

АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН  
ЦЕНТР ИСЛАМОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ АН РТ  
БОЛГАРСКАЯ ИСЛАМСКАЯ АКАДЕМИЯ  
ВСЕМИРНЫЙ КОНГРЕСС ТАТАР  
ФЕДЕРАЛЬНАЯ НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ АВТОНОМИЯ ТАТАР

# **«ЭТНОРЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ ТАТАРСКОГО НАРОДА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ»**

**МАТЕРИАЛЫ  
Международной научно-практической конференции  
Казань-Болгар, 16 - 17 ноября 2017 г.**

**Часть 1**

Казань-Болгар - 2017

ББК 63.5 (2)  
Э

*Издание подготовлено в рамках государственной программы  
Республики Татарстан «Сохранение национальной идентичности  
татарского народа (2014-2019 годы)» ПКМ РТ от 21.10.2013 № 785  
с изменениями от 06.07.2017 г. № 461*

**Научные редакторы:** Р.Ф. Патеев, Р.В. Нуруллина,  
И.А. Мухаметзарипов

**Этнорелигиозная идентичность татарского народа в  
условиях глобализации:** Материалы международной научно-  
практической конференции. Казань-Болгар, 16-17 ноября  
2017 г. /Отв. ред. Р.Ф. Патеев – Казань: Издательство АН РТ,  
2017. 100 с.

ISBN 978-5-9500631-9-0

В сборнике публикуются материалы Международной научно-практической конференции «Этнорелигиозная идентичность татарского народа в условиях глобализации». Обсуждаются вопросы, связанные с историей формирования этнорелигиозной идентичности татарского народа и проблемами ее современной трансформации. Особое внимание уделено взаимосвязи религиозной и этнической идентичности, изменениям гражданского и этнического самосознания

Сборник предназначена исламоведам, этнологам, социологам, историкам, преподавателям, студентам, государственным и религиозным деятелям, также всем тем, кто интересуется этноконфессиональной проблематикой.

ISBN 978-5-9500631-9-0

© Этнорелигиозная идентичность татарского народа  
в условиях глобализации, 2017

© Академия наук Республики Татарстан, 2017

## Оглавление

<b>Загидуллина Д.Ф.</b> Приветствие участникам конференции.....	4
<b>Адиев А.З.</b> Гражданская, этническая, религиозная и другие аспекты социальной идентичности жителей Республики Дагестан: особенности развития и взаимосвязи .....	7
<b>Ашрафуллина Л.Ф.</b> Особенности сохранения этнорелигиозной идентичности татар в период глобализации.....	16
<b>Байтурин А.Д.</b> «Образ другого»: принимающее сообщество “в глазах” мигрантов .....	21
<b>Бакиева Г.Т.</b> Проблемы этнокультурного образования у сибирских татар юга Тюменской области (по материалам социологического опроса 2017 г.) .....	25
<b>Баранов А.В.</b> Этническая, языковая и конфессиональная идентичности крымских татар: современные трансформации .....	31
<b>Бердиев З.П.</b> Партия большевиков и религиозная идентичность населения СССР в 1930-е годы .....	37
<b>Бийжанова Э.К.</b> Татарские этнические сообщества в социокультурном пространстве региона (на примере Нижегородской области) .....	45
<b>Бикбулатова А.Р.</b> Этнорелигиозная идентичность татар Кыргызстана .....	51
<b>Галиева Г.И.</b> Межэтническая интеграция семей Татарстана: к постановке проблеме .....	57
<b>Гибадуллин Р.М.</b> Дискурс «татарского ислама»: книга Валиуллы Якупова «Ислам сегодня» (2011).....	63
<b>Гибадуллина М. Р. Касимова А. В.</b> Теоретико-методологические подходы к пониманию жизненных стратегий молодых мусульман (междисциплинарный подход) .....	70
<b>Диникеева Ю.Г.</b> Этнокультурные связи татар и русских в Башкортостане .....	79
<b>Исхакова Н.Р., Исхакова Л.М.</b> Визуальные элементы исламской культуры в формировании этнической идентичности молодежи ....	86
<b>Канапацкая З.И.</b> Особенности формирования этнорелигиозной идентичности белорусских татар.....	92



## ПРИВЕТСТВИЕ УЧАСТНИКАМ КОНФЕРЕНЦИИ

Уважаемые гости, дорогие коллеги!



Прежде всего, позвольте поздравить всех вас с началом работы международной конференции, посвящённой одному из самых актуальных вопросов постсоветского периода – этнорелигиозной идентичности. Именно в данный исторический период сохранение и развитие этнической и религиозной идентичности стало важным приоритетом для многих народов бывшей единой страны.

За эти тридцать лет мы с вами стали свидетелями мощного движения за восстановление, возрождение национальной исторической памяти и традиционных национальных культур. Этот феномен был обусловлен, говоря словами московского литературоведа Казбека Султанова, *«исторически стабильным стремлением представителей той или иной нации к признанию, переживанию, утверждению своей самоценности, устойчивой потребностью конструктивного самосохранения»*. Ведь этническая и религиозная идентичность – это тот источник, в котором человек находит жизненные смыслы, образующие основу его самосознания, духовное содержание его бытия. Акцентируя национальные чувства, религиозные ценности, люди выступают за целостность своего сознания и поведения, прочность своих связей с традиционной общностью.

В современном светском обществе, в отличие от атеистического, все крепче проявляется взаимосвязь между этнической и религиозной идентичностью. Многие татары сегодня к этнической самоидентификации приходят через религиозные убеждения, а вера и исламские институты «повернулись лицом» к национальным проблемам. Сегодня религиозная идентичность, так же, как и в начале XX века в татарском обществе, начинает оказывать поддержку в развитии национальной идентичности татар.





Как писал о сохранении национальной идентичности татар академик АН РТ Мирза Исмаилович Махмудов, *«приоритетный путь – ... собственное убеждение каждого татарина в том, что он татарин, то есть национальное самосознание и самоидентификация»*. И сегодня, особенно в связи с ситуацией вокруг преподавания родных языков, мы еще раз убеждаемся во взаимосвязанности национальной идентичности человека с идентичностью народа.

Родной язык является основополагающим маркером национальной идентичности, потому что олицетворяет в себе национальный код духовности, культурную память и традиционные ценности и транслирует высокую культуру этноконфессионального сообщества. Однако родной язык для существования должен иметь среду, подпитываемую исторической памятью, национальной системой образования, высокой культурой. Это – практикоориентированный аспект проблемы, я думаю, он также будет обсуждаться в сегодняшних выступлениях.

От имени президента Академии наук РТ, научного сообщества республики выражаю искреннюю благодарность всем, кто выбрал время и прибыл в Казань для обсуждения этих актуальных вопросов. На нашем научном форуме, наряду с ведущими специалистами, присутствуют видные представители республиканских и региональных органов исполнительной власти, общественных организаций, других структур. В общей сложности представлены десятки городов и регионов России, ближнего зарубежья.

Столь значимый состав участников свидетельствует о научном и практически-жизненном интересе к данной теме, к «модели Татарстана» в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений. Татарстан из 85-ти регионов уверенно входит в десятку по разным параметрам, два года подряд лидирует в российском рейтинге инвестиционного климата. Но мы всегда с особой гордостью рассказываем, что в нашей республике проживают представители 115 национальностей, им создаются условия для развития своих традиционных культур, так как во внутренней политике Татарстана особое внимание уделяется сохранению мира и согла-



сия между народами. В республике реализуются государственные программы, направленные на сохранение и развитие культурного богатства народов, предусмотрены социальные и грантовые формы поддержки и многое другое.

Ключевым фактором выступает и научный потенциал Республики Татарстан. Фактически весь блок гуманитарного профиля Академии наук РТ, состоящий из ряда институтов и центров, так или иначе, занимается вопросами, касающимися изучения этнических и религиозных особенностей региона. Это самый широкий спектр научных исследований: от изучения археологических находок и древних арабографических источников, до мониторинга современной этноконфессиональной ситуации. Активную роль в этом играет и Центр исламоведческих исследований АН РТ, который с прошлого года традиционно проводит конференцию под эгидой Группы стратегического видения «Россия - Исламский мир». Сегодняшняя конференция проходит в рамках мероприятий Государственной программы Республики Татарстан «Сохранение национальной идентичности татарского народа».

В рамках конференции вам предстоит обменяться опытом и сосредоточиться на поиске ответов на вызовы, с которыми сталкиваются национальные сообщества сегодня. Следует подчеркнуть, что лишь совместными усилиями государства, академических структур, представителей религиозных организаций, можно выработать верную стратегию сохранения и развития наших традиционных ценностей. Нам очень приятно видеть вас всех на этой конференции, и я надеюсь, что нам удастся в течение этих двух дней плодотворно поработать и найти ответы на многие актуальные вопросы.

*Загидуллина Дания Фатиховна – вице-президент  
Академии наук Республики Татарстан, академик АН РТ*



*Адиев Асланбек Залимханович,  
кандидат политических наук, ученый секретарь,  
Региональный центр этнополитических исследований  
Дагестанского научного центра РАН,  
Махачкала, Россия  
Khalid\_84@mail.ru*

## **ГРАЖДАНСКАЯ, ЭТНИЧЕСКАЯ, РЕЛИГИОЗНАЯ И ДРУГИЕ АСПЕКТЫ СОЦИАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ЖИТЕЛЕЙ РЕСПУБЛИКИ ДАГЕСТАН: ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ И ВЗАИМОСВЯЗИ**

***Аннотация:** В статье представлены результаты социологического исследования, проведенного в Республике Дагестан в сентябре 2017 года в целях изучения особенностей развития у жителей республики различных аспектов социальной идентичности.*

***Ключевые слова:** гражданская идентичность, этническая принадлежность, религиозное самосознание, национальная политика России.*

Важным условием укрепления духовного единства гражданской нации в России является преодоление межэтнической и межконфессиональной дезинтеграции. Политика государства в этом направлении за последние несколько лет достигла ощутимых успехов. Совершенствование нормативно-правовой базы, начавшееся с принятия «Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года» в 2012 году, продолжилось разработкой новых, и внесением изменений в действующие нормативно-правовые акты, направленные на гармонизацию межэтнических отношений, создание условий для культурной и социальной адаптации мигрантов, сохранение и развитие этнокультурного многообразия народов России.

Реализация приоритетных направлений государственной национальной политики России в регионах, безусловно, имеет свою специфику, поскольку во многих субъектах федерации имеются свои особенности межэтнических отношений, которые, конечно же, нужно учитывать, обеспечивая при этом единые подходы к решению задач национальной политики государства в целом. Для Дагестана фактор этничности всегда был и в обозримой перспективе останется ключевым в силу его многонациональности [4, С. 568]. В наследие от советских времен дагестанцы получили высокую степень этнического самосознания, народы республики обладают высокой степенью этнической консолидации. Этническая идентичность в Дагестане – один из главных мобилизующих факторов.



В контексте современных вызовов в сфере межэтнических отношений в Дагестане, основными задачами в области государственной национальной политики являются содействие: гармонизации межнациональных отношений; развитию этнокультурного многообразия народов, проживающих в Республике Дагестан, развитию культуры межнационального общения; формированию стойкого неприятия обществом, особенно молодежью, идеологии этнического национализма и религиозно-политического экстремизма. Одним из ключевых индикаторов эффективности реализации государственной политики в области межнациональных отношений в Республике Дагестан является упрочение общероссийского гражданского самосознания и духовной общности многонационального народа Дагестана. Устойчивый рост общероссийского гражданского самосознания у жителей республики выступает фактором де-политизации этничности и стабилизации общественно-политической жизни в регионе.

Российская идентичность – сложносоставная и многогранная ценностная система, проявляющаяся не только в патриотических чувствах граждан и в осознании жителями республики общности исторической судьбы и единого государства. Она включает в свою структуру гражданскую идентичность, представления и чувства общности с гражданами страны, солидарности с ними и ответственности за судьбу страны.

Социальное самосознание, будучи довольно устойчивой ментально-ценностной системой, все же подвержена изменениям под воздействием динамики среды обитания. Отмеченная закономерность распространяется и на общероссийской идентичности, её развитии. Ведь она предполагает такую степень субъективного восприятия социально-экономических, культурных и политических процессов, которое позволяет рассматривать человеку все происходящее как имеющее отношение и к нему лично, и к определенному «мы» [2, С. 27]. Поэтому основной блок вопросов в нашем исследовании направлен на то, чтобы установить и описать структуру ценностных представлений и установок, образующих эту «мы-идентификацию», определить интенсивность действующих связей между индивидом и социальными группами, ситуации возникновения, укрепления или распада коллективного самосознания.

Согласно ответам на вопрос *«О ком Вы можете сказать: «Мы – это...»* в структуре самосознания дагестанцев лидирует общероссийская гражданская идентичность. Абсолютное большинство респондентов (68,4% от общего количества опрошенных) самоидентифицировали себя с гражданами России. По сравнению с результатами опроса, проведенного в прошлом году (тогда этот ответ выбрали 66,1% респондентов), наблюдается невысокий рост данного показателя. Такой выбор подтверждает общую для северокавказского региона тенденцию – укрепление общероссийского гражданского патриотизма, преодолевающего этно- и религиозно-центристские взгляды.



Вторым по значимости элементом самосознания дагестанцев, как и в прошлом году, выступает конфессиональная идентичность, которую отметили 20,1% опрошенных. Но по сравнению с результатами 2016 года (29,5%) фиксируется сокращение количества респондентов, выбравших этот вариант ответа. Традиционно сильная у дагестанцев религиозная идентичность выражается не только в таких измеримых показателях как ежегодный рост количества мечетей, паломников-мусульман, отправляющихся в Хадж, масштабном праздновании религиозных праздников и т.д. Усиление роли религии в Дагестане наблюдается и в неосознанном росте религиозно-мотивированного поведения дагестанцев в социальной повседневности. Ярким примером этого служат стихийные акции протеста в поддержку мусульман Мьянмы и другие примеры религиозно-мотивированного поведения. Таким образом, религиозная идентичность стабильно занимает значимое место для дагестанцев, что подтверждается ответами наших респондентов, каждый пятый из которых соотносит себя именно с религиозной группой.

Этническая принадлежность в качестве первоочередной коллективной идентичности отмечена лишь 10,5% респондентов, уступая по значимости таким общностям, как: «жители моего города, села» (17,7%); «люди тех же взглядов на жизнь» (16,6%), «земляки» (16,1%), «люди, строго соблюдающие законы» (16%). Как уже упоминалось, это свидетельствует об изменениях в самосознании жителей республики, ослаблении этноцентристских и националистических тенденций, усиливавшихся в общественном сознании народов Дагестана в период перестройки и распада СССР.

Объективные характеристики этнического сознания принято рассматривать и как изначально заданные, и как перманентно подверженные эволюционным и регрессивным изменениям. Этническая мозаика Республики Дагестан составлена не только из культур автохтонных народов и языковых групп, сохранивших этническое своеобразие и конфессиональную самобытность. Исторический процесс становления современной Республики Дагестан включил в дагестанское сообщество народов русских, татар, армян и представителей других соседних народов.

Важным аспектом изучения социальной идентичности людей, проживающих в многонациональных сообществах, представляется выявление психологических компонентов самоидентификации, позволяющих определить значимость той или иной множественной социальной идентичности. В нашем исследовании мы исходим из того, что для дагестанцев, в силу многовековых традиций и успешного опыта мирного сосуществования множества народов, характерна сдвоенная или комбинированная идентичность, позволяющая находить компромиссные ответы на вопросы о самосознании.

Результаты исследования по вопросу: «Кем Вы себя больше чувствуете?» показывают преобладание в массовом сознании дагестанцев «двой-



ственной» или «множественной» самоидентификации с явным преобладанием государственно-гражданских типов идентичности. В целом, более половины опрошенных – 63,6% ощущает сильную связь с российским сообществом (в государственно-политическом значении), отмечая одновременно и связь со своим народом, а также с другими народами Дагестана (в этнокультурном значении). При этом на самоидентификацию людей в качестве граждан страны могут влиять различные обстоятельства. Здесь сказываются и текущий характер социально-экономической и политической ситуации, и этнический состав территориального окружения.

Ответы респондентов показывают, что этническое самосознание для большинства дагестанцев имеет значение связующего элемента, как с дагестанским, так и с российским гражданским самосознанием, поскольку доля респондентов, отметивших этническую идентичность наряду с российским самосознанием (19,6%) и с дагестанской идентичностью (12,6%) заметно выше доли респондентов, выбравших только этническую принадлежность (6,8%) при ответе на вопрос: *«Кем Вы себя больше чувствуете?»*.

Приведенные результаты опроса во многом совпадают с результатами опросов предыдущих годов и показывают, что в массовом сознании дагестанских народов по-прежнему доминирует «двойственная» или «множественная» идентификация с формулировкой «в равной степени дагестанцем и россиянином». Здесь также проявляется преобладание государственно-гражданской идентичности от иных форм самоидентификации. От нее с заметным отрывом располагаются другие типы самоидентификации.

Одной из задач, поставленных нами в исследовании развитости различных типов социальной идентичности у жителей республики, стало выявление уровня эмоциональной привязанности к тем или иным сообществам, с которыми ассоциируют себя респонденты. Познание человека, его ценностных ориентаций немыслимо без анализа личностных стимулов и мотиваций к социальной и межэтнической кооперации или конфронтации, без учета психологического, эмоционального контекста самосознания. Как известно, в структуре социальной идентичности личности можно выделить два основных компонента — когнитивный (знания, представления об особенностях собственной группы и осознание себя как её члена на основе определённых характеристик) и аффективный (оценка качеств собственной группы, отношение к членству в ней, значимость этого членства). Результаты ответов на вопрос: *«С кем Вы в значительной степени ощущаете сильную связь?»* связаны в первую очередь с аффективным компонентом социальной идентичности. Поэтому они ожидаемо демонстрируют значительные расхождения с ответами на предыдущие вопросы, ориентированные на когнитивные представления респондентов о принадлежности к тем или иным социальным группам.

Отвечая на указанный вопрос, респонденты проявили высокую степень рефлексии и самоконтроля. Сильную связь, по результатам опроса, жители республики отмечают «с людьми тех же взглядов на жизнь» (наиболее популярный вариант ответа, его выбрали 35,7% опрошенных). За ним с существенным отрывом респондентами отмечается ощущение сильной связи «с жителями моего города, села» (27,7%). Заметно «сдала» свои позиции, по сравнению с ответами на предыдущие вопросы, российская идентичность, которая занимает третье место (24,7%) среди предложенных 12 вариантов ответа. При этом в сравнении с результатами опроса 2016 года, отмечается увеличение доли жителей республики, отметивших сильную связь с гражданами России на 1,6%. Как и в прошлом году, республиканская идентичность, выраженная в варианте: «с представителями всех дагестанских народов» занимает шестое ранговое место по популярности (на это указали 18,2% респондентов).

Если в предыдущих вопросах мы констатировали слабость этнической самоидентификации дагестанских народов, то в вопросе «С кем Вы в значительной степени ощущаете сильную связь?» сильную связь «с людьми своей национальности» отметили 22,6%, а «с людьми своей религии» - 24,3%. При этом стоит отметить, что в прошлом году этническую принадлежность и религиозную общность отмечали – 24,5% и 28,6% соответственно. Эти данные говорят об особой роли этнической и религиозной идентичности в комплексном самосознании дагестанцев.

К компонентам этнического самосознания относятся национальный язык, самобытная культура, обычаи и традиции, национальные черты характера, представления об этнической территории, историческое прошлое и историческая память. Выявление содержательных характеристик этнического самосознания характеризует мнение опрошенных об их прочности и важности в воспроизводстве социокультурной идентичности.

Варианты ответов на вопрос: «что больше всего объединяет Вас с людьми Вашей национальности», предложенных респондентам, перечисляют основные характеристики этнической идентичности, которые в самой различной форме могут быть востребованы в установках дагестанских народов. В сумме полученных ответов больше половины опрошенных (52,2%) подчеркивают «национальный язык» как основной элемент этнической общности. Важность национального языка как центрального маркера этнической идентичности подтверждалась и в результатах опроса 2016 года (52%). Следующими по значимости характеристиками этнической идентичности для дагестанцев выступают: «родная земля, территория, природа» (39%), «национальные обычаи, обряды» (38,9%), «национальная культура» (34,5%) и «религия» (33,4%). Восприятие респондентами религии как одной из основных составляющих их этнической идентичности связано с тем, что ислам в Дагестане «сосуществовал» с домонотеистическими верованиями, традициями, а также существенно



преломлялся через адаты конкретных дагестанских обществ, что придавало этническую особенность религиозным практикам. Почти каждый пятый опрошенный житель республики отметил в качестве элемента, объединяющего респондента с людьми его национальности «историческое прошлое, историческую память», а каждый десятый – «общую государственность». Черты характера и внешний облик оказались для наших респондентов не столь значимыми характеристиками, воспринимаемыми в массовом сознании дагестанских народов как элементы этнической идентичности.

