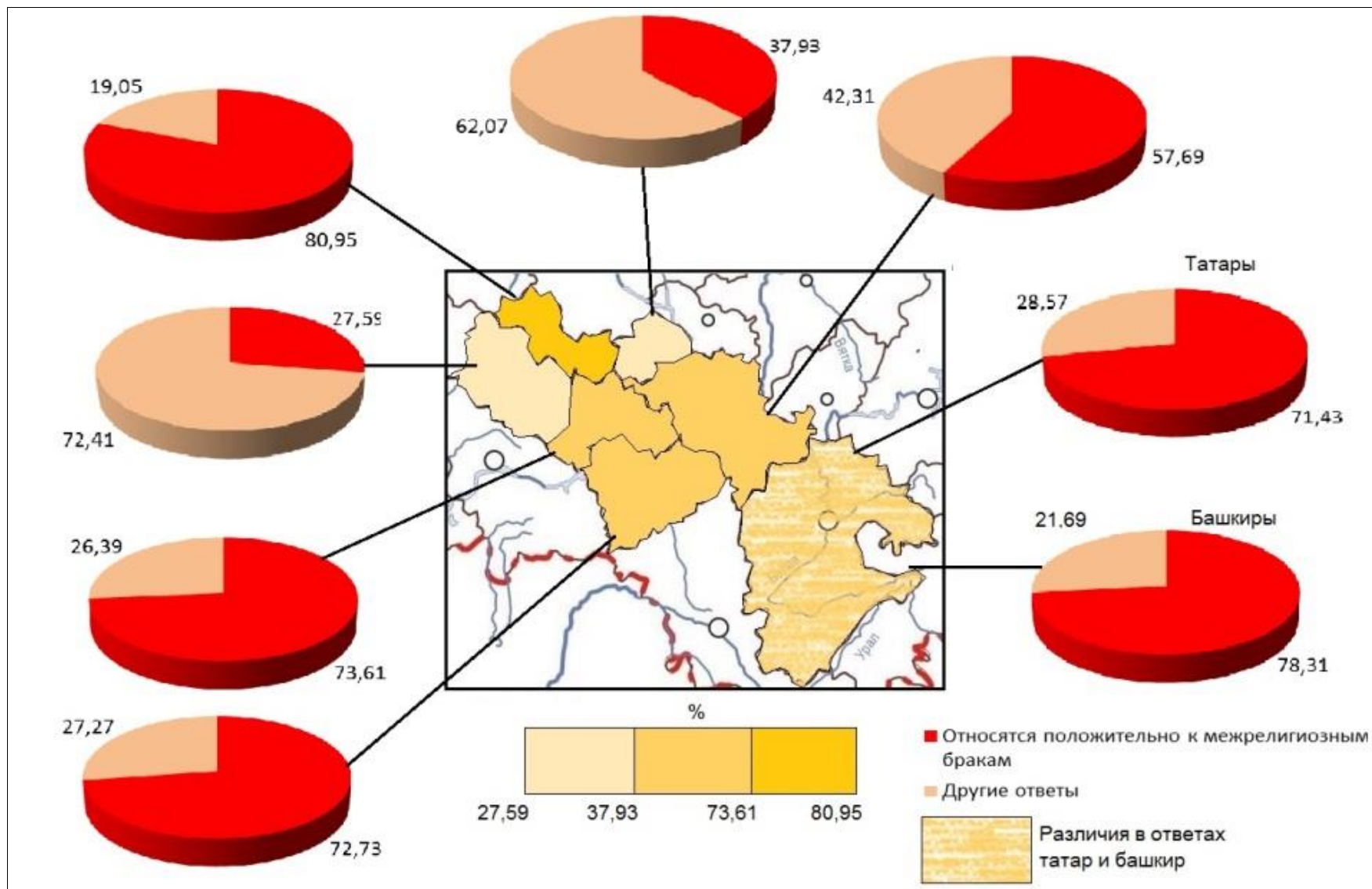
Карта 4 – Удельный вес верующих в отдельных регионах Среднего Поволжья и Приуралья



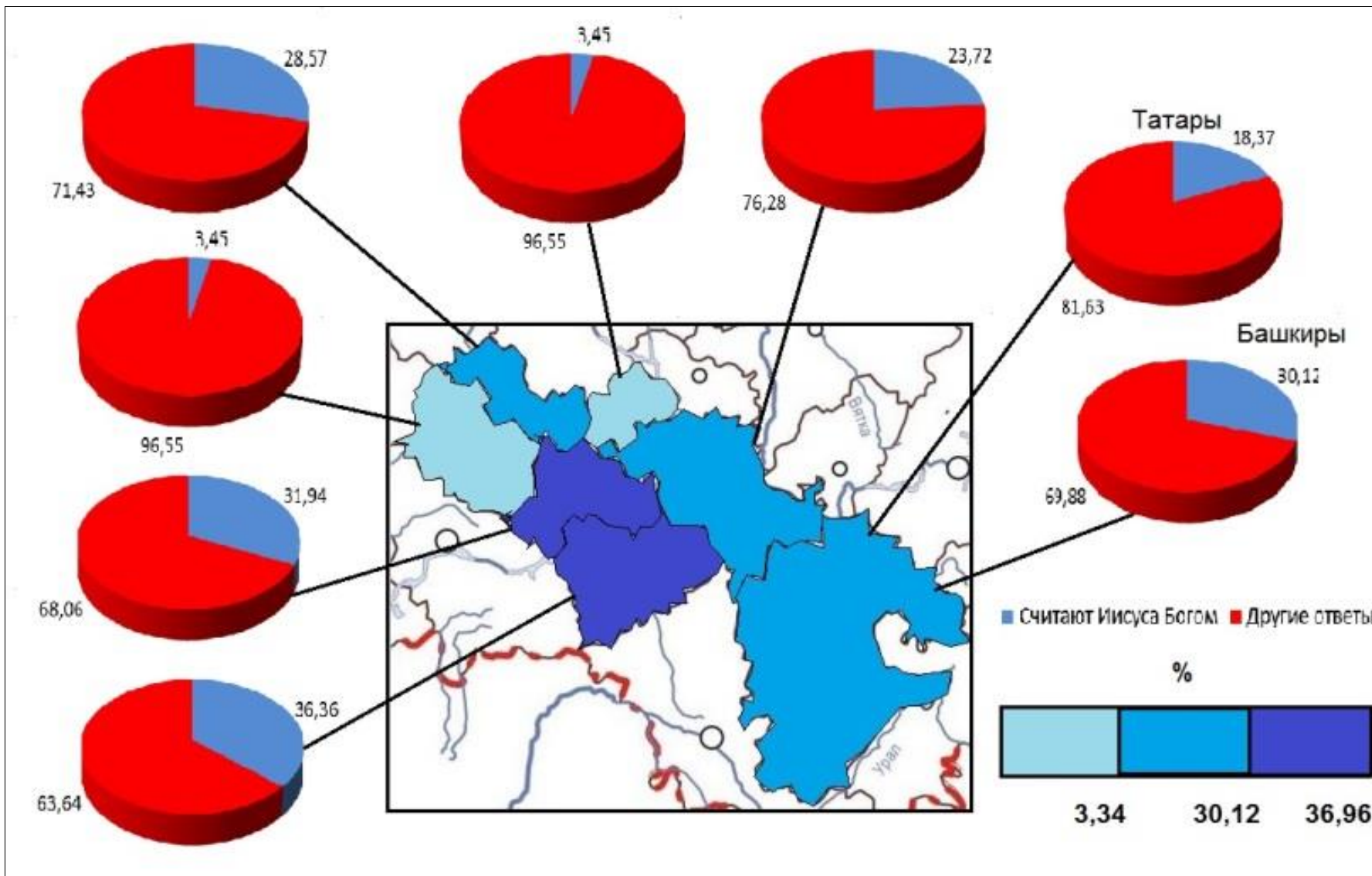
Карта 5 – Удельный вес татар и башкир, посещающих мечеть пару раз или не посещавших совсем, в регионах



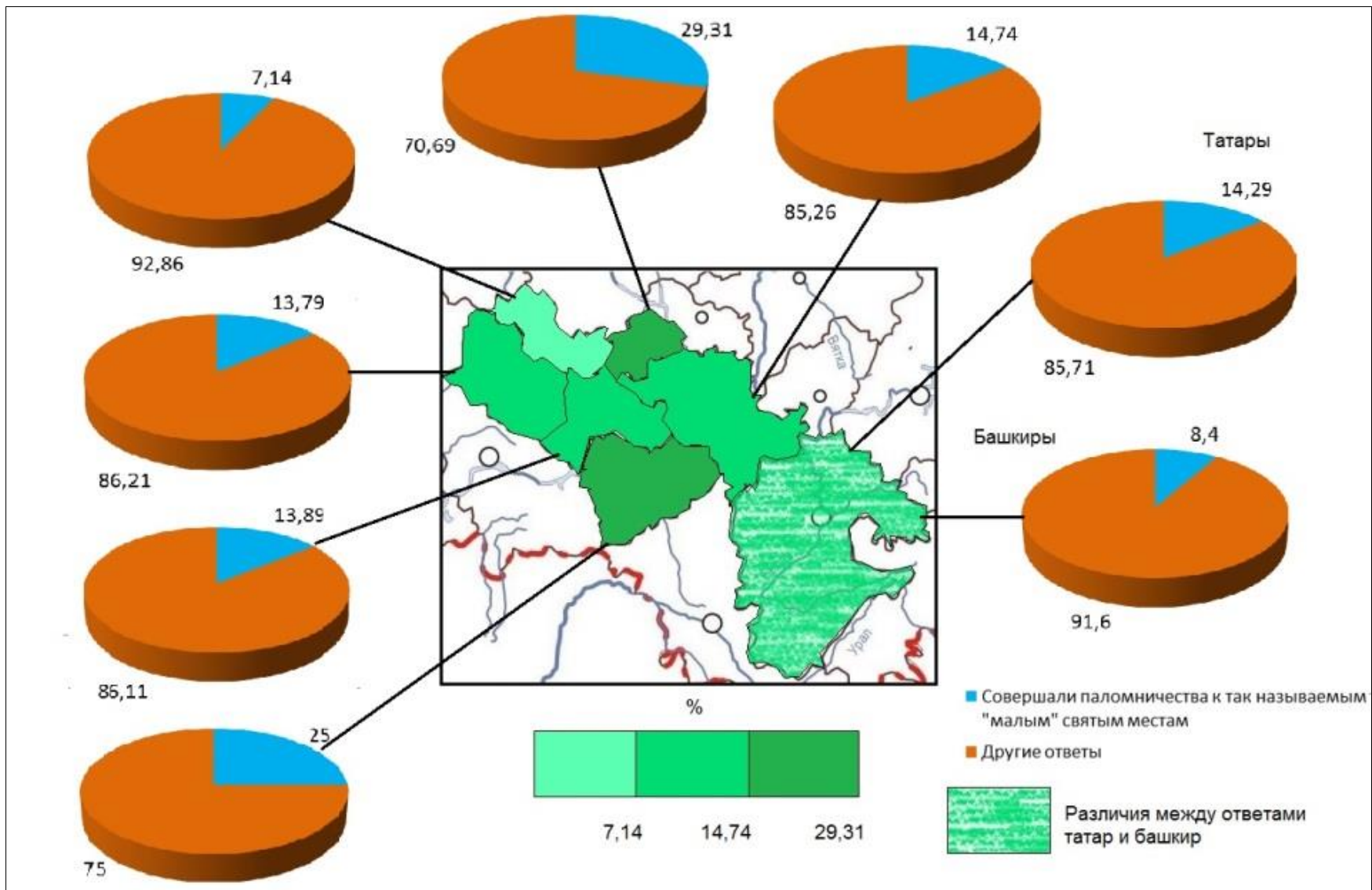
Карта 6 – Удельный вес татар и башкир, молящихся редко или не молящихся совсем



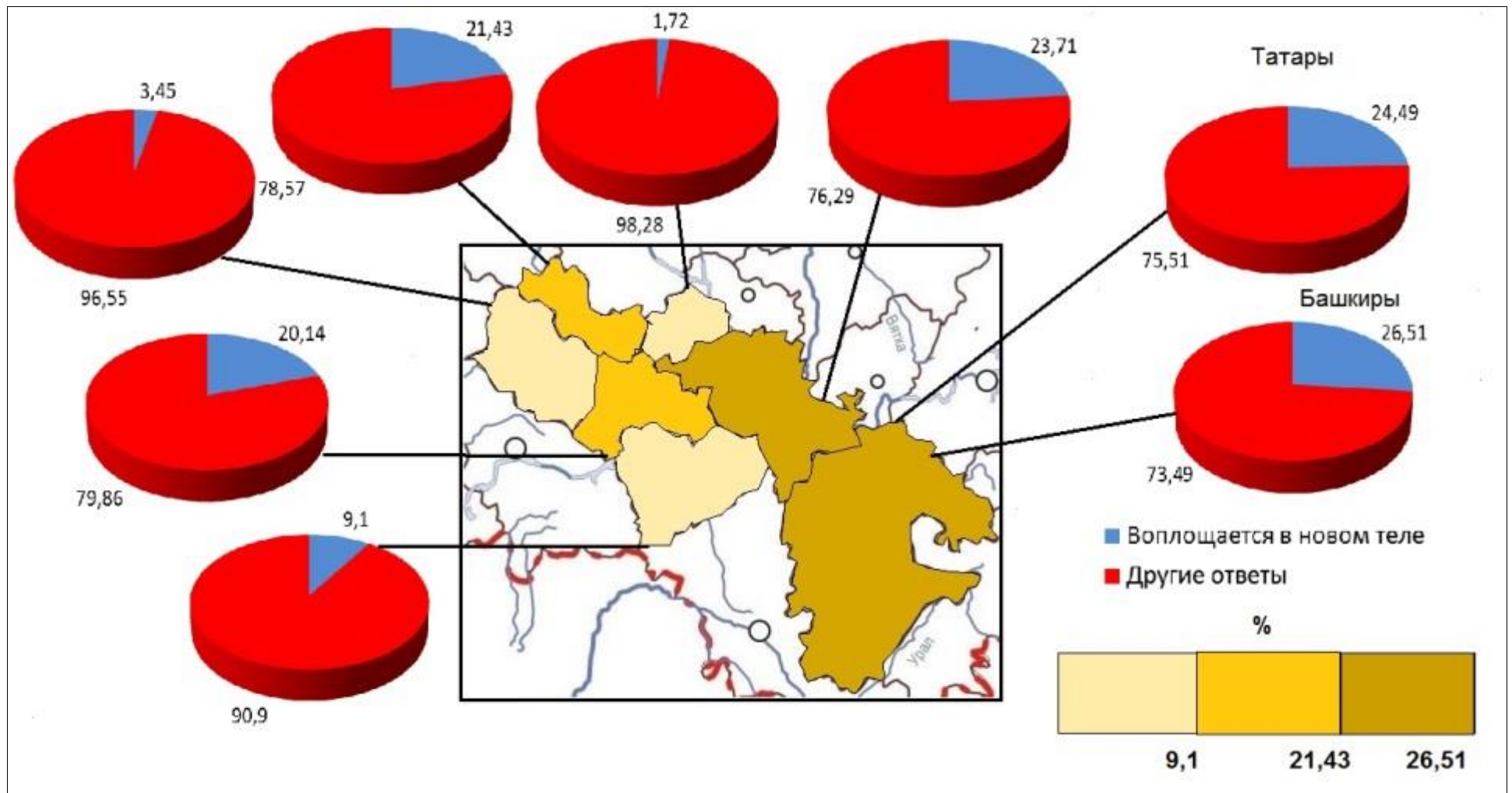
Карта 7 – Удельный вес татар и башкир, относящихся положительно к межрелигиозным бракам



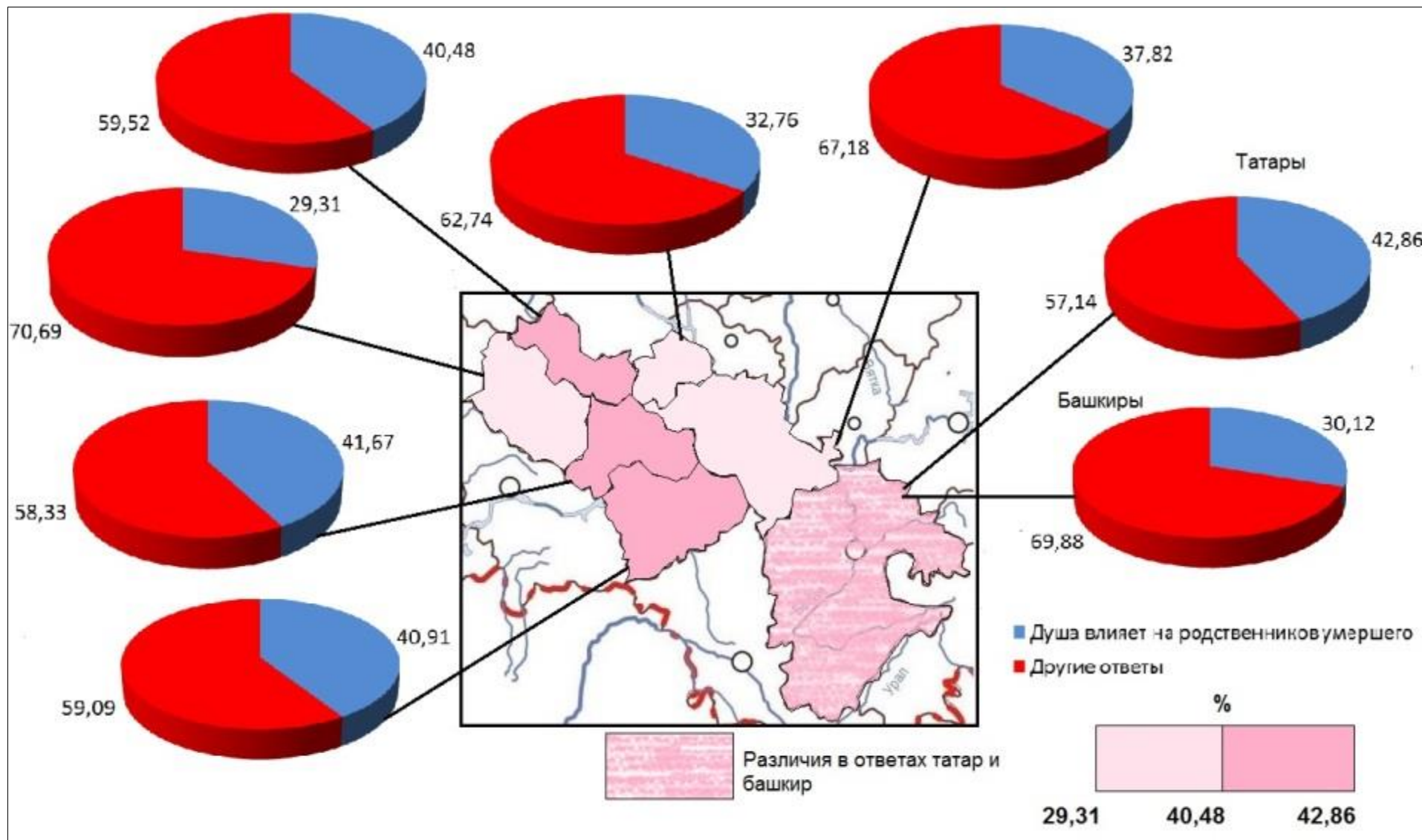
Карта 8 – Удельный вес татар и башкир, считающих Иисуса Богом



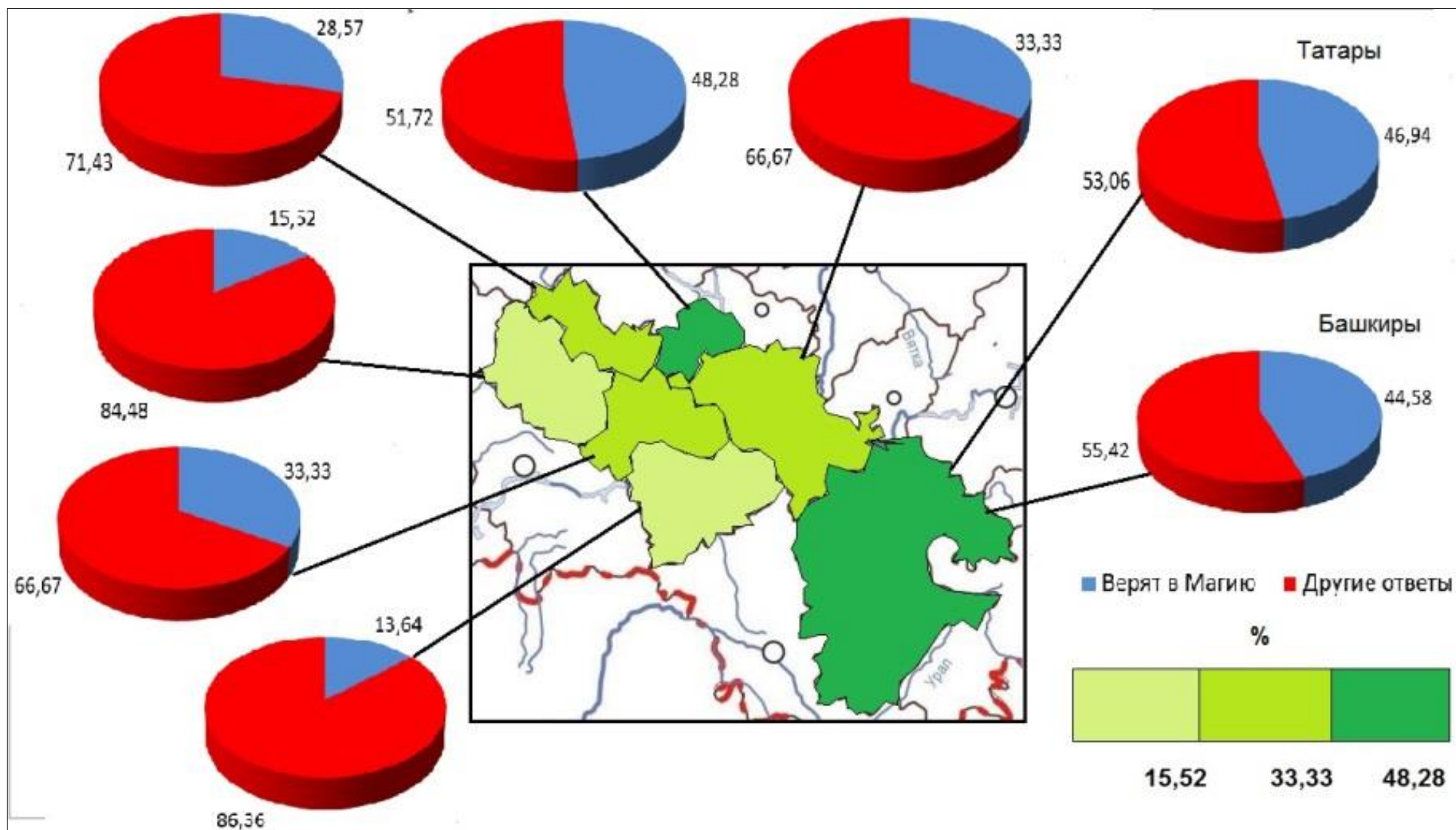
Карта 9 – Удельный вес татар и башкир, совершивших паломничества к так называемым «малым» святым местам



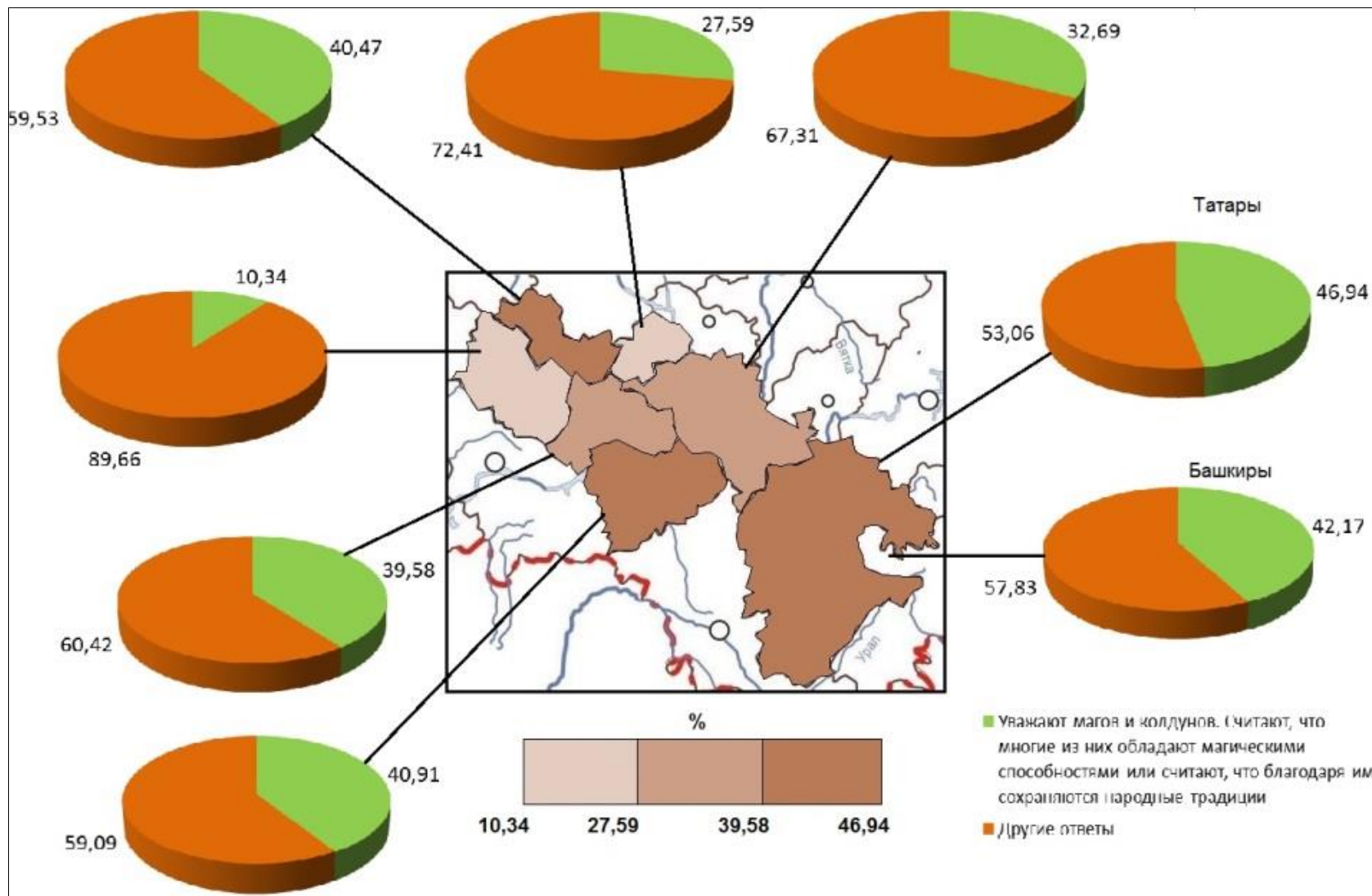
Карта 10 – Удельный вес татар и башкир, считающих, что душа умерших воплощается в новом теле



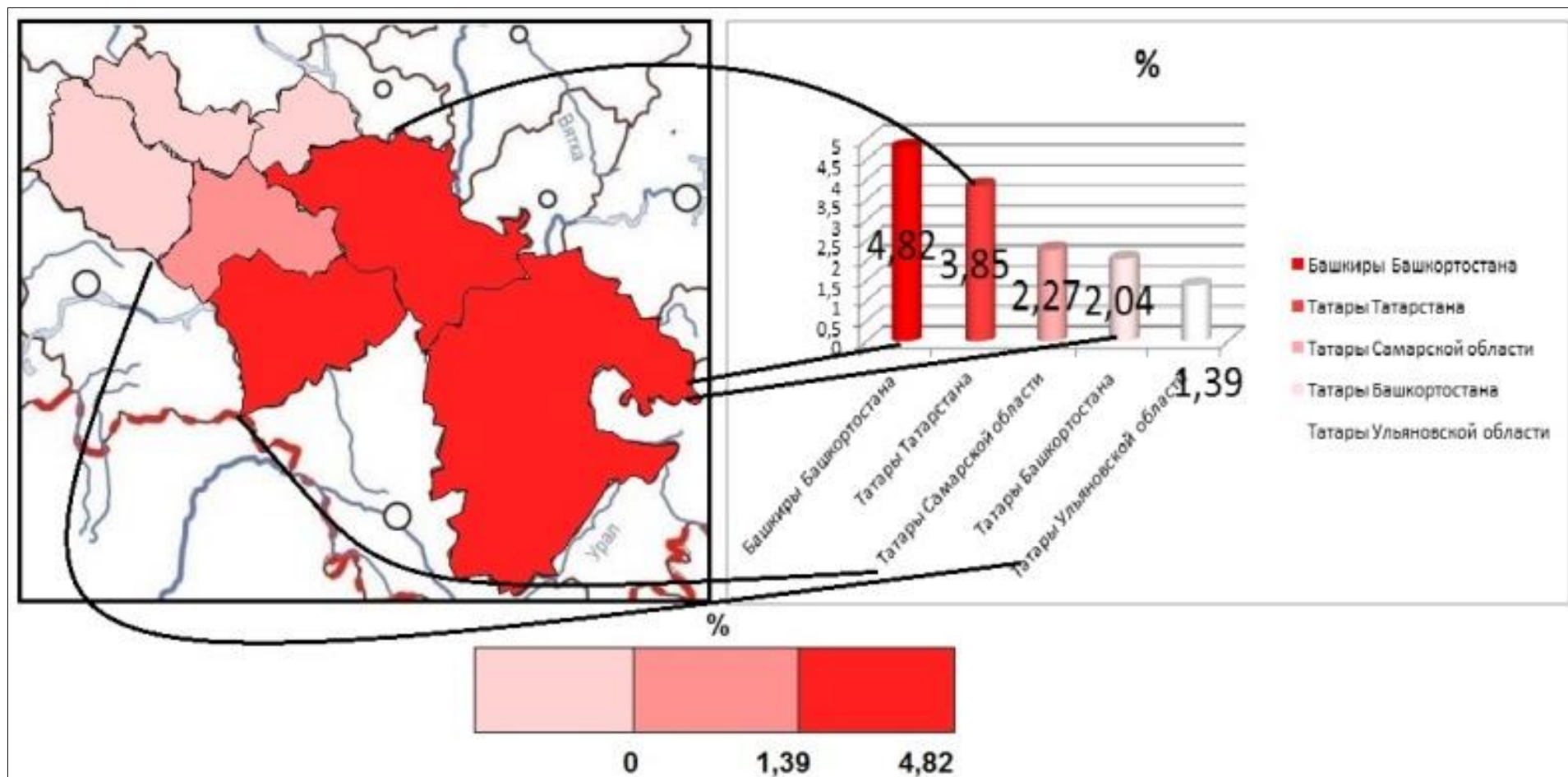
Карта 11 – Удельный вес татар и башкир, считающих, что душа влияет на родственников умершего



Карта 12 – Удельный вес татар и башкир, верящих в магию



Карта 13 – Удельный вес татар и башкир, уважающих магов и колдунов за их магические таланты, или считающих, что благодаря им сохраняются народные традиции



Карта 14 – Удельный вес татар и башкир, гадавших по снам, в субъектах Среднего Поволжья и Приуралья

Анкета 1 – Религиозность и религиозная культура мусульманских народов России

1. Верите ли Вы в Аллаха? (да / нет).
2. Есть ли среди Ваших ближайших родственников (ТОЛЬКО РОДИТЕЛИ, СУПРУГ, СУПРУГА) представители другой национальности? Если есть, укажите, к какой национальности они принадлежат.
3. Почитаются ли Вашим народом какие-либо места, объекты, памятники как священные? (Да / нет) Если да, то какие? Посещаете ли Вы их? (Да / нет)
4. Кого Вы считаете национальным героем своего народа?
5. Соблюдаются ли в Вашей семье национальные обряды, обычаи, традиции? (Да/нет)
Если да, то, какие?
6. Какие праздники Вы считаете народными?
7. К какой категории населения Вы себя относите?
 - А) Верующие.
 - Б) Не верующие.
 - В) Колеблющиеся.
 - Г) Другое, напишите.
8. К какой религии Вы себя относите?
 - А) Ислам (мусульманство).
 - Б) Православие.
 - В) Ни к какой.
 - Г) Другое, напишите.
9. Кто научил Вас основам Вашей религии?
 - А) Родители.
 - Б) Знакомые.
 - В) Учебное заведение.
 - Г) Самостоятельно.
 - Д) Другое, укажите.
10. Верите ли Вы в Бога, Аллаха? (Да/нет)
11. Празднуете ли Вы такие праздники, как Курбан-Байрам, Ураза-Байрам?
 - А) Праздную, так лично для меня эти праздники СВЯЩЕННЫ.
 - Б) Праздную скорее потому, что это ПРИНЯТО в семье и в народе.

- В) Не праздную, отношусь безразлично.
Г) Другое, напишите.
12. Празднуете ли Вы такие праздники, как Рождество, Пасха?
- А) Праздную, так лично для меня эти праздники СВЯЩЕННЫ.
Б) Праздную скорее потому, что это ПРИНЯТО в семье и народе.
В) Не праздную, отношусь безразлично.
Г) Другое, напишите.
13. По вашему мнению, Иисус — это:
- А) Бог;
Б) Пророк;
В) обычная историческая личность;
Г) другое, укажите.
14. Верите ли вы в существование души человека? (Да/нет)
15. По Вашему мнению, душа после смерти человека:
- А) переходит в другой мир;
Б) воплощается в новом теле;
В) разрушается и перестаёт существовать;
Г) превращается в злого духа, нечистую силу;
Д) другое, укажите.
16. По Вашему мнению, может ли душа умершего оказывать влияние на жизнь людей?
- А) Душа влияет на родственников умершего.
Б) Душа влияет на всех людей.
В) Душа никак не влияет на жизнь людей.
Г) Другое, напишите.
17. Верите ли Вы в существование ада и рая? (Да/нет)
18. Верите ли Вы в конец света? (Да/нет)
19. По Вашему мнению, жизнь человека в основном зависит:
- А) от Бога, Аллаха;
Б) от сил природы;
В) от духов и душ умерших;
Г) от судьбы;
Д) от личных качеств, характера;
Е) от случайных стечений обстоятельств;
Ж) другое, напишите.

20. Посещаете ли Вы мечети?

- А) Каждый день.
- Б) Каждую пятницу.
- В) Примерно раз в месяц.
- Г) Только на Курбан-Байрам и Ураза-Байрам.
- Д) Иногда (2–3 раза за последние три года).
- Е) Был пару раз.
- Ж) Другое (укажите).

21. Молитесь ли Вы дома?

- А) Ежедневно совершаю намаз.
- Б) Совершаю намаз, но не всегда.
- В) Редко совершаю намаз.
- Г) Молюсь каждый день, но намаз не совершаю.
- Д) Молюсь редко.
- Е) Не молюсь.
- Ж) Другое, написать.

22. Есть ли в Вашем доме Коран? (Да/нет)

23. Есть ли в Вашем доме Библия? (Да/нет)

24. Есть ли в Вашем доме религиозная литература? (Да/нет) Если есть, то какая?

25. Читаете ли Вы религиозную литературу и Коран? (Да/нет)

26. Читаете ли вы Библию? (Да/нет)

27. Носите ли Вы на себе какие-либо религиозные или магические символы и знаки?

- А) Крестик.
- Б) Полумесяц.
- В) Талисман, амулет.
- Г) Ничего не ношу.
- Д) Другое, укажите.

28. Как Вы относитесь к другим религиям?

- А) Уважаю все религии, считаю их равными со своей религией.
- Б) Считаю другие религии неверными, вредными.
- В) Другое, напишите.

29. Верите ли Вы в магию? (Да/нет)

30. Как Вы относитесь к магам, экстрасенсам, колдунам?

- А) Уважаю, многие из них обладают сверхъестественными способностями.

- Б) Считаю, что благодаря им сохраняются народные традиции, обычаи, обряды.
- В) Отношусь резко отрицательно, так как магия – большой грех.
- Г) Колдуны и маги – шарлатаны.
- Д) Другое, напишите.
31. Обращались ли Вы когда-либо к знахарям, колдунам, магам, экстрасенсам? (Да/нет)
32. На каком языке обычно произносятся заговоры?
- А) На татарском/башкирском/карачаевском.
- Б) На арабском (суры из Корана).
- В) На русском.
- Г) Другое, укажите.
33. Применяется ли при заговорах какое-либо вещество или предмет?
- А) Да, применяется вода.
- Б) Да, применяется нож.
- В) Да, применяется мёд.
- Г) Ничего не применяется.
- Д) Другое, указать, что.
34. Верите ли Вы в нечистую силу и духов? (Да/нет)
35. Нечистая сила и духи, по Вашему мнению, это:
- А) материальные сущности;
- Б) нематериальные, энергетические сущности;
- В) вымысел, фольклор.
36. В какого из этих духов Вы верите?
- А) Су-анасы.
- Б) Йорт-иясе.
- В) Шайтан.
- Г) Аздяка.
- Д) Джинн.
- Е) Другое, указать и описать.
37. Как Вы думаете, подчиняются ли духи Аллаху?
- А) Подчиняются полностью.
- Б) Относительно независимы.
- В) Не подчиняются.
38. Вредят ли духи человеку?
- А) Да, все духи опасны.

- Б) Все духи опасны, если не задобрить.
- В) Есть полезные (добрые) и опасные (злые) духи.
- Г) Духи не опасны.

39. Как Вы думаете, можно ли прогнать духов?

- А) Да, прочитав любую молитву.
- Б) Да, прочитав правильную молитву.
- В) Да, молитву должен прочитать мулла.
- Г) Невозможно прогнать.
- Д) Другое, укажите способ.

40. Гадаете ли Вы?

- А) По книге.
- Б) На картах.
- В) По снам.
- Г) По руке.
- Д) Святочные гадания.
- Е) Другое, укажите.
- Ж) Не гадаю.

41. Откуда Вы научились гадать?

42. Как Вы оцениваете роль Вашей религии в: 1) своей жизни; 2) жизни своего региона; 3) жизни своего народа?

43. Посещаете ли Вы сайты религиозной направленности? (Да/нет)

44. Совершали ли Вы хадж? (Да/нет)

45. Совершали ли вы паломничество к так называемым малым «святым местам» (святым источникам, могилам суфиев, ишанов и баксы)? (Да/нет) Расскажите, когда это было? Где находится это святое место?

46. Как Вы относитесь к межрелигиозным бракам?

- А) Положительно, пусть молодые сами решают.
- Б) Отрицательно, так как в нашей религии это не принято.
- В) Другое, укажите.



Фото 1 – Фатих Муртазин (1875–1938)
Имам 2-й мечети Самары в 1902–1937 гг. Расстрелян.



Фото 2 – Наджиб Хабибуллин (1883–1938)
Имам 3-й мечети Самары в 1923–1930 гг. Расстрелян.



Фото 3 – Историческая мечеть г. Самары



Фото 4 – Мечеть г. Чебоксары



Фото 5 – Муккадас Бибарсов
Муфтий Саратовской области. Сопредседатель Совета муфтиев России



Фото 6 – Открытие мечети в с. Елюзань Пензенской области.



Фото 7 – Слева направо: Муфтий Саратовской области М. Бибарсов, Председатель Совета муфтиев России Р. Гайнутдин, муфтий Пензенской области И. Дашкин.



Фото 8 – Могила ишана (суфия) Хансаварова
в с. Новые Зимницы Ульяновской области



Фото 9 – Р. Гайнутдин на открытии исторической мечети
в г. Нижнем Новгороде



Фото 10 – Мечеть в с. Шыгырданы



Фото 11 – Паломничество к священным камням в Чувашии



Фото 12 – Мечеть в с. Долгий Остров

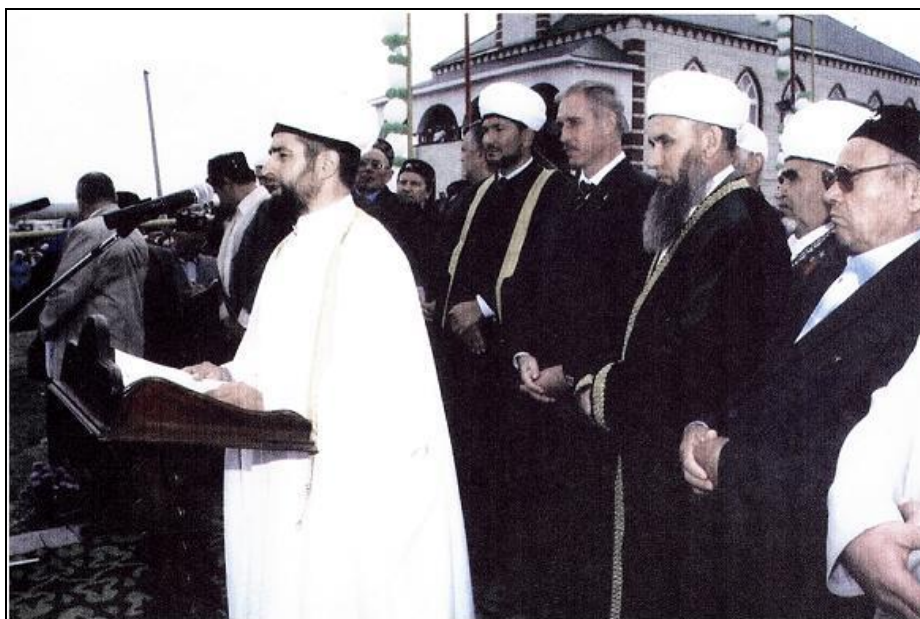


Фото 13 – Открытие мечети Сафия в пос. Старая Кулатка (2009 г.)
(Источник: полевые материалы автора, 2009 г.)



Фото 14 – Соборная мечеть г. Карачаевска



Фото 15 – Северный мавзолей Булгарского городища⁷⁶²

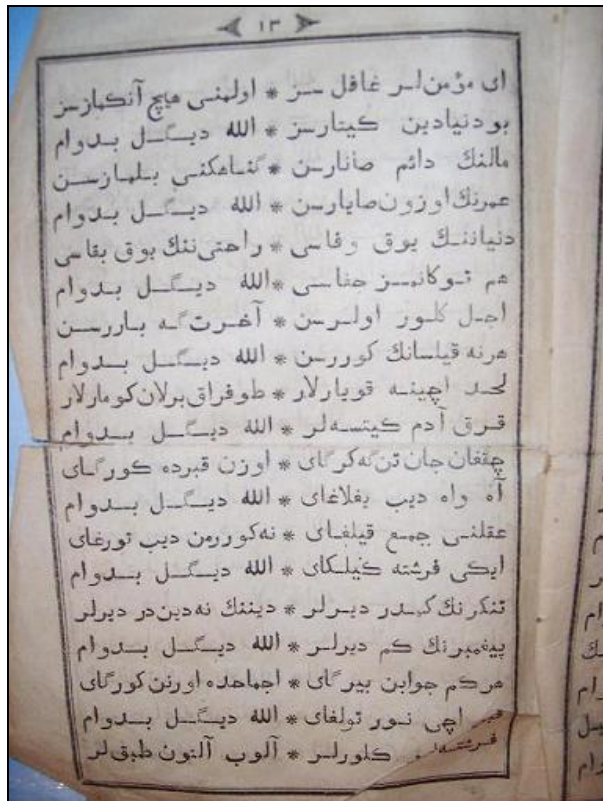


Фото 16 – Страница книги «Бәдеум» 1907 года издания
(Фотография сделана автором в 2008 г.)

⁷⁶²Буяновский И., Драбкина И. Город Болгар. URL: <http://www.mcsme.ru/putevod> (дата обращения: 10.08.2010).



1 – Верхний мир тюркско-шаманской мифологии, где ромб, по нашему мнению, символизирует женское начало или богиню Умай, а солярный знак (белый круг) символизирует мужское начало, т. е. верховное божество Тюрков (Тенгре, Худая); 2 – Средний мир; 3 – трёхветвистое мировое древо или символ «трёх миров» (для сопоставления приводятся рисунки 3, 4, 5)

Фото 17 – Наличник окна мишарского дома (1945 г. постройки) с. Новые Тимерсяны с древними языческими символами

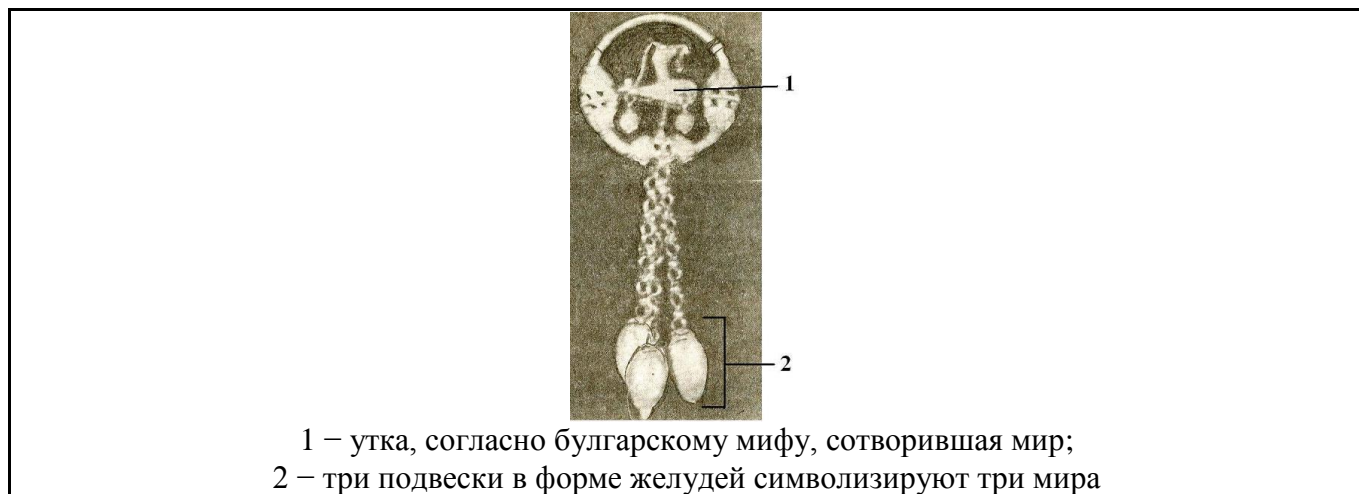
Фотография и примечания сделаны автором в 2008 г.



1 – Верхний мир; 2 – Средний мир; 3 – Нижний мир; 4 – озеро, из которого утка, согласно болгарскому мифу, достала три кусочка глины (3 мира); 5 – трёхветвистое мировое древо

Фото 18 – Девичий бархатный калфак, украшенный вышивкой тамбуrom (д. Козяковы Челны, Рыбно-Слободской район Республики Татарстан)⁷⁶³

⁷⁶³ Мухаметшин Ю. Г. Татары-кряшены: Историко-этнографическое исследование материальной культуры...



1 – утка, согласно болгарскому мифу, сотворившая мир;
2 – три подвески в форме желудей символизируют три мира
Фото 19 – Височное кольцо с фигуркой птички (болгарская культура)⁷⁶⁴



1 – орнамент в форме трёх цветков, растущих из одного основания, – символ трёх миров
и трёхветвистого дерева
Фото 20 – Женский передник, украшенный вышивкой тамбуром
(д. Крещённые Казыли, Пестреченский район Республики Татарстан)⁷⁶⁵

⁷⁶⁴ *Мальшева О. Л.* В эру язычества (религиозные представления древних болгар) // Татарстан. 1995. № 11–12. С. 53.

⁷⁶⁵ *Мухаметшин Ю. Г.* Татары-кряшены: Историко-этнографическое исследование материальной культуры...

Здравствуйте, уважаемые соплеменники и единоверцы, кто работает в мечети, в школе, в клубе, в сельском хозяйстве, кто живет в деревне, в городе.

Читайте это там, где собирается народ, пишите объявления, посоветуйтесь, сплотите народ! Официально выбранные руководители, помогите!

Эта Конституция противоречит нациям, но все-таки там написано: "... исходя из общепризнанных принципов равноправия и самоопределения народов ... принимаем Конституцию РФ..."; ст.5 (3) - "Федеративное устройство РФ основано на равноправии и самоопределении народов в РФ" ст. 31 "Граждане РФ имеют право собираться мирно, без оружия, проводить собрания, митинги, демонстрации, шествия и пикетирование".

Срок полномочий Симбирских министров, Хана и Милли меджлиса заканчивается в конце мая 1994 года.

И по велению Аллаха на национальное самоопределение и на выборы идите гордо, как настоящие мусульмане:

1. До 15 мая в деревнях, где в малом количестве проживают лица татарской национальности, проводите групповые собрания, а в татарских деревнях - деревенские собрания. В деревнях или в группах выбирайте своего вожака. Планируйте свою работу, выбирайте представителей на Симбирский курултай, пишите протоколы.

2. Группы и деревни, которые находятся далеко друг от друга, объединяйтесь и проводите собрания - КОР. 15 мая в 10 часов утра. одновременно 9 собраний КОРа начнут свою работу.

1. Мэлик кор. Город Димитровград, ул. Эненбаха, д.61. Недалеко от старого кладбища. Приглашаются представители сел Боровка, Новочеремшанское, Ст.Сантими́р, Ст.Тюльбуга, Ср.Сантими́р, Нов.Малыкла, Эчкаян, Новая Майна, Елховый Куст, Моисеевка, Аллагулово, Абдреево, Филипповка, Мордово-Озеро, города Димитровграда и группы.

2. Кук ыру кор. На кладбище села Ертуганово, где похоронен святой человек, поэт и ученый Гаддель Жаббар Каңдалый. Здесь будут представители деревни.Абдуллово, Асаново, Тат.Урайкино, Ертуганово, Ст. Майна и группа.

3. Ташбилге кор. 3,5 км от деревни Калмаюр. Здесь будут представители Енганаево, Уренбаш, Чердаклы, Малаевка, Поповка, Уразгильдино, Калмаюры и группы.

Фото 21 – Первая страница копии листовки Милли Меджлис (1994 г.)⁷⁶⁶

⁷⁶⁶ГАНИ УО. Ф. 112. Оп. 2. Д. 33. Л. 6.



Фото 22 – Титульный лист обращения Милли Меджлиса к мусульманским женщинам (1994 г.)⁷⁶⁷

⁷⁶⁷ ГАНИ УО. Ф. 112. Оп. 2. Д. 33. Л. 14.