Изучение содержательных характеристик государственно-гражданской идентичности жителей республики предполагает выявление маркеров воспроизводства российской идентичности, востребованности ее отдельных элементов в массовом сознании. Кроме того представляет интерес сопоставление данных об элементах этнической идентичности с показателями, характеризующими российскую идентичность в государственно-политическом значении. К таким характеристикам могут относиться те же маркеры, что уместны для определения этнической идентичности. Например, родная земля, территория или историческое прошлое и черты характера. Вместе с тем, основной набор характеристик государственно-гражданской идентичности связан с государством: «политические символы», «общее государство», «ответственность за судьбу страны» и др.

Согласно данным опроса, наиболее консолидирующим с россиянами признаком государственно-гражданской идентичности для опрошенных дагестанцев выступает «общее государство», которое отметили 63,5% респондентов. Эти данные коррелируют с результатами прошлогоднего опроса, который фиксировал также высокую оценку – 60,3% этого маркера.

Вторым и третьим по значимости элементом российского самосознания дагестанцев в этом году отмечены «язык межнационального общения» (28,9%) и «ответственность за судьбу страны» (27,8%). Роль русского языка в Дагестане трудно переоценить, поскольку речь идет не просто о статусном – государственном языке. Главным образом, речь идет о бытовом, повседневном языке – языке общения в полиэтническом обществе. Дагестан представляет собой территорию, где стремительно растет число носителей русского языка. Более 90 процентов населения Дагестана свободно говорят на русском языке [1, С.7]. Стремительная урбанизация Дагестана и постепенная утрата знания национальных языков в городской среде, создает препятствия для конструирования этнического самосознания у молодых городских дагестанцев.

«Ответственность за судьбу страны» – очень важная для дагестанцев составляющая российской государственно-гражданской идентичности. На фронтах Великой Отечественной войны вместе с другими братскими народами воевали свыше 142 тысяч дагестанцев. 73 дагестанцев удосто-

ены высокого звания Героя Советского Союза, 7 человек стали кавалерами ордена Славы всех трех степеней [3, С.5]. Ответственность за судьбу страны мобилизовала дагестанцев и в 1999 году, когда сплоченность всех народов республики в поддержке российской армии в борьбе против общего врага позволила разгромить международные бандформирования, вторгшиеся на территорию Дагестана из соседней республики. Эти события во многом стали переломными для истории Дагестана, Северного Кавказа и всей России. Далее по убыванию из предложенного списка характеристик государственно-гражданской идентичности респондентами отмечены: «родная земля, территория, природа» (20,4%), «общая территория проживания» (19,4%) и «историческое прошлое, историческая память» (19,1%). Элементы общности с россиянами – «национальные праздники, традиции, обычаи» и «общие политические символы» – отмечены, соответственно 14,8% и 16,3% респондентов.

Таким образом, характеристики социальной общности: «историческое прошлое, историческая память» и «родная земля, территория, природа», отмечены респондентами одновременно и как элементы общности с этнической группой, и как скрепы российской гражданской общности. При этом, такая характеристика как «черты характера» не оказалась значимой, ни в структуре этнического самосознания, ни в структуре российской гражданской идентичности.

Важным аспектом изучения этнической идентичности является выявление в массовом сознании дагестанцев гипертрофированных и нормальных форм этнического самосознания. Типы идентичности с различным качеством и степенью выраженности этнической толерантности были выделены на основе широкого диапазона шкалы этноцентризма, начиная от «безразличия» к этнической идентичности, когда респондентами обозначается второстепенность собственной этнической принадлежности, до абсолютизации значимости своей этнической идентичности.

Индикаторами актуализации (субъективной значимости) этнической идентичности является согласие с суждением: «я никогда не забываю о своей национальности». Индикатором этнической солидарности является согласие с позицией «человеку необходимо ощущать себя частью своего народа». А индикатором безразличия выступает суждение: «национальная принадлежность является второстепенной характеристикой человека». Из ответов респондентов видно, что почти каждый второй опрошенный (45%) выбирает суждение – «каждому человеку необходимо ощущать себя частью своей национальности». Почти каждый третий респондент (30,5%) отметил: «я никогда не забываю о своей национальности». Лишь каждый пятый (21,9%) опрошенный житель республики считает, что «национальная принадлежность является второстепенной характеристикой человека».

Интеграция дагестанских народов с остальными российскими народами основана на определенных чувствах, способных к их солидариза-





ции. Стремление власти сгладить национальные противоречия, а также характерная для дагестанских народов включенность этнической идентичности в сложную многоуровневую систему государственно-гражданской идентичности, дает реальные шансы на сохранение межнационального согласия и стабильности в современном дагестанском обществе. В целях более глубокого понимания структуры самосознания жителей Республики Дагестан нами изучен эмоциональный компонент социально-групповой идентичности в массовом сознании дагестанцев. Анализ критериев активизации гражданского, регионального (дагестанского) и этнического самосознания свидетельствует о распространенности положительных ассоциаций и суждений об этих типах идентичности у жителей республики. Результаты, полученные на вопрос: «С каким из суждений Вы согласны?», показывают доминирование суждения «я горжусь тем, что я дагестанец» (34,2% – т.е. каждый третий опрошенный по всему массиву). С небольшой разницей опрошенные респонденты испытывают чувство гордости за свою принадлежность к российской гражданской нации (31,2%). На третьей позиции располагается суждение «я горжусь тем, что я представитель своего народа» (27,3%).

Развитость в массовом сознании жителей республики трех тесно взаимосвязанных установок, включенность этнической и республиканской идентичности в государственно-гражданское самосознание свидетельствует о позитивном межнациональном климате в республике. Характерная дагестанским народам «сложносоставная» идентичность обуславливает сосуществование и взаимодополняемость положительных чувств, которые обозначают опрошенные жители республики к обозначенным социальным группам.

Варианты ответов на предложенный респондентам в анкете вопрос «Насколько близко Вы себя чувствуете с ниже перечисленными группами?» были сгруппированы на подгруппы от «очень близко» до «близко» с целью установления выраженности ощущаемой связи с разными социальными образованиями. Полученные результаты исследования показывают превалирование эмоциональной близости у жителей республики в основном к этническим и конфессиональным группам, к которым они принадлежат. Почти каждый третий дагестанец отметил, что испытывает чувство общности «очень близко» с представителями дагестанских народов (36,2%), с представителями своего народа (30,6%) и с мусульманами (32,7%) (см. таблицу №2).

Если в предыдущих вопросах была установлена характерная для дагестанских народов «множественная идентичность» в форме «представитель своего народа и россиянин», «представитель дагестанского народа и россиянин», то ответы на вопрос «Насколько близко Вы себя чувствуете с ниже перечисленными группами?» показывают эмоциональную близость к жителям республики их региональной (дагестанской), этнической и религиозной идентификации.

Таким образом, исследование иерархии типов социальной идентичности у жителей республики показывает многообразие сочетаний у них гражданского, этнического, регионального (дагестанского) и религиозного самосознания при когнитивном превалировании государственно-гражданской идентичности и высокой эмоциональной значимости для дагестанцев их этнического и религиозного самосознания.

#### ***Список использованных источников и литературы***

1. *Атаев Б.М.* Русский язык и языки народов Дагестана: особенности функционирования в полиэтнической среде // Вестник ВЭГУ. 2008. № 4. С.5-10.
2. *Горшков М.К.* Формирование общероссийской идентичности: контекст Российского Кавказа // Российский Кавказ: проблемы, поиски, решения: Научное издание / Под общ. ред. Р.Г. Абдулатипова, А.-Н.З. Дибирова. М.: Аспект Пресс, 2015. С. 27-37.
3. *Давудов О.М.* Дагестанцы - Герои Советского Союза // Вестник Института истории, археологии и этнографии. 2015. № 2 (42). С. 5-64.
4. *Ярлыкапов А.А.* Полиэтнический Дагестан: единство в многообразии // Политика и общество. 2013. № 5. С. 568-574.

***Aslanbek Z. Adiyev,***  
*PhD of political sciences,*  
*Regional Centre of Ethnopolitical Researches,*  
*Dagestan Scientific Centre, RAS,*  
*Makhachkala, Russia*  
*khalid\_84@mail.ru*

#### **CIVIL, ETHNIC, RELIGIOUS AND OTHER ASPECTS OF SOCIAL IDENTITY OF INHABITANTS OF THE REPUBLIC OF DAGESTAN: FEATURES OF DEVELOPMENT AND INTERRELATION**

***Annatation:*** *Results of the sociological research conducted in Dagestan in September, 2017 are presented in article. The study concerned the development of various aspects of social identity among the inhabitants of the republic.*

***Keywords:*** *civil, religious and ethnic identity, ethnic government policy of Russia.*



*Ашрафуллина Лилия Фагимовна,  
кандидат исторических наук, доцент,  
кафедра теории и истории государства и права  
Набережночелнинского института (филиала)  
Казанского (Приволжского) федерального университета,  
Набережные Челны  
lashraf@yandex.ru*

## **О ТРАНСФОРМАЦИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ТАТАР В УСЛОВИЯХ СОВЕТСКОЙ УРБАНИЗАЦИИ**

***Аннотация:** Статья посвящена проблемам трансформации этно-религиозной идентификации в условиях города в советский период развития татарской нации. Уничтожение или утрата базовых этноконфессиональных институтов заставили выдвинуть в качестве новых маркеров ценности, которые не смогли преодолеть кризиса этноконфессиональной идентичности и привели к движению за национальное возрождение. Урбанизация и нарастающие в численности ее последствия: разрушение традиционных сообществ, слом стереотипов поведения, изменение идентификации личности, создание новых личностных характеристик и социальных идентичностей, появление очагов социального напряжения, и др. сохраняют свою актуальность в научных исследованиях.*

***Ключевые слова:** этноконфессиональная идентичность, советская история, урбанизация, этноконфессиональная политика, ислам в Татарстане.*

Урбанизация стала началом значимых изменений в этноконфессиональной картине мира. Для татарского народа процесс урбанизации пришелся на советский период истории и усилил явления, сопутствующие ему. Ликвидация исламских институтов консолидации нации могла привести к потере маркеров этноконфессиональной идентичности и исчезновению татарского этноса.

Появление автономной республики как центра консолидации татарской нации было противоречивым. Посредством этого института были проведены мероприятия по ликвидации традиционных институтов ислама. Руководство республики не пользовалось большим доверием татар. В Центральном государственном архиве историко-политической документации Республики Татарстан среди документов советского периода есть буквально одно-два письма к руководству Татарстана по поводу проблем осуществления духовной практики мусульман. Сохранился документ послевоенного периода, в котором секретарь обкома ТАССР Шарафеев осудил попытки Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при

СНК СССР по ТАССР Багаева рассматривать заявления верующих и удовлетворять некоторые из них, заявив, что: *«Религия отделена от государства и по таким вопросам он его (Уполномоченного) слушать не будет»* и приказал вахтеру мулл в здание Совета Министров не пускать» [1].

До середины 50-х годов XX века старшим поколением осуществлялись попытки сохранить традиционные институты в противовес общегосударственной политике.

В Казани мусульманское духовенство стремилось восстановить важнейшие институты духовной практики и создать более рациональные условия для ее осуществления. Муллы мечети Марджани обратились к Уполномоченному с рядом просьб:

- 1) Организовать богослужение во время больших религиозных праздников «Ураза-байрам» и «Курбан-байрам» на стадионе «Спартак»;
- 2) Записать на патефонную пластинку разные «вагазы» проповеди и стихи из Корана и распространить их среди верующих;
- 3) Установить в мечети микрофон - диапозон во время больших праздников;
- 4) Организовать курсы по переподготовке кадров мулл;
- 5) Издать Коран на чисто татарском языке и также переиздать разные религиозные брошюры;
- 6) Некоторые сельские муллы просили разрешение обучать детей Закону божьему [2].

Конечно же, такие просьбы не могли быть удовлетворены, так как они шли в разрез с целью законодательства: легальными способами свести на нет религиозность населения.

Послевоенные 1944-1947 гг. были годами, когда татарские женщины начали активно посещать мечети [3]. Очевидно, что они стали главами семей, опорой общества, хранителями этнорелигиозных ценностей. Желание женщин-мусульманок участвовать в коллективных молитвенных собраниях в мечетях вызвало большую тревогу у местного уполномоченного лица Совета по делам религии. Понимая, что именно они являются фактическими воспитателями детей, он провел исследование мало типичного для татарского общества поведения и обнаружил его причину в новаторской деятельности мулл казанской мечети «Марджани»: *«Учитывая, что специальный созыв собрания женщин не во время богослужения намаза не вызывает необходимости и не предусмотрен «догматикой ислама», по существу является сбором женщин для религиозной пропаганды, поэтому я рекомендовал Муштарееву и Рахимову не приглашать женщин в мечеть... мною было разъяснено, что нет необходимости и нельзя специально приглашать женщин в мечеть, но желающие женщины могут посетить мечеть во время намаза»* [4]. Постепенно был почти полностью нейтрализован новый и незаменимый в послевоенных условиях актор сохранения этноконфессиональной преемственности поколений.



Строительство КамАЗа в Закамском регионе привело к появлению общества, созданного несколько искусственно, со слабыми социальными взаимосвязями, и города, почти полностью лишённого (за исключением нескольких каменных православных церквей дореволюционной постройки) этноконфессиональных признаков в культуре.

Благодаря воспоминаниям работницы Набережночелнинского комбината коммунального хозяйства известно, что в первые годы строительства КамАЗа пожилые татары-мусульмане города полулегально проводили гаеты (основные мусульманские праздники) на кладбище, где они сами соорудили навес. Они приходили в морг, находившийся в ведении Набережночелнинского комбината коммунального хозяйства, чтобы помочь единственной санитарке обмыть безвестных покойников, которых тогда было немало, а также выполнить свой религиозный долг, совершив похоронный обряд в отношении мусульман. Работники данного комбината по указанию властей разобрали навес. В те же годы небольшой группе мусульман – ветеранов Великой Отечественной войны удалось добиться разрешения купить частный дом для моления. Но эти явления существовали на уровне маленькой группы и не могли быть для прибывающих на стройку мигрантов-мусульман ориентиром и центром притяжения. Вместе со стариками ушла и эта сторона этноконфессиональной жизни. Городская знаково-символическая среда приобрела в этническом плане малозаметный и смешанный характер. Например, так можно оценить скульптурные и архитектурные объекты. Среди онимов господствовали русские названия, которые были присвоены многим центральным проспектам и улицам Московский, Ленинградский, кафе «Русь», ресторан «Москва», кинотеатр «Россия» и др. Однако, были и татарские названия: гостиница «Татарстан», кинотеатры «Чулпан», «Батыр» ул. Ш.Усманова, ресторан «Аш-су» и др. Хотелось бы отметить, что в топонимике местности присутствуют древние названия финно-угорского происхождения, которые, однако, не находят отражения в названиях общественных мест.

Многие из прибывших в Набережные Челны мигрантов не были психологически готовы к взаимодействию с местным населением, прежде всего, татарским и оценивали татар как народ отсталый. Население в общественных местах говорило только по-русски. Формально татарскую речь не запрещали, но говорить по-татарски было противостоестественно, это считалось проявлением национализма, невежества, бескультурья. По-татарски в общественных местах в основном говорили старики. Язык как важнейший маркер татарской идентичности функционировал в мононациональных семьях на бытовом уровне. В школах татарский язык и литература преподавался как факультативный два часа в неделю. Дети из смешанных семей не изучали татарского языка и именно нетатарская национальность одного из родителей была основанием для отказа от факультативного занятия. Это вызывало у татарских детей ощущение



второсортности и не решало проблемы знания языка. Включение в семейный круг представителей разных народов вел к отказу от татарского языка в общении родственников.

Таким образом, татарский язык стал существовать в усеченном виде, частично сохраняя только коммуникативную и номинальную функции. Теряя познавательную и аккумулятивные функции, он терял всякую ценность и для определенной части татарского общества, некоторые представители которого, в свою очередь, отказывались от татарской идентичности.

Урбанизация привела к отказу от такого маркера этноконфессиональной идентичности как национальный костюм. Верность ему сохраняли лишь пожилые татарские женщины. Их внешний облик резко контрастировал со светской модой и был, чуть ли не единственным, признаком реального присутствия татар в советских городах республики.

Трансформация татарских имен в 1970-х - первой половине 1980-х гг. проявила возникновение психологического дискомфорта, связанного с этноконфессиональной принадлежностью. Татарские родители стремились давать детям имена, которые были бы удобны для произношения на русском языке и соотносились бы со представлениями об эстетике иноязычного окружения. Практически исчезли сложносоставные имена, состоявшие из двух корней. Но большинство татарских детей в Набережных Челнах и других городах продолжали получать имена, которые отражали этническую принадлежность, что говорило о сохранении национального самосознания. В смешанных семьях родители давали детям, как правило, русские имена.

Религиозные ценности заменялись создаваемыми светскими формами городской культуры: оперой, балетом, изобразительным искусством и др. Однако они не были поняты и приняты значительной частью татар, например, старшего и среднего возраста, и др. Эти формы, часто не имевшие актуального содержания, глубокого осмысления реалий не могли стать новым общенациональным знаково-символическим пространством, создающим организационное единство татар. Среди горожан старшего и среднего возраста было популярно музыкальное искусство, тесно связанное с народными традициями, но младшее поколение его воспринимало как анахронизм. Новый этнический маркер прорастал через светский праздник Сабантуй, который стал симпатичен и нетатарской общественности города. Хотя это мероприятие и потеряло в своем содержании активное, спортивное и трезвое поведение всех участников, оно сыграло роль в положительном восприятии татарской культуры и стало естественной частью жизни не только татарского, но и всего многонационального сообщества республики.

К середине 1980-х годов возникла ситуация, грозившая гибелью этносу, когда подавляющее большинство маркеров татарской этноконфессиональной идентичности были утеряны, традиционные социальные



связи разорваны, татарская культура утратила свои смыслы и самодостаточность. Все это накладывалось на пренебрежительное отношение к татарскому обществу. Эти процессы приводили к личностному кризису: *«Этнические общества стали испытывать пренебрежительное отношение к себе, что в свою очередь ставило перед личностью, принадлежавшей к такой социальной группе, проблемы, связанные с самооценкой. Реакцией на такую болезненную этническую идентификацию социологи называют деформацию личности, в том числе посредством самоуничтожения, ассимиляции, протестного поведения и др.»* [5, С. 403].

В условиях перестройки начался рост татарского национального движения, которое выступало за возвращение к традиционным маркерам этноконфессиональной идентичности. Оппозицией этому движению стали как сторонники дальнейшей ассимиляции, так и носители более сложной личностной идентификации, когда, например, этническая и конфессиональная идентичность могут не совпадать.

Уничтожение маркеров этноконфессиональной идентификации привело к глубокому общественному и личностному кризису. Благодаря многогранности национальной культуры и усилиям ее деятелей татарской культуре были приданы светские формы. Они могли поддерживать в ограниченных рамках этнокультурную идентичность, создавая потенциал для возрождения традиционных и создания современных маркеров этноконфессиональной и этнокультурной идентификации.

#### ***Список использованных источников и литературы***

1. ЦГАИПД РТ (Централь, гос. арх. историко-политичес. документации Респ. Татарстан). Ф. 15. О. 6. Д. 1729. Л. 70.
2. ЦГАИПД РТ. Ф. 15. О. 6. Д. 1729. Л. 59.
3. ЦГАИПД РТ. Ф. 15. О. 6. Д. 3372. Л. 42. Л. 41.
4. ЦГАИПД РТ. Ф. 15. О. 6. Д. 2372. Л. 30, 40.
5. Бакланов И.С. Человек этнический: проблема этнической идентичности / И.С. Бакланов, Т.В. Душина, О.А. Микеева // Вопросы социальной теории: Научный альманах Т. IV / Ин-т философии РАН; Под ред. Ю.М. Резника и М.В. Тлостановой. М.: Ассоциация «МОСТ», 2010. 528 с.

***Liliya F. Ashrafullina***

*candidate of historical sciences*

*Associate Professor of Department  
of Theory and History of State and Law  
of Naberezhnye Chelny Institute (branch)  
of Kazan (Volga) Federal University  
lashraf@yandex.ru*



## **ON THE TRANSFORMATION OF THE NATIONAL IDENTITY OF THE TATARS IN THE CONDITIONS OF SOVIET URBANIZATION**

**Annotation.** The article is devoted to the problems of transformation of ethnoreligious identification in the conditions of the city during the Soviet period of development of the Tatar nation. The destruction or loss of basic ethno-confessional institutions forced to put forward as new markers values that could not overcome the crisis of ethno-confessional identity and led to the movement for national revival. Urbanization and its increasing consequences (the destruction of traditional communities, the breakdown of stereotypes of behavior, the change in the identification of the individual, the creation of new personal characteristics and social identities, the emergence of hotbeds of social tension, and others) remain relevant in scientific research.

**Keywords:** ethno-confessional identity, Soviet history, urbanization, ethno-confessional politics, Islam in Tatarstan.