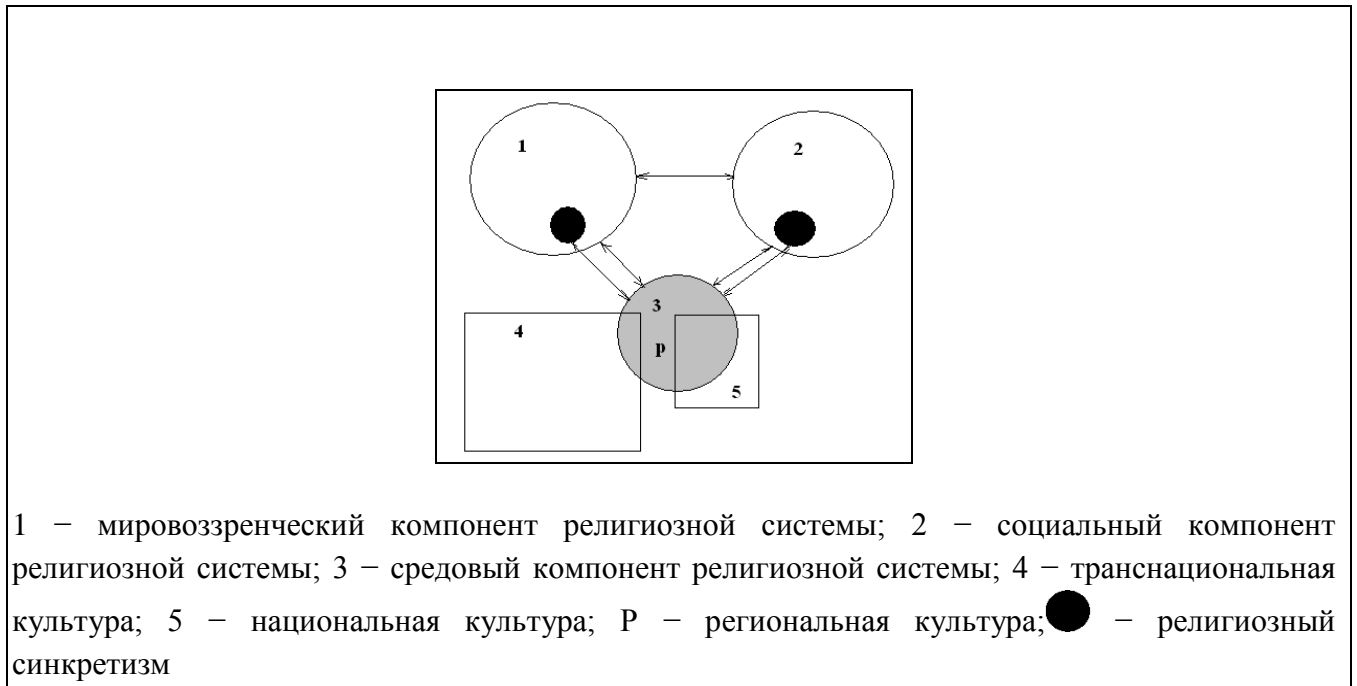


Рисунок 1 – Структура религиозной системы и место религиозного синкретизма в ней

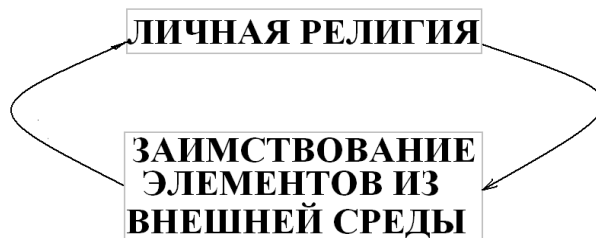


Рисунок 2 – Схема развития религиозного синкретизма

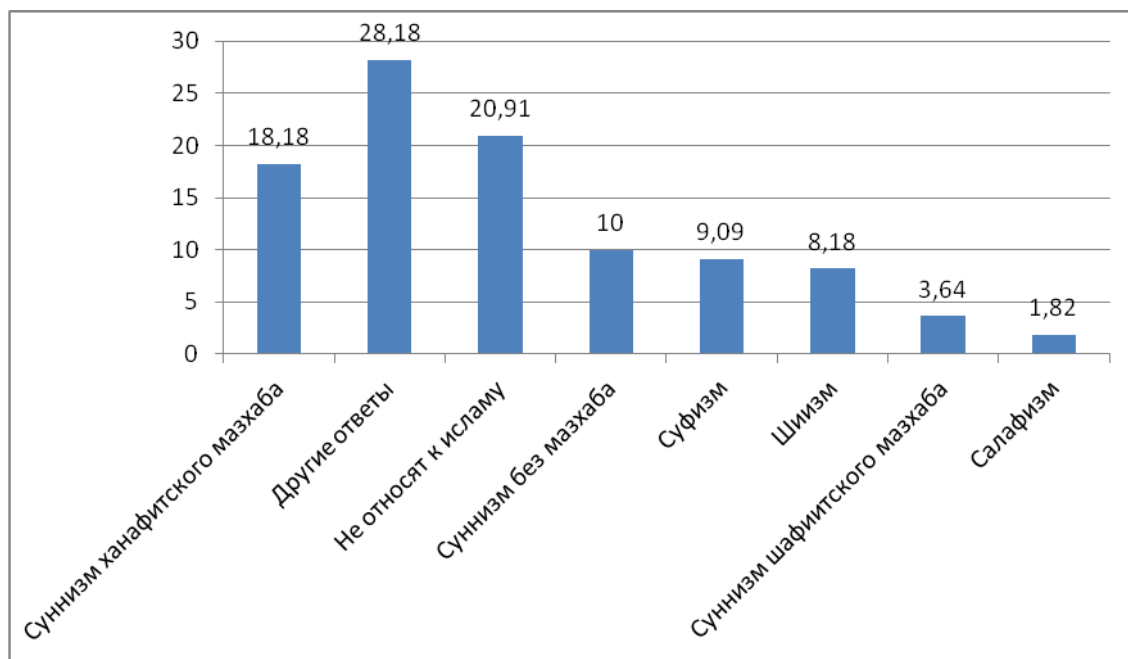


Рисунок 3 – Внутриисламская идентичность башкир ПФО и сопредельных территорий

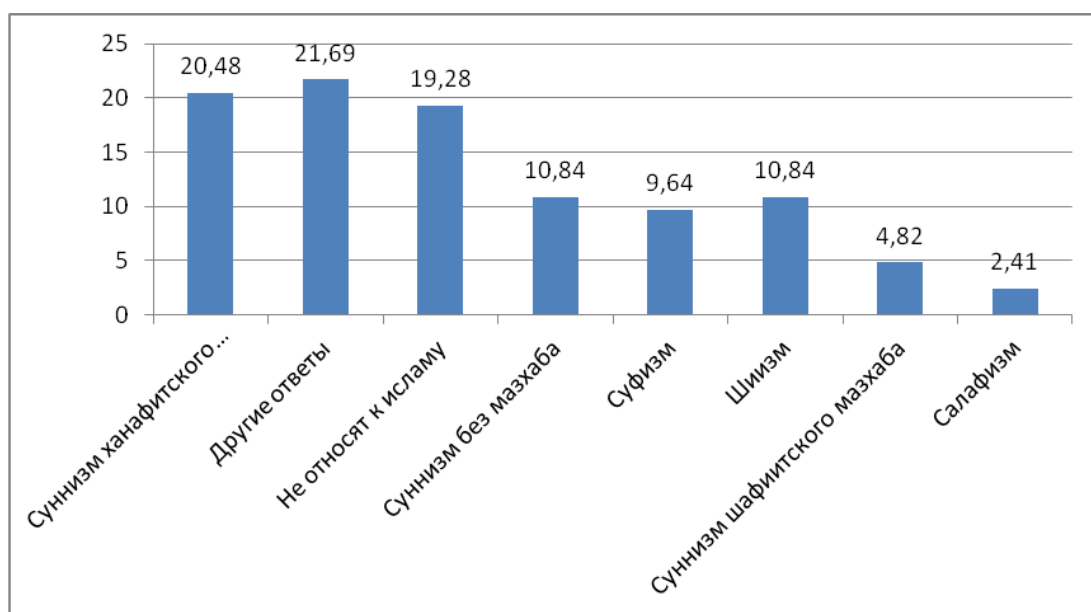


Рисунок 4 – Внутриисламская идентичность башкир Башкортостана

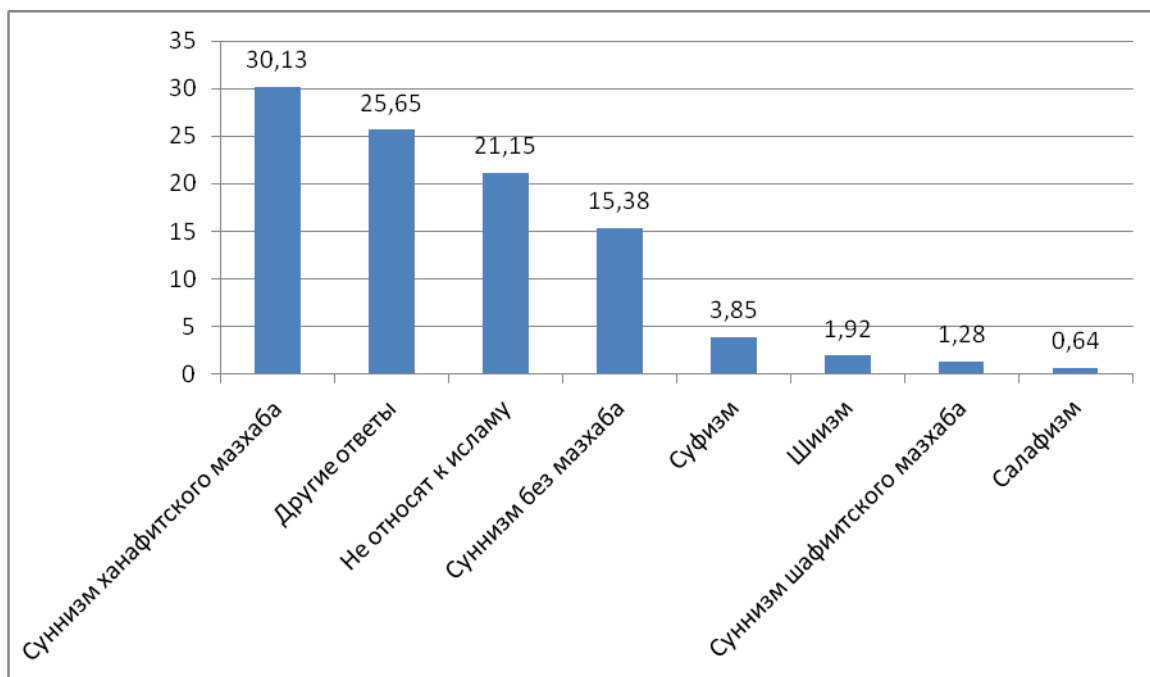


Рисунок 5 – Внутрисламская идентичность татар Татарстана

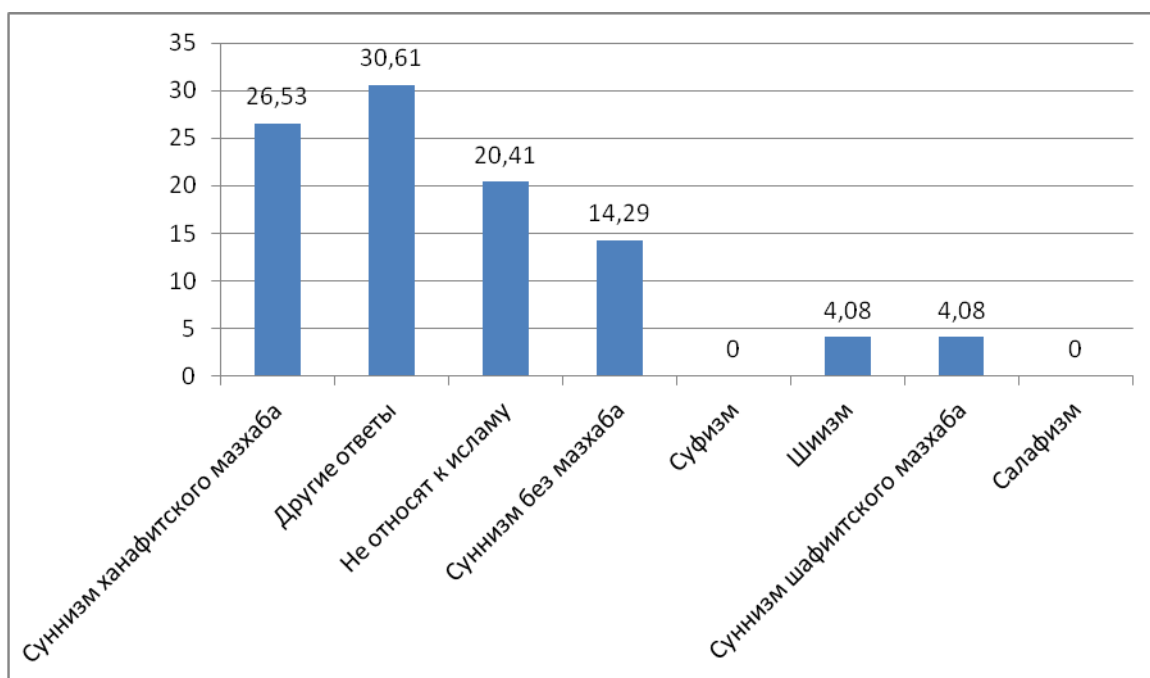


Рисунок 6 – Внутрисламская идентичность татар Башкортостана

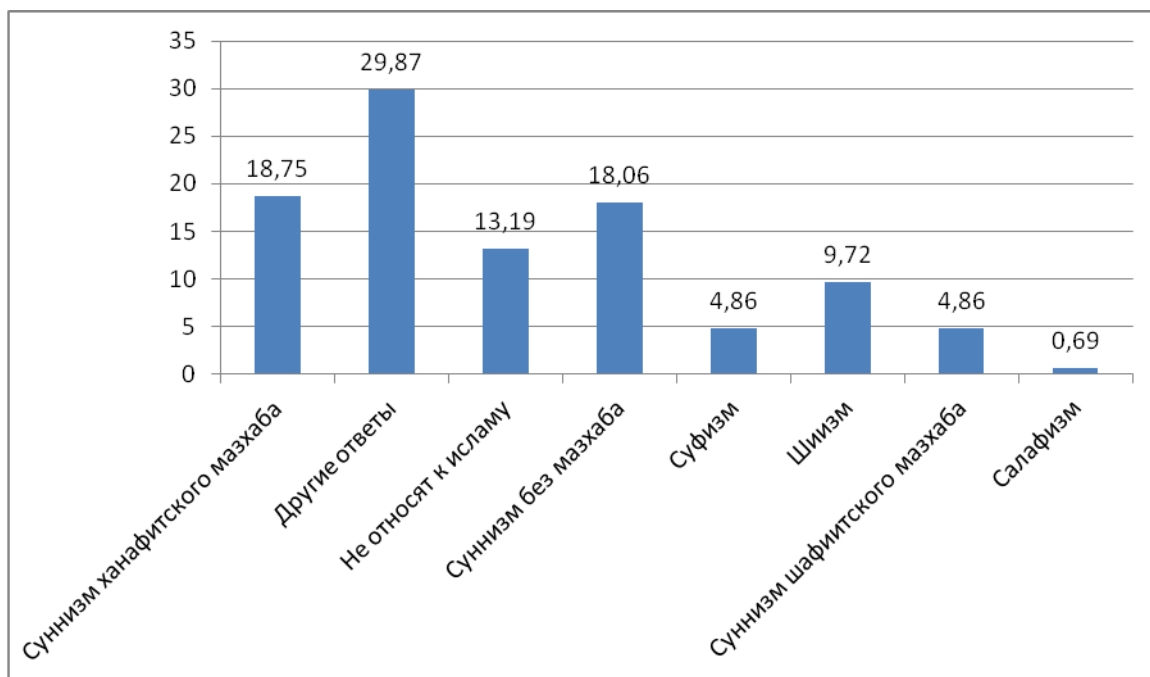


Рисунок 7 – Внутриисламская идентичность татар Ульяновской области

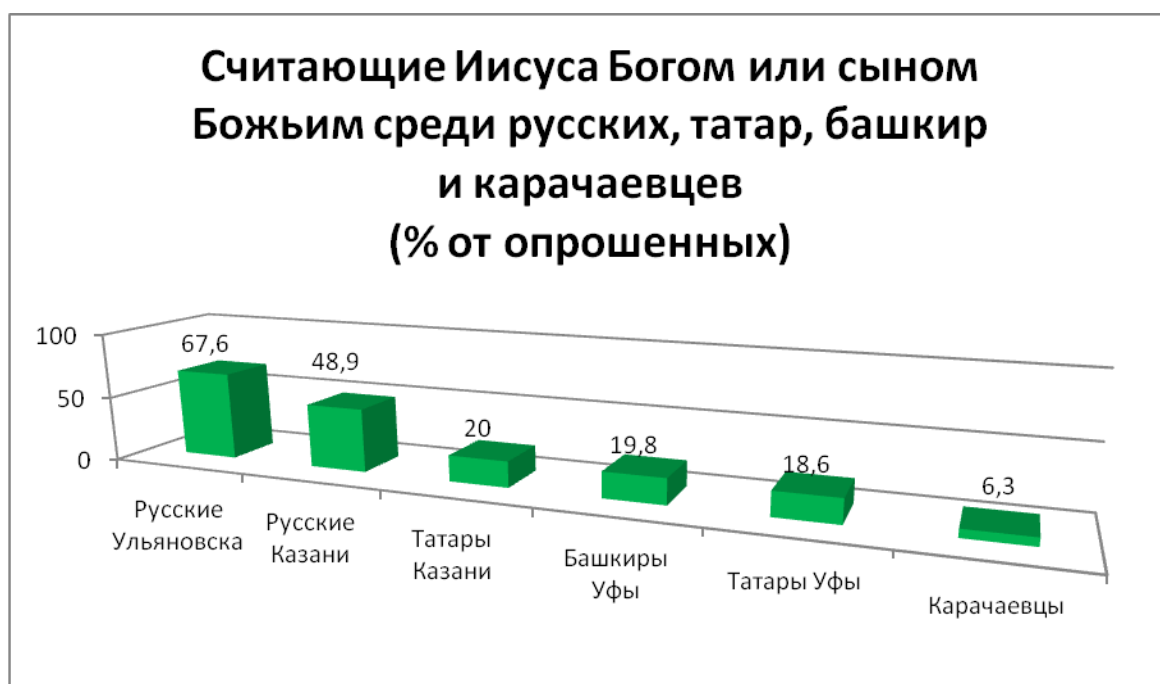


Рисунок 8

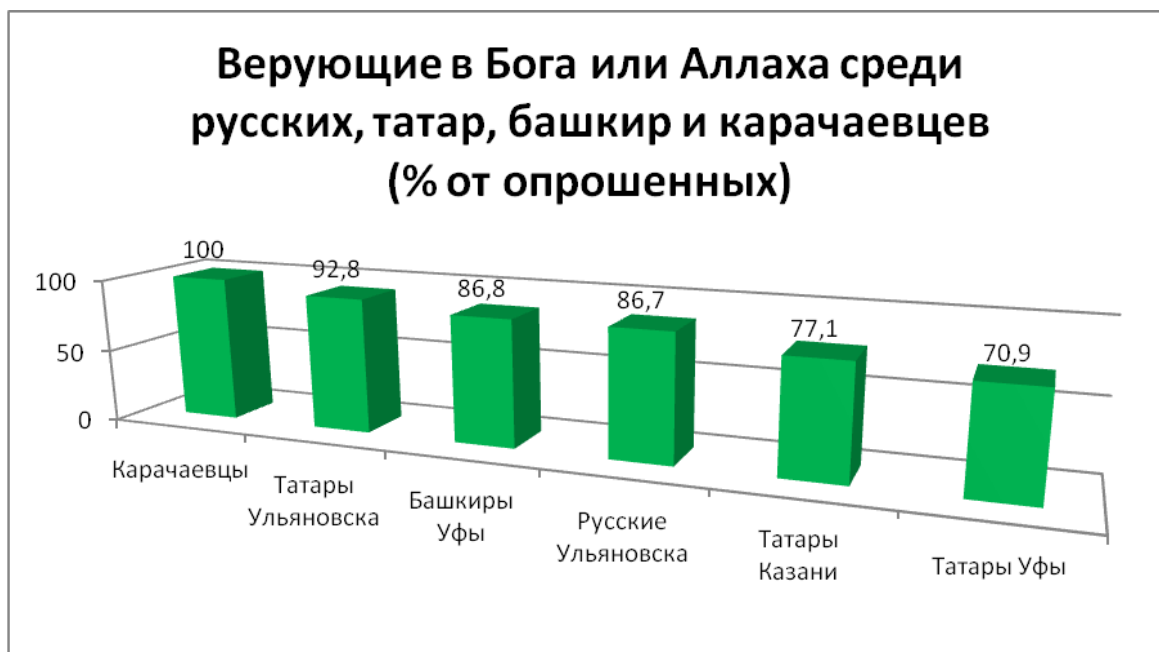


Рисунок 9

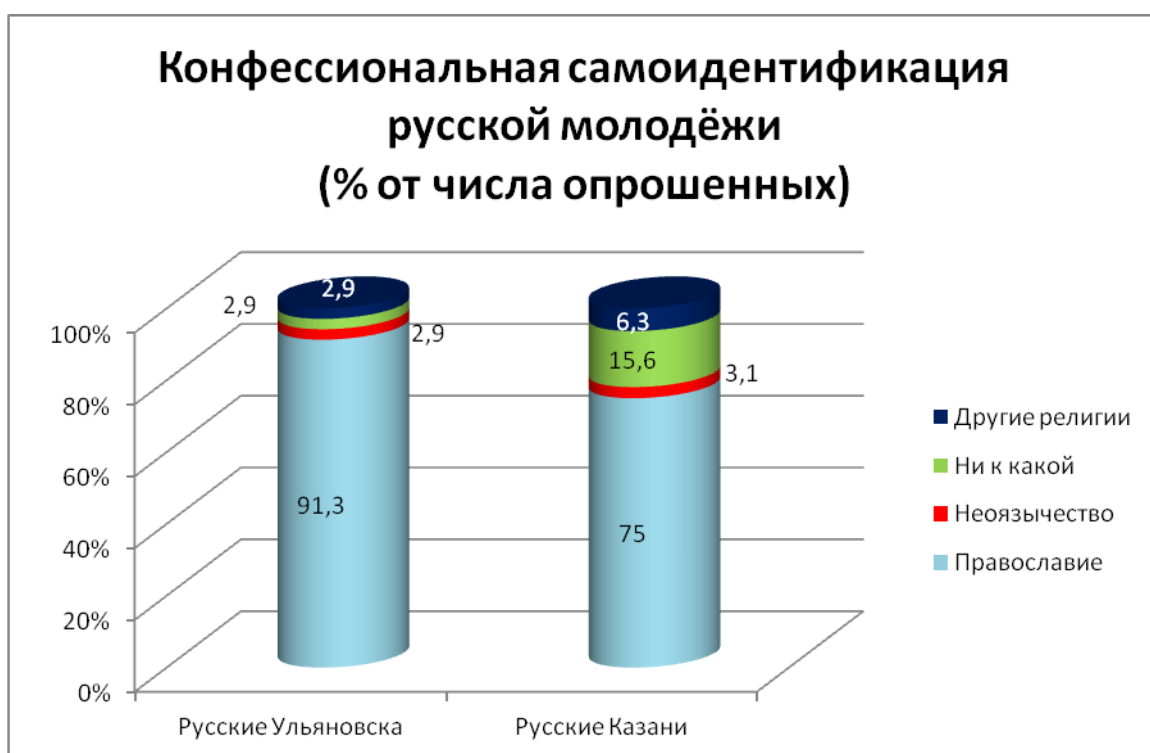


Рисунок 10

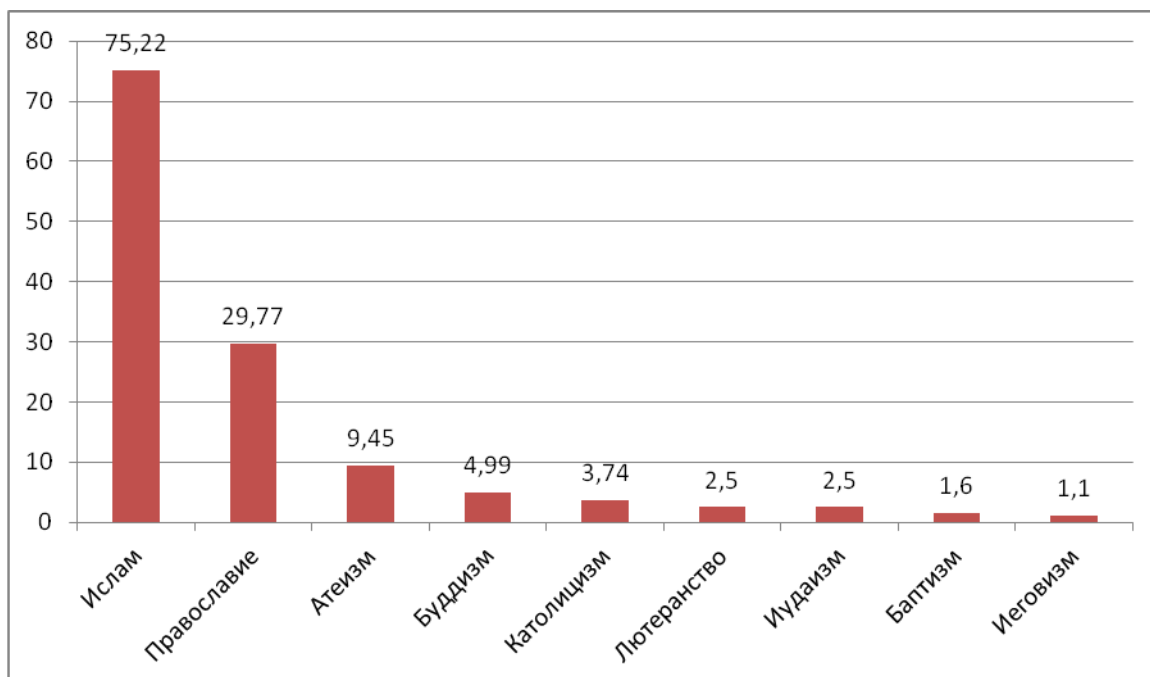


Рисунок 11 – Религии, с представителями которых татары и башкиры чувствуют себя наиболее комфортно