УДК: 28-774/775

**Байтурин Алим Данисович,**  
аспирант, ст. лаборант,  
кафедра истории Татарстана, этнологии и археологии,  
Институт международных отношений, истории и востоковедения,  
Казанский (Приволжский) федеральный университет,  
Казань, Россия  
baiturin1993@gmail.com

## «ОБРАЗ ДРУГОГО»: ПРИНИМАЮЩЕЕ СООБЩЕСТВО «В ГЛАЗАХ» МИГРАНТОВ.

**Аннотация:** Статья посвящена образу «другого», который формирует контекст диалога между представителями локальной культуры и иммигрантских сообществ в Казани. Этот образ играет ключевую роль при межкультурном взаимодействии и может оказать как положительное, так и отрицательное влияние на межэтническую коммуникацию. Большинство мигрантов разделяет и поддерживает местные культурные и бытовые практики, пытается интегрироваться в местное сообщество. Большое влияние на их культурные ориентиры оказывает их религия – ислам, часто она же и служит «мерилом» культурных ценностей.

**Ключевые слова:** этнический стереотип, этнический образ, межнациональные отношения, автостереотип.

Важную роль в процессе коммуникации играет образ «другого». Этот образ изначально формирует контекст диалога между представителями различных народов и культур. В контексте городской среды особенно ин-

интересным и ярким является пример взаимодействия локальной культуры с культурами мигрантов, в ходе которого происходит процесс формирования «образа местного» и «образа мигранта» соответственно.

Говоря об иммигрантских сообществах в Казани, стоит подчеркнуть неравномерность их расселения по городским районам. Местами с наибольшим количеством приезжих являются район улиц Ипподромная-Хади Такташ и район улиц Нариманова-Татарстан (дома вокруг Колхозного рынка). Связано это с относительной дешевизной жилья в этих районах, развитой инфраструктурой и наличием точек притяжения таких, как Колхозный рынок.

Проведение интервью среди мигрантов таит в себе ряд особенностей, во-первых, часто приезжие боятся идти на контакт с чужими людьми, опасаясь, что этот человек представляет «определенные органы», и это может угрожать его жизни или работе. Этот факт доказывает, что большинство мигрантов либо не имеет все необходимых документов, либо ощущает свою бесправность. В подобных случаях мигранты часто говорят о том, что не понимают вас. Для того, чтобы избежать этой проблемы необходимо создать между респондентом и интервьюером доверительную атмосферу, в этом поможет базовое знание культурных норм (например, приветствие на родном языке респондента) и, если это возможно, схожесть фенотипных характеристик интервьюера и респондента. Во-вторых, многие мигранты плохо знают русский язык, и это может быть проблемой на пути к правильному их пониманию, поэтому в тех случаях, где выражение не несет четко обозначенной смысловой нагрузки, требуется его глубокий анализ. В случае, если речь идет о тюркоязычных народах, то в качестве языка коммуникации можно использовать татарский. В-третьих, особенности культуры мигрантов из регионов средней Азии и Кавказа не способствуют возможности диалога между женщиной-мигрантом и интервьюером-мужчиной, поэтому женщины чаще всего легче идут на контакт с интервьюерами женского пола [1, С. 123]. Касательно мужчин подобной зависимости не наблюдается, однако беря во внимание культуру отношения к девушкам в рамках традиций этих этносов, можно предположить, что ответы будут отличаться. И наконец, в-четвертых, мигранты гораздо легче и активнее идут на контакт в местах работы, чем в местах проживания. Этому факту можно найти несколько объяснений: от желания не привлекать внимания в границах района проживания, до банально меньшей занятости в рабочее время (касается рынка где продавцы-мигранты часто долго ждут покупателей).

Стоит также отметить, что миграционный ландшафт претерпел за последние несколько лет значительные изменения. Традиционные потоки из Центральной Азии и Закавказья уменьшились на фоне падения курса доллара, в то же время появился новый поток из регионов юго-восточной Украины - беженцы, вынужденные покинуть зону боевых действий [1, С. 106].

При анализе интервью так же стоит учитывать фактор возможности возвращения мигрантов в страну исхода, например, для сезонных мигрантов такой проблемы не существует - соответственно, перед ними нет задачи интегрироваться, есть задача заработать деньги и вернуться. В то же время ряд мигрантов такой возможности не имеет ввиду опасности их жизни или жизни близких, поэтому они мигрируют с имуществом, желая остаться и получить гражданство. В данном случае интеграция в интересах самих мигрантов.

Образ играет ключевую роль при межкультурном взаимодействии и может оказать как положительное, так и отрицательное влияние на межнациональную коммуникацию. Большинство мигрантов говорит о схожести культурных и бытовых норм с местным населением, подчеркивая то, что Татарстан мусульманская республика. Однако в большей степени это касается тех людей, что приехали надолго и хотят связать свою жизнь с республикой. Те же мигранты кто приехал на заработки и не планируют оставаться, как правило, наоборот говорят об отличиях в культурных нормах, отмечая то, что на родине им нравится больше. Среди мигрантов также бытует мнение о Казани как очень мультикультурном и толерантном городе, многие отмечают, что давно планировали связать свою жизнь со столицей республики.

У каждого из мигрантов существует множество причин для переезда, от опасности нахождения на родине до простых поисков лучшей жизни. Однако в целом среди мигрантов распространен положительный образ столицы республики и ее жителей. На выбор Казани в качестве места для переезда влияет наличие интересных для мигрантов религиозных и культурных практик, близость языков, уютность и комфорт городской среды, наличие родственников в регионе, быстрое экономическое развитие и наличие вакансий для работы. Люди, у которых в качестве основной причины фигурирует наличие рабочих мест, часто плохо интегрированы. В их ответах можно заметить элементы неприятия и даже некоторой агрессии. Как правило, они не связывают свою жизнь с Казанью и говорят о временности пребывания в связи с заработками, они не видят близости своей и местной культуры, имеют идеализированный образ своей родины.

Среди ответов мигрантов, представляющих тюркские регионы можно увидеть склонность выделять татар из общей массы местного населения. И не смотря на то, что данное разделение не носит конкретных оценок, ограничиваясь тем, что мигранты подчеркивают схожесть культурных, религиозных и бытовых норм, оно все равно несет в себе определенную опасность. Большинство мигрантов разделяет и поддерживает местные культурные и бытовые практики, пытается интегрироваться в местное сообщество. Большое влияние на их культурные ориентиры оказывает их религия – ислам, часто она же и служит «мерилом» культурных ценностей. Особенно приезжим нравится отзывчивость людей, духовная



культура, толерантное отношение. Однако части респондентов свойственно видеть лишь негативные моменты. Они подчеркивают разность ценностных ориентиров, отмечая местные как более европеизированные и «холодные».

Интересным в контексте исследования является восприятие конфликтов мигрантами и местным населением. Иммигранты как правило стараются давать отрицательный ответ на эту тему, возможно это связано с боязнью непрочности своего положения или опасениями вызвать недовольство со стороны местных, многие участники интервью из среды мигрантов отмечают что в этом их заслуга, т.к. они более миролюбивы, однако мигранты не боятся говорить о фактах не толерантного к ним отношения и дискриминации. Участники интервью из среды принимающего сообщества наоборот не стесняются говорить о конфликтах, обвиняя в них мигрантов и подчеркивая несоблюдения ими местных традиций. Схожая ситуация наблюдается по отношению к местной власти, иммигранты говорят, что все довольны и им нравится местная власть, в то время как местные жители поднимают множество проблемных моментов и упущений с её стороны.

#### ***Список использованных источников и литературы***

1. Диаспоры и сообщества мигрантов республике Татарстан: этносоциологические очерки/ Т.А. Титова, В.Е. Козлов, Е.В. Фролова – Казань: Мир без границ – Глаголь, 2013.

***Alim Danisovich Baiturin,***  
*graduate student, laboratory assistant,*  
*Department of History of Tatarstan, Ethnology and Archeology,*  
*Institute of International Relations, History and Oriental Studies,*  
*Kazan (Volga region) Federal University,*  
*Kazan, Russia*  
*baiturin1993@gmail.com*

#### **“IMAGE OF ANOTHER”: THE HOSTING COMMUNITY FROM MIGRANTS’ POINT OF VIEW.**

***Annation:*** *The article is devoted to the image of “another”, which forms the context of the dialogue between representatives of local culture and immigrant communities in Kazan. This image plays a key role in intercultural interaction and can have both a positive and negative impact on inter-ethnic communication. Most migrants share and support local cultural and domestic practices, trying to integrate into the local community. Their religion is very influential on their cultural landmarks - Islam, often it also serves as a “yardstick” of cultural values.*

***Key words:*** *ethnic stereotype, ethnic image, ethnic relations, self-stereotype*

**Бакиева Гульсифа Такиюловна,**  
кандидат исторических наук,  
старший научный сотрудник,  
Тюменский научный центр Институт  
проблем освоения Севера СО РАН,  
Тюмень, Россия  
*gulsifa-bakieva@yandex.ru*

### ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ В РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ СИБИРСКИХ ТАТАР ЮГА ТЮМЕНСКОЙ ОБЛАСТИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ)

**Аннотация:** В докладе рассматриваются различные религиозные практики, традиции и обычаи, которые бытуют у сибирских татар в настоящее время. Доклад основан на материалах собственных полевых исследований, собранных в населенных пунктах Вагайского, Тобольского, Тюменского, Ярковского, Ялуторовского, Аромашевского, Нижне-Тавдинского, Исетского, Заводоуковского районов Тюменской области. Выявлено, что большинство религиозных ритуалов и практик у сибирских татар сохраняют древние общинные народные традиции, во многих ритуалах принимают участие почти все жители села, тем самым подчеркивается их важное общественное значение.

**Ключевые слова:** сибирские татары, народный ислам, мусульманские праздники и обряды.

Конец XX века стал временем роста религиозной активности мусульман России, в том числе сибирских татар. Люди получили возможность открыто осуществлять своё конституционное право исповедовать и практиковать любую религию. Для реализации религиозно-духовных потребностей жителей Тюменской области в большинстве населенных пунктов, где компактно проживают татары, были построены или отреставрированы мечети. В областном центре, г. Тюмени, в настоящее время имеется 3 мечети. В г. Тобольске с населением чуть более 100 тыс. человек, где 30% населения составляют сибирские татары – 2 мечети (историческая, в подгорной части города и новая соборная, в нагорной). По одной мечети есть в районных центрах – г. Ялуторовске и с. Ярково.

Со второй половины 1990-х годов в Тюменской области начался рост численности мусульманского духовенства, укрепление его положения в обществе. Имамы и муллы в Тюмени и Тобольске имеют среднее или высшее религиозное образование. У большинства сельских мулл лишь начальное, которое они получили в медресе с. Ембаево Тюменского района или в г. Казани. В сельской местности муллами становились, как пра-

вило, люди пенсионного возраста – бывшие учителя, директора школ, главы сельских советов и др.

Число людей, соблюдающих обязанности мусульманина, т.е. читающих пятикратный намаз, соблюдающих пост (*ураза*), в большинстве населенных пунктов незначительное, не более 10-15 человек. А совершивших паломничество в Мекку – единицы. На пятничный намаз (*йома*) в сельских поселениях ходят в основном пожилые люди. Самое большое число посещающих мечеть в пятницу мы наблюдали в д. Чикча Тюменского р-на – более 40 человек. В большинстве аулов – от 3 до 12-15 человек. В отдельных деревнях Тюменского р-на прихожане ходят в мечеть для совершения ежедневных намазов. В населенных пунктах Тюменского р-на – Якуши, Чикча, Есаулово *уразу* соблюдают практически все пожилые люди и некоторая часть людей среднего возраста. В городах в последние годы стала наблюдаться положительная динамика посещения мечети людьми молодого поколения. Стоит отметить факт, что многие люди, хотя и не читают намаз, но регулярно посещают мечеть для того, чтобы оставить *сәтәка*. Особенно большое число прихожан посещают мечеть в дни, когда рекомендуется отдавать в пользу мечети *фитр-сәтәка*.

Большинство населения татарских аулов принимает участие в проведении мусульманских праздников – Курбан байрам и Ураза-байрам. В последние годы сложилась следующая традиция празднования: в первый день жители всего селения собираются в мечети. На общественные деньги или деньги, жертвуемые состоятельными членами общины, покупают овец, варят суп-лапшу, силами женщин готовятся различные изделия из теста – баурсаки, пирожки, пэрэмичи, булочки и пр. Мулла (иногда 2-3 муллы) читают суры из Корана, после этого начинается совместная трапеза. После общественного праздника в мечети жители села в течение нескольких дней устраивают праздник у себя дома. В эти дни каждая семья режет овцу, или покупает в магазине мясо курицы (*халәль*). Мулла читает молитву, устраивается угощение. Обязательным атрибутом праздников является раздача всем присутствующим на празднике *сәтәка/кәйир сәтәка*.

Ярким признаком религиозности сегодня является соблюдение сибирскими татарами ритуала бракосочетания *никах* (сиб. тат. *никә*) – религиозного освещения новой семьи, санкционирующего начало супружеской жизни. На этот обряд приглашают муллу, пожилых людей, родственников со стороны жениха и невесты. Обязательным элементом является праздничная трапеза, состоящая из супа-лапши и традиционных блюд из теста. Угощение гостей обходится без спиртных напитков. Новшеством последних лет является то, что после «официальной» части, когда расходятся пожилые гости, на праздник приходят родственники среднего и молодого возраста, а также друзья молодых. Здесь уже меняется набор блюд на столе – ставят салаты, нарезки, иногда спиртные напитки.

У сибирских татар сохраняется обряд наречения ребенка именем (сиб. тат. *исем кушыу*). В этот день приглашают муллу, родственников, соседей. Ребёнка укладывают перед муллой на подушку головой к кибле (направление на Каабу, куда обращаются мусульмане во время молитвы). Мулла, прочитав молитву, трижды произносит на ухо ребёнку (сначала в правое, затем в левое): «*Пусть твоё имя будет таким-то*». По случаю торжества готовится угощение, во время которого произносятся благопожеланиями в адрес матери и ребенка. Обязательным является подношение подарков [2, С. 7-9].

Мусульманским обычаем является обряд обрезания «*суннэткэ утырту*». Обрезание в прошлом проводили специальные люди апдалы (араб. *афдал* – лучший, наилучший, достойнейший), которые ездили из деревни в деревню. Обрезание мальчикам проводили примерно в возрасте от 3 до 7 лет (в нечетное количество) (*так йэш*). Перед началом обряда читалась молитва, затем производилась операция. В честь этого события в богатых семьях устраивали большой праздник (*суннэт туй*), продолжавшийся 2-3 дня. Пришедшие на праздник дарили мальчику подарки, деньги. Их складывали в специально сшитый мешок (*суннэт калта*), приговаривая благопожелания. В некоторых местностях подарки делали не только ребенку, но и его родителям. В этот день проводились скачки (*ат цантыру*), борьба (*курэш*), лазание на столб (*колха*). Победителям на скачках давали призы: занявший первое место получал лошадь, второе – корову, третье – молодняк. Победитель в борьбе получал овцу, взобравшийся на самый верх столба, сам забирал себе отрез ткани (бархат или шёлк), привязанный к верхушке.

В настоящее время обрезание у сибирских татар осуществляют в медицинских учреждениях. Так же, как и в прошлом в честь этого события в семейном кругу проводится праздник (*суннэт туй*). На праздник приглашают муллу и многочисленных родственников, друзей семьи, которые одаривают ребенка подарками, деньгами. Однако в настоящее время уже не принято проводить борьбу, скачки, лазание на столб, да и само торжество продолжается только один день [2, С. 8].

Наиболее консервативной частью религиозно-обрядовой практики сибирских татар юга Тюменской области является культ предков и связанные с ними похоронно-поминальные обряды. Соблюдая всевозможные обряды, татары стремятся обеспечить умершему лучшую участь в загробном мире, и в то же время – умиловить его. На поминках обязательна кровавая жертва (*сугым*). Обычно закалывают овцу, чаще двухгодовалую. Оставшуюся часть мяса сохраняют до поминок 3 и 7 дней. На 40-й, 100-й день и год поминовения умершего также режут овцу, реже покупают несколько куриц.

Устойчивая традиция культа предков на уровне семейно-родственной группы реализуется в проведении таких ритуалов как ежегодный *аиткатым*, организуемых в память об умерших старших родственниках, а

также и еженедельного поминовения предков – в четверг. В населенных пунктах Тобольского и Вагайского р-нов в начале мая (когда полностью сойдет снег, обычно 9 или 10 мая) проводится день поминовения умерших – *цым*.

У татар юга Тюменской области повсеместно распространен обряд *теләк/нийәтлек/курманлык*. Обычно его проводят для того, чтобы испросить у бога благополучия для одного из членов семьи или для тяжело больного человека. Обычно режут овцу или курицу, либо в магазине приобретается мясо птицы (*халаль*), из которых готовится суп-лапша. Также готовятся различные изделия из теста. Перед трапезой мулла в присутствии пожилых людей и членов семьи инициатора обряда читает молитву. После молитвы обязательно раздают *сәтәка*.

Среди сибирских татар бытует обряд *катым куца*, имеющий аналогичную цель, как при проведении *теләк*, но не требующий принесения в жертву животных. Обряд *катым куца* включает в себя несколько последовательных элементов: *пагышлау* (произносятся имена шейхов и «список», в котором записаны салаваты и суры Корана, повторяющиеся определенное количество раз); раздача *сәтәка*, чтение салавата и короткой молитвы перед трапезой; трапеза; чтение салавата и молитвы после еды. В обряде обычно участвуют 2-3 муллы, пожилые люди, знающие молитвы, хозяева и члены семьи, для кого просят благополучия. Молитвы читают одновременно несколько человек, а для удобства подсчета произнесенных салаватов и сур используются камни (*таш*) или чётки [3, С.166-180; 4, С. 233-236].

В некоторых районах до сих пор сохраняется обряд жертвоприношения – *кук курманнык/теләк*, целью которого является вызывание дождя. На общественные деньги, иногда на средства, жертвуемые одним человеком, покупаются овца, или бык, на поляне устраивается общественное моление и трапеза. Обряд «вызывания дождя» издавна существовал среди сибирских татар как элемент «бытового ислама». Постепенно к нему добавился обязательный элемент – чтение муллами сур Корана. Молитвы обращались к Аллаху.

Важнейшей составляющей в системе народного ислама сибирских татар является паломничество к святым местам – *астана*, местам захоронения шейхов, распространявших ислам в Сибири. Шейхи до сих пор почитаются сибирскими татарами как святые. Их называют *шиклар*, *аулийәлар*, *йакшилар*, *искилар*. Места захоронения шейхов в большинстве деревень называются *астана*, и только в деревнях Иземеть и Ишменеве Тобольского р-на, информаторы называли их *йорт* (здесь – дом).

Термин *астана* обозначает то же, что и арабский *мазар*, почитаемую могилу святого. Захоронения шейхов в одних местах находятся внутри действующих кладбищ (д. Второй Вагай, ю. Бегишевские Вагайского р-на), в некоторых – огорожены внутри деревни (д. Нижние Аремзяны Тобольского р-на, д. Осиновская Вагайского р-на), в других местностях



располагаются в некотором отдалении (д. Иземеть Тобольского р-на) или в нескольких километрах от селений (д. Вершинская, Осиновская, Истяжские, Бегитино, с. Комсомольское Вагайского р-она; с. Ачиры, Лайтамак, д. Носки, Топкинбаш Тобольского р-на). Почти за всеми *астана* следят специальные люди, которым эта почетная обязанность передается из поколения в поколение. Обычно они относятся к роду, который, по поверьям, восходит к шейхам (*шик-тузум*) [1, С. 206-207].

Перед посещением святого места необходимо очиститься, совершить ритуальное омовение. Женщины во время месячных считаются «нечистыми» и не могут посещать *астана*. На святые места люди приходят, чтобы получить духовное и физическое исцеление и божественную благодать. Паломники читают молитвы, оставляют монеты в качестве *кайыр-сәтәка*, совершают жертвоприношение, повязывают лоскутки материи на деревья или кусты, растущие близ могилы. В последние 10-15 лет эта традиция сопровождается проведением ритуала *тәверлек*. На деньги (*сәтәка*), которые аккумулируются у зрителя астаны (*карауце*), покупается жертвенное животное, чаще баран, из мяса которого варится суп или плов, готовятся также мучные и сладкие угощения, проводится общественная молитва и трапеза. Здесь, как правило, присутствуют все жители села от стариков и до маленьких детей.

В последние годы у татарского населения как на селе, так и в городе увеличилось число праздников, сопровождаемых молитвами и чтением сур из Корана (*катым/катым аш*). Муллу приглашают читать молитвы в честь юбилеев, проводов и встреч сыновей из армии, окончания института, завершения строительства дома. При этом обязательным является торжественная трапеза с участием большого числа родственников, пожилых людей.

В заключение отметим, что религиозные практики, продолжают играть сегодня важную роль в развитии духовной культуры сибирских татар юга Тюменской области. Стабильной группой верующих, соблюдающих все описанные выше обряды и праздники, являются пожилые люди, в меньшей степени среднее поколение. Хочется надеяться, что религиозные традиции сибирских татар сохранятся на долгие годы и будут бережно передаваться из поколения в поколение.