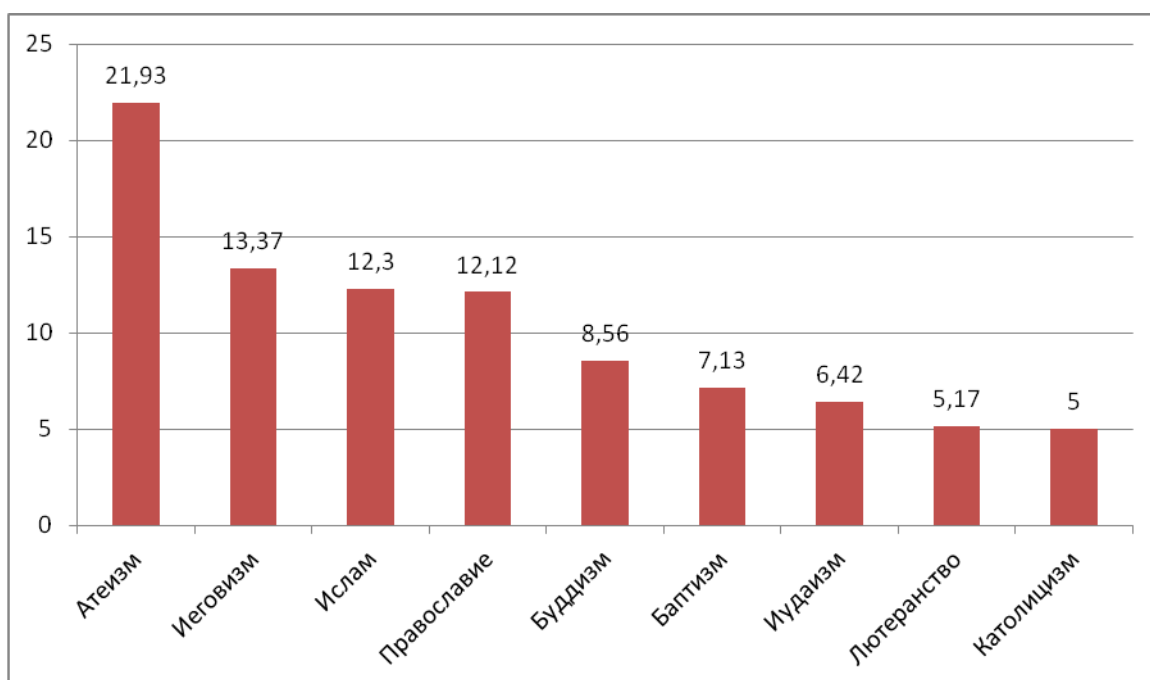


Рисунок 12 – Религии, представители которых, по мнению татар и башкир, осложняют обстановку в регионах

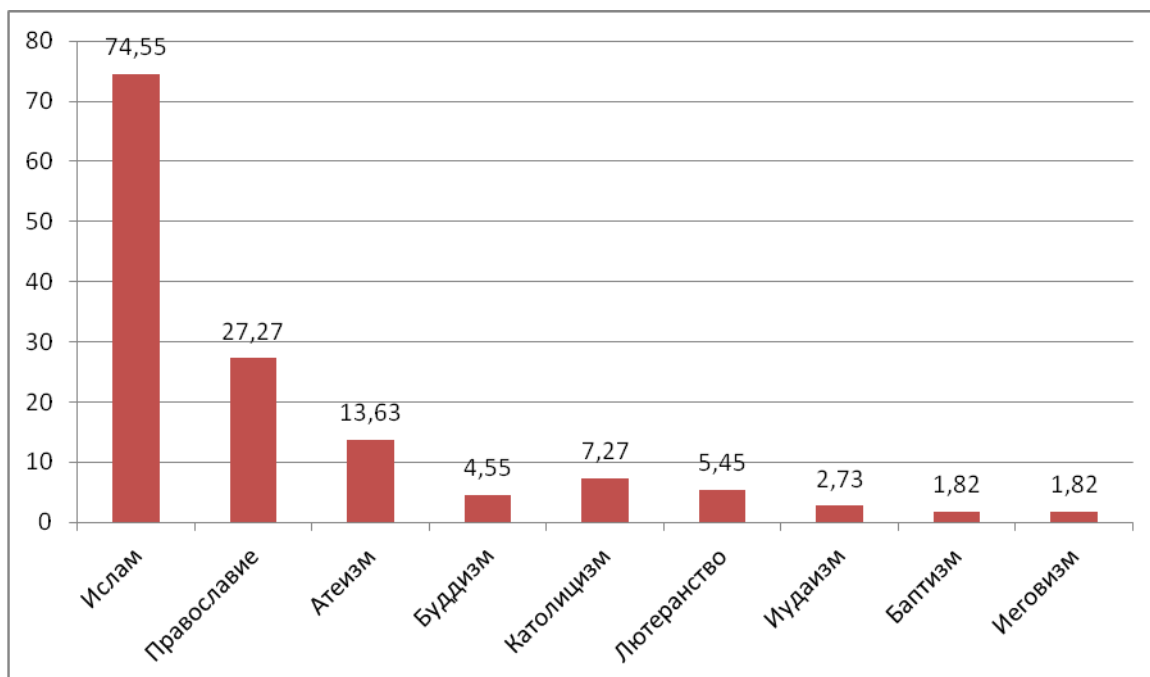


Рисунок 13 – Религии, с представителями которых башкиры ПФО и сопредельных территорий чувствуют себя наиболее комфортно

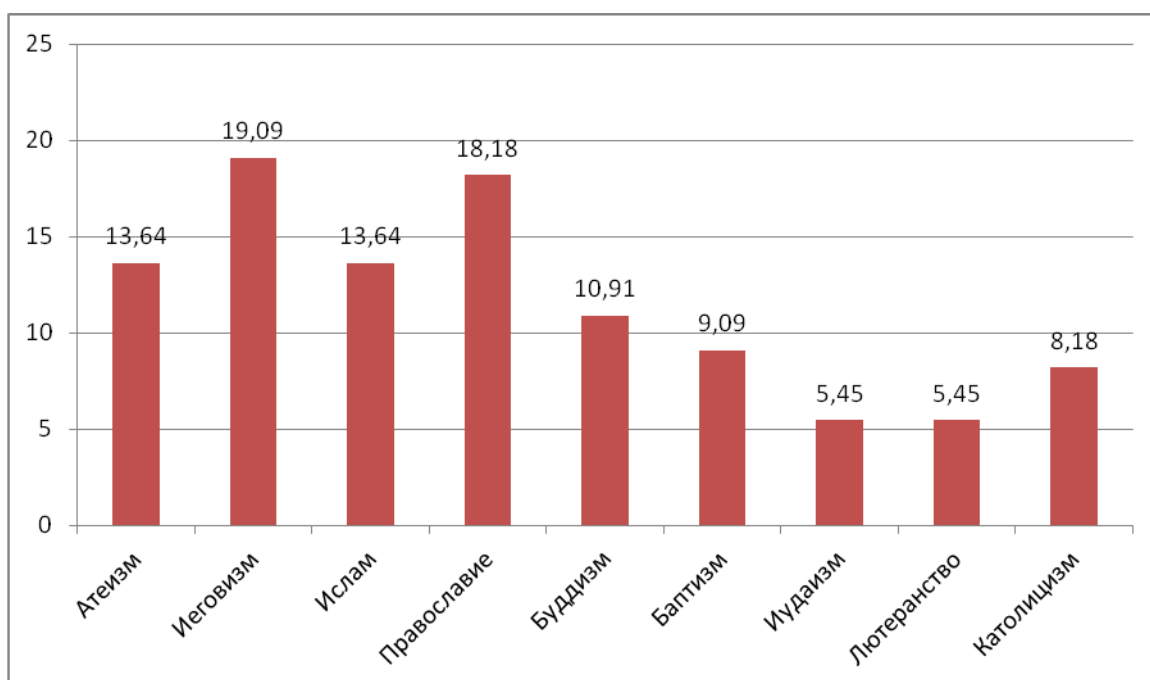


Рисунок 14 – Религии, представители которых, по мнению башкир ПФО и сопредельных территорий, осложняют обстановку в регионах

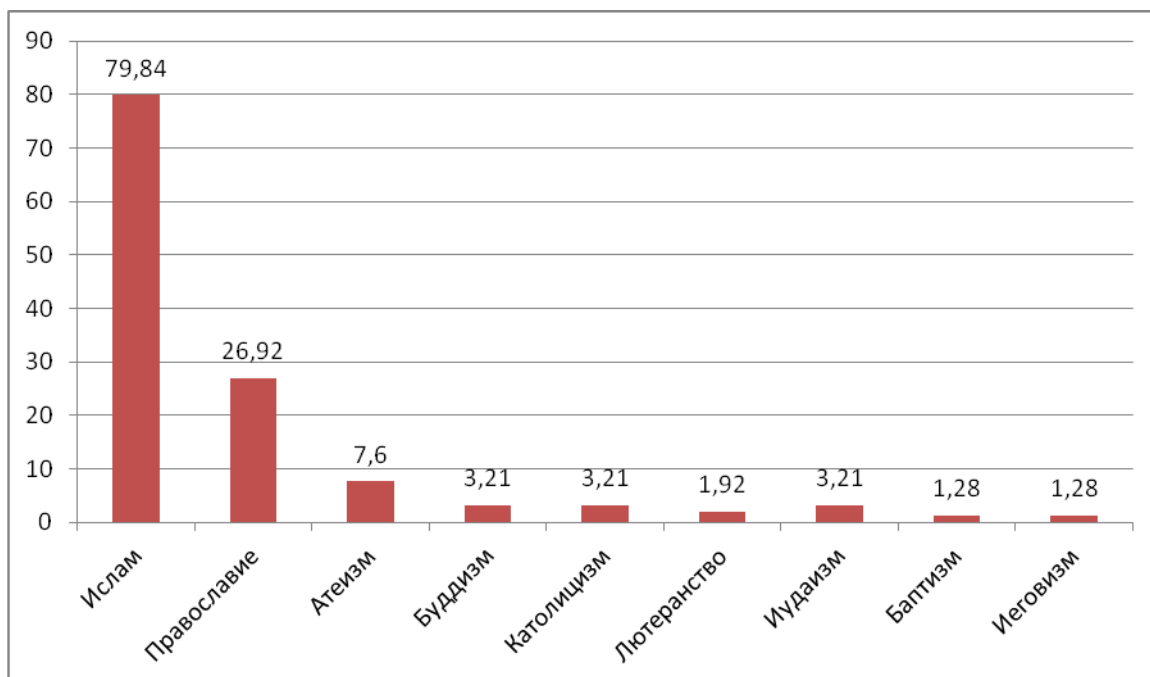


Рисунок 15 – Религии, с представителями которых татары Татарстана чувствуют себя наиболее комфортно

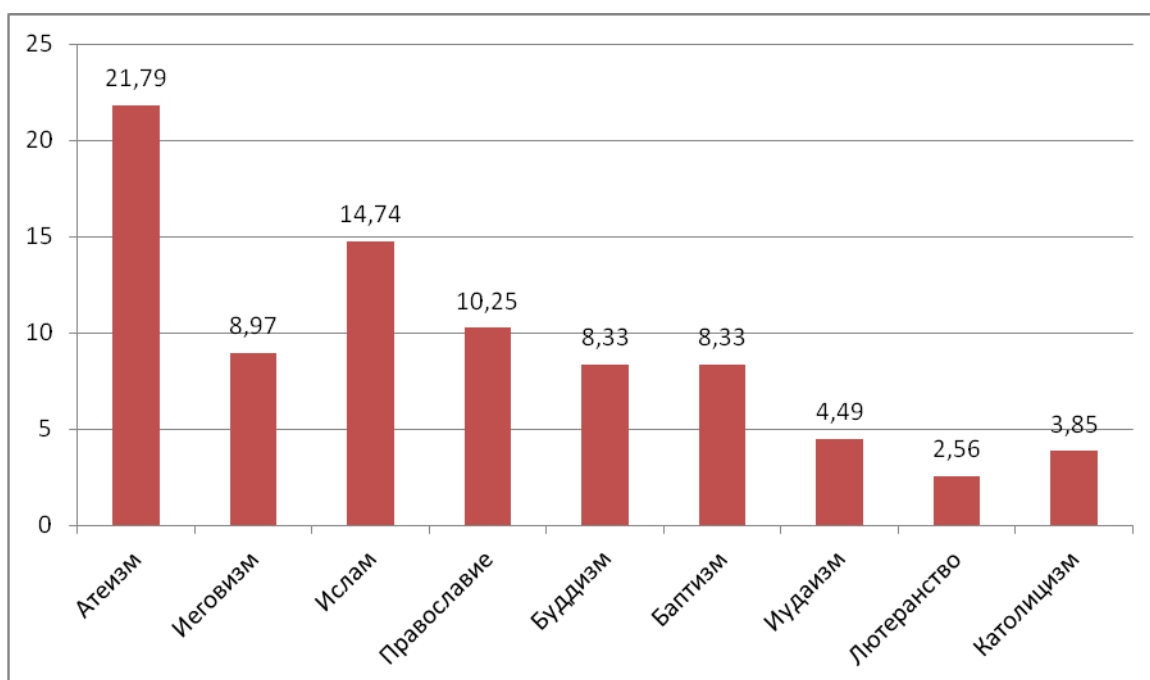


Рисунок 16 – Религии, представители которых, по мнению татар Татарстана, осложняют обстановку в регионах

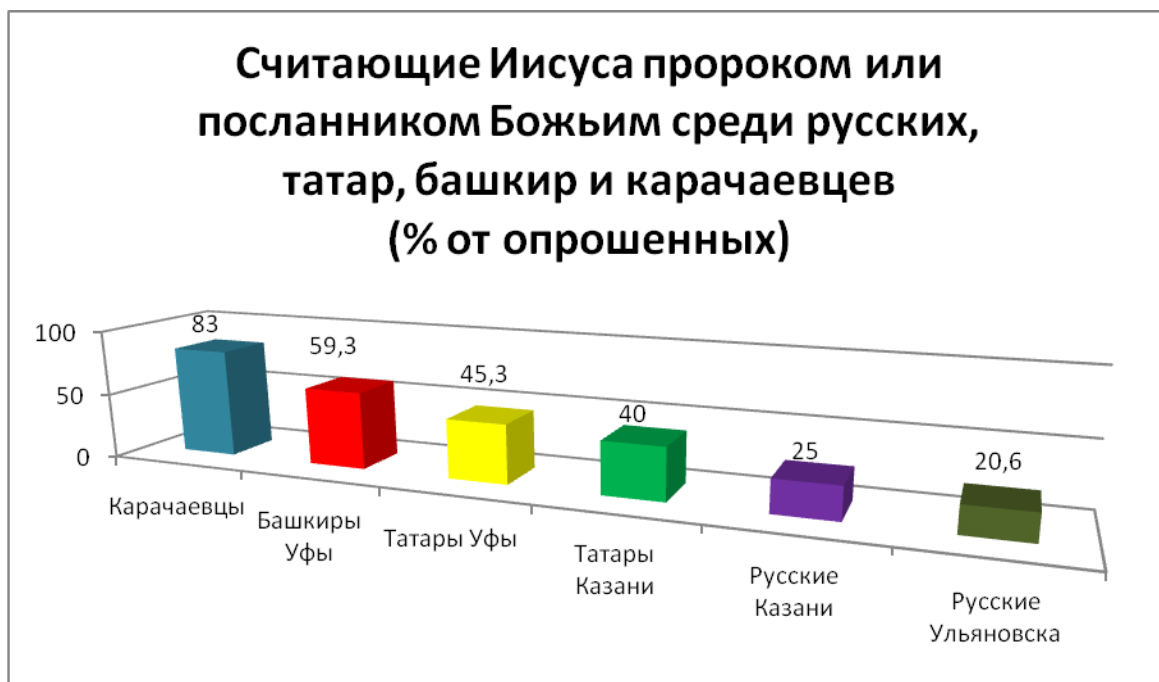


Рисунок 17



Рисунок 18

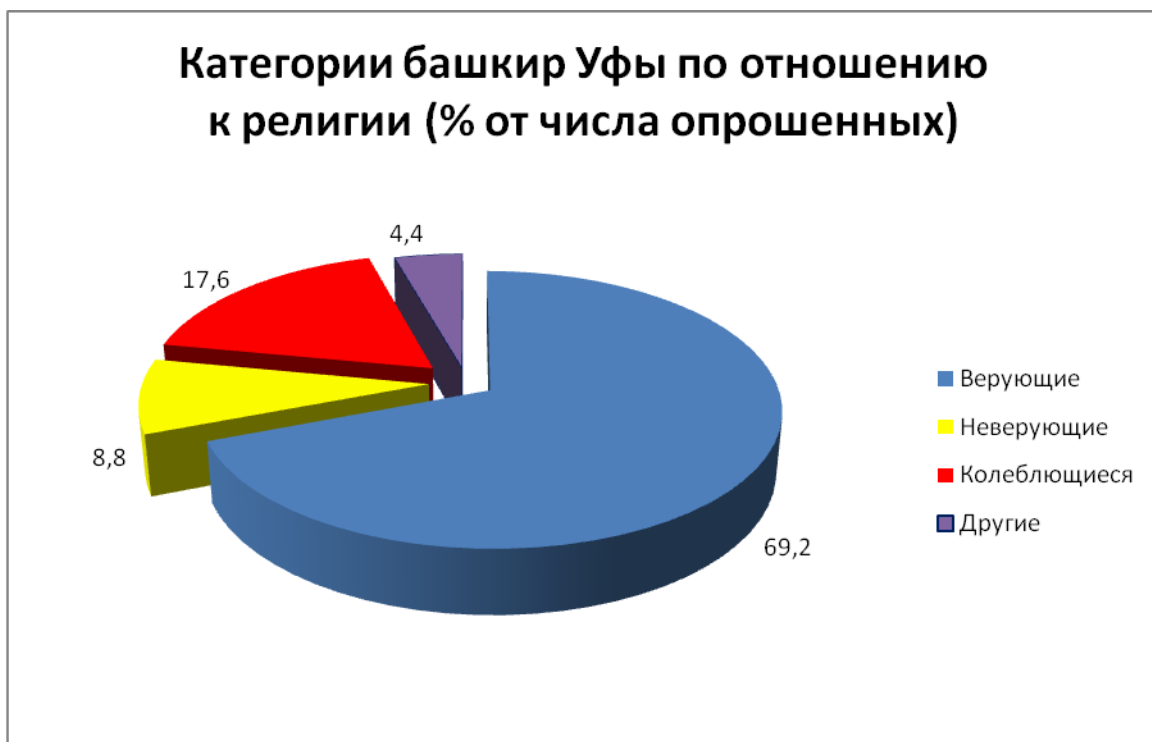


Рисунок 19

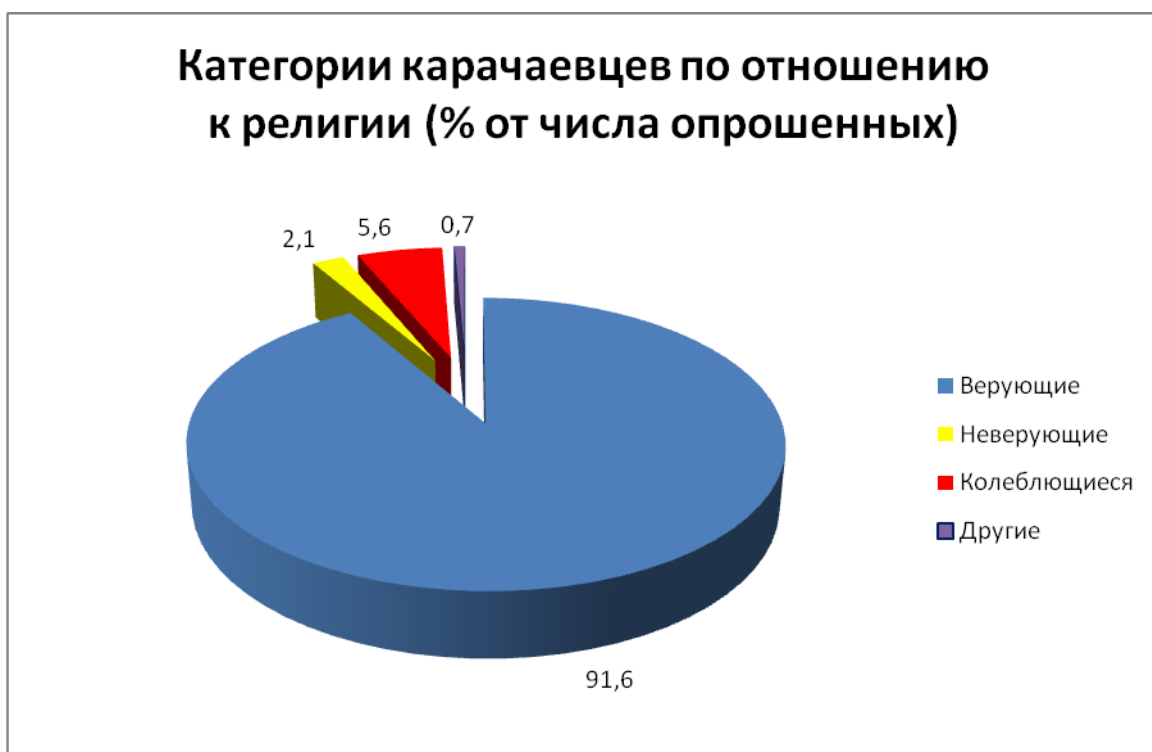
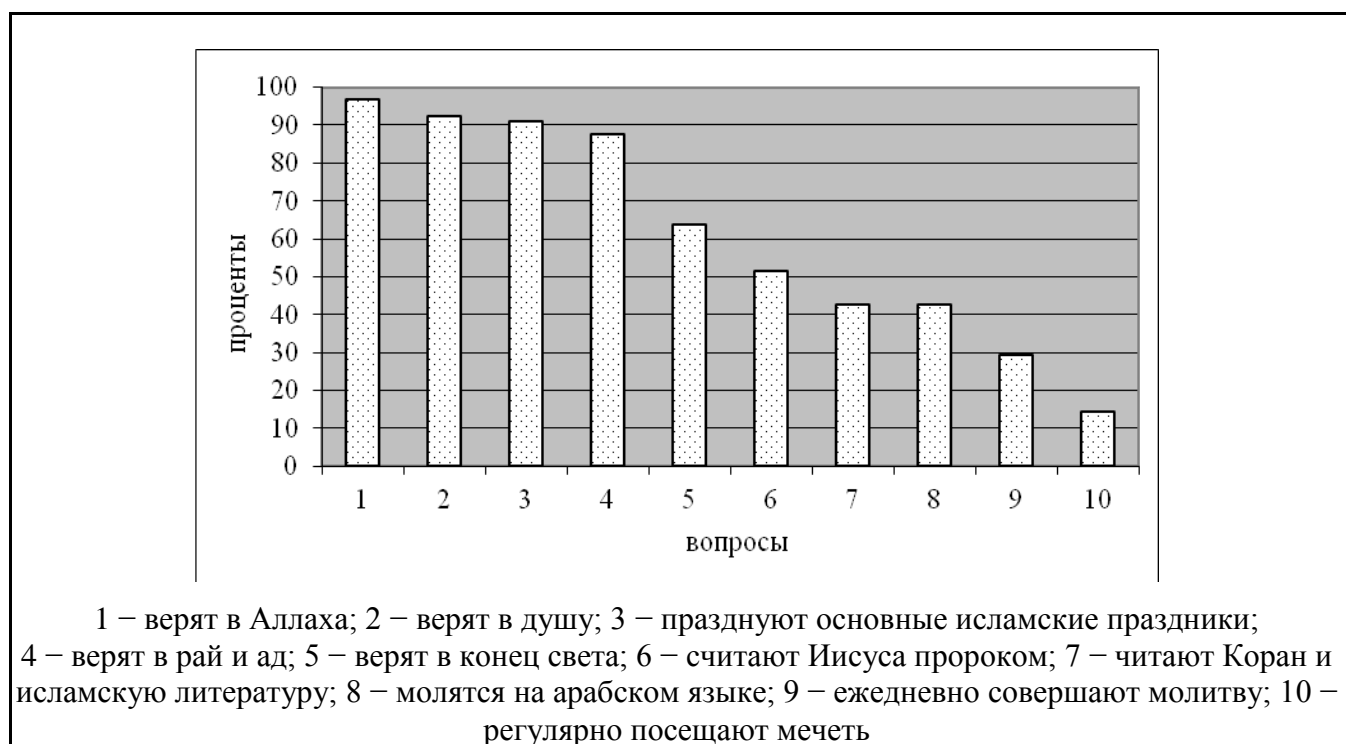


Рисунок 20



Рисунок 21

Рисунок 22 – Религиозность татар Ульяновской области, 2008–2009 гг.⁷⁶⁸

⁷⁶⁸ *Идиатуллов А. К.* Духовная культура татар-мишарей Ульяновской области (в контексте проблемы религиозного синкретизма). Ульяновск, 2010. С.108.

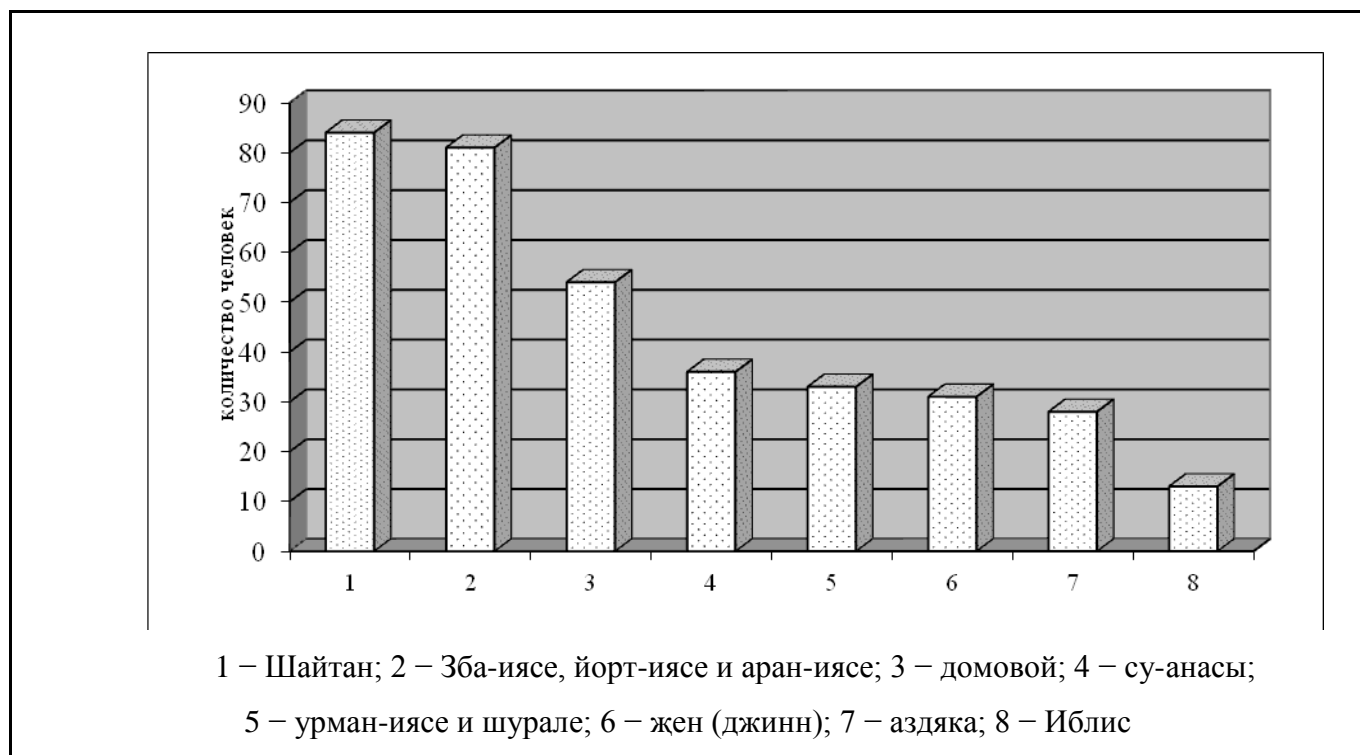


Рисунок 23 – Популярные духи мишарско-исламской мифологии (2008–2009 гг.)

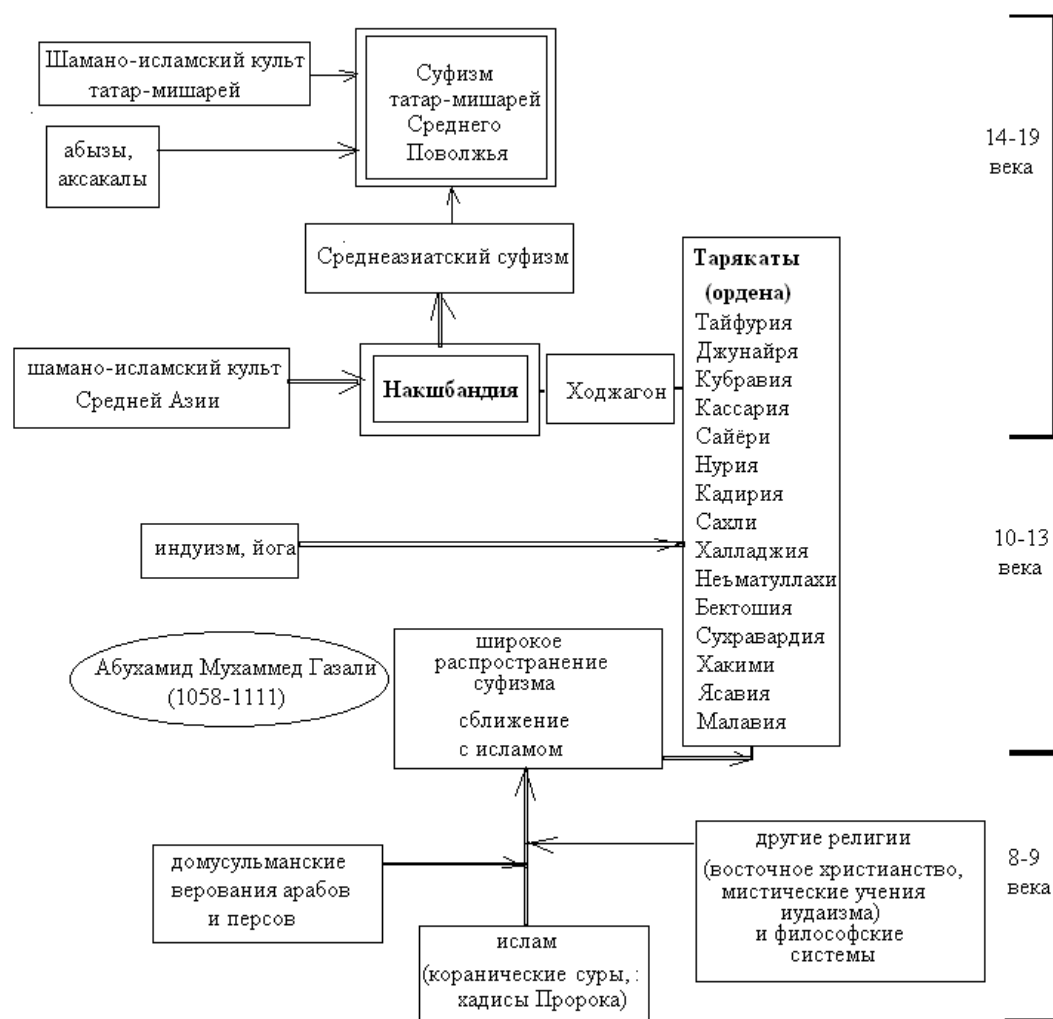


Рисунок 24 – Происхождение суфизма татар-мишарей⁷⁶⁹

⁷⁶⁹Басилов В. Н. Указ. соч.; Мухаммедходжаев А. Гносеология суфизма. Душанбе, 1990.

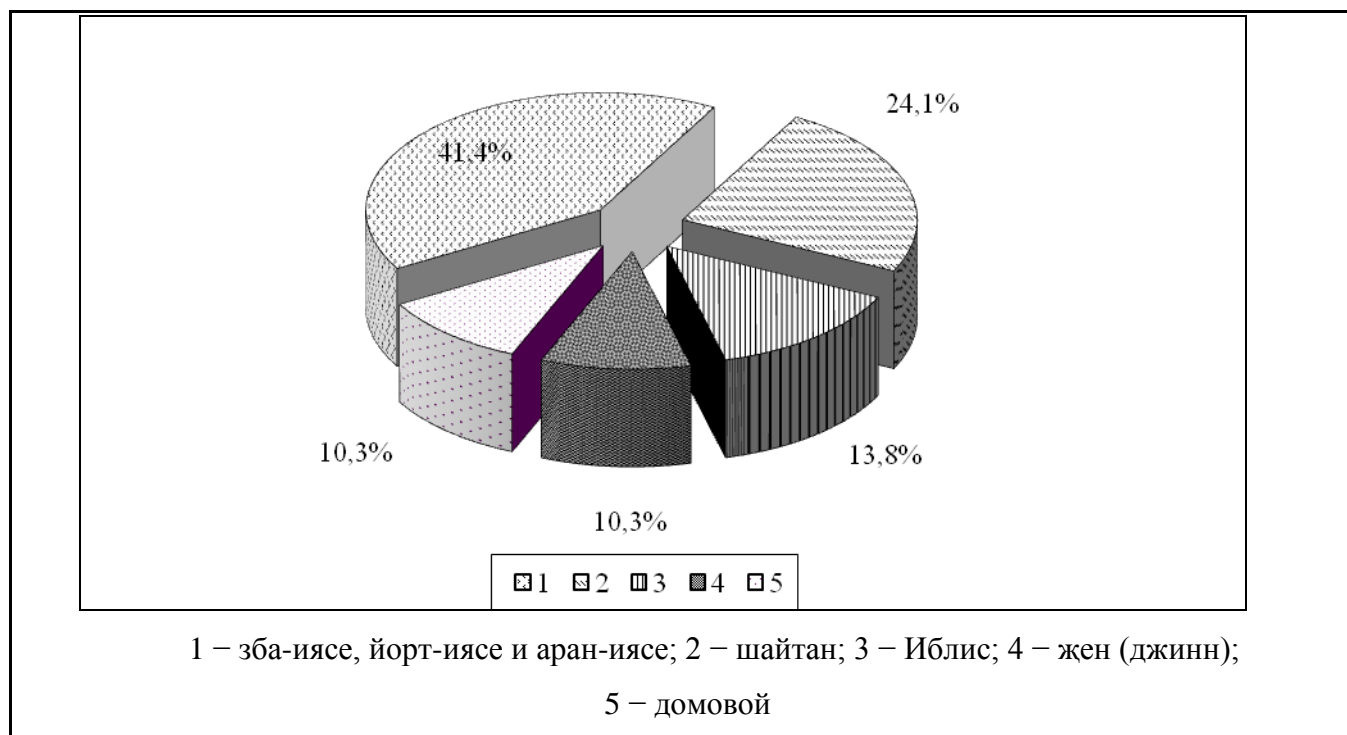


Рисунок 25 – Главные духи мишарско-исламской мифологии (в %) (2008–2009 гг.)

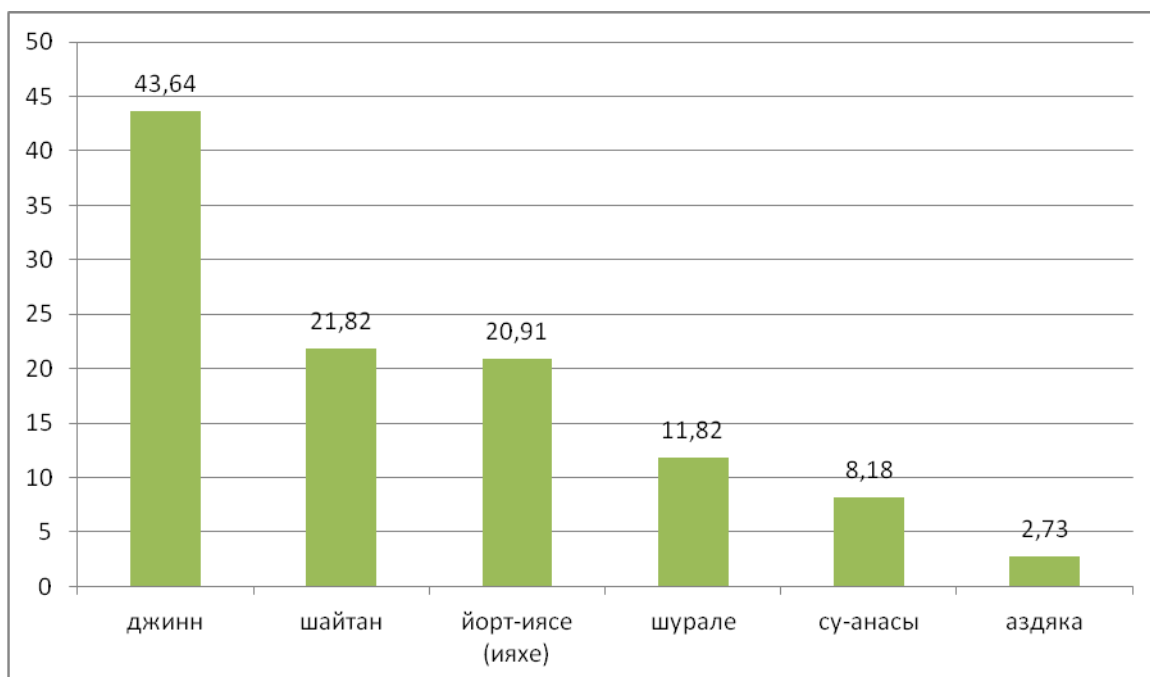


Рисунок 26 – Духи, в которых верят башкиры ПФО и сопредельных территорий

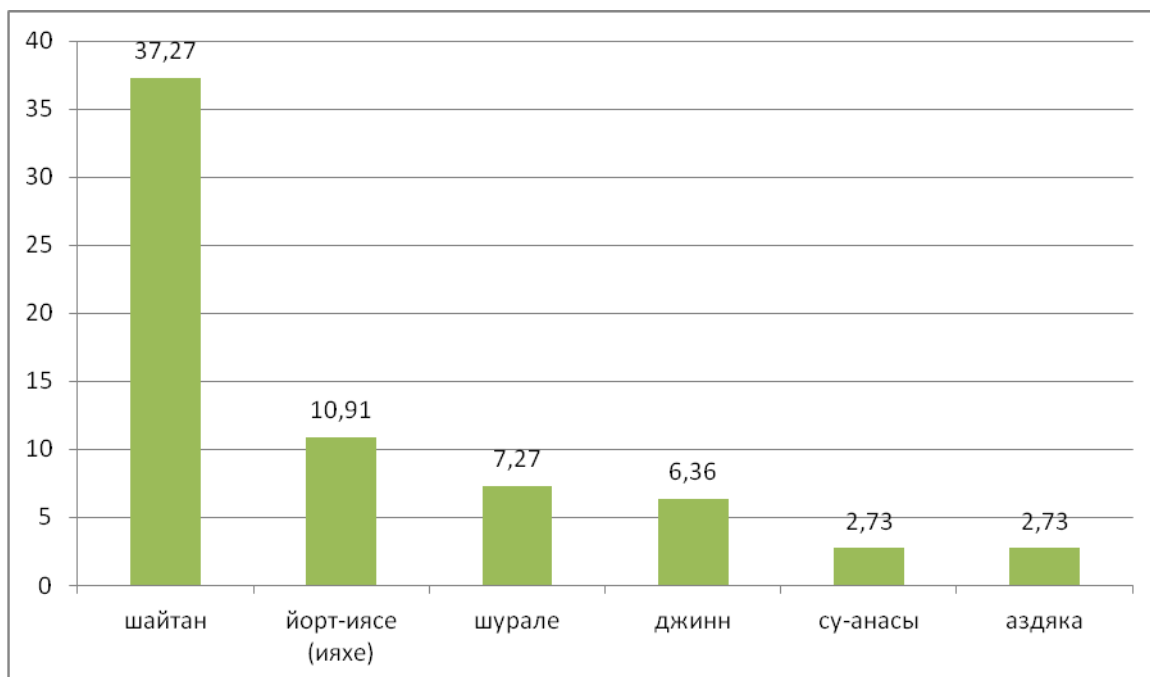


Рисунок 27 – Духи, которых считают главными башкиры ПФО и сопредельных территорий

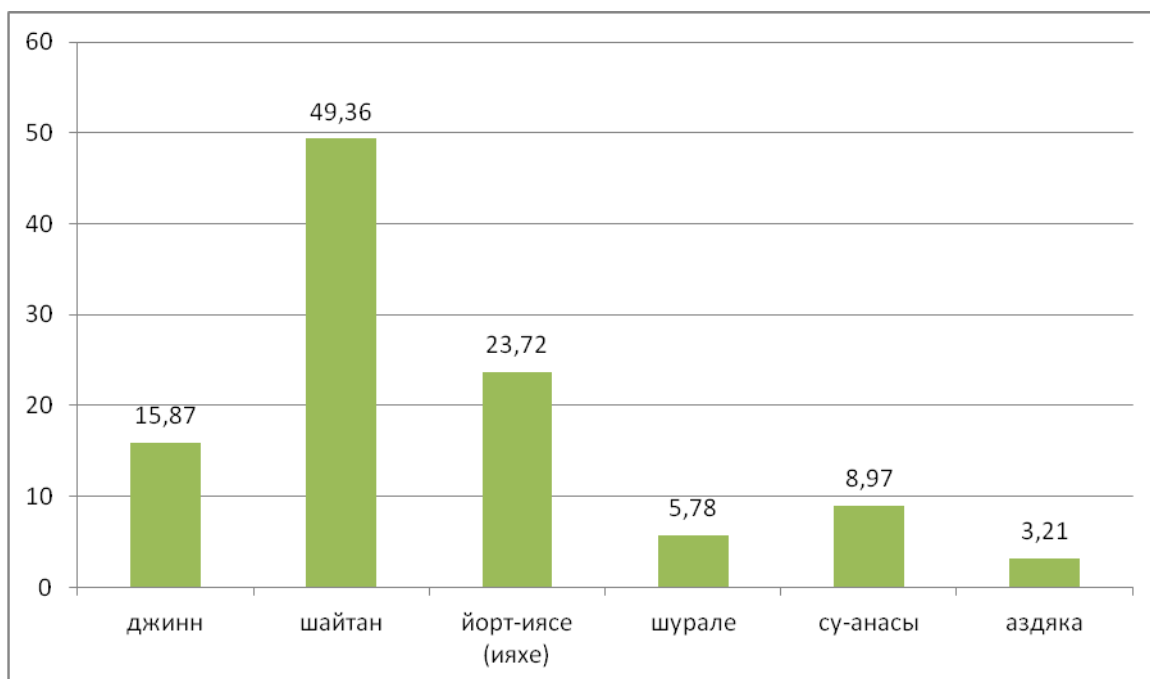


Рисунок 28 – Духи, в которых верят татары Татарстана

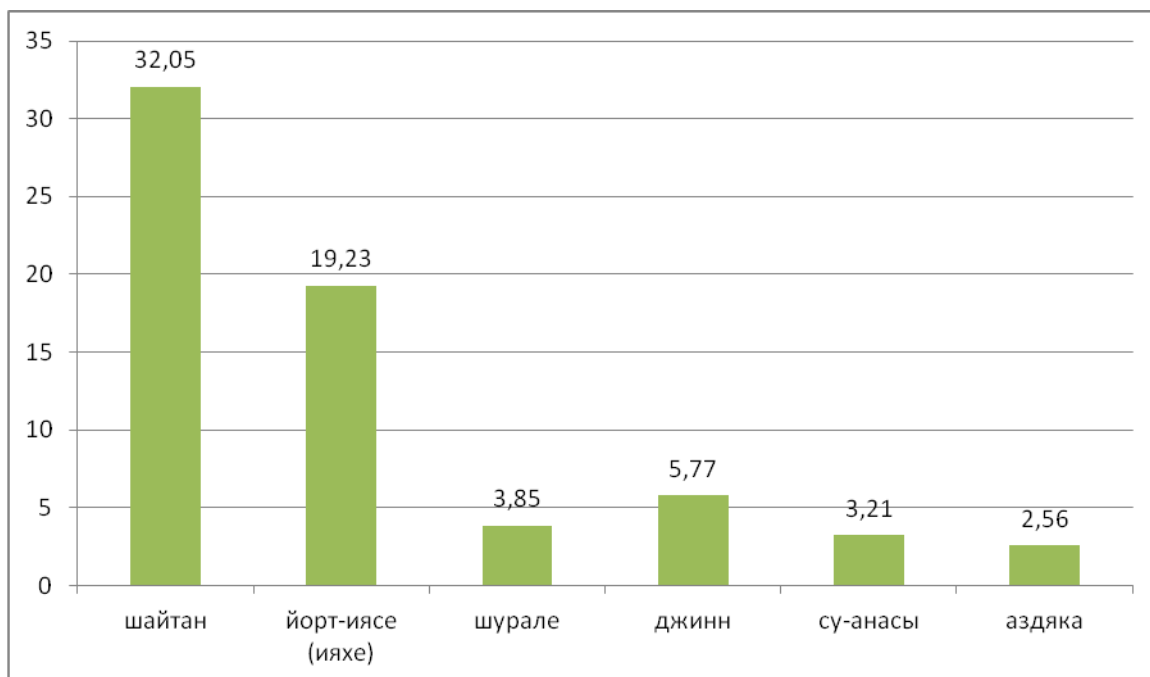


Рисунок 29 – Духи, которых считают главными татары Татарстана

Таблица 1– Характеристика мусульманских приходов Симбирской губернии за 1913 г.

Уезд, город, село	Тип мечети	Дата строительства	Количество				
			Х*	И*	М*	Пр.*	Ст.*
Симбирск							
1	с*	1864	1	1	1	2117	35
Сызрань							
1	с	1913	0	1	0	130	60
Сенгилеевский у.							
Старо Тимошкино							
1	с	1857	1	0	0	414	202
2	с	1861	1	0	1	315	121
3	с	1869	1	0	1	407	122
4	с	1866	1	0	1	613	158
5	с	1867	1	1	1	504	157
6	с	1862	1	0	1	242	75
7	с	1911	1	0	1	270	70
Калда							
1	с	1845	2	0	2	841	230
2	с	1852	1	0	1	734	200
Сызранский у.							
Б.Сайман							
1	с	1905	1	1	1	681	70
2	с	1894	2	0	1	519	60
3	с	1812	2	0	1	665	30
4	с	1881	1	0	1	626	4
5	с	1906	1	0	0	230	30
Ахметлей							
1	с	1875	1	0	1	499	25
2	с	1901	2	0	1	791	50
3	с	1844		1	1	618	40
4	п*	1910	0	1	0	293	35
Ардатовский у.							
Ламать							
1	с	1900	1	0	0	400	0
2	с	1881	1	0	0	572	0
3	с	1872	1	0	1	225	0
Мачказерова							
1	с	1906	1	0	0	154	0
Симбирский у.							
Ст. Шаймурзино							
1	с	1886	2	0	1	409	110
2	с	1873	1	0	1	463	120
3	с	1888	1	0	1	280	95
4	с	1895	2	0	1	243	65
5	с	1905	1	0	1	210	80
Б. Цильна							
1	с	1879	1	1	1	254	35
2	с	1828	1	0	1	396	85
3	с	1905	1	0	1	269	90

4	с	1888	1	0	1	244	45
5	с	1888	1	0	1	255	40
Малое Шаймурзино							
1	с	1910	1	0	1	145	55
Малая Цильна							
1	п	1913	0	0	0	132	15
Елхово Озеро							
1	с	1813	0	1	0	350	160
2	с	1888	0	1	0	365	170
3	с	1910	0	1	0	226	110
4	с	1908	0	1	0	250	130
Вожжи							
1	с	1909	0	1	0	205	90
Беденьга							
1	с	1813	0	2	0	526	213
2	с	1906	0	1	0	350	156
Сюндюковка							
1	с	1865	0	2	0	230	116
2	с	1813	0	1	0	180	97
Новиркеево							
1	с	1885	0	1	0	213	102
2	с	1907	0	1	0	340	140
3	с	1906	0	1	0	236	117
Нов. Беденьга							
1	с	1910	1	0	0	148	57
Нов. Тимерсяны							
1	с	1881	2	0	0	343	150
2	с	1862	1	0	1	194	106
3	с	1902	1	0	1	220	90
4	с	1909	1	0	0	185	85
Б. Тарханы							
1	с	1847	1	0	0	397	100
2	с	1887	1	0	0	536	195
3	с	1866	1	1	0	326	90
4	с	1906	1	0	0	289	79
5	с	1904	1	0	0	313	98
Утямишево							
1	с	1833	1	0	0	293	89
2	с	1903	1	0	0	306	93
Ниж. Тарханы							
1	с	1839	1	1	0	370	120
2	с	1898	1	0	0	330	99
село Богдашкино							
1	с	1904	1	0	0	60	30
Нов. Маклауши							
1	с	1883	2	0	0	180	80
2	с	1899	1	0	0	350	100
Сельцо Екатериновка							
1	п	1893	0	0	0	74	0
Курмышский у. Петрякса							
1	с	1810	1	1	0	569	70
2	с	1829	1	1	0	517	65
3	с	1876	2	0	0	549	110
4	с	1844	1	1	0	235	35
5	с	1899	1	0	0	238	70
6	с	1901	0	1	1	213	55
7	с	1911	1	0	1	209	70
Собачий остров							

1	с	1877	1	1	0	443	100
2	с	1859	1	1	0	459	130
3	с	1878	2	0	0	478	140
4	с	1884	1	1	0	377	110
5	с	1880	1	2	0	410	100
6	с	1895	1	0	0	310	232
7	с	1902	1	0	0	232	48
Красный остров							
1	с	1901	1	0	0	282	75
2	с	1866	1	1	0	606	140
3	с	1863	1	1	0	430	35
4	с	1877	1	0	0	344	80
5	с	1868	1	1	0	336	50
6	с	1907	1	0	0	215	65
Нов. Мочалеи							
1	с	1869	1	1	0	444	60
2	с	1856	1	0	0	363	65
3	с	1828	1	0	0	332	70
4	с	1864	2	0	0	391	70
5	с	1907	1	0	0	210	40
Ст. Мочалеи							
1	с	1829	2	0	0	525	50
2	с	1864	0	1	0	290	30
Муравлейка							
1	в	///	0	0	0	0	0
Чамбилеи							
1	с	1858	1	2	1	450	100
2	с	1813	1	1	0	504	125
3	с	1876	0	1	0	294	25
4	с	1842	1	1	0	300	70
5	с	1886	0	1	0	255	25
6	с	1902	1	1	0	236	20
7	с	1908	1	1	0	230	25
8	с	1911	0	1	0	230	50
Медяна							
1	с	1773	1	1	0	250	40
2	с	1863	1	2	0	750	200
3	с	1874	1	1	0	450	60
4	с	1874	1	1	0	500	100
5	с	1908	1	1	0	300	100
Б. Рыбушкино							
1	с	1813	2	2	0	500	25
2	с	1813	1	2	0	469	20
3	с	1843	1	0	1	700	30
4	с	1883	2	2	0	30	13
М. Рыбушкино							
1	с	1813	1	1	0	500	50
2	с	1877	1	1	0	300	35
3	с	1880	0	1	0	150	30
Карсунский у. Сельцо Гурьевка, фабр.							
1	с	///	1	0	0	700	0
Шилмас							
1	с	1873	1	0	1	609	170
Дракино							
1	с	1884	2	0	1	781	120
2	с	1903	1	0	0	419	120
3	с	1906	1	0	0	240	80
Уразовка							
1	с	1866	2	0	1	659	250
2	с	1906	1	0	1	410	110
Нагаево							
1	с	1879	1	0	1	455	130