### **Список использованных источников и литературы**

1. Бакиева Г.Т. К вопросу о священных местах тоболо-иртышских татар // Интеграция археологических и этнографических исследований: сборник научных трудов. Ч. 1 / Отв. ред. М.Л. Бережнова, С.Н. Корусенко, Р.С. Хакимов, Н.А. Томилов. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2010.

2. Бакиева Г.Т. Религиозные практики и обряды в современной жизни сибирских татар юга Тюменской области (по материалам полевых исследований) // «Свое» и «чужое» в культуре «Our» and «Alien» in

Culture: Материалы X Международной научной конференции / под ред. Н.Г.Урванцевой. Петрозаводск: ПетрГУ, 2015.

3. *Бустанов А.К.* Обряд катым куча – реликт практики Накшбандийа //Селезнев А.Г., Селезнева И.В., Белич И.В. Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. – М., 2009.

4. *Тихомирова М.Н.* Традиции и новации в обряде Катым куча у тобольских и заболотных татар (по полевым этнографическим материалам) // Этническая история и культура тюркских народов Евразии: сборник научных трудов. Омск: Издатель-Полиграфист, 2011.

***Gul'sifa Takiyullovna Bakieva,***  
*candidate of historical sciences,*  
*Senior Researcher,*  
*Tyumen Scientific Centre SB RAS,*  
*Tyumen, Russia*  
*gulsifa-bakieva@yandex.ru*

#### **TRADITIONS AND INNOVATIONS IN RELIGIOUS LIFE OF THE SIBERIAN TATARS IN THE SOUTH PART OF TYUMEN REGION (ON MATERIALS OF FIELD STUDIES)**

***Annatation:*** *The report examines the various religious practices, traditions and customs that the Siberian Tatars currently have. The report is based on the materials of our own field studies collected in the settlements of the Vagay, Tobolsk, Tyumen, Yarkovo, Yalutorovsk, Aromashevo, Nizhnaya-Tavda, Isetsk, Zavodoukovsk districts of the Tyumen region. It was revealed that most of the religious rituals and practices of Siberian Tatars preserve the ancient communal folk traditions, many rituals involve almost all the villagers, thereby emphasizing their important social significance.*

***Keywords:*** *Siberian Tatars, people's Islam, Muslim celebration and rituals.*

**Баранов Андрей Владимирович,**  
доктор политических наук, доктор исторических наук,  
профессор кафедры политологии и политического управления  
Кубанский государственный университет,  
Краснодар, Россия  
baranovandrew@mail.ru

## ЭТНИЧЕСКАЯ, ЯЗЫКОВАЯ И КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТИ КРЫМСКИХ ТАТАР: СОВРЕМЕННЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ<sup>1</sup>

**Аннотация:** определены современные трансформации этнической, языковой и конфессиональной идентичностей крымских татар в условиях воссоединения Крыма с Россией (2014–2017 гг.). Внимание уделено конкуренции этнополитических и религиозных организаций, тенденциям развития общественного мнения, рискам этнополитического и конфессионального конфликтов, деструктивной активности Меджлиса крымскотатарского народа. Освещены меры политики идентичности РФ в отношении крымских татар.

**Ключевые слова:** крымские татары, этническая идентичность, языковая идентичность, конфессиональная идентичность, современные трансформации, политика идентичности.

**Актуальность темы.** Исламское сообщество Крыма – активный участник политического процесса, от его позиционирования зависит обеспечение стабильности и безопасности в регионе. С 2014 г. весомо изменились параметры трансформации идентичностей в Крыму: общественное мнение, повестка дня соперничества, интенсивность и ранговая значимость общественных проблем.

**Цель статьи** – определить современные трансформации этнической, языковой и конфессиональной идентичностей крымских татар в условиях воссоединения Крыма с Россией (2014–2017 гг.).

**Степень разработанности темы.** Преобладает обзорное изложение изменений идентичности крымских татар в контексте воссоединения Крыма с Россией [6, С. 31–57]. Представлены политизации исламских организаций [2, С. 199–214; 5, С. 555–562; 10, С. 199–214].

Крым – полиэтнический и многоконфессиональный регион. Религиозная и этническая идентичности почти совпадают, что усиливает социокультурные размежевания. Судя по массовому опросу 2008 г. (Украинский

---

<sup>1</sup> Статья выполнена в рамках проекта Российского фонда фундаментальных исследований № 17-03-00802 «Конфликтотенные и интеграционные факторы развития человеческого потенциала Юга России в условиях новых геополитических вызовов».



центр экономических и политических исследований им. А. Разумкова), 97,8% крымских татар считали себя мусульманами, а 85,1% украинцев и 84,9% русских – православными [7, С. 4]. Опрос, проведенный тем же центром в 2011 г. (выборка 2020 чел.), доказал, что 78,9% респондентов считали себя православными, 8,8% - мусульманами, по 5,2% - «просто христианами» или не определились [14, С. 27-39]. Опрос 2011 г. доказал неравномерность межгрупповых дистанций по шкале Э. Богардуса. Самый низкий уровень дистанции относительно русских – 1,91 балл. Наиболее высока дистанция в отношении крымских татар – 3,97 балла, жителей Западной Украины – 4,54, турок – 5,60 и цыган – 6,02 балла. Уровень дистанции между русскими и татарами (4,22 балла) почти не отличался от дистанции между украинцами и татарами (4,10) [14, С. 29].

Отметим изменения идентичностей при переписи населения в Крыму (октябрь 2014 г.). Русские составляют 67,9% населения Республики Крым (РК) и г. Севастополя, указавших этничность, украинцы — 15,7%, крымские татары – 10,6%. Ещё 2,05% жителей назвали себя татарами, что превышает уровень 2001 г. (0,57%). Федеральная служба статистики решила добавить к категории крымских татар всех, владеющих их языком как родным [4, С. 121-134].

Референдум о статусе Республики Крым и г. Севастополя 16 марта 2014 г. подтвердил прочность пророссийских ориентаций. Поддержали воссоединение с РФ 96,77% принявших участие жителей РК и 95,6% жителей г. Севастополя при уровне явки, соответственно, 83,1 и 89,5%. Весомы различия поддержки воссоединения в зависимости от удельного веса крымских татар. Но ни в одном из 25 районов РК явка не была ниже 58%. Самая низкая явка отмечалась в районах с высоким процентом крымских татар – Белогорском и Бахчисарайском, г. Судак [12]. Это – следствие бойкота референдума, а позже – федеральных и региональных выборов Меджлисом крымскотатарского народа.

Важные сведения о межэтнических отношениях дал массовый опрос, проведенный ООО «Бизнес-сотрудничество-Юг» методом интервью 14-31 марта 2015 г. Пропорциональная выборка составила 1600 чел. во всех муниципальных образованиях Республики Крым (статистическая погрешность не более 3,5%). Этнический состав респондентов (русские – 66,1%, украинцы – 17,1%, крымские татары – 11,1%, армяне – 1,4%, греки – 0,7%, болгары и немцы – по 0,4%, другие – 2,8%) близок пропорциям состава всего населения РК [6, С. 292-297, 305-331]. *Респондентам был задан вопрос «Как Вы оцениваете изменения, произошедшие за последний год в Крыму?»*. В среднем по всей выборке респонденты оценили межэтнические отношения наиболее тревожно. Сочли, что улучшилась политическая ситуация, 59,6% всех опрошенных; что улучшилось материальное положение их семьи – 41,5%; улучшилось социально-экономическое состояние Крыма – 38,2%; что улучшились межэтнические отношения – только 34,9% [6, С. 321].

Оценка состояния межэтнических отношений в Крыму наиболее позитивна среди болгар, армян, греков и русских, а относительно более негативна – среди крымских татар и украинцев. Представители различных этнических групп имеют контрастные мнения об источниках межнациональной напряженности в регионе. Русские респонденты считают источниками напряженности, прежде всего, *«провокационное поведение представителей отдельных национальностей»* (43,0% ответов), социально-экономические проблемы (20,6%), *«правовую безнаказанность отдельных этнических организаций»* (17,8%). Представления опрошенных крымских татар об источниках межнациональной напряженности иные. Основным источником считаются социально-экономические проблемы (36,5% ответов). Второе место по значимости отведено *«провокационному поведению представителей отдельных национальностей»* (25,8%). На третье место выходят *«действия органов местной власти»* (18,5%), на четвертое – *«действия органов власти Республики Крым»* (17,4%). Важно, что 36,5% опрошенных крымских татар (вдвое больше, чем русских и украинцев) уловились определить источники напряженности [6, С. 322].

В целом по выборке при ответе на вопрос *«Между какими этническими группами Крыма, на Ваш взгляд, межнациональная напряженность наиболее выражена?»* преобладает позитивное мнение: *«нет таких групп»* (37,6%). Но на втором месте мнение о том, что наиболее выражена напряженность между русскими и крымскими татарами (30,3% ответов). На третьем – мнение о напряженности между русскими и украинцами (17,6%) [6, С. 323]. Этногрупповые представления о конфликтных линиях в региональном сообществе выражены отчетливо и мало изменились за первый год воссоединения с Россией.

Важны суждения респондентов об ущемлении их прав по сравнению с представителями других народов. Наиболее склонны признавать факты дискриминации по этническому признаку опрошенные армяне (18,2% ответов) и крымские татары (12,9%) в сравнении с 3,2% русских, 9,1% греков и 9,5% украинцев [6, С. 323]. Ситуации ущемления прав, по мнению респондентов, возникали чаще всего в области трудовых отношений, при бытовом общении, обращениях в органы региональной и местной власти, получении медицинской помощи.

Положительно то, что лишь 12,3% всех респондентов считали возможным развитие межэтнических конфликтов в Крыму в ближайшее время. Причем уровень такого мнения по этническим группам различался немного (14,6% опрошенных крымских татар, 14,2% украинцев и 11,4% русских)[6, С. 324].

Итак, общественное мнение признавало в 2015 г. весомость внутрирегиональных источников этнического конфликта, но считало его эскалацию маловероятной. Основное размежевание респондентов отмечено по линии «русские – крымские татары». Но суждения опрошенных крымских татар не совпадают с радикальными антироссийскими при-

зывами Меджлиса крымскотатарского народа. Реальный рост конфликта возможен только при зарубежном деструктивном воздействии и стратегических просчетах государственной власти.

Полезную информацию дал опрос крымских татар, проведённый ВЦИОМ и Институтом социологии РАН в октябре 2015 г. Выборка – 1200 чел. Крымские татары идентифицируют себя, прежде всего, как народ (81% ответов), жители Крыма (58%), мусульмане (51%). 16% назвали себя россиянами, в т.ч. среди сторонников воссоединения с Россией – 36%. В сравнении подвыборок разных типов поселений (Симферополь, средние и малые города, сёла) видно: исламская идентичность наиболее важна для татар Симферополя (86%), в селах её отметили 49%, а в средних и малых городах – 44% [9, С. 60, 62, 64, 65]. Те, кто считают веру одной из 2-3 самых важных личных характеристик, менее довольны жизнью, чем считающие себя прежде всего жителем региона и гражданином России (соответственно, 66, 56 и 4% негативных оценок). Среди крымских татар – сторонников воссоединения с РФ 36% считают важной религиозную идентичность. Среди сторонников Украины таких 66%. Наиболее влиятельна религиозная самооценка для малоимущих слоёв и тех, чей статус снизился с 2014 г. [9, С. 66, 67].

Новейшие данные об идентичности в Крыму дал опрос, проведённый Независимым содружеством социологов «Открытое мнение» (апрель – июнь 2016 г., выборка 1101 чел.). Считают себя, в первую очередь, гражданами России 52% русских, 28% украинцев и 8% крымских татар. Воспринимают себя, прежде всего, как жителей Крыма, 30% русских, 42% украинцев и 65% татар [11, С. 11-15]. Удельный вес считающих себя в первую очередь гражданами России в городах Крыма – 47%, а в сельской местности – 38%. Степень оптимизма оценок политической ситуации в Крыму слабо различается по линии «русские – украинцы», но резко контрастна по оси «славяне – крымские татары». Удовлетворены положением дел 44% татар и 70% всей выборки [11, С. 15, 25-27]. Воссоединение поддерживают 96% русских, 84% украинцев и 46% крымских татар (среди последних ещё 36% дали неопределённые оценки) [11, С. 40-41].

По итогам опроса ВЦИОМ (июнь – июль 2016 г., выборка 2000 чел., погрешность не более 3,1%), на вопрос *«Были ли за последний год в республике или населённом пункте, районе, где Вы живёте, ссоры или конфликты на национальной почве?»*, 83% крымчан ответили отрицательно, и лишь 10% – положительно. 90% опрошенных крымчан оценивают межэтнические отношения как «скорее доброжелательные» и только 4% как конфликтные [8]. Но восприятие межэтнических взаимоотношений асимметрично в этнических группах. При одновременном анкетном исследовании, проведённом Независимым содружеством социологов «Открытое мнение», задан вопрос *«Приходилось ли вам за последний год в Крыму сталкиваться с недоверием или неприязнью к себе, нарушением прав или ограничением возможностей из-за вашей национальности?»*.



Доминирующее большинство русских респондентов (96%) ответили, что не приходилось, 4% встречались с данными явлениями (по самооценке) однажды или редко. В числе опрошенных крымских татар 74% не имели отрицательного опыта в межнациональных отношениях, 17% сталкивались с недоверием, неприязнью или неравноправием редко, а 7% по самооценке испытывали эти девиации часто или постоянно [11, С. 33].

В настоящее время коллектив специалистов под руководством доктора социологических наук, профессора В.А. Чигрина провёл пилотажный анкетный опрос молодёжи в Республике Крым, в том числе – крымских татар по вопросам общественного доверия и межэтнических отношений. Результаты исследования ещё не интерпретированы, но они дадут полезный новейший материал для последующего массового опроса крымской молодёжи.

Подведем итоги. Этническая и конфессиональная идентичности крымских татар имеют высокую степень сочетаемости, среди них первична этническая. Соотношение идентичностей в каждой из этнических групп своеобразно, а регионализм противоречив: он может быть и резервом конструирования российской идентичности русских и украинцев, и конфликтогенным основанием неприятия «российскости» (среди крымских татар). Риски конфликта идентичностей высоки и они сосредоточены в столице Крыма, что объяснимо борьбой за власть. Рост конфессионального конфликта в Крыму возможен при зарубежном деструктивном воздействии и стратегических просчетах государственной власти. С 2014 по 2017 гг. углубилось размежевание татарских движений на преобладающие пророссийские организации и радикальную оппозицию в лице теряющего влияние Меджлиса крымскотатарского народа. Понимая дефицит влияния на процессы в Крыму, Меджлис сделал ставку на интернационализацию конфликта. Российская конфессиональная политика в Крыму резонно ориентирована на поддержку ДУМК и умеренных этнополитических организаций, на последовательное пресечение религиозного экстремизма.

### ***Список использованных источников и литературы***

1. *Баранов А.В.* Крымско-татарское движение: тенденции конфликтности и участия в миростроительстве // *Власть.* 2015. № 1.
2. *Гарас Л.Н.* Религиозный фактор в социально-политических процессах: крымское измерение // *Политическая экспертиза.* СПб., 2014. № 2.
3. *Гузенкова Т.С., Неменский О.Б., Хизриева Г.А.* Крымские татары: особенности и проблемы интеграции в российское пространство // *Проблемы национальной стратегии.* 2016. № 4 (37).
4. *Итоги переписи населения в Республике Крым / пред. редкол. А.Е. Суринов. М.: ИИЦ «Статистика России», 2015. 279 с.*
5. *Кашаф Ш.Р.* Политические коммуникации мусульманских лидеров в новых реалиях Крыма: дискурсивные механизмы дислокации российской идентичности // *Лидер, элита, регион.* Ростов н/Д: ЮРИУ РАНХиГС, 2014.



8. Киселёва Н.В., Мальгин А.В., Петров В.П., Форманчук А.А. Этнополитические процессы в Крыму: исторический опыт, современные проблемы и перспективы их решения. Симферополь: Салта, 2015. 352 с.
9. Кримський соціум: лінії поділу та перспективи консолідації: Аналітична доповідь Центру Разумкова) // Національна безпека і оборона. Київ, 2009. № 5 (109).
10. Крым и Севастополь: о жизни после воссоединения с Россией // ВЦИОМ. Пресс-выпуск № 3155. 18.07.2016. URL: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=115782> (дата обращения: 01.11.2016).
11. Мукомель В.И., Хайкин С.Р. Крымские татары после «крымской весны»: трансформация идентичностей // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2016. № 3.
12. Муратова Э.С. Мусульмане Крыма в новых политических реалиях // Восток. 2016. № 5. С.
13. Проект «Открытое мнение – Крым-2016». Краткий аналитический отчет по итогам исследования. Версия от 15.07.2016. М., 2016. 45 с.
14. Референдум о государственном статусе Крыма и Севастополя 16 марта 2014 г. // Крымология. URL: <http://krymology.info/index.php/%D0%A0%D0%B5%/> (дата обращения: 23.05.2014).
15. Сенюшкина Т.А. Воссоединение Крыма с Россией как этнополитический процесс // Политическая экспертиза. СПб., 2015. № 4.
16. Ставлення жителів Криму до імовірних загроз та до питань, які мають значний конфліктний потенціал // Національна безпека і оборона. Київ, 2011. №4-5 (122-123).

**Andrei V. Baranov,**

*Doctor of politic sciences, Doctor of historical sciences,  
Professor, Kuban State University,  
Krasnodar, Russia  
[baranovandrew@mail.ru](mailto:baranovandrew@mail.ru)*

## **ETHNIC, LINGUISTIC AND CONFESSIONAL IDENTITIES OF THE CRIMEAN TATARS: CONTEMPORARY TRANSFORMATIONS**

**Annation:** *Contemporary transformations of ethnic, linguistic and confessional identities of Crimean Tatars in conditions of reunion of Crimea with Russia (2014 – 2017) are defined. Attention is paid to the competition of ethnopollitical and religious organizations, the tendencies in the development of public opinion, the risks of ethnopollitical and confessional conflicts, the destructive activity of the Mejlis of the Crimean Tatar people. The measures of the identity policy of the Russian Federation regarding the Crimean Tatars are highlighted.*

**Keywords:** *Crimean Tatars, ethnic identity, language identity, confessional identity, modern transformations, identity politics.*

**Бердиев Заурбек Пахатович,**  
 кандидат исторических наук,  
 старший научный сотрудник  
 Карачаево-Черкесский институт  
 гуманитарных исследований,  
 Черкесск, Россия  
 Berdiev53@mail.ru

## ПАРТИЯ БОЛЬШЕВИКОВ И РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ НАСЕЛЕНИЯ СССР В 1930-Е ГОДЫ

**Аннотация:** В статье рассматриваются большевистская концепция церковно-государственных отношений, религиозная идентичность народа. Выделяются два этапа: ликвидация Постоянной центральной комиссии по вопросам культов при Президиуме ЦИК СССР как знак поражения партийно-государственных деятелей, длительно противостоявших антиленинской позиции в отношении религии и верующих и принятие Конституции СССР 1936 г. как новый этап во взаимоотношениях государства и верующих.

**Ключевые слова:** Церковно-государственные отношения, религиозная идентичность населения, Постоянная центральная комиссия по вопросам культов, Конституция СССР 1936 года.

Большевистская концепция церковно-государственных отношений не принимала буржуазно-демократического тезиса – «религия есть частное дело гражданина» [10, С. 18]. В мае 1929 г. в ст. 4-й Конституции РСФСР указание на свободу религиозной пропаганды было заменено свободой религиозных вероисповеданий, что совершенно меняло смысл статьи [12, С. 300]. Конституция СССР 1936 г. ст. 124-й, в принципе, узаконила именно последний вариант: «...Свобода отправления религиозных культов и свобода антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами» [1]. В редакционной статье газета «Красная Черкесия» писала: «Законодательство страны таково, что каждый имеет право исповедовать любую религию. Это дело совести каждого. <...> Но, проводя отделение церкви от государства и провозгласив свободу вероисповедания, мы вместе с тем сохранили за каждым гражданином право бороться путем убеждения, путем пропаганды и агитации против той или иной религии, против всякой религии» [21]. Итак, трансформация статьи о свободе религиозной пропаганды и принятие именно такой редакции привело к беспрецедентному результату. Во-первых, извращенная сталинизмом конституционная норма создала юридическую основу для развития воинствующего атеизма. Во-вторых,

в народном сознании затеплилась надежда на исправление подобной антирелигиозной политики.

Благотворную роль в диалоге государства и верующих сыграла Постоянная центральная комиссия по вопросам культов, созданная 7 мая 1934 г. при Президиуме ЦИК СССР. По данным этой Комиссии из 72 тысяч молитвенных зданий, бывших до революции, за 1934 - 1937 гг. было закрыто на территории РСФСР, УССР, БССР, ЗСФСР и УзбССР 41.868, то есть 57,4%. Из них было снесено 9,7%, использовано под культурно-просветительные учреждения 34,9%, под склады – 33,3%. Не было закрыто 30. 543 молитвенных здания, но функционировали из них по назначению только 20.665 (67,4%) [12, С. 305]. Характерным пример этой политики – постановление Кабардино-Балкарского облисполкома от 14 декабря 1934 г. об изъятии молитвенного дома села Кременчуг-Константиновского под хозяйственно-культурные нужды и передача трех колоколов в металлолом [7].