2	с	1885	1	0	1	325	110
Тат. Гольшовка							
1	с	1888	0	1	0	409	0
Тат. Горинки							
1	с	1833	0	1	1	412	0
2	с	1900	0	1	0	327	0
Стрельниково							
1	п	1835	0	1	0	211	0
Буинск							
1	с	1882	1	0	1	502	0
2	с	1905	1	0	1	333	0
Буинский у. Ст. Студенец							
1	с	1900	1	1	0	229	86
2	с	1894	1	0	0	401	119
3	с	1890	1	0	0	492	137
4	с	1896	1	0	0	264	107
Нов. Студенец							
1	с	1904	1	0	0	342	110
Старостуденецкие Выселки							
1	с	1892	1	0	0	330	112
Нов. Тинчали							
1	с	1874	1	1	0	332	140
2	с	1884	1	0	0	573	150
3	с	1879	1	0	0	311	140
4	с	1890	1	0	0	208	122
5	с	1912	0	0	0	0	0
Нов. Шаймурзино							
1	с	1895	1	0	0	202	98
2	с	1902	1	0	0	307	118
Ст. Тинчали							
1	с	1870	1	0	0	496	111
2	с	1873	1	1	0	418	114
3	с	1901	1	0	0	291	194
4	с	1897	1	0	0	241	76
Чураково							
1	с	1887	1	0	0	296	86
2	с	1892	1	0	0	311	68
Ниж.Наратбаш							
1	с	1874	1	1	0	493	299
2	с	1898	1	0	0	137	131
Кайбицы							
1	с	1892	1	0	0	297	81
2	с	1903	1	0	0	287	88
Нурлат							
1	с	1892	0	1	1	355	122
2	с	1912	1	0	1	282	100
Бюрганы							
1	с	1905	0	1	0	182	65
2	с	1906	1	0	0	201	56
Нов. Тимурзино							
1	с	1910	0	1	0	130	42
Трёх Балтаево							
1	с	1910	1	0	0	379	181
Балтаево							
1	с	1907	1	0	0	229	90
Байдеряково							
1	с	1907	1	0	0	156	70
Дитерань							
1	с	1876	1	0	0	180	80
2	с	1876	1	0	1	216	70
3	с	1901	1	0	0	230	80
4	с	1907	1	0	0	220	70

Кам. Брод							
1	с	1898	1	0	0	450	143
Вольный Стан							
1	с	1900	1	1	0	235	101
2	с	1866	1	0	0	300	110
3	с	1884	2	0	0	348	132
Чипсась Ильшетево							
1	с	1900	0	1	1	478	155
Сорок Сайдак							
1	с	1909	1	0	1	235	93
2	с	1907	1	0	0	204	91
3	с	1908	1	0	1	240	92
Убей Начарово							
1	с	1834	0	0	0	420	110
Имурзино Суринское							
1	с	1865	1	0	0	290	112
2	с	1906	1	0	0	265	85
Вер. Лаца							
1	с	1875	1	0	0	550	175
Адав Тулумбаево							
1	с	1879	1	1	0	484	135
Тиньгат							
1	с	1865	1	0	0	340	115
Альшихово							
1	с	1907	1	0	0	250	86
Буинки							
1	с	1911	1	0	0	210	70
Бикинурово							
1	с	1862	1	0	0	437	150
Вер.Наратбаш							
1	с	1874	1	1	0	391	120
2	с	1905	1	0	0	209	112
Таймирдино							
1	с	1909	1	0	0	205	65
Бел. Воложки							
1	с	1873	0	0	0	202	50
Нов. Дуваново							
1	с	1904	1	0	1	216	70
Тат. Убеи							
1	с	1889	1	0	1	259	81
Нов. Какерли							
1	с	1898	1	0	1	360	96
2	с	1891	1	0	1	420	207
3	с	1904	1	0	1	255	55
Ст. Какерли							
1	с	1869	0	1	1	384	91
2	с	1881	1	0	1	317	105
3	с	1895	1	0	1	254	60
4	с	1904	1	0	1	274	50
Нов. Ишли							
1	с	///	1	1	1	280	80
2	с	1905	1	0	1	457	140
Мал. Цильна							
1	с	1898	1	1	1	457	140
2	с	1856	0	1	1	298	50
3	с	1871	1	0	1	235	55
4	с	1861	1	0	1	215	60
5	с	1887	1	0	1	235	55
6	с	1889	0	1	1	247	80
7	с	1901	1	0	1	234	55
8	с	1909	1	0	1	217	60
Тат. Саплык							
1	с	1897	1	1	1	521	110

Нов. Чукалы							
1	с	1829	1	0	1	453	211
2	с	1845	1	0	1	350	120
3	с	1908	1	0	1	275	100
Нов. Чекурское							
1	с	1888	1	1	1	372	92
Большая Акса							
1	с	1909	1	0	1	0	0
Ниж. Чекурское							
1	с	1898	1	1	1	698	230
Ст. Чекурское							
1	с	1830	1	1	1	444	137
Ст. Дрожжаной Куст							
1	с	1896	1	1	1	435	16
2	с	1905	1	0	2	385	104
Нов. Дрожжаной Куст							
1	с	1909	1	0	1	350	90
2	с	1907	1	0	1	260	110
Кошки							
1	с	1886	1	0	1	422	140
Ст. Чукалы							
1	с	1852	0	1	1	426	200
2	с	1870	1	1	1	588	150
3	с	1867	1	1	1	360	110
4	с	1903	0	1	1	248	95
Ст. Задоровка							
1	с	1909	1	0	1	730	205
Нов. Задоровка							
1	с	1866	1	1	1	428	140
Тат. Бездна							
1	с	1882	1	0	1	190	70
2	с	1902	1	1	1	600	150
3	с	1906	1	0	1	250	90
4	с	1912	0	0	0	210	70
Мочалей							
1	с	1863	1	0	1	455	83
2	с	1895	1	1	1	381	98
3	с	1909	1	0	1	202	73
Ниж. Караитан							
1	с	1903	0	1	1	895	301
Верх. Караитан							
1	с	1866	1	1	1	830	226
2	с	1904	0	1	1	256	142
Шланга							
1	с	1833	0	1	1	415	120
2	с	1884	1	0	1	303	105
3	с	1895	1	0	1	256	142
Тат. Тюки							
1	с	1888	1	0	1	435	180
Ст. Ичиги							
1	с	1904	1	0	1	435	180
Тат. Шаграшаны							
1	с	1898	0	1	0	378	130
2	с	1907	0	0	0	350	85
Тат. Тимятар							
1	п	1831	0	1	0	247	50
Шихирдан							
1	с	1763	1	1	1	450	130
2	с	1813	1	0	0	320	110
3	с	1881	1	0	0	387	138
4	с	1900	1	0	0	418	153
5	с	1901	1	0	0	317	128
6	с	1907	1	0	0	263	78

7	с	1909	1	0	0	247	122
Тат. Сугут							
1	с	1813	1	0	1	370	168
2	с	1896	1	0	1	320	170
Бикташ							
1	с	1813	1	1	0	467	194
2	с	1895	0	1	0	195	63
3	с	1907	1	0	0	273	125
Чичкабы							
1	с	1897	1	0	0	477	0
Албус Сюрбево							
1	с	1909	1	0	0	243	0

*Х – хатыб; И – имамы; М – муэдзины; Пр.- прихожане; Ст. – старейшины; с – соборная мечеть; п – пятничная мечеть.

Таблица 2 – Численность татар, входящих в СВБ в ряде населённых пунктов Татарской Республики к 1 октябрю 1928 г.

Населённый пункт	Общая численность воинствующих безбожников	Численность татар, входящих в ячейки
Бугульма	479	265
Мензелинск	303	215
Чистополь	561	79
Теньковка	-	120
Елабуга	554	372
Набережные Челны	303	161

Таблица 3 – Численность и состав ячеек воинствующих безбожников в ТАССР в 1939 г.⁷⁷⁰

Название района	Численность ячеек и участников
Актанышский	37
Апастовский	33
Атнинский	58
Балтасинский	21
Будёновский	38
Буинский	38
Октябрьский	30
	Всего ячеек 255; Всего человек 5469 Школьных ячеек 21 (8,2% от общего числа) Женщины 1185 (21% от общего числа «безбожников»)
Тельманский	30
Теньковский	24
Тетюшский	20
Тумутукский	25
Тюлячисинский	30
Усинский	16
Челнинский	17

⁷⁷⁰ НА РТ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 298. Л. 7, 50, 69.

Чистопольский	33
Шереметьевский	25
Шугуровский	33
Юдинский	10
Ютазинский	25
Зеленодольский	38
	Всего 343 ячейки
Агрызский	23
Азнакевский	24
Аксубаевский	39
Акташский	24
Алексеевский	32
Альметьевский	20
Арский	33
Бавлинский	52
Билярский	33
Бондюжский	17
Б. Тарханский	16
Бугульминский	41
В-Услонский	19
Ворошиловский	28
Высокогорский	9
Дрожжановский	44
Дубьязский	45
	Всего 499 ячеек
Итого: по данным дела	1914 ячеек, 38777 участников
Итого: по подсчётам	1097 ячеек

Таблица 4 – Численность и состав ячеек воинствующих безбожников
в районах Казани в 1939 г.^{771.772}

Название района	Количество ячеек	Количество членов
Кировский	27	787
Ленинский	27	415
Сталинский	45	1517
Бауминский	24	373
Молотовский	21	973
Итого	144	4265

⁷⁷¹ НА РТ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 298. Л. 69.

⁷⁷² Всего, по данным дела, в Казани и ТАССР насчитывалось 2 058 ячеек и 43 042 воинствующих безбожников.

Таблица 5 – Сведения о мечетях в Мордовии на 1930 г.⁷⁷³

Район	Количество мечетей	Число служителей
Саранский	26	26
Рамадановский	12	4
Атяшевский	3	3
Дубенский	4	1
Рузаевский	7	7
Инсарский	11	10
Торбеевский	11	11
Зубовополянский	4	4
Рыбкинский	1	1
Краснослободский	3	1
Ельниковский	7	7
Темниковский	17	17
Теньгушевский	2	2
Всего	108	94

Таблица 6 – Закрытие мечетей в Башкирии во второй половине 1930-х гг.

Годы	Количество закрытых мечетей
1936	20
1937	132

Таблица 7 – Количество мечетей в Башкирии в 1917–1941 гг.

Годы	Количество мечетей
1917	2507
1922	2085
1927	2414
1934	924
1941	12

Таблица 8 – Инициативы по созданию мусульманских общин в Татарстане⁷⁷⁴

Название района	Название населённого пункта	Количество инициатив	Время обращения
Алметьевский район	Новый Альметьевск	3 инициативы	1969-1970 гг.
Альметьевский район	С. Елхово	1 инициативы	1970 г.
Бавлинский район	С. Кызыл яр	2 инициативы	1968 г.
Дрожжановский район	С. Какерли	1 инициатива	1969 г.
Лаишевский район	С. Мал Елга	2 инициативы	1968
Лениногорский район	С. Крие гач	2 инициативы	1967 г.

⁷⁷³ЦГА РМ. 1-П. Ф. 269. Оп. 1. Д. 147. Л. 44.⁷⁷⁴НА РТ. Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 46. Л. 7.

Мензелинский район	С. Кузембетово	1 инициатива	1967 г.
Октябрьский район	С. Нурлат	3 инициативы	1969 г.
Рыбно-Слободской район	Большая Елга	3 инициативы	1969 г.
	Новые Силы	2 инициативы	1967 г.

Таблица 9 – Количество верующих татар Ульяновской области, исполняющих намаз в 1960 г.⁷⁷⁵

Поселение	Кол-во мечетей	Общая численность татар	Кол-во верующих	Намазы в обычные дни			
				Утр. намаз	Днев. намаз	Веч. намаз	Ноч. намаз
Новые Зимницы	1	1068	150	3	6	5	0
Старое Тимошкино	1	4525	1200	15-20	20-25	25-30	15-20
Татарское Урайкино	1	2210	200	20	25	30	5-6
Новые Тимерсяны	1	1841	//	15	10-12	12	8-10
Аллагулово	1	1270	150	3-4	0	0	0
г. Ульяновск	1	9542	1200	15-20	20-25	25-30	0

Таблица 10 – Количество татар, исполняющих пятничный намаз, отмечающих мусульманские (Курбан-Байрам и Ураза-Байрам) и семейные праздники (никах, исеь куштру и дженазу) в 1960 г.⁷⁷⁶

Поселение	Утр. намаз	Днев. намаз	Веч. намаз	Ноч. намаз	Праздники	Никах	Исеь куштру	Дженаза
Новые Зимницы	5-6	30-40	5-6	0	75-100	6	15	14
Старое Тимошкино	15-20	150	25-30	15-20	360-612	32	67	-
Татарское Урайкино	-	-	25-30	5-6	120-200	30	49	15
Новые Тимерсяны	-	-	-	-	-	18	10	-
Аллагулово	78	40	0	0	43-75	14	23	15
г. Ульяновск	15-20	150	25	15	612-800	76	70	43

⁷⁷⁵ ГАНИ УО. Ф. 8. Оп. 20. Д. 147. Л. 2-3.

⁷⁷⁶ ГАНИ УО. Ф. 8. Оп. 20. Д. 147. Л. 2-3.

Таблица 11 – Количество верующих ТАССР, соблюдающих обряды никаха, исеь куштру и дженазу, в 1967–1971 гг.⁷⁷⁷

Обряд	1967	1968	1969	1970
Наречение имени	207	189	164	146
Никах	107	142	103	130
Дженаза	1181	1338	1388	1333

Таблица 12 – «Мусульманские» обряды среди татар Татарской АССР в 1971–1977 гг.⁷⁷⁸

Название обряда	1971	1976	1977
наречение	112	98	85
никах	108	97	104
отпевание	1389	1502	1585

Таблица 13 – Сведения о прохождении Курбан-Байрама в мусульманских объединениях ТАССР 1 декабря 1976 г.⁷⁷⁹

Годы	1974	1975	1976
Число прихожан	7685	8414	8204

Таблица 14 – Мусульманская обрядность в БАССР в 1970-1985 гг.

Год	Наречение имени	Бракосочетание	Обряд похорон
1970	221	203	1225
1971	217	172	1475
1972	185	215	815
1973	144	150	592
1974	153	178	651
1975	162	162	821
1976	92	154	783
1977	132	199	1139
1978	135	152	1214
1979	157	149	1639
1980	213	253	1610
1981	155	141	1344
1982	99	182	1071
1983	184	151	1096
1984	113	149	1073
1985	101	103	1314

⁷⁷⁷ НА РТ. Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 46, Л. 8.

⁷⁷⁸ Там же. Д. 78. Л. 9–10.

⁷⁷⁹ Там же. Д. 81. Л. 4.

Таблица 15 – Характеристика неофициальных мусульманских групп на территории Ульяновской области в 1960 г.⁷⁸⁰

Поселение	Порядковый номер неофициальной группы мусульман	Количество членов группы	место сбора	возраст руководителя
Старая Кулатка	1	12	пустуемый дом	-
	2	20	пустуемый дом	-
	3	15	пустуемый дом	-
	4	12	жилой дом	80
Калда	1	15-20	-	85
Ертуганово	1	20	пустуемый дом	-
	2	20	жилой дом	-
Асаново	1	35	частный дом	83
Абдуллово	1	35	частный дом	56
Боровка	1	15-20	жилой дом	-
	2	12-15	жилой дом	-
Мосеевка	1	10-12	жилой дом	53

Таблица 16 – Сведения о фактически действующих в Татарской АССР незарегистрированных религиозных объединениях на 01.01. 1981 г.⁷⁸¹

Адрес	Количество	Служащие
Г. Агрыз Агрызского района	50	
Г. Лениногорск	100	
Г. Мамадыш	70	
Г. Нурлат Октябрьского района	25	
Р. п. Арск Арского района	25	
Р.п. Бавлы	9	
Р. п. Карабаш Бугульминского района	17	
Р. п. Шешордан Сабинского района (Кукшорского)	30	
С. Кудашево Бугульминского района	15	
С. Сарманово Сармановского района	12	
С. Старый Студенец Буинского района	36	
С. Якши Каран Сармановского района	17	
итого	406	12

⁷⁸⁰ ГАНИ УО. Ф. 8. Оп. 20. Д. 147. Л. 3, 4, 6.

⁷⁸¹ НА РТ. Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 94. Л. 5.

Таблица 17 – Данные по обрядности мусульманских культов в ТАССР на 01.01.81 г.⁷⁸²

Обряд	1971	1973	1975	1977	1979	1980
Наречение имени	112	98	85	107	96	342
Бракосочетание	108	97	104	129	164	335
Отпевание	1384	1502	1585	1574	1699	1985

Таблица 18 – Число фактических религиозных объединений и обрядов в Татарской АССР⁷⁸³

Название конфессии	зарегистрированные	незарегистрированные	крещеный	венчаний	отпеваний	наречений	прочие обряды
РПЦ	14	-	10334	858	1646+1127 6	-	1421
Мусульмане	15	12	-	335	1985	342	7723
Старообрядцы	2	-	-		62		
Евангелисты христиане баптисты	2	8	5				
Всего	34	21	10349	1193		342	9208

Таблица 19 – Сведения о фактически действующих в Татарской АССР зарегистрированных религиозных объединениях на 01.01.1981 г.⁷⁸⁴

Адрес	Дата	Количество	Служащие
Казань	1947	850	
Альметьевск	1976	100	
Бугульма	1967	175	
Зеленодольск	1979	90	
Набережные Челны	1980	200	
Чистополь	1945	180	
С. Керлигач Лениногорского района	1978	22	
С. Кривое Озеро Октябрьского района	1946	32	
С. Курманаево Октябрьского района	1945	30	
С. Старое Шугурово Лениногорского района	1945	30	
С. Старые Киязлы Аксубайского района	1945	25	
С. Старые Узгагары Алексеевского района	1945	27	
С. Старый Утямаш Черемшанского района	1946	25	
С. Степное Озеро Октябрьского района	1945	30	
Итого		1826	17

⁷⁸² НА РТ. Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 94. Л. 8.⁷⁸³ Там же. Л. 1.⁷⁸⁴ НА РТ. Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 94. Л. 2.

Таблица 20 – Сведения о численности служителей культа и религиозных объединений на территории Татарской АССР за 1980 г.⁷⁸⁵

	Зарегистрированные служители	Незарегистрированные	Члены исполнительных органов	Члены исполнительных органов, получающих денежное вознаграждение	Обслуживающий персонал
Исламские	42	12	90	7	50
Все	98	21	204	50	208

Таблица 21 – Численность мусульманских объединений в СССР в 1961–1986 гг.

Год	Количество
1961	2307
1966	1820
1971	1087
1976	1069
1981	954
1986	751

Таблица 22 – Количество мусульманских приходов в Ульяновской области на конец XX в.

Поселение	Количество мечетей
Ульяновск	9
Цильна	1
Новые Тимерсяны	1
Нагаево	1
Уразовка	1
Горенки	1
Татарское Урайкино	2
Старое Тимошкино	2
Новоспасское	1
Дракино	1
Подкуровка	1
Ишеевка	1
Евлейка	1
Ертуганово	1
Аллагулово	1
Чердаклы	2
Калда	1
Абдреево	1
Новые Зимницы	1
Старый Мостяк	1

⁷⁸⁵ Там же.

Елховый Куст	2
Димитровград	1
Сабакеево	1
Поповка	1
Большой Чирклей	2
Муратовка	1
Енганаево	1
Татарский Калмаюр	1
Старый Атлаш	1
Абдуллово	1
Старая Кулатка	5
Ахметлей	1
Новые Маклауши	1
Елхово Озеро	1
Старый Уренбаш	1
Бахтеевка	1
Курмаевка	1
Мосеевка	1
Средний Сантимир	1
Новая Беденьга	1
итого	57 мечетей

Таблица 23 – Религиозные организации на территории
Ульяновской области (1988–1990 ее гг.)⁷⁸⁶

№	Название организации	Количество организаций		
		в 1987 г.	в 1989 г.	в 1990 г.
1	РПЦ	9	17	31
2	Мусульманские	6	11	21
3	Евангельские христиане-баптисты	2	2	2

Таблица 24 – Религиозные организации на территории
Республики Татарстан по состоянию на 01.01.1999.

№	Название района	Всего религиозных организаций зарег/незарег	Мусульманские зарег/незарег	Православные зарег незарег
1	Агрызский	8	6	2
2	Азнакаевский	24	23	1
3	Аксубаевский	17/8	15/7	2
4	Актанышский	26	26	-

⁷⁸⁶Источник: ГАНИ УО. Ф. 112. Оп. 3. Д. 25. Л. 1.

5	Алексеевский	10/2	8	2
6	Алькеевский	20	16/4	4
7	Альметьевский	26/19	17/11	5/1
8	Апастовский	49	48	1
9	Арский	36	34	2
10	Атнинский	3/16	3/16	-
11	Бавлинский	3/4	1/4	1
12	Балтасинский	39	38	1
13	Бугульминский	10/4	4/3	4/1
14	Буинский	55	51	4
15	Верхнеуслонский	10	3	7
16	Высокогорский	39	36	3
17	Дрожжановский	23/4	22	1/4
18	Елабужский	16/6	8/6	5
19	Заинский	37	31	4
20	Зеленодольский	35/1	26	7
21	Кайбицкий	13	11	2
22	Камскоустынский	12/4	7/4	5
23	Кукморский	50/15	44/14	5/1
24	Лаишевский	24	13	11
25	Лениногорский	8/22	7/16	1/1
26	Мамадышский	32	28	4
27	Менделеевский	8	5	2
28	Мензелинский	8/4	7/4	1
29	Муслимовский	10	9	1
30	Нижнекамский	27/11	13/11	10
31	Новошешминский	13/1	9/1	4
32	Нурлатский	33/4	29/4	4
33	Пестречинский	14	6	8
34	Рыбнослободской	16/19	12/19	1
35	Сабинский	26/14	26/14	-
36	Сармановский	23	23	-
37	Спасский	12	8	4
38	Тетюшский	12/3	9/3	2
39	Тукаевский	21	17	4
40	Тюлячинский	4/16	3/16	1
41	Черемшанский	26/2	21	5
42	Чистопольский	26	16	7
43	Ютазинский	2/18	1/18	1
44	Набережные Челны	31/4	16/1	7
45	Казань	93	46	22
	всего	1027/205	802/176	171/8

Таблица 25 – Религиозные организации на территории
Ульяновской области по состоянию на 01.06.1995.⁷⁸⁷

№	Название организации	Количество организаций	Конфессия организации	Дата регистрации
1	Русская православная церковь	78	РПЦ	//
2	Мусульманские	46	Мусульмане (ДУМес)	//
3	Мусульманская «Байт Аллах»	1	«Байт Аллах» мусульмане	11.03.94
4	Церковь адвентистов седьмого дня	1	Христиане адвентисты седьмого дня	27.02.92
5	Немецко-русский Евангелистическо-Лютеранский приход	1	Евангелистическо-Лютеранская	11.04.1991
6	Церковь Евангельских христиан баптистов г. Ульяновска	1	ЦЕХБ Российской Федерации	03.07.91
7	Ульяновская еврейская религиозная община	1	Иудаизм	23.12.98
8	Буддийский центр школы Дзен Кван Ум	1	Европейская школа Буддизма «Кван Ум» корейской традиции Чогья	03.07.1991
9	Религиозное объединение буддийский центр Карма Осал Линг	1	Международная буддийская организация «Карма Кагью»	10.11.1991
10	Общество Сознания Кришны Ульяновска	1	Международное общество Сознания Кришны (Вайшнавизм)	12.03.1992
11	Общество Бхакти йоги Заволжского района г. Ульяновска	1	Вайшнавизм	16.07.1993
12	Религиозное общество Евангельских христиан «Церковь Христа»	1	Евангельские христиане	15.09.1993
13	Религиозное общество Евангельских церквей «Свет Евангелия»	1	Евангельские христиане	19.11.1994
14	Церковь «Ульяновский христианский центр»	1	Христианское Евангелистское харизматическое вероисповедание	17.09.1993
15	Ульяновская Евангельская христианская	1	Евангельская христианская протестантско-	08.10.93

⁷⁸⁷ГАНИ УО. Ф. 112. Оп. 3. Д. 27. Л. 17-18.

	церковь «Благодать»		пресвитерианская церковь	
16	Римско-католическое объединение (приход) «Воздвижение Святого Креста»	1	РКЦ	14.01.94.
17	Ульяновская объединённая методическая церковь	1	Протестантская методическая церковь	10.06.1994
18	Религиозная община Свидетелей Иеговы в Ульяновске	1	СИ	17.02.1995
19	Религиозная община Свидетелей Иеговы в Димитровграде	1	СИ	17.02.1995

Таблица 26 – Религиозные организации на территории Башкортостана в 1990–1997 гг.

№	Религиозные организации	1990 г.	1996 г.	1997 г.
1	Религиозные центры	2	5	5
2	Объединение мусульман	30	430	490
3	РПЦ	32	107	116
4	Старообрядцы	4	5	5
5	Союз ЕХБ РФ	6	10	12
6	Совет церквей ЕХБ	4	5	5
7	Лютеране	1	4	4
8	Католики	-	4	4
9	Адвентисты седьмого дня	-	1	2
10	Иудеи	-	1	1
11	Иеговисты	-	1	1
12	Церковь Христа	-	5	6
13	Церковь Объединения	-	1	1
14	Общество сознания Кришны	-	1	1
15	Новоапостольская церковь	-	3	6
16	Мормоны	-	1	1
17	Бахаисты	-	1	1
18	Монастыри РПЦ	-	1	1
19	ВУЗы	-	1	2
20	Мустасибаты, благочинные округа, хоз. организации	2	34	38
21	Итого	82	617	708

Таблица 27 – Мусульманские религиозные общины, зарегистрированные в ДУМ РБ в 1995 г.