Кое-что удалось сделать Комиссии по вопросам культов в период подготовки в 1936 г. новой Конституции СССР. Комиссия передает докладную записку в ЦК ВКП (б) в ноябре 1936 г. о состоянии религиозных организаций в СССР: «...регистрация религиозного общества и служителей культа ведется не РИКом, а отделениями НКВД. <...> Большинство церквей закрывается без проведения достаточной антирелигиозной работы среди населения, без учета степени религиозности населения. В районах, зараженных сектантством, не учитывается то обстоятельство, что после закрытия всех церквей часть православных переходит в сектантство» [15, С. 57].

В адрес Конституционной комиссии поступали такие радикальные предложения, как запрет всех религиозных обрядов и религиозного воспитания в семье, объявить незаконной деятельность всех сектантских объединений. «На уровне обыденного сознания утверждались представления о том, что у служителей культа якобы отсутствовали нравственные качества, что необязательно учитывать их конституционные права» [18, С. 78]. Комиссия по вопросам культов преграждала путь таким воинствующим рекомендациям.

Опираясь на статью 124-ю Конституции СССР 1936 г. П.А. Красиков, обращаясь в ЦИКи союзных республик, указывал на необычайно резкое сокращение числа действующих культовых зданий и необходимость возвращения отобранных храмов. От их дореволюционного количества оставалось: на Украине – 9%, в Азербайджане – 4,3%, в Армении – 6,4%, в Узбекистане – 31%, в Белоруссии – 10,9%, в РСФСР – 35,6%, а всего по СССР – 28,5% [18, С. 56]. Вследствие этого из 39.530 зданий до 1917 г. в России к 1936 г. было закрыто 20.318. Из не закрытых 19.212-и действовали всего 14.090 [18, С. 57].

Динамика жалоб и посетителей Постоянной центральной комиссии по вопросам культов говорит об устойчивом недовольстве населения.

Если в 1935 г. количество жалоб – 9.221, то в 1936 г. – 9.646. О надеждах народа на новую Конституцию в либерализации режима свидетельствовало уменьшение жалоб в 1937 г. до 8.679. Таковую же картину мы наблюдаем и с количеством посетителей [15, С. 57. «Церковники истолковывали Конституцию и таким образом, будто она обеспечивает свободу религиозной пропаганды в СССР», – отмечал Ф. Олещук [16, С. 36]. *«В Дагестане, например, муллы уже агитируют, что, согласно новой Конституции, разрешается отныне открывать религиозные арабские школы, что в председатели колхозов и сельсоветов надо выбирать самых почетных людей, т.е. мулл и кадиев. Такие же заявления поступают в исполком Изобильненского района – религиозники требуют открытия молитвенных домов. В Ессентукском районе кучка церковников до того распоясалась, что потребовали недавно разрешения устроить в праздник «крещения» т.н. иордань, уверяя, что крестный ход является тем самым уличным шествием, о котором трактует 125 статья Конституции. Додумались же люди до такого толкования!»* [24], – возмущался платный агитатор Г. Штейнбук. Подобные настроения имели место и в Кабардино-Балкарии: *«...во 2-м Лескене <...> директор школы Левин говорил старшему классу, что Конституция разрешает держать «уроку» и ученики его слушали и держали «уроку»* [3]. Следовательно, в массовом сознании жило осознание законности религиозной идентичности народа. Но, к сожалению, надеждам народа не суждено было сбыться. На это указывает и письмо корреспондента газеты «Безбожник» из Украины: *«Инспектора решили, что-де, поскольку массовые заявления об открытии церквей, подававшиеся в первое время после принятия Конституции, теперь прекратились, то верующие, очевидно, примирились с фактом и можно «добивать» оставшиеся единичные молитвенные дома»* [3].

Комиссия боролась против такой «ликвидаторской» практики. С этой целью Комиссия разработала и направила в ЦИК и СНК СССР проекты постановлений: «Положение о постоянной комиссии ЦИКа СССР по вопросам культа», «Об отправлении религиозных культов и о молитвенных зданиях». Однако в апреле 1938 г. Комиссия была упразднена. По сути, это было знаком поражения тех государственных и партийных деятелей, которые длительное время противостояли антиленинской позиции в отношении религии и верующих. Это означало и ликвидацию самой возможности контактов между правительством и религиозными организациями.

Образно и глубоко объяснил явление «революционного» нетерпения в вопросах религиозности человека писатель Андре Жид: *«Что касается консервативного влияния религии на сознание, отпечатка, который может наложить на него вера, я знаю об этом и думаю, что было бы хорошо освободить от всего этого нового человека. Я допускаю, что суеверие, поддержанное священником, наносит страшный ущерб мора-*



ли в деревне и повсюду <...> и понимаю, что может возникнуть желание разом избавиться от всего этого, но <...> у немцев есть хорошая поговорка, я не могу подобрать схожей французской: «Вместе с водой выплеснули ребенка». По невежеству и в великой спешке. И что вода в корыте была грязная и зловонная - может быть. Настолько грязная, что не пришло в голову подумать о ребенке, выплеснули все сразу, не глядя» [11, С. 99-100].

«Нужно вести массовую антирелигиозную разъяснительную работу среди верующих. <...> Нужен дифференцированный подход к верующим. <...> не надо забывать того, что религиозных людей миллионы, и что их надо убедить, работая терпеливо, умело, настойчиво, без наскока» [25 С. 3, 5], – предупреждал Е. Ярославский. Говоря о дифференцированном подходе, он выделял и области распространения ислама, где «вредное влияние мулл и религиозных предрассудков сказывается в том, что из старших классов школ отсеивается много учащихся-девушек. Их в раннем возрасте выдают замуж, продают за калым» [25, С. 4]. Выступая на II Орджоникидзеградской партконференции в июне 1937 г., один из комсомольских руководителей цитирует выступление комсомольца на пленуме: «Мы, комсомольцы, не занимались разъяснительной работой, а во время солнечного затмения мулла, посмотрев календарь, начал распространять гражданам такие вещи, что вот, мол, я связался с аллахом и узнал, что потухнет солнце, но для того, чтобы солнце снова загорелось, нужно стрелять, нужно молиться, нужно, чтобы вы мне тащили баранов». «Получается, – продолжал он, – что мулла сумел по радио связаться с аллахом, а мы, имея в своем распоряжении по настоящему радио и всякие другие возможности, не можем, как следует связаться с массами» [5].

Политработники считали войну с религией борьбой за социализм: «Религия проповедует частно-собственнический труд – «Каждый за себя, а бог за всех», отравляет сознание трудящихся ядом неверия в свои силы: «Человек предполагает, а бог располагает», «Без бога ни до порога» [20]. «Тотальная война» с религией – такую характеристику дают С.Б. Филатов и Д.Е. Фурман [17, С. 14]. «Календарь, в особенности рассчитанный на деревню, должен быть снабжен антирелигиозным материалом, поданным в духе воинствующего безбожия, а не в духе объективистского изложения истории религиозных обрядов, как это сделал автор статьи о пасхе», – критиковал теоретический орган партии журнал «Большевик» [22, С. 94].

Контент-анализ Северокавказской региональной печати 1930-х годов свидетельствует о том, что антирелигиозной пропаганде придавалось существенное значение. По приблизительным подсчетам, частота упоминаний и выступлений газет на эту тему равнялась 6,7%. Такой процент занимает в спектре предпочтений газетных тем положение выше среднего. В этой работе, по мысли цензоров, не было мелочей. «Настоящим



сообщаю, что мной обнаружено на складе Спицевского Райпо, что ученические чернильницы, присланные из Ворошиловской межрайбазы обернуты в листы церковной книги, чем религиозный дурман распространялся среди населения и детей. Мною составлен на это акт, изъяты все листы и переданы в Райотдел НКВД, где приняты меры расследования» [2], – доносил уполномоченный Крайлита по Спицевскому району (Орджоникидзевского края. – З.Б.) Герасименко. Как подчеркивает Н.И. Музафарова, эта политика выразилась «в полном отрицании религии как феномена эксплуататорского общества» [13, С. 9]. Однако «уподобление человека «общественному животному», беспредельная ярость при одном упоминании христианских заповедей (не говоря уже о вере в «иной» мир и не в «классовые», а в обыкновенные человеческие отношения) – весь кошмар воинствующего атеизма приводил к своей противоположности, обращая чувствующих и думающих людей к поискам вечных ценностей, которые поднимают личность над физиологией быта» [14, С. 60].

Андре Жид с горечью отмечал: «Я не уверен, что СССР ведет эту антирелигиозную войну как следует. Марксисты поступили бы правильно, если бы сосредоточились только на истории и, отрицая божественность (и даже существование) Христа, отбросив церковные догмы, идею воскрешения, попытались бы, тем не менее, отнестись критически и по-человечески к учению, принесшему в мир новую надежду и самый сильный революционный фермент, какой только был возможен в то время. <...> Ведь невозможно ни стереть, ни утаить прошлое, и из-за невежества, на которое обрекли народы СССР, они беззащитны и беспомощны перед эпидемией мистики, способной возникнуть в любое время» [11, С. 99]. К сожалению, государственная политика была прямо противоположной. Е.М. Ярославский расписывал как некие могущественные силы только и ждут, чтобы организовать «антисоветские выборы» и разрушить существующий политический строй [19, С. 188].

Обществу всегда нужна объединяющая сила идеала и веры. Формой духовного, нравственного неприятия действительности, стремлением сохранить традиционные ценности являлась сохранившаяся приверженность к религии. Эта сила единения людей действенна там, где общество воспитывается в подлинном уважении к свободе совести каждого его члена и где эта свобода охраняется законом. Но это было время инквизиторских преследований за инакомыслие, за неподчинение официально признанному мировоззрению, составной и обязательной частью которого был атеизм.

Вводя в опросный лист пункт о вероисповедании, Сталин предполагал неслыханную победу новой идеологии и повсеместное падение религиозных чувств. Тем не менее, по итогам переписи 1937 г. оказалось, что среди грамотного населения верующие составляли 44%, а среди неграмотного – 84%. Причем верующих было немало буквально во всех

возрастных группах взрослого населения. Даже среди грамотной молодежи 20-29 лет верующие составляли 38%. Среди неграмотных того же возраста верующих было 75%. Среди женщин всех возрастов верующих насчитывалось две трети [8, С. 395; 9, С. 94]. Такая картина имела место и в северокавказском регионе. Начальник Орджоникидзевского краевого управления Нархозучета тов. Кордюков совершенно секретно сообщал секретарю крайкома партии Сергееву, что им была поставлена работа по выборке из материалов переписи населения по краю для получения ответа на вопросы: а) какой в крае % неверующих; б) какой в крае % грамотных. Он отмечал, что «эта работа выборочная, но и она заставляет сигнализировать о неблагополучии на этом участке работы». Вот эти тревожные цифры: *«Процент неверующих в возрасте 16-50 лет и старше в крае в целом (село и город) – 39,8%, в городских поселениях – 59%; в сельской местности, в частности, в крае в целом – 29,5%, в том числе районы краевого подчинения – 34,3%, по национальным республикам и автономным областям – 24,4%»* [6].

Сведения, собранные переписью, выявили большое разнообразие вероисповеданий. В частности, Северный Кавказ - единственный уникальный регион России, где сосредоточены народы, исповедующие основные мировые религии. В целом же по СССР только основных религиозных направлений было зафиксировано девять: армяне-грегориане, католики, протестанты, магометане, иудеи, шаманисты, православные и христиане прочих направлений. Буддисты и ламаисты были отведены в одно направление. Естественно, самой распространенной религией было христианство разных направлений, ведущим среди которых было православие: православных оказалось среди неграмотных и грамотных 41.621.572 человек относительно 56.095.420 верующих, то есть 74,1%. Следующим по числу приверженцев был ислам. Магометан соответственно было 8.253.106, что составляло 14,7% верующих. Армян-грегориан – 142.099 человек, то есть 0,25%. Соответственно, среди верующих, в процентах, составляли: католики - 0,74, протестанты – 0,81, христиане прочих направлений – 0,70, иудеи – 0,50, буддисты и ламаисты – 0,14, шаманисты – 0,03 (подсчеты мои. – З. Б.). Распространенное мнение, что верующих среди неграмотных было больше, чем среди грамотных не оправдывался для таких конфессий, как православные (17.173.336 против 24.448.236), католики (89.784 против 326.893), протестанты (54.070 против 403.815). Это же можно сказать о христианах прочих направлений (124.447 против 268.492), иудеях (92.207 против 188.905) и прочих неточно обозначенных (1.573.298 против 1.963.780) [9, С. 106-107]. Эта же картина подтверждается и для грамотных мужчин. Среди них верующих было 14.469.591 человек против 5.924.315 верующих среди неграмотных, то есть в 2,44 раза больше. Таким образом, уровень грамотности еще не говорит об атеизме советских граждан, что религиозное чувство покоилось на весьма сложном переплетении как социальных, так и исторических, ментальных цен-

ностей. В то же время верующих среди неграмотных женщин по сравнению с грамотными было в 1,18 раза больше [9, С. 108-115]. Верующих среди женщин было в 1,75 раза больше, чем среди мужчин (подсчеты мои. – З. Б.). Обнародовать эти цифры не сочли возможным, но выводы сделали. Перепись 1937 г. была объявлена дефектной и засекречена.

Таким образом, анализ партийно-государственной политики в церковном вопросе и религиозной идентичности народа говорит о том, что, во-первых, несмотря на официальную воинствующую атеистическую репрессивную политику властей, религиозная идентичность характеризовалась приверженностью традиционной вере, во-вторых, народ не видел противоречия между социалистическими идеалами и своей верой в традиционные ценности, в том числе и религиозные.

### ***Список использованных источников и литературы***

1. Конституция(Основной закон)Союза Советских Социалистических Республик (утверждена постановлением Чрезвычайного VIII Съезда Советов Союза Советских Социалистических Республик от 5 декабря 1936 г.) // Гарант-Сервис. URL [http://constitution.garant.ru/history/ussr-rsfsr/1936/red\\_1936/3958676/chapter/10/#block\\_1010](http://constitution.garant.ru/history/ussr-rsfsr/1936/red_1936/3958676/chapter/10/#block_1010) (дата обращения: 5.09.2017).

2. Государственный архив Ставропольского края. Ф. Р-948. Оп. 4. Д. 6. Л. 35.

3. Центр документации новейшей истории Кабардино-Балкарской Республики (ЦДНИ КБР). Ф. 1. Оп. 1. Д. 173. Л. 158.

4. ЦДНИ КБР. Ф. 1. Оп. 1. Д. 173. Л. 158.

5. Центр документации новейшей истории Ставропольского края (ЦДНИ СК). Ф. 1. Оп. 1. Д. 180. Л. 147.

6. ЦДНИ СК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 199. Л. 110.

7. Центральный государственный архив Кабардино-Балкарской Республики Ф. Р-2. Оп. 1. Д. 479. Л. 112.

8. Возвращенные цифры. (Всесоюзные переписи населения 30-х годов как исторический источник) / В.Б. Жиромская // Россия в XX веке: Историки мира спорят. М.: Наука, 1994.

9. Всесоюзная перепись населения. 1937 г. Краткие итоги / Редкол.: Ю.А. Поляков (отв. ред.), Я.Е. Водарский, В.Б. Жиромская (зам. отв. ред.), И.Н. Киселёв; Сост.: Н.А. Араловец, В.Б. Жиромская, И.Н. Киселёв; Авт. коммент.: Я.Е. Водарский, В.Б. Жиромская, И.Н. Киселёв. М.: ИРИ РАН, 1991. 239 с.

10. Желнакова Н.Ю. Государственная политика по отношению к Русской Православной Церкви в 1920 – 1930-е годы: автореф. дис... к.и.н. / Н.Ю. Желнакова. М.: МГУ, 1995. 23 с.

11. Жид А. Возвращение из СССР / А. Жид. М.: Московский рабочий, 1990. 636 с.

12. Коржихина Т.П., Сенин, А.С. История российской государственности. М.: ИНТЕРПРАКС, 1995. 352 с.



13. Музафарова Н.И. Политика советского государства в религиозном вопросе в 1917 - 1937 гг. (На материалах Урала): автореф... д.и.н. / – Екатеринбург: РАН УО ИИА, 1992. – 38 с.

14. Никитин А. Тамплиеры в Москве // Наука и религия. 1992. № 11. С. 56–61.

15. Одинцов, М. Хождение по мукам // Наука и религия. 1990. № 7. Олещук, Ф. Боевые вопросы антирелигиозной пропаганды // Большевик. № 16. М., 1938. С. 36.

16. Религия и политика в массовом сознании / Сергей Борисович Филатов, Дмитрий Е. Фурман // Социологические исследования. 1992. № 7. С. 3-12.

17. Савельев, В.А. Свобода совести: История и теория. М.: Высшая школа, 1991. 144 с.

18. Baberowski J. Der rote Terror: Die Geschichte des Stalinismus / Jörg Baberowski. München: DVA, 2003. 287 S.

19. Власть Советов. 9 января 1936.

20. Красная Черкесия. Ежово-Черкесск, 5 февраля 1938.

21. Редакционная статья // Большевик. 1938. №. 8. С. 3.

22. Свободная мысль. 1992. № 2.

23. Штейнбук, Г. Антирелигиозная пропаганда не снята с очереди // Орджоникидзевская правда. Ворошиловск, 8 апреля 1937.

24. Ярославский, Е. Доклад на Всесоюзном совещании работников антирелигиозных музеев в Москве 28 марта 1941 г. // Политпросветработа. М. 1941. № 6. С. 3-5.

**Zaurbek Pakhatovich Berdiev**

*Candidate of Historical Sciences,*

*Senior Researcher*

*Karachaevo-Circassian Institute of Humanitarian Studies,*

*Cherkessk, Russia*

*Berdiev53@mail.ru*

## **THE BOLSHEVIK PARTY AND RELIGIOUS IDENTITY OF THE POPULATION OF THE USSR IN THE 1930<sup>TH</sup> YEARS**

**Annation:** *The article considers the Bolshevik concept of ecclesiastical relations and the religious identity of the people. Two stages are singled out in the transformation of these relations: the liquidation of the Permanent Central Commission on Cult Matters under the Presidium of the Central Executive Committee of the USSR as a sign of defeat of state and party figures who for a long time resisted the anti-Leninist position on religion and believers and the new Constitution of the USSR of 1936.*

**Keywords:** *Church-state relations, religious identity of the people, Permanent Central Commission on Cult Matters, Constitution of the USSR of 1936.*

**Бийжанова Элиза Камчыбековна,**  
научный сотрудник,  
Центр региональной социологии и конфликтологии  
Института социологии  
Федерального научно-исследовательского  
социологического центра РАН,  
Москва, Россия  
eliza2306@mail.ru

## **ТАТАРСКИЕ ЭТНИЧЕСКИЕ СООБЩЕСТВА В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ РЕГИОНА (НА ПРИМЕРЕ НИЖЕГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ)**

**Аннотация.** В данной статье приведены экспертные мнения о влиянии татарских этнических сообществ (диаспор и землячеств) на социокультурные характеристики региона. Исследование проводилось в 2015-2016 гг. в Нижегородской области, проанализированы мнения экспертов из числа представителей органов федеральной и региональной власти, региональных СМИ и руководителей татарских сообществ. Сделан вывод о влиянии татарских этнических сообществ на социокультурное пространство региона, как с точки зрения самих татар, так и с позиций представителей органов региональной власти и региональных СМИ.

**Ключевые слова:** татарские этнические сообщества, татарское землячество/диаспора, региональная социология, НКА, экспертные оценки, межнациональные отношения.

Этническое разнообразие населения Российской Федерации — это исторически сложившаяся реальность. Заметное место в структуре населения России занимает татарский этнос. Процессы глобализации и усилившиеся миграционные процессы на всем постсоветском пространстве, в первую очередь затронули проблемы национальной и культурно-исторической самоидентификации. Миграционные процессы, будь они исторически сложившимися или вынужденными уже в современных реалиях вынуждают людей объединяться в сообщества, где они имеют возможность пообщаться со своими земляками на родном языке, вместе отметить какие-то значимые национальные праздники, получить помощь и поддержку. Такого рода сообщества могут представлять с собой национальную диаспору или землячество, рамках которой у людей, с одной стороны, появляется возможность сохранить национальную культуру, национальное самосознание, язык, традиции, а с другой диаспора/землячество помогает вновь прибывшим наиболее успешно адаптироваться в социокультурное пространство принимающего региона.

Изучение этнических сообществ стало особенно актуальным после распада СССР, когда советская идентичность начала постепенно отхо-





дить в прошлое, тем самым обусловив необходимость самоидентификации в современном мире, а также адаптации людей к изменившимся социальным, политическим, экономическим и социокультурным условиям [3, С. 214-228].

В данной статье анализ этнических сообществ будет опираться на такие термины, как диаспора или землячество. Термин диаспора в современной науке имеет различные трактовки и подходы к его анализу. Мы остановимся на трактовке термина «диаспора», которая подразумевает, что одним из его главных признаков является пребывание этнической общности людей за пределами страны их происхождения в иноэтническом окружении. Этот отрыв от своей исторической родины и образует отличительный признак, без которого сложно анализировать сущность данного феномена. Также диаспора – это не просто часть одного народа живущего среди другого, скорее – это этническая общность, имеющая основные или важные характеристики национальной самобытности своего народа, сохраняющая их, поддерживающая и содействующая их развитию: языка, культуры, сознания, но при этом исторически не являющимися жителями данной страны [1, С.33-42; 13, С.33-42]. Землячество будет пониматься как объединение людей уроженцев одного региона/местности прибывших в другой регион России в силу различных обстоятельств (учеба, работа или переезд на постоянное место жительства в виду различных социально-экономических факторов) [4; 6]. Если говорить о нормативно-правовом статусе этнических сообществ, определяемых федеральными законами, то все диаспоры и землячества в основном представлены в виде национально-культурных общественных объединений (НКОО) и национально-культурных автономий (НКА) [7; 8; 9]. На сегодняшний день в Нижегородской области зарегистрировано около 30 НКА и НКОО, шесть из них – татарские [10].

В этой связи в 2015-2016 гг. было проведено исследование в Нижегородской области. В фокусе исследования – прогнозное моделирование межэтнических отношений в российских регионах на основе идентификационных стратегий диаспорных и земляческих групп. В рамках исследования проведены опрос экспертов, глубинные интервью и фокус-группы с представителями органов федеральной и региональной власти, а также с руководителями наиболее многочисленных этнических диаспор. Данная тема позволила рассмотреть функции татарских диаспор/землячеств в формировании социокультурного пространства региона, а также выявить социокультурные особенности поселенческо-расселенческой структуры татарской этнической группы в этом регионе, а также их взаимодействие с местным населением и органами региональной власти.

Исторически сложилось таким образом, что Россия всегда была полиэтничным государством, где наряду с русскими проживали представители различных национальностей, вероисповедания, культур. Особенно это подчеркивается представителями татарского этноса. Стоит отметить,



что практически все опрошенные представители татарских этнических сообществ Нижнего Новгорода в корне не согласны с определением их объединений как землячества или диаспоры, считая себя коренными жителями региона: *«Диаспоры — это те, которые из вне приехали. То же самое наверное и землячества. Изначально, одними из первых здесь заселялись татары /.../ Мы не диаспора и мы не землячество — мы коренные»* (эксперт, руководитель татарского сообщества). С одной стороны, исходя из этих утверждений возникает некое противоречие. Если татары в Нижегородской области являются коренным населением, то почему возникла необходимость создания собственной диаспоры или землячества? Отвечая на этот вопрос большинство экспертов из числа представителей НКА/НКОО объясняют необходимость создания официально зарегистрированной диаспоры/землячества: *«Мы создали НКА, чтобы с Татарстаном общаться на законодательном уровне /.../ У нас выпускается свой журнал ежеквартально, у нас передача раз в месяц «Образ жизни» и областная татарская газета еженедельно»* (эксперт, руководитель татарского сообщества). Стоит отметить, что современные диаспоры/землячества являются не просто этнокультурными анклавами, а активными участниками внутри- и межрегионального взаимодействия населения, что приводит к появлению новых социальных и политико-правовых аспектов деятельности этнических групп, выходящие за рамки традиционного представления о них [11, С. 54-68].

Говоря об этнических сообществах нельзя не затронуть миграционные процессы, оказывающие влияние на структуру и численность диаспор/землячеств. Современные исследования миграционных процессов затрагивают в основном жизнь мигрантов, вне диаспоры, и скорее посвящены анализу интеграции мигрантов в принимающем сообществе, их способы адаптации. По утверждению некоторых исследователей, существует несколько факторов, влияющих на численность диаспор. Например: демографический, т.е. различия в уровне естественного прироста населения и его естественной убыли; миграционный – различия в притоках людей извне или их оттоке на родину или за рубеж; этнический – изменением этнического самоопределения [2]. Как отмечают ученые, миграция населения, является одним из наиболее массовых явлений, свойственное всему миру. Это явление существовало и далеко в прошлом и продолжает не просто существовать сегодня, а набирать обороты. Его сущность – любое социально-пространственное перемещение и принципиальное отличие которого, что в миграции населения не только вся совокупность перемещений, но и каждое из них в отдельности [12, С. 78-83]. Этот процесс затрагивает и Нижегородскую область, как регион со стабильной социально-экономической обстановкой, наличием рабочих мест, крупных вузов и т. д. Однако сказать, что все эти факторы существенно повлияли на численное изменение татарского сообщества сказать сложно, в целом эксперты не особенно замечают таких изменений и связно это с тем, что

мнение о татарах как коренных жителях Нижегородской области разделяют все эксперты: *«Вообще - татары традиционные жители области ... в общем-то они и не увеличиваются, и не уменьшаются»* (эксперт, представитель региональных СМИ).

Анализируя данные представителей органов региональной власти Нижегородской области, можно отметить, что практически все опрошенные из этой экспертной группы согласны с вышеуказанным мнением о том, что татарский этнос является коренным наряду с русским в Нижегородской области: *«Вы знаете, татары наши исконные /.../ Сколько существует земля нижегородская, столько татары и живут здесь с русскими»* (эксперт, представитель региональных органов власти). Также, большая часть экспертов считают, что роль существующих диаспор и землячеств в формировании социокультурного пространства региона значительна, особенно это проявляется в регулировании межэтнических конфликтов. Особенно акцентируется внимание на тесном сотрудничестве органов региональной власти с татарскими сообществами: *«В межэтнических отношениях играют значительную роль /.../ Если возникает конфликт какой-то, их очень мало, но есть тем не менее, то сразу на первый план выплывает именно диаспора или землячество, глава диаспоры, авторитетный у них человек, к мнению которого прислушиваются, уважают /.../ Вот вам пожалуйста регулятор...»* (эксперт, представитель органов региональной власти). Анализ ответов экспертов показал, что при возникновении конфликтов, происходящих чаще всего на бытовом уровне, всегда существует опасность, что этот конфликт может вылиться в межэтническое противостояние на региональном уровне. Как отмечают эксперты, в таких ситуациях помощь диаспор и землячеств, а особенно их руководителей и старейшин играет неоценимую роль, поскольку они готовы к диалогу и предпочитают сначала сами выяснить причины разногласий и попытаться найти необходимый компромисс. Такого рода регулирование, по мнению экспертов, оказывает существенное влияние на гармонизацию социокультурного пространства региона и позволяет разрешать этнические конфликты без силового вмешательства.

Однако, роль татарского этнического сообщества не ограничивается исключительно регулятивными функциями. Так например, существование официально зарегистрированного этнического сообщества позволяет сразу же найти контакты с ним, позволяет самим татарским НКО и НКА вести различную деятельность, например открывать воскресные школы по изучению татарского языка: *«У нас есть воскресная школа, при которой преподается татарский язык /.../ Действовали курсы татарского языка /.../ Они были не только для татар, могли посещать все желающие»* (эксперт, руководитель татарского сообщества).

Учитывая многовековое сосуществование татар и русских в данном регионе, говорить о какой-то разделительной черте по национальному

признаку довольно сложно. Необходимость создания национально-культурного объединения продиктовано скорее желанием сохранить свои культурно-этнические традиции и языка в современных условиях глобализации и процессами трансформации, нежели вопросами национализма. К тому же это помогает не только сохранять традиционную культуру и язык внутри самого сообщества, но и позволяет другим народам проживающим в регионе узнать больше об истории не только самих татар, но региона в целом. Если говорить о межрегиональном сотрудничестве, можно отметить, что татары активно сотрудничают между собой не только внутри Нижегородской области, но и за пределами ее. В частности, особенно акцентируется внимание на культурном взаимодействии и поддержке из Республики Татарстан и других субъектов РФ. Проводятся совместные региональные и межрегиональные дни татарской культуры, конкурсы, фестивали и проч., в которых могут принять участие все желающие. Особо подчеркивается регулятивная функция в формировании межэтнического согласия и нивелировании конфликтов.

Анализируя вышесказанное стоит отметить, что существующие этнические сообщества татар в Нижегородской области являются неотъемлемой частью регионального сообщества и социокультурного пространства в целом.

### ***Список использованных источников и литературы***

1. Арутюнов С.А. Диаспора – это процесс // Этнографическое обозрение. 2000. № 2. С 74-78.
2. Богоявленский Д. Перепись 2010: этнический срез // Демоскоп. Weekly. 2012. № 531-532. URL: [http://demoscope.ru/weekly/2012/0531/s\\_map.php](http://demoscope.ru/weekly/2012/0531/s_map.php) (дата обращения: 04.11.2017).
3. Дробижева Л.М. Национально-гражданская и этническая идентичность: проблемы позитивной совместимости // Россия реформирующаяся. Ежегодник / Отв. ред. М.К. Горшков. Вып.7. М.: Институт социологии РАН, 2008. С. 214-228.
4. Жуков В.И., Тавадов Г.Т. Большой этнологический словарь. М., 2010.
5. Мукомель В.И. Миграционная политика в России. Постсоветские контексты. М.: Институт социологии РАН, 2005.
6. Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1990.
7. «О национально-культурной автономии» от 17.06.1996 № 74-ФЗ (ред. От 04.11.2014).
8. «Об общественных объединениях» от 19.05.1995 № 82-ФЗ (ред. От 08.03.2015).
9. «О некоммерческих организациях» от 12.01.1996 № 7-ФЗ (ред. 13.07.2015).



10. Официальный сайт Министерства юстиции РФ. [Электронный ресурс]. URL: <http://unro.minjust.ru/NKAs.aspx> (дата обращения: 03.11.2017).

11. *Роговая А.В.* Диаспоры, землячества, миграция: нормативно-правовой анализ // Диаспоры и землячества: опыт регионального измерения: сборник статей / Колл. авт. ; под ред. *А.В. Дмитриева*. М. : РУСАЙНС, 2016. С. 54-68.

12. *Рыбаковский Л.Л.* К уточнению понятия «миграция населения» // Социологические исследования. 2016. № 12. С. 78-83.

13. *Тощенко Ж.Т., Чантыкова Т.И.* Диаспора как объект социологического исследования // Социологические исследования. 1996. №12. С.33-42.

***Eliza K. Biyzhanova,***  
*Research Fellow of the Center  
for Regional Sociology and Conflictology,  
Institute of Sociology of Federal Center  
of Theoretical and Applied Sociology RAS,  
Moscow, Russia  
E-mail: eliza2306@mail.ru*

## **THE TATAR ETHNIC COMMUNITIES IN SOCIOCULTURAL SPACE OF THE REGION (ON THE EXAMPLE OF THE NIZHNY NOVGOROD REGION)**

***Annatation.*** *This article is devoted to the influence of the Tatar ethnic communities (diasporas and associations) on sociocultural characteristics of the region. The research was conducted in 2015-2016 in the Nizhny Novgorod Region. It analyses opinions of experts from the bodies of the federal and regional authority, scientific community, local media and representatives of Tatar community.*

***Keywords:*** *Tatar ethnic communities, Tatar association/diaspora, regional sociology, national and cultural autonomies, expert opinion, international relations.*

**Бикбулатова Аниса Рифовна**

кандидат исторических наук, профессор,

Кыргызский национальный университет им. Ж. Баласагына,

г. Бишкек, Кыргызстан.

Tataroved.anisa@yandex.com

## ЭТНОРЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ ТАТАР КЫРГЫЗСТАНА

**Аннотация:** В статье рассматривается этнорелигиозная идентичность татар Кыргызской Республики на основе этносоциологических исследований. Выявлены основные маркеры этнической идентичности – это язык, на втором месте культура, обычаи и традиции и на третьем религия. Сельские татары основным маркером этнической идентичности назвали религию-ислам. Отмечены некоторые этно-локальные особенности религиозного поведения татар Кыргызстана.

**Ключевые слова:** Кыргызская Республика; татары; этническая идентичность, религиозная идентичность, религиозность, ислам, религия.

В постсоветский период произошли существенные изменения в этнической идентичности татар Кыргызстана. Если они раньше себя ощущали лишь вдали от исторической Родины, но в пределах одной могущественной страны, то теперь за короткое время они оказались за ее пределами, в другой стране. Изменился статус, их стали причислять к переселенцам, мигрантам, малочисленным этническим группам, некоренным народам. Все эти внешние определения их статуса лишь способствовали усилению роста этнической идентичности. В данной ситуации происходила переоценка таких понятий как «я» и «мы».

Проводимые этносоциологические исследования, проводимые в те годы доказали значимость этнической идентичности для татар, и ее небывалый рост. Поиск идентичности наблюдался именно впервые годы независимости страны. По данным наших исследований 1996 года, из опрошенных татар-горожан более 60% «никогда не забывали о своей национальности». Среди сельских татар треть ответили на этот вопрос утвердительно. В 2009 году на этот вопрос были получены ответы соответственно 49% и 25%. Данная тенденция была характерна в постсоветский период для представителей данного этноса проживающих и в РФ.

Синхронный анализ идентичности татар Кыргызстана показал, что он отражает общие тенденции происходящие среди татар на постсоветском пространстве. Но, в то же время для определения основных маркеров идентичности необходимо применить диахронный анализ, т.е. учитывать изменения в идентичности татар произошедшие за время пребывания в

Кыргызстане. Необходимо учитывать комплекс факторов. Время переселения, в каком поколении живут, возраст, этническая среда, компактность проживания и т.д. которые оказали влияние на трансформацию их идентичности [1, С. 27]. Рассмотрим основные маркеры идентичности татар Кыргызстана.

**Таблица №1.**

**Что роднит Вас с людьми Вашей национальности? (%)**

№		городские	сельские
1	Генеалогические корни	23	49
2	Внешний облик	20	18
3	Язык	75	20
4	Религия	51	56
5	Культура, обычаи и традиции	66	18
6	Черты характера, психология	21	20
7	Исторические судьбы, прошлое	27	35
8	Этническое самосознание	22	20
9	Ничего не роднит	3	6

Как показали наши исследования, для татар горожан, основным маркером идентичности является язык, на втором месте культура, обычаи и традиции. Более половины респондентов на третьем месте назвали религию. Татары Кыргызстана в основном являются городскими жителями (79%) [3, С. 97]. Они относительно компактно живут в гг. Бишкек, Ош, Джалал-Абад и т.д. Именно в городской среде наблюдается относительно хорошее сохранение языка, культуры, традиций представителями в основном старшего поколения татар из-за возможности общаться. В сельской местности проживает около 20% [3, С. 97] татар, они расселены дисперсно. Для них основным маркером идентичности является религия и генеалогические корни. Так как, среди сельских татар наблюдается утеря языка, культуры, традиций и обычаев. Среди них наблюдается ассимиляция в основном в пользу кыргызов. По данным наших исследований (2009, 2011гг.) 78% татар республики являются верующими, около 10% не верующие, 12% респондентов ответили, что колеблются. Из числа верующих 93 % мусульмане – сунниты. Крещенных татар около 5%. Около одного процента опрошенных считают себя представителями других конфессий.

На юге республики в Ошской, и Джалал-Абадской областях, число верующих соответственно 81% и 79%, это относительно выше чем в Чуйской области и г. Бишкек. Объяснение этому необходимо искать в историческом прошлом. На юг республики из-за оседлого образа жизни ислам проник на много раньше, и до Октябрьской революции здесь были сильны традиции ислама. На юге страны среди сельских жителей уровень религиозности выше на 5%, чем в городах. На севере страны



кочевая жизнь препятствовало распространению ислама, поэтому среди жителей севера относительно жителей южных областей вера в ислам была слабой. Следующая причина, снижающая уровень верующих это высокий уровень урбанизированности северных районов.

**Таблица №2**

**Считаете ли Вы себя верующим человеком? (%)**

регион	Ош	Джалал-Абад	Чуй	г. Бишкек
Нет, не верующий	5	4	11	16
верующий	81	79	77	74
колеблюсь	14	16	11	10

Как видно из таблицы в Чуйской области и г. Бишкек сосредоточено наибольшее число не верующих. Это является результатом полиэтнического окружения а также высокого уровня урбанизированности. Как показали наши исследования, вера находится в прямой зависимости от возраста человека.

**Таблица №3**

**Считаете ли Вы себя верующим человеком? (%)**

	16-20	21-25	26-29	30-39	40-49	50-59	60 и более
Нет, не верующий	12,6	15	14	10	8	7,4	7
верующий	75	74	72	70	78	85	86
колеблюсь	10	10	13	14,5	13	6,5	6

Как видно из таблицы, среди молодежи количество не верующих в среднем на два с лишним раза больше, чем среди представителей среднего и старшего поколения, и наоборот, чем старше возраст, тем больше верующих. В 90-е годы прошлого века ислам в республике переживает период возрождения. Данная тенденция характерна для многих республик Советского Союза в том числе и Кыргызстана. Повсеместно началось строительство мечетей, празднование религиозных праздников, посещение пятничных намазов и т.д.

По данным наших исследований из числа верующих более трети держали пост-ураза, четверть читали пятикратный намаз, 75% в случае брака проводили *никах*, около 60% посещали мечеть, 80% давали *закят* во время поста. Около 15% респондентов посещали святые места. Из числа крещенных татар 30% бывают в церкви, столько же крестят детей, около 20% соблюдают пост и отмечают пасху.

В течение многих веков вследствие способности ислама приспосабливаться к местным условиям и традициям, с одной стороны, и к освящению и регламентации всех сторон жизни своих последователей-с другой, произошло тесное переплетение культуры, быта народа и религии.



Сегодня значительное число людей воспринимают их в неразрывном единстве. Мусульманские праздники, обычаи, обряды считаются органической частью этнической культуры, им придается значение этнической традиции [2, С. 84]. Не случайно более 70% татар-горожан в числе национальных праздников назвали религиозные, а более 80% отметили соблюдение религиозных обычаев, обрядов, праздников, причем не только верующими, но и неверующими.

В целом процессы, происходящие в развитии религиозности у татар, аналогичны таковым и у кыргызов: наряду с общим ростом религиозности, проявляющимся в усилении религиозного сознания и активизации религиозного поведения, она имеет на первый взгляд достаточно поверхностный и формальный характер. Многие, особенно молодые, не знают даже основ ислама. Весьма немногочисленны, даже среди тех, кто считает себя верующим, соблюдающие обязательные для истинного мусульманина принципы ислама: шахада, пятикратный намаз, орозо, закят и саадака, хадж. Известно, что ислам не требует обязательного пятикратного посещения мечетей и они не играют роли аналогичной церкви в православии, но коллективная молитва в исламе считается более богоугодной, где бы она не совершалась: дома, на площади или в мечети. Тем не менее, привлекает внимание активность молодежи в посещении мечетей. Вероятно, в современных условиях воспринимается ими как явление национальной культуры, как знаковый элемент, подчеркивающий самость индивида как представителя своего этноса. Не исключается при этом и влияние определенной моды, поведения друзей и сверстников.

Основой религиозной веры у современных татар чаще является их внутреннее самоощущение. Не случайно более 75% респондентов в городах республики отметили: «внутренне считаю себя мусульманином». Очевидно, в современном религиозном восприятии догматические, институциональные нормы относятся к числу второстепенных. Большее значение приобретают нравственно-этическая сторона ислама и его роль в качестве компонента национальной культуры и этнообразующей составляющей.

*Таблица №4*

**В чем заключается функция религии? (%)**

религия объединяет и сохраняет татар	25
Помогает в тяжелых жизненных ситуациях	14
Обеспечивает вечную жизнь	6,6
Очищает душу	21,5
Воспитывает добро	15
Считаю, что религия полезна	18

Некоторые идеологи татарского национализма в исламе видят надежду на возрождение татарского народа, его культуры, нравственных устоев. Эта позиция разделяется многими татарами. По их мнению, в

условиях утери национальной государственности, языка и культуры только благодаря исламу татары смогли сохраниться как общность. Именно поддержку религии более половины (52%) сельских жителей, и около трети (27%) горожан называли необходимым условием для возрождения татарского народа. Таким образом, имеющая место среди татар «реисламизация» – проявление не столько религиозных чувств, сколько этнического самосознания, своеобразного «религиозного национализма» [6, С. 173].

Татары Кыргызстана проживая в большей степени в окружении мусульман, имеют свои локальные особенности. Во время полевых исследований нам удалось установить, в местах компактного проживания татары собираются на «мавлид» (день рождения пророка Мухаммеда). Это является одной из отличительных особенностей религиозного поведения татар, так как большинство мусульман (кыргызы) Кыргызстана не отмечают этот мусульманский праздник. Лишь в последние годы местами наблюдается празднование мавлида.