№	Район	Населенный пункт	№	Район	Населенный пункт
1	Абзелиловский	Абдулмамбетово	111	Краснокамский	Куяново
2	Абзелиловский	Альмухаметово	112	Краснокамский	Николо-Березовка
3	Абзелиловский	Амангильдино	113	Краснокамский	Новокабаново

4	Абзелиловский	Аскароро	114	Кугарчинский	Бикбулатово
5	Абзелиловский	Атавды	115	Кугарчинский	Бикечево
6	Абзелиловский	Бурангулово	116	Кугарчинский	Калдарово
7	Абзелиловский	Ишбулдино	117	Кугарчинский	Мраково
8	Абзелиловский	Ишкулово	118	Кугарчинский	Сатлык
9	Абзелиловский	Кидрасово	119	Кугарчинский	Семено-Петровское
10	Абзелиловский	Кушеево	120	Кугарчинский	Юмагузино
11	Абзелиловский	Салаватово	121	Кугарчинский	Якшимбетово
12	Абзелиловский	Ташбулатово	122	Кугарчинский	Янаул
13	Абзелиловский	Утяганово	123	Кумертауский	Кумертау
14	Альшеевский	Кармышево	124	Куюргазинский	Кутлуюлуво
15	Альшеевский	Слак	125	Куюргазинский	Таймасово
16	Альшеевский	Шафраново	126	Куюргазинский	Якутово
17	Архангельский	Абзаново	127	Куюргазинский	Якшимбетово
18	Архангельский	Архангельское	128	Мелеузовский	Абитово
19	Архангельский	Тереклы	129	Мелеузовский	Кутушево
20	Аскинский	Аскино	130	Мелеузовский	Шарипово
21	Аскинский	Бильгиш	131	Мечетлинский	Азикеева
22	Аскинский	Карткисяк	132	Мечетлинский	Азнагулово
23	Аскинский	Кашкино	133	Мечетлинский	Алегазово
24	Аскинский	Кубязы	134	Мечетлинский	Большая Ока
25	Аскинский	Упканкуль	135	Мечетлинский	Большеустикинское
26	Аскинский	Утяшино	136	Мечетлинский	Бугаджимо
27	Аургазинский	Исмагилово	137	Мечетлинский	Дуван-Мечетлино
28	Аургазинский	Ишлы	138	Мечетлинский	Кутушево
29	Аургазинский	Мустафино	139	Мечетлинский	Б.Кызылбаево
30	Аургазинский	Ново-Адзитарово	140	Мечетлинский	Лемез-Тамак
31	Аургазинский	Султанмуратово	141	Мечетлинский	Мелекесово
32	Аургазинский	Толбазы	142	Мечетлинский	Нов.Мещерово
33	Баймакский	Баимово	143	Мечетлинский	Муслимово
34	Баймакский	Баишево	144	Мечетлинский	Юнусово
35	Баймакский	Баймак	145	Мечетлинский	Яушево
36	Баймакский	Буранбаево	146	Миякинский	Баязитово
37	Баймакский	Идрисово	147	Миякинский	Киргиз-Мияки
38	Баймакский	Иткулово-1	148	Миякинский	Миякибашево

39	Баймакский	Ишей	149	Нефтекамский	Амзя
40	Баймакский	Карамалы	150	Нефтекамский	Нефтекамск
41	Баймакский	Кусеево	151	Нефтекамский	Нефтекамск
42	Баймакский	Муллакаево	152	Нуримановский	Бикмурзино
43	Баймакский	Сибай Ст.	153	Нуримановский	Истриково
44	Баймакский	Сибай г.	154	Нуримановский	Красная Горка
45	Баймакский	Сибай с/хоз	155	Нуримановский	Красный Ключ
46	Баймакский	Тавлыкаево	156	Нуримановский	Новокулево
47	Баймакский	Темясово	157	Нуримановский	Павловка
48	Баймакский	п.Тубинский	158	Октябрьский	Октябрьск
49	Баймакский	Чингизово	159	Салаватский	Алькино
50	Баймакский	Юлук	160	Салаватский	Аркаулово
51	Баймакский	Н.Яикбаево	161	Салаватский	Ахуново
52	Баймакский	Яковлевка	162	Салаватский	Идельбаево
53	Баймакский	Янгазино	163	Салаватский	Комсомол
54	Баймакский	Яратово	164	Салаватский	Кусепеево
55	Бакалинский	Гурдыбашево	165	Салаватский	Лагерево
56	Бакалинский	Ст.Куручево	166	Салаватский	Лаклы
57	Бакалинский	Новокатаево	167	Салаватский	Малояз
58	Белебеевский	Метевбаш	168	Салаватский	Малояз
59	Белебеевский	Ново-Сараево	169	Салаватский	Мечетлино
60	Белебеевский	Тузлукушево	170	Салаватский	Мурсалимкино
61	Белокатайский	Кирикеево	171	Салаватский	Насибаш
62	Белокатайский	Ургала	172	Салаватский	Терменево
63	Белокатайский	Утяшево	173	Салаватский	Турнали
64	Белокатайский	Яныбаево	174	Салаватский	Урманчино
65	Белорецкий	Белорецк	175	Салаватский	Чулпан
66	Белорецкий	Инзер	176	Салаватский	Юлаево
67	Белорецкий	Кагарманово	177	Стерлибашевский	Стерлибашево
68	Белорецкий	Серменево	178	Стерлибашевский	Турмаево
69	Бижбулякский	Кенгер-Менеуз	179	Стерлибашевский	Яшерганово
70	Бирский	Бирск	180	Стерлитамакский	Аючево
71	Бурзянский	Абдулмамбетово	181	Стерлитамакский	г. Стерлитамак
72	Бурзянский	Старомунасипово	182	Туймазинский	Бишкураево
73	Бурзянский	Старо-Субхангулово	183	Туймазинский	Зигитяк

74	Гафурийский	Красноусольский	184	Туймазинский	Ильчѣмбетово
75	Гафурийский	Утяково	185	Туймазинский	Кандра-Кутуй
76	Гафурийский	Янгискаин	186	Туймазинский	Субхангулово
77	Давлекановский	г.Давлеканово	187	Туймазинский	Ст. Туймазы
78	Давлекановский	Дюртюли	188	Туймазинский	Чукадыбашево
79	Давлекановский	Мекашево	189	Уфа, Кировский.	Сочинская 43/2,
80	Дуванский	Ариево	190	Уфа Калининский	Шакша
81	Дуванский	Каракулево	191	Уфа Октябрьский	Ватутина, 14а
82	Дуванский	Месягутово	192	Учалинский	Ахуново
83	Дюртюлинский	г.Дюртюли	193	Учалинский	Н.Байрамгулово
84	Дюртюлинский	Исмаилово	194	Учалинский	Кубагушево
85	Дюртюлинский	Куккуяново	195	Учалинский	Мулдашево
86	Дюртюлинский	Юкаликуль	196	Учалинский	Уразово
87	Зианчуринский	Абзаново	197	Учалинский	Учалы
88	Зианчуринский	Баш Угринка	198	Учалинский	г. Учалы
89	Зианчуринский	Исянгулово	199	Федоровский	Акбулатово
90	Зианчуринский	Кужанак	200	Федоровский	Бала-Четырман
91	Зианчуринский	В. Муйнак	201	Федоровский	Балыклы
92	Зианчуринский	Серегулово	202	Федоровский	Батырово
93	Зианчуринский	Утягулово	203	Федоровский	Каралачик
94	Зилаирский	Кашкарово	204	Федоровский	Новояушево
95	Зилаирский	Матраево	205	Федоровский	Юрматы
96	Зилаирский	Юлдыбаево	206	Хайбуллинский	Акъяр
97	Зилаирский	Ямансаз	207	Хайбуллинский	Байгускарово
98	Ишимбайский	Иткулово	208	Хайбуллинский	Валитово
99	Ишимбайский	Ишимбай	209	Хайбуллинский	Мамбетово
100	Ишимбайский	Кузяново	210	Хайбуллинский	Мурзино I
101	Ишимбайский	Петровское	211	Чекмагушевский	Имянликулево
102	Ишимбайский	Термень-Елга	212	Чекмагушевский	Ст.Калмашево
103	Ишимбайский	Урман-Бишкадак	213	Чекмагушевский	Каразиреково
104	Калтасинский	Краснохолмский	214	Чекмагушевский	Чекмагуш
105	Кигинский	Абзаево	215	Чишминский	Арово
106	Кигинский	Елангино	216	Чишминский	Кляшево
107	Кигинский	Верхние Киги	217	Шаранский	Нижнезайтово
108	Кигинский	Нижние Киги	218	Шаранский	Тархан

109	Краснокамский	Новый Буртюк	219	Шаранский	Юмадыбашево
110	Краснокамский	Старый Буртюк			

Таблица 28 – Выполнение, знание религиозной обрядности в межнациональных, православно-мусульманских семьях 1940-70-х гг. рождения супругов областей Среднего Поволжья, 1990-е гг.⁷⁸⁸

Вопросы	Удельный вес семей, выполняющих, знающих религиозные обряды, в %			
	город		село	
	да	нет	да	нет
Верую в Бога	10		10	
Соблюдаю отдельные религиозные обряды, но убеждённым верующим себя не считаю	70		50	
Сам не верую, но к вере других отношусь с уважением	20		20	
Знаете ли (можете ли) назвать богов и духов языческой веры	20 домовой		30 домовой	
Соблюдаете ли религиозные праздники	80 (правосл. и мусульм)		80 (правосл. и мусульм.)	
Посещаете ли церковь (мечеть)	20 церковь 30 (мечеть)		30 церковь более 30 мечеть	
Соблюдаете ли посты		100		50
Носите ли нательный крест (полумесяц)	10-крест 10-п-м.		20-крест 20-п-м.	
Есть ли в доме иконы		100		100
Есть ли в семье Библия, Коран и др. священные писания	10-Библия, 40-Коран 30-Библия и Коран		10-Библия, 50-Коран 30-Библия и Коран	
Крестили ли детей в последние три года	30-обрезание 10-крещение		40-обрезание 20-крещение	
Читаете ли молитвы в доме	около 20		20	

⁷⁸⁸ Составлено по: Шабалина Л. П. Структура и быт семьи народов Среднего Поволжья... С. 157–158.

Таблица 29– Динамика численности татар в административно-территориальных единицах

Среднего Поволжья

Название субъекта	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.	2010 г.
Татарская АССР/Татарстан	1345495	1536431	1641607	1765404	2012571
Ульяновская область	96918	122409	134767	159093	149873
Куйбышевская (Самарская) область	74226	93687	103605	115280	126124
Пензенская область	62233	74838	78236	81307	86431

Таблица 30 – Многочисленные народы Саратовской области за 1979–2010 г.

(выборочные данные)

№	Национальность	1970 г.	1979 г.	1989 г.	2002 г.	2010 г.
1	Русские	2151064	2230822	2298992	2293129	2151215
2	Казахи	57369	63345	73428	78320	76007
3	Татары	43235	47948	52867	57577	52884
4	Украинцы	106657	103361	101832	67257	41942
5	Армяне	1815	3531	6404	24976	23841
6	Азербайджанцы	966	2658	10610	16417	14868
7	Чуваши	15409	17497	20613	15956	12261
8	Мордва	23865	23344	23381	16523	10917
9	Белорусы	15818	16430	17771	12675	8489
10	Немцы	4803	11067	17068	12093	7579
11	Чеченцы	235	1967	5963	8515	5738
14	Башкиры	2764	3297	4085	3988	3489

Таблица 31 – Многочисленные народы Самарской области за 1959–2010 г.

(выборочные данные)

№	Национальность	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.	2002 г.	2010 г.
1	Русские	1848465	2276561	2587252	2720171	2708549	2645124
2	Татары	74226	93687	103605	115280	127931	126124
3	Чуваши	101597	113781	115756	117914	101358	84105
4	Мордва	115328	118117	117127	116475	86000	65447
5	Украинцы	56497	66731	78570	81720	60727	42169
6	Армяне	-	-	-	4162	21566	22981
7	Казахи	7914	10392	11223	14233	14918	15602
8	Азербайджанцы	-	-	-	6320	15046	14093
10	Белорусы	12599	16391	19194	19914	14082	9231
11	Башкиры	2764	5800	5320	7885	7495	7290

13	Немцы	-	8042	10071	10581	9569	6780
15	Евреи	20185	18678	16677	6384	13572	4418

Таблица 32 – Религиозная идентичность башкир Южного Урала (%)⁷⁸⁹

Религиозная идентичность	Оренбургская область	Челябинская область	Курганская область
Верующий, стараясь соблюдать обычаи и обряды	24	32	56
Верующий, но не соблюдаю обычаев и обрядов	55	42	31
Сомневающийся	5	3	7
Неверующий, но уважаю чувства тех, кто верует	12	18	3
Неверующий, считаю, что с религией надо бороться	1	-	-
Затрудняюсь ответить	3	5	3

Таблица 33 – Конфессиональная идентичность башкир Южного Урала (%)⁷⁹⁰

Конфессиональная идентичность	Оренбургская область	Челябинская область	Курганская область
Ислам	76	66	65
Православие	5	-	7
Верю в Бога, но не разбираюсь в религиях	5	13	14
Верю в своего Бога	8	8	7
Верю в высший разум	3	12	7

Таблица 34 – Религиозные действия и обряды башкир Южного Урала (%)⁷⁹¹

В чём выражается Ваша вера?	Оренбургская область	Челябинская область	Курганская область
Читаю религиозную литературу	-	5	6
Соблюдаю пост	39	5	
Отмечаю религиозные праздники	24	31	36
Молюсь	9	18	3
Посещаю занятия по основам ислама (православия)	-	18	3
Стараюсь жить по основам	53	33	45

⁷⁸⁹ Составлено по: *Тузбеков А. И.* Этнокультурные традиции и функционирование этничности башкир Оренбургской, Челябинской и Курганской областей на современном этапе : дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 2008. С.123

⁷⁹⁰ Составлено по: *Тузбеков А. И.* Этнокультурные традиции и функционирование этничности башкир Оренбургской, Челябинской и Курганской областей на современном этапе : дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 2008. С. 124.

⁷⁹¹ Составлено по: Там же. С.125.

добра и справедливости			
------------------------	--	--	--

Таблица 35 – Конфессиональная идентичность татар и башкир северного Башкортостана

Какую религию Вы исповедуете?	Башкиры	Татары
мусульманство	73,0	65,9
Православие	1,9	---
Язычество	---	---
Никакую	24,1	35,0

Таблица 36 – Религиозная идентичность татар и башкир северного Башкортостана

Насколько Вы религиозны?	Башкиры	Татары
Совсем нет	23,2	35,0
Средне	73,0	63,1
Очень	3,8	1,9

Таблица 37 – Религиозные убеждения, представления и обряды мусульманских народов России % от числа опрошенных

(по данным интернет-опроса)

Религиозные убеждения, представления и обряды	Кумыки	Ногайцы	Башкиры	Казахи	Татары	Балкарцы	Кабардинцы	Чеченцы	Ингуши	Аварцы	Лезгины	Даргинцы
верующие	93,75	71,42	62,5	63	81,8	84,6	78,2	94,4	95,7	90,9	77,5	80,9
колеблющиеся	4,16	23,80	9,4	25	9,1	7,7	8,2	1,9	0	0	7,5	12,8
неверующие	0	2,38	17,7	4	9,1	0	3,6	0	0	4,5	2,5	6,4
Относят себя к мусульманам	87,5	95,23	66,6	89	86,4	80,8	80,9	92,6	94,3	90,9	82,5	87,2
Не относят себя ни к какой религии	2,08	0	13,5	5	4,5	7,7	8,2	0	0	4,5	2,5	8,5
Празднуют Курбан-Байрам и Ураза Байрам, так как считают эти праздники священными	89,58	76,19	38,5	44	68,2	61,5	62,7	83,3	92,9	86,4	75	80,9
Празднуют Курбан-Байрам и Ураза Байрам, так как это принято в семье и народе	4,16	19,05	25	41	27,3	15,4	21,8	5,6	1,4	4,5	7,5	12,8
Считают Иисуса Пророком	87,5	85,71	53,1	55	68,2	65,4	70,9	88,9	88,6	72,7	70	78,7
Считают Иисуса Богом	2,08	2,38	4,2	23	9,1	3,8	7,3	1,9	1,4	0	5	2,1
Считают Иисуса обычной исторической личностью	4,16	4,76	23,9	7	4,5	15,4	8,2	0	2,9	9,1	2,5	10,6
Посещают мечеть каждый день	2,08	0	3,1	0	0	3,8	4,5	14,8	5,7	22,7	7,5	2,1
Посещают мечеть каждую пятницу	29,16	19,04	14,6	9	22,7	11,5	8,2	38,9	42,9	27,3	17,5	31,9
Посещают мечеть 1 раз в месяц	6,25	9,52	11,5	14	22,7	0	1,8	1,9	4,3	13,6	5	4,3
Посещает мечеть на Курбан-Байрам и Ураза-Байрам	6,25	9,52	3,1	4	9,1	0	4,5	5,6	2,9	0	2,5	6,4
Посещает мечеть очень редко (1 раз за последние 2–3 года)	14,58	33,33	21,9	32	31,8	11,5	8,2	11,1	4,3	4,5	5	12,8
Были пару раз в мечети	25	9,52	20,8	16	4,5	23,1	19,1	9,3	11,4	4,5	20	19,1
Никогда не посещали мечеть	8,33	9,52	8,3	15	4,5	26,9	37,3	11,1	20	4,5	27,5	14,9
Обращались к магам, колдунам, экстрасенсам, так как считают, что многие из них обладают сверхъестественными способностями	0	4,76	3,1	6	0	3,8	0	0	0	0	0	2,1

Обращались к магам, колдунам, экстрасенсам ради интереса	6,25	14,28	20,8	20	9,1	3,8	10	0	1,4	0	0	10,6
Не обращались к магам, колдунам, экстрасенсам, так как магия – большой грех	62,5	35,71	23,9	27	50	42,3	40,9	59,3	70	63,6	50	48,9
Не обращались к магам, колдунам, экстрасенсам, так как они шарлатаны	22,91	23,80	30,2	24	27,3	23,1	27,3	27,8	17,1	13,6	27,5	31,9

Таблица 38 – Динамика численности татар по регионам Приволжского федерального округа

Субъект	Года	Численность тыс. чел.			Доля %		
		Всего	Кряшены	Мишари	Всего	Кряшены	Мишари
Башкортостан	1959	768566			23,00%		
	1979	940436			24,46%		
	1989	1120702			28,42%		
	2002	990702	4510		24,14%	0,11%	
	2010	1009295	3801	93	24,78%	0,11%	
Нижегородская область	1959	66996			1,87%		
	1979	68632			1,85%		
	1989	58603			1,58%		
	2002	50609			1,44%		
	2010	44103			1,33%		
Самарская область	1959	74215			3,29%		
	1979	103605			3,35%		
	1989	115280			3,53%		
	2002	127931			3,95%		
	2010	126124			3,92%		

Пермский край	1959	165829			5,54%		
	1979	157719			5,24%		
	1989	150460			4,87%		
	2002	136595			4,84%		
	2010	115544			4,38%		
Саратовская область	1959	34073			1,58%		
	1979	47948			1,87%		
	1989	52867			1,97%		
	2002	57577			2,16%		
	2010	52884			2,10%		
Оренбургская область.	1959	120944			6,61%		
	1979	47948			2,29%		
	1989	158564			7,30%		
	2002	165967			7,61%		
	2010	151492			7,45%		
Удмуртская республика.	1959	71930			5,38 %		
	1979	99139			6,64 %		
	1989	110490			6,88 %		
	2002	109218			6,96 %		
	2010	98831			6,50 %		
Пензенская область.	1959	62224			4,12 %		
	1979	78236			5,18 %		
	1989	81307			5,40 %		
	2002	86805			5,97 %		
	2010	86431			6,24 %		
Кировская область.	1959	41208			2,15 %		
	1979	44900			2,69 %		
	1989	45666			2,70 %		
	2002	43415			2,89 %		
	2010	36457			2,72 %		

Ульяновская область	1959	96918			8,67 %		
	1979	134765			10,63%		
	1989	159093			11,39 %		
	2002	168766			12,20 %		
	2010	149873			11,59 %		
Чувашская республика	1959	31357			2,86 %		
	1979	37573			2,89%		
	1989	35689			2,67 %		
	2002	36379			2,77 %		
	2010	34214			2,73 %		
Республика Мордовия	1959	38636			3,86 %		
	1979	45765			4,63 %		
	1989	47328			4,91 %		
	2002	46261			5,21 %		
	2010	43392			5,22 %		
Республика Марий Эл	1959	38821			5,99 %		
	1979	40917			5,81 %		
	1989	43850			5,85 %		
	2002	43377			5,96 %		
	2010	38357			5,51 %		
Республика Татарстан	1959	1345195			47,19 %		
	1979	1641603			47,65 %		
	1989	1765404			48,48 %		
	2002	2000116	18760		52,92 %	0,5 %	
	2010	2012571	29962		53,15 %	0,7 %	

Таблица 39 – Динамика численности башкир по регионам Приволжского федерального округа

Название субъектов	1959		1970		1979		1989		2002		2010	
1.Республика Башкортостан	3 341 609 737711	22,08 %	3 818 075 935708	24,34 %	3 848 627 935880	24,34 %	3 950 482 863808	21,91 %	4 104 336 1221302	29,76 %	4 072 292 1172287	28,79 %
2.Кировская область	1 913 600 384	0,02 %	1 727 348 514	0,03 %	1 661 546 624	0,04 %	1 692 655 510	0,03 %	1 503 529 510	0,03 %	1 341 312 494	0,04 %
3.Республика Марий Эл	647 680 91	0,01 %	684 748 93	0,01 %	702 744 252	0,04 %	749 386 316	0,04 %	727 979 317	0,04 %	696 459 258	0,04 %
4.Республика Мордовия	1 001 994 87	0,01 %	1 029 562 89	0,01 %	989 509 147	0,01 %	963 504 214	0,02 %	888 766 172	0,02 %	834 755 120	0,01 %
5.Нижегородская область	3 590 274 328	0,01 %	3 682 484 84	0,01 %	3 695 523 480	0,02 %	3 714 322 772	0,03 %	3 524 028 900	0,02 %	3 310 597 691	0,02 %
6.Оренбургская область	1 829 481 30126	1,65 %	2 049 976 37 501	2,46 %	2 088 553 43 269	2,42 %	2 174 459 53339	2,30 %	2 179 551 52685	2,2 %	2 033 072 46696	2,42 %

7.Коми-Пермяцкий округ	235 674	1,32 %	212 141	1,69 %	173 202	1,44 %	159 689	1,44 %	136 076	1,44 %		
7.1 Пермская область	2 992 876 39577	1,44 %	3 023 443 52326	1,55 %	3 011 540 48752	1,44%	3 099 994 52326	1,49 %	2 819 421 40740	1,4%		
7.2 Пермский край											2 635 276 32730	1,24%
8.Пензенская область	1 507 765 76	0,01 %	1 535 970 133	0,01 %	1 503 198 180	0,02 %	1 504 309 400	0,02 %	1 452 941 368	0,03 %	1 386 186 350	0,03 %
9.Самарская область	2 258 359 3380	0,15 %	2 750 926 5800	0,20 %	3 092 866 6320	0,23 %	3 265 586 7495	0,24 %	3 239 737 7885	0,23 %	3 215 532 7195	0,23 %
10.Саратовская область	2 162 751 1918	0,09 %	2 454 083 2764	0,13 %	2 559 977 3297	0,15 %	2 686 483 4087	0,15 %	2 668 310 3988	0,14 %	2 521 892 3489	0,14 %
11.Республика Татарстан	2 850 417 2063	0,07 %	3 131 238 2888	0,27 %	3 435 644 9256	0,52 %	3 637 809 19106	0,39 %	3 779 265 14911	0,36 %	3 786 488 13726	0,36 %
12.Удмуртская Республика	1 336 927 1150	0,03 %	1 417 675 2005	0,24 %	1 493 670 3608	0,32 %	1 609 003 5217	0,28 %	1 570 316 4320	0,23 %	1 528 236 3454	0,24 %

13. Ульяновская область	1 117 359 144	0,01 %	1 224 748	0,10 %	1 270 036	0,09 %	1 400 806 1393	0,07 %	1 382 811 1217	0,09 %	1 292 799 914	0,09 %
14. Чувашская Республика	1 097 859 79	0,00 %	1 223 675 101	0,01 %	1 292 486 206	0,02 %	1 336 066 280	0,02 %	1 313 754 318	0,03 %	1 251 619 295	0,02 %

Таблица 40 – Национальный состав России и место татар и башкир в нём за период 1959–2010 гг.

№	Народы	1959		1970		1979		1989		2002		2010	
		Числ.-ть	%	Числ.-ть	%	Числ.-ть	%	Числ.-ть	%	Числ.-ть	%	Числ.-ть	%
1	Русские	114113579	79,83	129015140	82,6	137397089	82,6	145155489	82,6	115889107	79,83	111016896	77,71
2	Татары	4313488	3,6	4917991	3,61	5783111	3,6	6185196	3,69	6648760	3,83	5310649	3,72
3	Украинцы	28111007	2,7	37252930	2,7	40753246	2,7	42347387	2,7	2942961	2,03	1927988	1,35
4	Башкиры	843648	0,92	989040	0,93	1239681	0,99	1371452	0,99	1673389	1,15	1584554	1,11
5	Чуваши	1369574	1,2	1469766	1,2	1694351	1,2	1751366	1,2	1637094	1,13	1435872	1,01
6	Чеченцы	407968	0,5	418756	0,5	612674	0,5	755782	0,5	1360253	0,94	1431360	1,04

7	Армяне	2152860	0,78	2786912	0,78	3559151	0,78	4151241	0,88	1130491	0,78	1182388	0,83
8	Аварцы	252818	0,56	270394	0,56	396297	0,56	482844	0,56	814473	0,56	912090	0,64
9	Мордва	1456330	0,58	1285116	0,58	1262670	0,58	1191765	0,58	843350	0,58	744237	0,52
10	Казахи	3100949	36216 10	2939728	0,45	5298818	0,45	6556442	0,45	653962	0,45	647732	0,45
11	Азербайд жанцы	2275678	0,43	2939728	0,43	4379937	0,43	5477330	0,43	621840	0,43	603070	0,42
12	Белорусы	5275393	0,5	7913488	0,8	9462715	0,88	10036251	0,89	10036251	0,89	10036251	0,55

Таблица 41 – Этнический состав Ульяновской области и место татар и башкир в нём

Ульяновская область	1959 чел.	%	1989 чел.	%	2002 чел.	% от всего	2010 чел.	% от всего
всего	1117359	100,00 %	1396193	100,00 %	1382811	100,00 %	1292799	100,00 %
1. Русские	868559	77,73 %	1016815	72,83 %	1004588	72,65 %	901272	69,71 %
2. Татары	96918	8,67 %	159093	11,39 %	168766	12,20 %	149873	11,59 %

3. Чуваш	59682	5,34 %	116539	8,35 %	111316	8,05 %	94970	7,35 %
4. Мордва	73017	6,53 %	61061	4,37 %	50229	3,63 %	38977	3,01 %
5. Украинцы	8924	0,80 %	17710	1,27 %	15588	1,13 %	10484	0,81 %
6. Азербайджанцы	243	0,02 %	2805	0,20 %	5006	0,36 %	4649	0,36 %
7. Армяне	212	0,02 %	1448	0,10 %	4745	0,34 %	4520	0,35 %
8. Цыгане	205	0,02 %	1240	0,09 %	2034	0,15 %	3301	0,26 %
9. Белорусы	2599	0,23 %	4617	0,33 %	3891	0,28 %	2647	0,20 %
10. Немцы	1151	0,10 %	1838	0,13 %	2963	0,21 %	1872	0,14 %
11. Узбеки	198	0,02 %	1072	0,08 %	1228	0,09 %	1435	0,11 %
12. Таджики	202	0,02 %	422	0,03 %	1057	0,08 %	1375	0,11 %
13. Башкиры	144	0,01 %	1393	0,10 %	1217	0,09 %	914	0,07 %

Таблица 42 – Этнический состав Пензенской области и место татар и башкир в нём

Пензенская область	1959 чел.	%	1979 чел.	%	1989 чел.	%	2002 чел.	% от всего	2010 чел.	% от всего
всего	1509566	100,00 %	1510325	100,00 %	1504569	100,00 %	1452941	100,00 %	1386186	100,00 %
1. Русские	1311909	86,91 %	1306093	86,48 %	1296143	86,15 %	1254680	86,35 %	1165668	84,09 %
2. Татары	62224	4,12 %	78236	5,18 %	81307	5,40 %	86805	5,97 %	86431	6,24 %
3. Мордва	109442	7,25 %	95718	6,34 %	86370	5,74 %	70739	4,87 %	54703	3,95 %

4. Украинцы	10632	0,70 %	11412	0,76 %	14942	0,99 %	12421	0,85 %	8595	0,62 %
5. Чуваши	6050	0,40 %	7121	0,47 %	7075	0,47 %	6738	0,46 %	5614	0,40 %
6. Армяне	240	0,02 %	557	0,04 %	1285	0,09 %	3670	0,25 %	4103	0,30 %
7. Цыгане	486	0,03 %	1522	0,10 %	2555	0,17 %	2535	0,17 %	3390	0,24 %
8. Узбеки	282	0,02 %	303	0,02 %	676	0,04 %	840	0,06 %	1910	0,14 %
9. Азербайджанцы	108	0,01 %	382	0,03 %	1624	0,11 %	1679	0,12 %	1760	0,13 %
10. Белорусы	2087	0,14 %	2532	0,17 %	2954	0,20 %	2579	0,18 %	1682	0,12 %
11. Таджики			96	0,01 %	283	0,02 %	442	0,03 %	1028	0,07 %
12. Немцы	715	0,05 %	721	0,05 %	780	0,05 %	1279	0,09 %	849	0,06 %
13. Евреи	3012	0,20 %	2247	0,15 %	1743	0,12 %	898	0,06 %	593	0,04 %
14. Туркмены			163	0,01 %	148	0,01 %	122	0,01 %	455	0,03 %
15. Грузины	134	0,01 %	252	0,02 %	449	0,03 %	571	0,04 %	448	0,03 %
16. Казахи	224	0,01 %	192	0,01 %	364	0,02 %	274	0,02 %	387	0,03 %
17. Башкиры	Инф. Нет	Инф. нет	180	0,01 %	400	0,03 %	368	0,03 %	350	0,03 %

Таблица 43 – Этнический состав Чувашии и место татар и башкир в нём

Чувашия	1959 чел.	%	1989 чел.	%	2002 чел.	% от всего	2010 чел.	% от всего
всего	1097859	100,00 %	1338023	100,00 %	1313754	100,00 %	1251619	100,00 %

1. Чуваши	770351	70,17 %	906922	67,78 %	889268	67,69 %	814750	65,10 %
2. Русские	263692	24,02 %	357120	26,69 %	348515	26,53 %	323274	25,83 %
3. Татары	31357	2,86 %	35689	2,67 %	36379	2,77 %	34214	2,73 %
4. Мордва	23863	2,17 %	18686	1,40 %	15993	1,22 %	13014	1,04 %
5. Украинцы	3837	0,35 %	7302	0,55 %	6422	0,49 %	4707	0,38 %
6. Марийцы	755	0,07 %	3799	0,28 %	3542	0,27 %	3648	0,29 %
7. Белорусы	1113	0,10 %	2198	0,16 %	1881	0,14 %	1417	0,11 %
8. Армяне	142		318	0,02 %	1261	0,10 %	1290	0,10 %
9. Азербайджанцы	181		422	0,03 %	857	0,07 %	891	0,07 %
10. Таджики			135	0,01 %	383	0,03 %	644	0,05 %
11. Цыгане	58	0,01 %	452	0,03 %	701	0,05 %	602	0,05 %
12. Узбеки	129		210	0,02 %	356	0,03 %	565	0,05 %
13. Молдаване	68	0,01 %	250	0,02 %	359	0,03 %	461	0,04 %
14. Немцы	291	0,03 %	376	0,03 %	520	0,04 %	404	0,03 %
15. Удмурты	76	0,01 %	558	0,04 %	453	0,03 %	332	0,03 %
16. Евреи	1003	0,09 %	690	0,05 %	393	0,03 %	317	0,03 %
17. Башкиры			280	0,02 %	318	0,02 %	295	0,02 %

Таблица 44 – Корреляция первичной религиозности суннитов с социально-экономическими и демографическими факторами

Виды связей	Сунниты	Сунниты и русские
Связь между первичной религиозностью и ВРП на душу населения	-0,45	-0,25
Связь между первичной религиозностью и численностью города	-0,45	-0,25
Связь между религиозностью и долей данного этноса в населении города	+0,1	-0,08
Связь между первичной религиозностью и долей молодёжи в субъекте	+0,4	+0,37
Связь между первичной религиозностью и долей молодёжи в этносе (в пределах субъекта)	+0,1	+0,08
Связь между первичной религиозностью и долей лиц в субъекте в возрасте 60 лет и старше	+0,1	-0,06
Связь между первичной религиозностью и долей лиц в этносе в возрасте 60 лет и старше	-0,3	-0,31
Связь между первичной религиозностью и долей лиц с высшим образованием в субъекте	+0,65	+0,54
Связь между первичной религиозностью и долей лиц с высшим образованием в этносе	+0,2	+0,08
Множественная корреляция ВРП и доли молодёжи в субъекте	0,8368	0,695
Множественная корреляция доли лиц с высшим образованием в субъекте и доли молодёжи в субъекте	0,71	0,58
Частный коэффициент корреляции доли лиц с высшим образованием в субъекте без доли молодёжи в субъекте	0,6431	0,487

Таблица 45 – Религиозные убеждения, представления и обряды кумыков и ногайцев (по данным интернет-опроса)

Религиозные убеждения, представления и обряды	Кумыки и ногайцы (чел.)	Кумыки и ногайцы (%.)	Кумыки (чел.)	Кумыки (%)	Ногайцы (чел.)	Ногайцы (%)
верующие	75	83,33	45	93,75	30	71,42
колеблющиеся	12	13,33	2	4,16	10	23,80
неверующие	1	1,11	0	0	1	2,38
Относят себя к мусульманам	82	91,11	42	87,5	40	95,23
Не относят себя ни к какой религии	1	1,11	1	2,08	0	0
Празднуют Курбан-Байрам и Ураза Байрам, так как считают эти праздники священными	75	83,33	43	89,58	32	76,19
Празднуют Курбан-Байрам и Ураза Байрам, так как это принято в семье и народе	10	11,11	2	4,16	8	19,05

Считают Иисуса Пророком	78	86,66	42	87,5	36	85,71
Считают Иисуса Богом	2	2,22	1	2,08	1	2,38
Считают Иисуса обычной исторической личностью	4	4,44	2	4,16	2	4,76
Посещают мечеть каждый день	1	1,11	1	2,08	0	0
Посещают мечеть каждую пятницу	22	23,33	14	29,16	8	19,04
Посещают мечеть 1 раз в месяц	7	7,77	3	6,25	4	9,52
Посещает мечеть на Курбан-Байрам и Ураза-Байрам	7	7,77	3	6,25	4	9,52
Посещает мечеть очень редко (1 раз за последние 2–3 года)	21	23,33	7	14,58	14	33,33
Были пару раз в мечети	16	17,77	12	25	4	9,52
Никогда не посещали мечеть	8	8,88	4	8,33	4	9,52
Обращались к магам, колдунам, экстрасенсам, так как считают, что многие из них обладают сверхъестественными способностями	2	2,22	0	0	2	4,76
Обращались к магам, колдунам, экстрасенсам ради интереса	9	10	3	6,25	6	14,28
Не обращались к магам, колдунам, экстрасенсам, так как магия – большой грех	45	50,00	30	62,5	15	35,71
Не обращались к магам, колдунам, экстрасенсам, так как они шарлатаны	21	23,33	11	22,91	10	23,80

Таблица 46 – Народные праздники татар Ульяновской области (2014 г.)

Название праздника	Количество упоминаний
Курбан-Байрам	19
Сабантуй	16
Ураза-Байрам	15
Новый год	2
Масленица, Пасха, День города, День Победы	по 1

Таблица 47 – Народные праздники башкир Республики Башкортостан

Название праздника	Количество упоминаний
Сабантуй	38
Курбан-Байрам	29
Ураза-Байрам	23
День Республики Башкортостан	6
Новый год	5
Карга туй	3
Навруз, Жыен/йыйын, Карга буткасы	по 2

Таблица 48 – Народные праздники татар Республики Татарстан

Название праздника	Количество упоминаний
Сабантуй	77
Курбан-Байрам	71
Ураза-Байрам	35
Навруз	15
День Республика Татарстан	4
Ает, сомбеле	по 3
Новый год, Жыен/йыйын, Карга буткасы, аулак ой	по 2

Таблица 49 – Народные праздники татар Республики Башкортостан

Название праздника	Количество упоминаний
Сабантуй	23
Курбан-Байрам	16
Ураза-Байрам	13
Навруз	4
Карга буткасы	2

Таблица 50 – Народные праздники татар Ульяновской области (2016 г.)

Название праздника	Количество упоминаний
Сабантуй	72
Курбан-Байрам	72
Ураза-Байрам	54
Навруз	34
Каз омесе, карга буткасы	4
Религиозные	3

Новый год, Жыен/йыйын, джума/пятница, мусульманские/исламские	по 2
--	------

Таблица 51 – Народные праздники татар Пензенской области

Название праздника	Количество упоминаний
Сабантуй	32
Курбан-Байрам	21
Ураза-Байрам	19

Таблица 52 – Народные праздники татар Чувашии

Название праздника	Количество упоминаний
Сабантуй	47
Курбан-Байрам	6
Ураза-Байрам	4

Таблица 53 – Народные праздники татар Республики Мордовии

Название праздника	Количество упоминаний
Сабантуй	24
Курбан-Байрам	19
Ураза-Байрам	11
Ает	2

Таблица 54 – Народные праздники татар Самарской области

Название праздника	Количество упоминаний
Курбан-Байрам	27
Сабантуй	18
Ураза-Байрам	11
Навруз	4

Таблица 55 – Национальные обряды, обычаи и традиции татар
Ульяновской области (2014 г.)

Название праздника	Количество упоминаний
Ураза-Байрам	7
Курбан-Байрам, Никах	6
Сабантуй	3
Рождение ребёнка, похоронный обряд	по 2
Свадебный обряд	1

Таблица 56 – Национальные обряды, обычаи и традиции башкир ПФО
и сопредельных территорий

Название традиции	Количество упоминаний
Сабантуй	42

Свадебные обряды, традиции свадьбы, туй йолалары, Никах	19
Ураза-Байрам/Рамазан	10
Курбан-Байрам	9
Исем кушу/ имянаречение	8
Ает	6
Почитание старших, уважение к старшим, почитание предков родителей, милосердие к младшим, семейные ценности; Гостеприимство / кунактар	по 5

Таблица 57 – Национальные герои татар Ульяновской области (2014 г.)

Имена героев	Количество упоминаний
Габдулла Тукай	8
Мухаммед, Муса Джалиль	по 4
Салават Юлаев, Батырша	по 1

Таблица 58 – Национальные герои башкир ПФО и сопредельных территорий

Имена героев	Количество упоминаний
Салават Юлаев	83
Ахмед Заки Валиди	9
Генерал Минигалей Шаймуратов Мингазович	6
Мимтахетдин Акмулла	5
Муса Гареев, Мустай Карим, Карасакал Миннегол Юлаев, Муртаза Рахимов	по 2
Муса Джалиль, Батый/ хан Батый, господь Бог, Мулла	по 1

Таблица 59 – Национальные герои татар Татарстана

Имена героев	Количество упоминаний
Муса Джалиль	66
Габдулла Тукай	39
Кул Шариф	6
М. Ш. Шаймиев	4
Батый/ хан Батый, Мухаммед, Батырша, В.В. Путин	по 3
Салават Юлаев, Чингиз хан, Аллах, Сююмбике, Минниханов, Идегей, Кул Гали, Абдулла Алиш, Г. Исхакый, Хасан Туфан	по 2

Таблица 60 – Национальные герои татар Ульяновской области (2016 г.)

Имена героев	Количество упоминаний
Муса Джалиль	37
Габдулла Тукай	21
Батый/хан Батый	8
Шаймиев	4
Кул Шариф, Чингиз хан	по 3

Аллах, Улу Мухаммед, Хади Такташ, Мулла, Мамай, Идегей, Чулпан Хаматова	по 2
---	------

Таблица 61 – Национальные герои татар Пензенской области

Имена героев	Количество упоминаний
Муса Джалиль	31
Габдулла Тукай	8
Мухаммед	3
Аллах	2

Таблица 62 – Национальные герои татар Самарской области

Имена героев	Количество упоминаний
Муса Джалиль	17
Габдулла Тукай	7
Салават Юлаев	3
Пророк Мухаммед, Хан Тамерлан	по 2

Таблица 63 – Объекты, места и памятники, почитаемые татарами Ульяновской области как священные (2014 г.)

Названия объектов	Количество упоминаний
Мечети	11
Мекка	7
Булгары	6
Иерусалим, Казань	по 1

Таблица 64 – Объекты, места и памятники, почитаемые башкирами ПФО и сопредельных территорий как священные

Названия объектов	Количество упоминаний
- Мечеть/мечети/обычные мечети - Памятник Салавату Юлаеву/ национальный герой Салават Юлаев/памятник герою башкирского народа Салавату Юлаеву - Шульган-таш/пещера Шульганташ	по 8
Торатау	7
Памятники Аркаим	по 6
- Мавзолей Хусейнбека/Кешене Хусейнбека/кешене/ Хусейн бек - Мекка - Иремель	по 4
- Гора-Нарыстау - Горы Урал/Урал-батыр - Ляля-тюльпан - Аулия	по 3

- Могила Мужаур Хазрат/Мужавир Хазрат Аликаев камень, Аликаева гора	
- Болгар/булгар - Мавзолей Тура-хана - Гора Ауштау	по 2

Таблица 65 – Объекты, места и памятники, почитаемые татарами Татарстана
как священные

Названия объектов	Количество упоминаний
Мечеть/мечети/обычные мечети	34
Болгар/булгар/великий булгар/городище булгар/ древний город Булгар/историческое наследие мусульман Болгар	23
Кул Шариф	9
- Биляр/билярск, святой ключ в биялрах/святой исочник в билярске/волжской булгарии биляр - Сююмбике/башня Сююмбике	по 5
Мекка/священные места только в мекке Хадж	4
- Храм, Благовещенский собор Казанского кремля, Троице-Сергиевый монастырь - Кремль - Святой источник - Святой колодец	по 3
- Казанский кремль - Казань - Кладбища/татарские кладбища	по 2

Таблица 66 – Объекты, места и памятники, почитаемые татарами
Ульяновской области как священные (2016 г.)

Названия объектов	Количество упоминаний
Мечеть/мечети/обычные мечети	40
Мекка/священный город Мекка	19
Болгар/Булгар	15
Кул-Шариф	9
Кладбища, татарские кладбища	5
Кааба/Кааба в Мекке	3
- Почитание могил - Казань	по 2

Таблица 67 – Объекты, места и памятники, почитаемые татарами
Пензенской области как священные

Названия объектов	Количество упоминаний
Мечеть/мечети/обычные мечети	12
Мекка/священный город Мекка	6

Кааба/Кааба в Мекке	2
---------------------	---

Таблица 68 – Объекты, места и памятники, почитаемые татарами
Чувашии как священные

Названия объектов	Количество упоминаний
Болгар	41
Мечеть/мечети/обычные мечети	3
Кул-Шариф	2

Таблица 69 – Объекты, места и памятники, почитаемые татарами
Самарской области как священные

Названия объектов	Количество упоминаний
Мечеть/мечети/обычные мечети	9
Болгар	6
Кул-Шариф	3
- Могилы родственников - Памятники - Родник - Памятник посвященный солдатам - Биляр - Святой ключ	по 2

Таблица 70 – Религиозные убеждения, представления и обряды башкирских и татарских
студентов Уфы (% от опрошенных)

Религиозные убеждения, представления и обряды	Башкиры, чел.	Башкиры, %	Татары, чел.	Татары, %	Разница между ответами, %
Верующие	63	69,2	42	48,8	20,4
Колеблющиеся	16	17,6	30	34,9	17,3
Неверующие	8	8,8	10	11,6	2,8
Верят в Аллаха	79	86,8	61	70,9	15,9
Отмечают Ураза-Байрам и Курбан-Байрам, считая эти праздники священными	27	26,7	9	10,5	16,2
Празднуют Ураза-Байрам и Курбан-Байрам, так как это принято в семье и народе	46	50,5	54	62,8	12,3
Не празднуют Курбан-Байрам и Ураза-Байрам	14	15,4	20	23,3	7,9
Иногда соблюдают пост во время месяца Рамазан	20	22	10	11,6	10,4
Верят в ад и рай	75	82,4	60	69,8	12,6

Посещают мечеть на Ураза-Байрам, Курбан-Байрам	27	29,7	13	15,1	14,6
Посещают мечеть по пятницам	8	8,8	3	3,5	5,3
Молятся каждый день, но не совершают намаз	29	31,9	24	27,9	4
Не молятся	48	52,7	49	57	4,3
Читают исламскую литературу и Коран	32	35,2	13	15,1	20,1
Относят себя к мусульманам	84	92,3	67	77,9	14,4

Таблица 71 – Религиозные убеждения, представления и обряды башкирских и татарских студентов Уфы (% от опрошенных)

Религиозные убеждения, представления и обряды	Башкиры, чел.	Башкиры, %	Татары, чел.	Татары, %
Верующие	63	69,2	42	48,8
Верят в Аллаха	79	86,8	61	70,9
Читают исламскую литературу и Коран	32	35,2	13	15,1
Относят себя к мусульманам	84	92,3	67	77,9
Считают Иисуса Пророком, посланником	54	59,3	39	45,3
Считают Иисуса Богом, Сыном Божьим	18	19,8	16	18,6
Считают Иисуса обычной исторической личностью	13	14,3	22	25,6
Читают Библию	9	9,9	5	5,8
Празднуют Рождество и Пасху, так как это принято в семье, народе	7	7,7	8	9,3
Верят в существование человеческой души	79	86,8	70	81,4
Верят, что душа после смерти человека воплощается в новом теле	20	22	23	26,7
Верят, что душа после смерти человека разрушается и перестаёт существовать	4	4,4	7	8,1
Верят, что душа умершего влияет на родственников умершего	40	44	43	50
Верят, что душа умершего влияет на всех людей	6	6,6	4	4,7
Верят в магию	35	38,5	32	37,2
Обращались к знахарям, колдунам, магам и экстрасенсам	24	26,4	20	23,3
Обращались к гадалкам или гадают сами	17	18,7	15	17,4

Таблица 72 – Религиозные убеждения, представления и обряды казахов
(по данным интернет-опроса)

Религиозные убеждения, представления и обряды	Чел. из 100 опрошенных
Верующие	63
Колеблющиеся	25
Неверующие	4
Относят себя к мусульманам	89
Не относят себя ни к какой религии	5
Верят в существование человеческой души	91
Не верят в существование человеческой души	2
Празднуют Курбан-Байрам и Ураза Байрам, так как считают эти праздники священными	44
Празднуют Курбан-Байрам и Ураза Байрам, так как это принято в семье и народе	41
Относятся к Курбан-Байраму и Ураза-Байраму безразлично	7
Считают Иисуса Пророком	55
Считают Иисуса Богом	23
Считают Иисуса обычной исторической личностью	7
Посещают мечеть каждый день	0
Посещают мечеть каждую пятницу	9
Посещают мечеть 1 раз в месяц	14
Посещают мечеть на Курбан-Байрам и Ураза-Байрам	4
Посещают мечеть очень редко (1 раз за последние 2–3 года)	32
Были пару раз в мечети	16
Никогда не посещали мечеть	15
Обращались к магам, колдунам, экстрасенсам, так как считают, что многие из них обладают сверхъестественными способностями	6
Обращались к магам, колдунам, экстрасенсам, так как считают, что благодаря им сохраняются народные обычаи и традиции	1
Обращались к магам, колдунам, экстрасенсам ради интереса	20
Не обращались к магам, колдунам, экстрасенсам, так как магия – большой грех	27
Не обращались к магам, колдунам, экстрасенсам, так как они шарлатаны	24
Гадали по книге	6
Гадали по картам	17
Гадали по снам	0
Гадали по руке	6
Гадали на святках	1
Гадали по камням	0
Не гадали	58

Таблица 73 – Сведения о возрасте и образовании зарегистрированных служителей культа в Республике Татарстан на 1 января 1981 г.⁷⁹²

	Всего	Младше 40 лет	Старше 60 лет	Светское высшее	Светское среднее	Духовное высшее	Духовное среднее	начальное духовное	Посвящено в сан в 1980
всего	42	3	38	1	1	1	4	35	28
муллы	17	2	15	-	1	1	3	12	9
муэдзины	25	1	23	1	-	-	1	23	19

Таблица 74 – Гендерные особенности религиозности студентов-карачаевцев

Религиозные представления и обряды	Женщины (%)	Мужчины (%)	Разница между ответами (%)
Верят, что жизнь в основном зависит от Аллаха	84,6	77,1	7,5
Считают Иисуса Пророком	78	91,1	13,1
Верят в существование души	80,2	82,9	2,7
Не верят в конец света	23,1	14,3	8,8
Молятся дома	52,7	51,4	1,3
Считают, что душа после смерти воплощается в новом теле	5,5	0	5,5
Считают, что душа умерших влияет на родственников	23,1	28,6	5,5
Верят в магию	19,8	25,7	5,9
Обращались к знахарям, колдунам, магам	14,3	5,7	8,6
Верят в нечистую силу и духов	58,2	60	1,8
Гадали	4,4	0	4,4
Празднуют Рождество и Пасху	2,2	0	2,2

⁷⁹² НА РТ. Ф. Р-873. Оп. 1. Д. 94.

Таблица 75 – Гендерные особенности религиозности суннитов

Уфы, Казани и Ульяновска

Религиозные представления и обряды	Женщины (%)	Мужчины (%)	Разница между ответами (%)
Верят, что жизнь в основном зависит от Аллаха	65,6	61,9	3,7
Считают Иисуса Пророком	42,6	69,0	26,4
Верят в существование души	88,5	90,5	2,0
Не верят в конец света	50,8	47,6	3,2
Молятся дома	21,3	16,6	4,7
Считают, что душа после смерти воплощается в новом теле	37,7	31,0	6,7
Считают, что душа умерших влияет на родственников	50,8	47,6	3,2
Верят в магию	26,2	16,6	9,6
Обращались к знахарям, колдунам, магам	19,7	7,3	12,4
Верят в нечистую силу и духов	51,6	57,4	5,8
Гадали	24,6	7,1	17,5
Празднуют Рождество и Пасху	16,4	11,9	4,5

Таблица 76 – Гендерные особенности религиозности студентов Уфы (башкир и татар)

Религиозные представления и обряды	Башкиры (%) 22	Башкирки (%) 47	Разница между ответами (%)	Татары (%) 18	Татарки (%) 51	Разница между ответами (%)
Верят, что жизнь в основном зависит от Аллаха	18,2	12,8	5,4	0	15,7	15,7
Считают Иисуса Пророком	63,6	48,9	14,7	44,4	47,1	2,7

Религиозные представления и обряды	Башкиры (%) 22	Башкирки (%) 47	Разница между ответами (%)	Татары (%) 18	Татарки (%) 51	Разница между ответами (%)
Верят в существование души	72,7	89,4	16,7	55,6	92,2	36,6
Не верят в конец света	81,8	74,5	7,3	77,8	82,4	4,6
Молятся дома	36,4	44,7	8,3	16,7	49	32,3
Считают, что душа после смерти воплощается в новом теле	9,1	31,9	22,8	16,7	31,4	14,7
Считают, что душа умерших влияет на родственников	31,8	48,9	17,1	27,8	54,9	27,1
Верят в магию	45,5	36,6	8,9	11,1	47,1	36
Обращались к знахарям, колдунам, магам	18,2	31,9	13,7	5,6	25,5	19,9
Верят в нечистую силу и духов	45,5	53,2	7,7	16,7	45,1	28,4
Гадали	13,6	23,4	9,8	0	21,6	21,6
Празднуют Рождество и Пасху	13,6	8,5	5,1	16,7	15,7	1