В годы Советской власти татары от руки переписывали *Коран*, и другие религиозные книги и передавали друг другу, учили арабскую графику [4, С. 74]. Многие из них умели читать *Коран*, учили этому своих детей. Не смотря на запреты со стороны советской власти, среди представителей старшего поколения большинство читали пятикратный намаз, ходили в мечеть, держали пост «ураза». Из числа современных татар многие отметили, что в годы советской власти им запрещали приобщаться к религии, читать намаз, но они всегда знали нормы ислама, шариат. Так как, с детства их родители в семье рассказывали об этом, часто сами читали намаз, соблюдали пост не смотря на все запреты. Поэтому, повзрослев, когда в республике в годы суверенитета стало возможным ходить в мечеть, читать намаз они массово стали обращаться в ислам.

В местах компактного проживания в домах престарелых татар, над дверями можно заметить под стеклом в рамках аяты из *Корана*, «дога» написанную арабской графикой [4, С. 95]. Во времена советской власти многие татары своим детям писали «дога», на небольшом клочке бумаги, считается, что они служат оберегом от разных жизненных ситуаций. Нам удалось встретить подобным образом написанные «дога» которую бабушки, родители писали своим сыновьям проходившим службу в рядах советской армии. При встрече гостей или когда провожают их из дома обязательно читают «дога».

В домах, где есть пожилые люди, обязательно имеется «намазлык», «четка». Их держат в специально отведенном месте. Многие из них фабричного изготовления, но встречаются вышитые. Часто их вышивают невесты. Они их преподносят свекру, свекрови в качестве подарка.

В городе Ош на предгорье Сулайман-тоо, имеются старые мусульманские могилы. В их числе отдельно на юго-западной стороне находятся могилы татар «*татар зираты*». Они огорожены, железной оградкой.



имеют надгробные камни. На них написано где, в каком селе Татарстана родился усопший и в каком году, в каком возрасте умер. Их отличительная черта от могил кыргызов, на них отсутствуют фотографии и надгробные камни небольших размеров. Также, в г. Каракол у татар свой *зират*, его называют «татарским». В этом зирате начали хоронить со второй половины XIX века [4, С. 105].

Во время экспедиции в гг. Ош, Бишкек, Каракол нам также удалось установить, что татары всегда стремились иметь муллу из числа своих т.е. татарина. Объясняя, что они прежде всего знают татарский язык, культуру. На все религиозные, семейные праздники имя наречение, бракосочетание обряд «никах», похоронные обряды, погребальное моление «женаза» приглашают муллу-татарина [6].

Во время похорон татары провожают усопшего в последний путь по мусульманским нормам обязательно в головном уборе, у большинства можно увидеть татарские тюбетейки, а женщин в платках. Провожая в последний путь они желают подчеркнуть этническую принадлежность усопшего. Другой отличительной особенностью похорон, является то, что они умершего хоронят сразу в день смерти. Желательно до захода солнца (например, кыргызы хоронят на третий день после смерти) и т.д.

Проанализировав религиозную жизнь татар страны, мы можем сделать следующие выводы:

- Татары Кыргызстана отличаются своей набожностью, 78% из них являются верующими, около 10% не верующие, 12% колеблются. Из числа верующих 93 % мусульмане – сунниты. Крещенных татар около 5%.

- Не смотря на то, что они как и большинство местного населения придерживаются ислама, стараются свои религиозные обряды совершать отдельно. Имеют муллу из числа татар, хоронят своих отдельно от остальных.

- Среди молодежи количество не верующих в среднем на два с лишним раза больше, чем среди представителей среднего и старшего поколения, и наоборот, чем старше возраст тем больше верующих.

- С 90-е годов прошлого века ислам в республике переживает период возрождения. Татары, особенно молодое поколение стали активно приобщаться к исламу.

- Ислам как и прежде для татар в полиэтнической среде выполняет этно- консолидирующую функцию.

### **Список использованных источников и литературы**

1. Габдрахманова Г.Ф. Об особенностях этнической идентичности татар.// Историческая этнология. 2016.Т.1., №1. 235 с.

2. Закиров Р. 3. Татары в меняющемся мире. Очерки этнополитической истории в XX-начале XXI вв. Казань: Татарское книжное изд-во, 2006. 207 с.

3. Перепись населения и жилищного фонда Кыргызской Республики 2009 года. Книга I, Бишкек, 2010. 247 с.

4. Полевая тетрадь №1, 4. 140 с.
5. Татары. М.: Наука, 2001. 516 с.
6. Этнография татарского народа. Казань: Магариф, 2004. 287 с.
7. ТБНКЦ «Илькаем» Татары и башкиры на юге Кыргызстана. г. Ош. 2014. 240 с.

**Anisa Rifovna Bikbulatova**

*Candidate of Historical Sciences, Professor;*

*Kyrgyz national university*

*Bishkek, Kyrgyzstan*

*Tataroved.anisa@yandex.com*

## THE ETHNO-RELIGIOUS IDENTITY OF THE TATARS OF KYRGYZSTAN

**Annatation:** *The article discusses the ethno-religious identity of Tatars of the Kyrgyz Republic on the basis of ethnosociological researches. The main markers of ethnic identity are revealed. It is language , on the second place - culture, customs and traditions and on the third - religion. Rural Tatars called religion (Islam) as the main marker of ethnic identity. Some ethno-local features of religious behavior of Tatars of Kyrgyzstan are noted.*

**Keywords:** *Kyrgyz Republic; tatars; ethnic identity; religious identity, religiosity, Islam, religion.*

УДК 316.477, 316.732, 316.733, 316.736

**Галиева Гузель Илгизовна,**

*кандидат социологических наук,*

*ведущий научный сотрудник*

*Центра семьи и демографии АН РТ,*

*Казань, Россия*

*guzaka@mail.ru*

## МЕЖЭТНИЧЕСКАЯ ИНТЕГРАЦИЯ СЕМЕЙ ТАТАРСТАНА: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

**Аннотация:** *В данной статье рассматривается межэтническая семья как результат происходящих процессов этнической интеграции в обществе. В зависимости от степени сохранения и воспроизводства этнокультурных, конфессиональных, лингвистических традиций, обычаев, обрядов одного этноса или нескольких, выделены модели этнической интеграции в межэтнических семьях.*





***Ключевые слова:** этническая интеграция, межэтническая семья, аккультурация, ассимиляция, модель «плавильного котла», культурный плюрализм, этнокультурные традиции.*

Республика Татарстан – один из полиэтнических регионов Российской Федерации, который вбирает в себя накопленный исторический опыт и социокультурное наследие народов. На территории Татарстана проживает свыше 173 этносов, среди которых, превышающих численность свыше 10 тысяч человек – это татары (2012571 чел. – 53,2% от общей численности населения), русские (1501369 чел. – 39,7%), чуваша (116252 чел. – 3,1%), удмурты (23454 чел. – 0,6%), мордва (19156 чел. – 0,5%), марийцы (18848 чел. – 0,5%), украинцы (18241 чел. – 0,5%), башкиры (13726 чел. – 0,4%). В Республике Татарстан созданы все условия для мирного сосуществования представителей разных этносов и религий, что говорит о высоком этнокультурном потенциале региона.

Особенностью Татарстана являются полиэтничность и поликонфессиональность населения, развитие которого характеризуется тесным этнокультурным, конфессиональным, лингвистическим взаимовлиянием и взаимопроникновением традиций представителей проживающих народов на территории современного Татарстана. Это способствует позитивной межэтнической интеракции, толерантным отношениям между представителями разных этноконфессиональных групп, что приводит к этнической интеграции, следствием чего являются и практики создания межэтнических семей.

По самым приблизительным подсчетам, количество людей, рожденных в межэтнических браках, уже к 1990 г. превышало миллиард человек. Это больше, чем численность любого современного народа на Земле [1, С.192]. В России, в частности в Республике Татарстан такие браки в 2010 году составляли 21-23% от количества всех ежегодно заключаемых союзов, а разводятся такие пары в 2 раза реже, чем моноэтнические семьи [19]. В настоящее время, с одной стороны, наблюдается тенденция снижения количества регистрации межэтнических браков, (2015г. в республике зафиксировано 5544 межнациональных браков, в 2016 г. – 5276), с другой стороны увеличение доли межэтнических браков в соотношении от общего количества заключенных браков (2015 – 18%, 2016 – 20%) [10].

Сегодня тема межэтнических браков актуальна как никогда. С одной стороны этнически неоднородные семьи могут играть позитивную роль в сохранении и развитии межэтнических отношений, в воспроизводстве культуры разных народов, с другой – негативную, которая представляется в утрате этнической идентичности, дестабилизации межэтнических отношений, конфликтов между супругами на этноконфессиональной почве. В этой связи появляется необходимость изучения этнокультурной трансмиссии, взаимовлияния религий, традиций, культуры, языка внутри межэтнической семьи.

Вопросы изучения межэтнических семей и браков широко изучались в советское время. Отметим таких исследователей, как М. Арутюнян, Р.А. Ачылова, А.Г. Волков, А.И. Исмаилов, М.В. Мурзабулатов, О. Мусаев, А.А. Сусоколов, А.Г. Харчев, Левкович В.П., Евстигнеев Ю.А., Козенко А.В., Бусыгин Е.П., Столярова Г.Р., Наумова О.Б., Смирнова Я.С. и другие [4; 9; 12; 22]. Сегодня изучением межэтнических семей занимаются социологи (Л.М. Дробижева, Ф.Б. Бурханова, Ф.А. Ильдарханова) [6]; историки (Т.А. Титова, Н.С. Крот) [15], психологи: (А.Н. Сизанов, В.М. Быков, И.Н. Тюхалова, Е.С. Смирнова, Т.В. Андреева, М.И. Шахбанова, А.Д. Коростелев, С. Уалиева, Э. Эриен, С.Р. Касымова, В. Худавердян) [1; 13; 23; 24; 25]; педагоги (Н.Л. Крылова) [16], филологи (С.В. Прожогина, Г.Р. Галиуллина, Ю.А. Дудник) [8].

В настоящее время изучению межэтнических семей уделяется недостаточно внимания, что в некоторой степени связано с отсутствием современных статистических данных об этническом составе семей. Как мы знаем, в ЗАГСax, при вступлении в брак, расторжении брака указывать свою национальность не обязательно. Особого внимания требует изучение этнической интеграции внутри семей. Межэтническая интеграция представляет собой взаимодействие различных этносов, которое приводит к созданию межэтнических семей.

Этническая интеграция в зависимости от степени сохранения и воспроизводства этнокультурных, конфессиональных, лингвистических традиций, обычаев, обрядов вытекает к следующим моделям воспроизводства традиций в межэтнических семьях:

1. *Ассимиляция*, когда один супруг отказывается от своих исконных обычаев, действий и формирует свое поведение в соответствии с ценностями и нормами этнических традиций своего супруга. По мнению сторонников ассимиляции, они должны изменить свой язык, одежду, образ жизни и культурные воззрения, для того, чтобы интегрироваться в новый социальный порядок [7, С. 230]. В межэтнической семье, где воспроизводится данная модель этнической интеграции, традиции одного этноса утрачиваются, при воспитании подрастающего поколения используется язык только того этноса, которого транслируются традиции.

2. Модель «*плавильного котла*» предусматривает смешивание этнокультурных ценностей, традиций обеих этносов и образование новых видоизмененных традиций. Межэтнические семьи, в которых транслируются и аккумулируются ценности обеих супругов, воспроизводятся традиции обеих этносов, однако результатом данного воспроизведения следует видоизменение некоторых обычаев, обрядов, получаются «гибридные» формы этнокультурных, лингвистических, конфессиональных традиций. Например, если ребенок растет в такой интегрированной несколькими полиязыковой среде, то и язык у него будет смешанный, включая в одно предложение слова на нескольких языках, или называя

слово на одном языке, добавляя окончания из другого языка, таким образом, происходит видоизменение языка.

3. Модель *культурного плюрализма* – наиболее желательный результат в ситуации этнической неоднородности семей, которая представляет признание в равной степени ценными этнокультурных традиций, обеих супругов. В таких межэтнических семьях этнокультурные, конфессиональные различия уважаются, приветствуются и соблюдаются в равной степени обеими супругами, с дальнейшим транслированием детям. Однако для достижения такого толерантного, равного отношения к другой культуре потребуются значительные усилия и мудрость супругов.

Психологический климат в межэтнической семье может существенно осложняться и специфически видоизменяться в том случае, если супружеская пара вынуждена жить вместе с родителями [3]. В зарубежной литературе есть специальный термин для обозначения такой семьи – *«enmeshed family»*, которая в переводе означает – *слитная, спутанная, пропорщенная друг в друга семья* [5, С.35]. В такой семье, даже если супружеская пара попытается выстроить свои правила семейного функционирования, их постоянно придется менять в зависимости от требований старшего поколения, любое свое решение молодые должны согласовывать, часто в ущерб собственным желаниям. Так в межэтнических семьях старшее поколение имеет заранее заложенную возможность осуществлять родительские функции: не только контролировать новоиспеченных «сына» или «дочь», но и диктовать им свои правила, обычаи, традиции, и др.[3].

Таким образом, в условиях полиэтнического общества этническая интеграция – это неизбежный процесс, который имеет двоякое значение – с одной стороны – способствует к толерантным отношениям, с другой, приводит к созданию этнически неоднородных семей. Межэтнические семьи отличаются социально-демографическими характеристиками, социокультурными проблемами, психологическими особенностями и могут функционировать только при определенной готовности молодых людей к совместной семейной жизни, иначе проблемы, с которыми межэтническая семья столкнется, окажутся для нее непосильными. В зависимости от того, какую модель этнической интеграции сконструирует межэтническая семья, зависит степень сохранения этнокультурных традиций, этнической идентичности народа.

### **Список использованных источников и литературы**

1. Андреева Т.В. Бикультуральные браки // Семья: психология, педагогика, социальная работа / под ред. А.А. Реана. М.: АСТ. 2010. С. 192-228.

2. Арутюнян Ю.В. О потенциале межэтнической интеграции в московском мегаполисе // Социологические исследования. 2005. №3. С. 21-24.

3. Асанова Э.С. Проблемы межэтнической семьи в современном обществе // Новые технологии. Майкоп: Майкопский государственный технологический университет, 2007. №3. С. 9-12.



4. Бусыгин Е.П., Столярова Г.Р. Культурно-бытовые процессы в национально-смешанных семьях (по материалам исследований в сельских районах Татарской АССР) // Советская этнография. 1988. №3. С. 27-36.

5. Варга А.Я. Системная семейная психотерапия. СПб.: Речь. 2001. С.35.

6. Галиуллина Г.Р., Ильдарханова Ф.А., Галиева Г.И. Этнокультурные традиции как основа укрепления семьи (на примере Тетюшского муниципального района Республики Татарстан): монография. Казань: Издательство «Отечество». 2011. 118 с.

7. Гидденс Э. Социология / При участии К. Бердсолл: Пер. с англ. Изд. 2-е, полностью перераб. и доп. М.: Едиториал УРСС Издательство. 2005. 632 с.

14. Дудник Ю.А. Сущность и динамика межэтнических браков и семей (на примере Республики Башкортостан) // URL: [http://www.lomonosov-msu.ru/archive/Lomonosov\\_2007/17/dudnik\\_ua.doc.pdf](http://www.lomonosov-msu.ru/archive/Lomonosov_2007/17/dudnik_ua.doc.pdf) (дата обращения: 15.11.2017).

15. Евстигнеев Ю.А. Национально-смешанные браки в Махачкале // Советская этнография. 1971. №4. С.80-85.

16. Итоги работы Управления ЗАГС Кабинета Министров Республики Татарстан за 2015, 2016 гг. // URL: [http://zags.tatarstan.ru/rus/file/pub/pub\\_435733.pdf](http://zags.tatarstan.ru/rus/file/pub/pub_435733.pdf) (дата обращения: 14.11.2016, 25.10.2017).

17. Касымова С.Р. Расширяя границы: межэтнические и межконфессиональные браки в постсоветском Таджикистане (на примере браков таджикских женщин с иностранцами) // Laboratorium. Журнал социальных исследований. 2010. №3. URL: <http://puma/article/n/rasshiryaya-granitsy-mezhetnicheskie-i-mezhkonfessionalnye-braki-v-postsovetskom-tadzhikistane-na-primere-brakov-tadzhikskih#ixzz4RNXiS4c5> (дата обращения 28.10.2016).

18. Козенко А.В. О стандартизации методик изучения национально-смешанной брачности // Советская этнография. 1978. №1. С. 72-76.

19. Коростелев А.Д. Межэтнические браки в этнически смешанных селения Приуралья и Поволжья (по материалам 2006, 2007 и 2008 гг.) // Этнографическое обозрение. 2010. №6. С.78-93.

20. Крот Н.С. Этнопсихологические ориентации супругов национально-смешанных семей в Республике Татарстан // Гармонизация межэтнических и межконфессиональных отношений в Республике Татарстан. Сборник научных трудов / Т.А. Титова, В.Е. Козлов, Р.Ф. Патеев. – Казань: Артифакт. 2017. С. 30-47.

21. Крылова Н.Л. «Смешанные браки» = Inter-marriages: Опыт межкультурной коммуникации / Н.Л. Крылова, С.В. Прожогина. М.: Ин-т Африки РАН. 2002. 320 с.

22. Крот Н.С., Титова Т.А. Теоретико-методологические подходы, применяемые в исследованиях этнически-смешанных семей // Научная дискуссия: вопросы социологии, политологии, философии, истории



Сб.ст. по материалам LVII междунар. науч.-практ. конф. №12 (52). М.: Интернаука, 2016. С. 19-23.

23. Крылова Н.Л. Афро-россияне: брак, семья, судьба / Н. Л. Крылова. М.: РОССПЭН. 2006. 574 с.

24. Левкович В.П. Особенности супружеских взаимоотношений в разнонациональных семьях // Психологический журнал. 1990. № 2. С.25-35.

25. Межконфессиональные и межнациональные браки: взгляд Москвы и Казани // Благовест-инфо, Москва. 16.07.2010. [Электронный ресурс]. URL: <http://muslem.ru/межконфессиональные-и-межнациональн/> (дата обращения: 27.10.2016).

26. Наумова О.Б. Национально-смешанные семьи у немцев Казахстана (по материалам экспедиции 1986 г.) // Советская этнография. 1987. №6. С.91-100.

27. Смирнова Я.С. Национально-смешанные браки у народов Карачаево-Черкесии // Советская этнография. 1967. №4. С.137-142.

28. Сусоколов А.А. Национально-смешанные семьи и браки в СССР. М.: АН СССР. 1990. С.142.

29. Уалиева С., Эриен Э. Межэтнические браки, смешанное происхождение и «дружба народов» в советском и постсоветском Казахстане // Неприкосновенный запас. 2011. №6. С.234-244.

30. Худавердян В. Межэтническое взаимодействие в российской семье // Вестник МУ Сер. 18. Социология и политология. 2007. №3. С. 80-92.

31. Шахбанова М.И. Отношение к межнациональным бракам в этническом сознании дагестанцев // Социс. 2008. №11. С.72-76.

**Guzel I. Galieva,**

*Candidate of Sociological Sciences,*

*Leading Researcher*

*Center for Family and Demography,*

*Tatarstan Academy of Sciences,*

*Kazan, Russia*

*guzaka@mail.ru*

## **INTER-ETHNIC INTEGRATION OF TATARSTAN'S FAMILIES: DEFINING THE PROBLEM**

**Annation:** *This article examines the ethnic family as a result of the processes of ethnic integration in society. It analyses the degree of preservation and reproduction of ethno-cultural, religious, linguistic traditions, customs, and ceremonies of one ethnic group or several selected models of ethnic integration in inter-ethnic families.*

**Keywords:** *ethnic integration, multi-ethnic family, acculturation, assimilation, the model of the "melting pot", cultural pluralism, ethnic and cultural traditions.*

**Гибадуллин Рустам Марсельевич,**  
 кандидат исторических наук,  
 доцент кафедры социально-гуманитарных наук,  
 Набережночелнинский институт (филиал)  
 Казанского (Приволжского) федерального университета,  
 Набережные Челны, Россия  
 nafisagi@gmail.com

**ДИСКУРС «ТАТАРСКОГО ИСЛАМА»:  
 КНИГА В. ЯКУПОВА «ИСЛАМ СЕГОДНЯ»  
 (2011)**

**Аннотация.** Статья посвящена дискурсу «татарского ислама», официально культивируемому сегодня в Татарстане. Автор рассматривает идеи и представления, с помощью которых обосновывается религиозная самобытность татарского мусульманского сообщества, его самостоятельность в исламе и особая роль в умме. Автор выявляет связь этих идей с этническим национализмом, а также свойственные им противоречия.

**Ключевые слова:** «татарский ислам», татарское мусульманское духовенство, умма, исламский мир, дискурс, национализм.

Дискурс «татарского ислама», официально представленный сегодня в Татарстане, в том числе на уровне ДУМ РТ, кажется, ещё не устоялся окончательно, но всё же ясно обозначил комплекс взаимосвязанных идей и представлений о религиозной самобытности татарского мусульманского сообщества. Достаточно развёрнутое их изложение даёт книга В.М. Якупова «Ислам сегодня» (2011). Автор книги Валиулла-хазрет Якупов – яркий представитель татарского мусульманского духовенства, занимавший в 1995-2012 гг. высшие должности в структурах Духовного управления РТ. Многочисленные публикации Якупова (свыше 30 книг [7, С. 376]), пожалуй, лучше других отражают процесс выработки властными и духовными структурами Татарстана официальной позиции по вопросам развития ислама. Ставшая последней книгой Якупова монография «Ислам сегодня» в своей значительной части состоит из выступлений автора в СМИ и на разного рода научных конференциях, в том числе, проходивших за рубежом, на которых он представлял позицию мусульман России и Татарстана. Именно в этих публичных и официальных выступлениях озвучивалась идея «татарского ислама» и раскрывалось её содержание [7, С. 95]. О высокой оценке и общественном признании идейного наследия Якупова свидетельствует Региональная научно-практическая конференция «Якуповские чтения», ежегодно проводимая



в Казани с 2012 г. под эгидой Российского исламского университета и Духовного управления мусульман РТ.

Необходимо признать, что книга Якупова «Ислам сегодня» не представляет собой систематизированного изложения автором своей концепции. Собранные в книге работы разных лет, написанные автором часто «на злобу дня», в условиях острой полемики с приверженцами ваххабизма и представителями других течений в исламе, отражают постепенную эволюцию взглядов самого автора и неизбежно связанные с этим некоторые противоречия в его позиции. Например, историческая оценка Якуповым джадидизма эволюционировала от одной его работы к другой. Если в более ранних статьях (2006-07) не без чувства национальной гордости заявлялось о том, что на рубеже XIX-XX вв. татарским народом была создана «высокая культура, основанная на идеях джадидизма», и даже говорилось о «богословском научном расцвете татарского ислама в форме джадидизма» [7, С. 22], то в последующем (2007/08) уже критикуется «богословская невнятность джадидизма», всё ещё нуждающегося в серьёзной «богословской интерпретации» и «наполнении его <...> самоценной мусульманской идеологией», которая, правда, может даже позволить татарам «претендовать на особую роль <...> в умме» [7, С. 30]. Однако, в ещё более поздней работе Якупова (2009) джадидизм оценивается уже как «псевдоислам», как порождение вредоносной идеологической диверсии со стороны враждебного исламу западного мира, целенаправленно «готовившего <...> “идеологию” реформирования традиционных религий Востока в целях сохранения колониализма, христианизации противостоящих религий» [7, С. 230].

Полемический характер работ, составляющих последнюю монографию Якупова, действительно, не позволил автору более глубоко и основательно рассмотреть те фундаментальные проблемы, которые он лишь попытался актуализировать и обозначить в повестке общественного обсуждения, предлагая для этого не всегда теологически и исторически выверенную аргументацию. И, тем не менее, в совокупности все эти работы представляют собой интересный для анализа дискурс, предлагающий относительно целостный взгляд на прошлое, настоящее и дальнейшие перспективы развития татарского мусульманского сообщества. В этом дискурсе «татарского ислама» нас интересует, прежде всего, характерное обоснование религиозной специфики татар-мусульман, которое позволяет представить их полноценной и даже более того очень важной частью исламского мира, хотя бы и существующей за его пределами в немусульманской стране. Итак, в чём заключается это обоснование? Насколько оно выглядит убедительным, и свойственны ли ему какие-либо противоречия?

Прежде всего, Якупов, ставя во главу угла идею самостоятельности татар в исламе и их особой роли в умме, предлагает отказаться от использования теологического потенциала исламских стран, взаимодей-

ствие с которыми уже «привело к появлению несвойственной татарам примитивизации и деинтеллектуализации духовной жизни» [7, С. 19]. С каких же идеологических позиций мотивируется такой отказ? Автор, несомненно, исходит из соображений национально-государственного престижа России и её геополитического статуса, когда говорит о том, что *«непатриотично было бы сдать в духовное подчинение иностранным центрам 20 миллионов российских мусульман»*, поэтому *«необходимо думать о повышении нашей конкурентоспособности <...> на теологическом поле»*, для чего *«у российских мусульман должен быть сильный теологически самостоятельный суверенный духовный центр»* [7, С. 34]. В ещё большей мере, текст книги взывает к духу этнического национализма татар, питающего идеалы их «национального возрождения». Об этом говорят часто встречающиеся формулировки, выражающие характерную озабоченность автора «местом татар в умме», необходимостью *«формировать имидж татар в умме»*, *«претендовать на особую роль татар в умме»* [7, С. 10, 27, 30] и т.д. Чтобы мобилизовать в этом направлении национальные чувства татар, используется и более бескомпромиссная постановка вопроса: *«Являемся ли мы – двухмиллионная умма Татарстана – лишь невежественной периферией Мира Ислама, обречённой быть всего лишь объектом просветительских усилий учёных миссионеров из “настоящих” мусульманских стран, или же у нас есть собственная духовная ценность и уникальная роль в истории и современности Ислама?»* [7, С. 303].

Однако что может «татарский ислам» противопоставить теологической квалификации зарубежных улемов, обладающих общеисламским авторитетом, учитывая, что подобные улемы, по крайней мере, пока отсутствуют в татарском мусульманском сообществе? Разрешение проблемы Якупов видит в идее исключительной религиозности татар, в обосновании которой используется всё та же националистическая аргументация, имеющая мало общего с идеологическими традициями ислама. При этом несколько амбициозные утверждения об особом религиозном потенциале татар, который *«сейчас <...> является миру под условным названием “татарского»” Ислама»*, сопровождаются определенным противопоставлением арабам: *«Арабы хорошо понимают, что если у нас получится полнокровно явить миру этот ислам, мир обретёт адекватное цивилизованное исповедание Ислама, а арабы останутся не у дел. <...> К сожалению, арабы видят в нас опасных конкурентов, поэтому они лихорадочно растят и финансируют здесь свою пятую колонну»* [7, С 95]. Якупов не сомневается в том, что для арабов или турок «татарский ислам» *станет «доказательством их богословского банкротства»* [7, С 95]. Поэтому даже осознание более чем скромного места татар в мире ислама, кажется, лишь стимулирует автора. В частности, вполне реалистично оценивая итоги научной конференции в Казани с претенциозным названием *«Вклад татарских учёных в развитие исламской цивилизации»*, Якупов делает

отрезвляющий, но всё же самонадеянный вывод: *«в целом казанские татары пока остаются или неизвестными вовсе, либо как весьма незначительный, периферийный элемент уммы, что, конечно, нас не может устраивать»* [7, С. 28].

Итак, какие же факторы, согласно «татарскому исламу», определяют исключительную религиозность татар, их особое место и роль в умме?

Во-первых, по глубокому убеждению Якупова, татары имеют в исламе мессианское предназначение, поскольку мистически образом наделены особым *«теоцентричным духовным складом»*, *«обладают повышенной религиозной одарённостью, устремлены в сферу неземного»*, благодаря чему *«проценты религиозности у татар выше, чем у окружающих народов»* [7, С. 81]. Несколько сомнительный тезис автор подкрепляет рассуждениями в духе распространённого в наши дни представления татар о своей якобы уникальной срединной евразийской идентичности, органично соединяющей противоположные качества Запада и Востока. Согласно такой «евразийской» самоидентификации, очевидно, разделяемой Якуповым, татары, как *«обладающие восточной духовностью и западным интеллектом»*, оказываются *«наиболее способными дать человечеству надёжный мировоззренческий и духовно-нравственный фундамент»* [7, С.91]. *«Возрождение татарского способа исламской жизни и татарской интерпретации ислама»* [7, С.91] должно дать некий *«привлекательный идеал <...> бытования Ислама в светских формах»* [7, 54] и тем самым обеспечить татарам роль *«интеллектуальных и духовных лидеров в мусульманском пространстве России»* [7, С. 94], а также позволить *«упорядочить <...> непростую ситуацию»* во всём исламском мире [7, С. 196].

Во-вторых, для подтверждения исключительной религиозности татар Якупов стремится максимально удревнить происхождение существующей у них местной традиции ислама, освятив её преемственной связью непосредственно с пророчеством Мухаммада. В частности, с этой целью утверждается: *«обретение ислама предками татар из рук сахабов Пророка (с.), позволило сохранить это подлинное неискажённое духовное пророческое сокровище»*, которое сегодня являются всему миру в виде «татарского ислама» [7, С. 195]. В развитие этих представлений автор утверждает также, что *«у болгар были табиины и табгу-табиины»* [7, С. 152], тем самым выстраивая генезис «татарского ислама» в соответствии с канонизированным историко-религиозным преданием о последовательно сменявших друг друга поколениях «праведных мусульман», обеспечивших сохранение и передачу исламской традиции: от «сахабов» — сподвижников Мухаммада, воспринявших непосредственно от него религиозные знания и предписания, к «табиунам», которые, в свою очередь, передали их «таба ат-табиунам» [1, С. 305-306]. Якупов использует известный исторический миф об исламизации волжских болгар сподвижниками пророка Мухаммеда в IX-м году хиджры, распространённый

среди мусульман Поволжья в XIX в. благодаря популярному в то время труду «Таварих-и Булгария» («История Булгара»), написанному в конце XVIII – начале XIX вв. в жанре средневековых исторических повествований. Однако, данные современной исторической науки не дают никаких оснований говорить об участии сахабов в принятии булгарами ислама. Кроме того, упоминание об этом не может считаться подтверждённым историко-религиозным преданием и в глазах самих мусульман, поскольку оно было опровергнуто наиболее авторитетными в Поволжье улемами прошлого, такими, как например, аль-Чукури, который в своём специальном комментарии к трактату «Таварих-и Булгария» подверг критике сообщение о сахабах как исторически недостоверное, Ш. Марждани, характеризовавший весь трактат исключительно как «лживые сказки» [4, С. 455], Р. Фахретдин, также «отрицавший его историчность» [6, С. 497] и др. Справедливости ради следует признать гипотетическую возможность участия сахабов в распространении ислама на Северном Кавказе, в районах Дагестана, в середине VII в. в ходе арабо-хазарских войн [2, С. 353; 3, С. 120]. Учитывая, что в этих войнах принимали участие племена, составившие в последующем население Волжской Булгарии, можно предположить их присутствие среди ранних неопитов, оказавшихся в орбите возможного влияния сахабов. Однако это чисто гипотетическое предположение, которое иногда приходится слышать от некоторых татарских историков, очень далеко от того, чтобы получить сегодня научно-историческое подтверждение.

В-третьих, чрезвычайно интересна попытка Якупова теологически обосновать сакральный характер традиционных установлений татар, в том числе, сформированных в доисламскую эпоху. Отправным моментом в построениях автора является фраза из 24-го аята суры «Фатыр» (35:24): *«нет ни одного народа, к которому не приходил бы предостерегающий увещатель»* [5, С. 443]. Исходя из этого, делается вывод: *«и к татарам такой пророк явно был, от которого должны остаться у татар их обычаи, имеющие священный статус, так как они не что иное, как остаток Шариата татарского Пророка (г-м), восходящие в основном к божественному источнику»* [7, С. 83]. Причём к выражению «татарский Пророк» неизменно добавляется сокращённое обозначение («г-м») приветственной формулы «мир ему», используемой в суннитской традиции по отношению к доисламским пророкам («алейхи салам» – в татарском языке «галейхи салам» – прим. авт.). Некорректность в построениях Якупова заключается не столько в отстаивании им веры в воображаемого «пророка», сколько в том, что идея его божественного происхождения необоснованно переносится абсолютно на все татарские обычаи, хотя логичнее было бы допустить наличие среди них как установленных «пророком», так и сохранившихся вопреки ему. Казалось бы, на такое предположение должны были навести примечания к суре «Фатыр», содержащиеся именно в том издании Корана (комментированный перевод Кулиева), которым Якупов

пользовался для цитирования. В них говорится о прецедентах, имевших место в период раннего ислама, когда некоторые общества, несмотря на увещевание самого пророка Мухаммеда, *«остались верны заблуждению»* [5, С. 757]. Кроме того, позиция Якупова игнорирует, прежде всего, общепризнанный в исламе базовый постулат об отмене Шариатом Мухаммеда всех предшествовавших ему законов. Якупов же фактически придаёт татарским обычаям статус равный пророчеству Мухаммеда, когда говорит о том, что те, кто *«смеют отвергать»* эти обычаи, *«являющиеся пророческим наследием Божьих Пророков, посылавшихся к предкам татар, тем самым выводят себя из Ислама»* [7, С. 83]. Наконец, предложенная Якуповым логика сакрализации доисламских традиций неизбежно ведёт к сложностям в отделении исламского от неисламского, например, от христианского, буддистского или языческого.

Таким образом, в обосновании «татарского ислама» ставка делается на этнический национализм татар, а не на теологические аргументы, которые если и используются, то сводятся к малоубедительным интерпретациям коранических текстов и конструированию сомнительных историко-религиоведческих преданий. Следует признать, что национально ориентированный подход создаёт дополнительные проблемы. Он не только угрожает межэтническому единству мусульман и может быть плохо принят уммой. Он мешает самим татарам-мусульманам адекватно воспринимать их собственное историческое прошлое. Тем не менее, апелляция татарского мусульманского духовенства к национализму – это, возможно, пока единственный способ обосновать своё религиозное лидерство при явной недостаточности необходимого для этого теологического потенциала. Так или иначе, появление «татарского ислама» замечательно уже тем, что оно обостряет всегда актуальную для татарского мусульманского сообщества, но остававшуюся в тени проблему восприятия его уммой. Заключённая в «татарском исламе» способ самопрезентации татар в общеисламском контексте создаёт прецедент для ответной реакции со стороны исламского мира. Это даст возможность прояснить многие важные аспекты современного состояния самой уммы. Какова сегодня её реальная способность поддерживать своё единство? Как работает обеспечивающий его механизм общеисламского признания? В чём может на практике выражаться собственно общеисламская позиция? По сути, ответы на эти вопросы, в конечном счёте, и определяют перспективы «татарского ислама».

#### **Список использованных источников и литературы**

1. Али-заде А.А. Исламский энциклопедический словарь [Текст] / А. Али-заде. – М.: Ансар, 2007. 400 с.
2. Аликберов А.К. Северный Кавказ // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М.: Вост. лит., 2006. С.353-361.



3. Бобровников В.Б. Дагестан // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М.: Вост. Лит., 2006. С.120-125.

4. Кемнер М. Аль-Чукури // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Сост. и отв. ред. С.М. Прозоров. М.: Вост. лит., 2006. С.454-455.

5. Коран. Перевод смыслов и комментарии / Пер. с араб., комм. Э. Кулиева. 5-е изд., стереотип. М.: Умма, 2008. 816 с.

6. Усманов М.А. Таварих-и Булгария // Татарская энциклопедия: В 6 т. / Гл. ред. М.Х. Хасанов, отв. ред. Г.С. Сабирзянов. Казань: Институт татарской энциклопедии АН РТ, 2010. Т.5: Р – С – Т. С. 497.

7. Якупов В.М. Ислам сегодня. Казань: Иман, 2011. 392 с.

**Rustam M. Gibadullin,**

*Associate Professor of the Department  
of Social and Human Sciences,  
Naberezhnye Chelny Institute (branch)  
Kazan (Volga region) Federal University,  
Naberezhnye Chelny, Russia  
nafisagi@gmail.com*

#### **DISCOURSE OF “TATAR ISLAM”: V. YAKUPOV’S BOOK “ISLAM TODAY” (2011)**

**Annotation.** *The article is devoted to the discourse of “Tatar Islam”, officially cultivated today in Tatarstan. The author considers ideas that help to substantiate the religious identity of the Tatar Muslim community, its independence in Islam and a special role in the Ummah. The author reveals the connection of these ideas with ethnic nationalism, as well as the contradictions inherent in them.*

**Key words:** *“Tatar Islam”, Tatar Muslim clergy, umma, Islamic world, discourse, nationalism.*





**Гибадуллина Миляуша Рустамовна,**  
научный сотрудник,  
Центр исламоведческих исследований АН РТ  
g.milya@mail.ru

**Касимова Анастасия Валериановна,**  
научный сотрудник,  
Центр исламоведческих исследований АН РТ  
kasimova.nastia@yandex.ru,

## ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ПОНИМАНИЮ ЖИЗНЕННЫХ СТРАТЕГИЙ МОЛОДЫХ МУСУЛЬМАН (МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЙ ПОДХОД)<sup>2</sup>

**Аннотация.** Современный мир и общество характеризуются многочисленными социально-экономическими преобразованиями, а также ростом национального и религиозного сознания и самосознания молодого населения. В связи с этим актуальной становится проблема жизненных стратегий молодежи, поскольку объективируясь в реальное поведение и деятельность молодых людей, стратегии определяют жизненный путь молодого человека. От того, насколько эффективны будут жизненные стратегии, и зависит более полная реализация личностного потенциала человека, его самореализация и самоактуализация и, в конечном счете, удовлетворенность жизнью. Религия как психологический конструкт, существующий в сознании верующего человека, детерминирует его восприятие окружающего мира, поведение, установки и т.д. Таким образом, перед исследователями ставится задача осмысления моделей поведения и типов идентификации личности у молодых мусульман.

**Ключевые слова:** жизненные стратегии, методология, ценности, жизненный путь, направленность, цели, смыслы, мусульмане.

Феномен жизненных стратегий является одним из наиболее интересных и сложных явлений человеческой жизни. Жизненные стратегии всегда привлекали большой интерес как отечественных, так и зарубежных исследователей. К настоящему времени накоплено большое количество данных психологических и социологических исследований об особенностях жизненных стратегий человека, проанализирована их структура и типы, основные характеристики и особенности формирования (J.Royce, A.Powell, 1983; T.Kasser, 1996; E.L.Deci, Ryan R.M., 2000; K.M.Prenda, M.E.Lachman, 2001; A.M.Freund, P.B.Baltes, 2002; Абульханова-Славская К.А., 1991; Варламова Е.П., Степанов С.Ю., 1998; Егорова Л.С., 1999;



Статья подготовлена при финансовой поддержке «Конкурса молодежных научных грантов и премий АН РТ». Научный проект 16-59-х Г/2017 от 24.05.2017 «Жизненные стратегии молодых мусульман Республики Татарстан».

Васильева О.С., Демченко Е.А., 2002; Созонтов А.Е., 2003; Мдивани М.О., Воронина О.А., 2008; Перельгина И.В., 2008; и др.).

Необходимо отметить особый исследовательский интерес к проблеме формирования и реализации жизненных стратегий молодежи. В этот период человек становится взрослым не только в биологическом, но и в социальном отношении, оказывается перед объективной необходимостью осуществления целого ряда важных выборов, в частности выбора своего жизненного пути.

Как отмечают Ю.А. Зубок и В.И. Чупров, положение становящегося субъекта, находящегося в стадии транзиции, т.е. перехода во взрослое состояние, придает социальному статусу и ценностным образцам молодежи переходный, незавершенный характер, что находит отражение в маргинальности положения, лабильности и экстремальности сознания, а также в высокой доле риска [11, С. 108].

Для начала необходимо выяснить, что есть жизненные стратегии. Исходными теоретическими координатами в данном случае выступают теория жизненного мира и теория жизненного пути.

Первую попытку дать научное определение жизненному пути в психологии предприняла Ш. Бюлер (1933). Она провела аналогию между процессом жизни и процессом истории, и объявила жизнь личности индивидуальной историей.

А. Адлер (1998) считал, что формирование жизненной стратегии начинается еще в раннем детстве. Ребенок чувствует себя слабым и неуверенным во взрослом мире и пытается это компенсировать путем формирования жизненной цели, она в свою очередь исходит из особенностей конкретного индивида, его жизненного опыта и ценностей [5, С. 74-85]. Адлер выделяет три основные жизненные цели, которые, по его мнению, присущи каждому человеку, за счет четко сформировавшегося устоя жизни общества в целом – это работа, дружба и любовь. Помимо этого, Адлер отмечает, что каждый индивид, приспосабливаясь к окружающему миру, стремится к совершенству и идеалу, постоянно саморазвивается. Это стремление, по его мнению, может нести не только положительные, но и отрицательные цели. Если оно направленно на благо общества и не противоречит интересам других людей, то такое стремление является положительным, в противном случае – отрицательным [13, С. 547-560].

В отечественной психологии наиболее разработанным является принцип активности субъекта, разработанный в школе С.Л.Рубинштейна (1959), который и лег в основу дальнейших теоретических и эмпирических исследований жизненного пути. С.Л.Рубинштейн предложил не просто выделять отдельные этапы жизненного пути, но и определил значение каждого этапа и его влияние на последующие. При этом личность является активным участником этого процесса, и в любой момент может вмешаться в него (Абульханова-Славская К.А., Брушлинский А.В., 1989). Также, положение об активной роли человека разрабатывалось в трудах

Б. Г. Ананьева (1968), согласно которому не только условия жизненного пути формируют личность и придают ей характерную «огранку», но и личность своими поступками активно воздействует на жизненный путь и, тем самым, проектирует себя.

Существенный вклад в разработку проблемы субъекта жизни вносят исследования А. Н. Леонтьева (1975) и его научной школы, выдержанные в русле системно-деятельностного и смыслового подходов к личности. Проблема жизненного пути рассматривается в связи с вопросами о смысле жизни, такими авторами, как Л.С. Выготский (1984), В. Франкл (1990), Д.А. Леонтьев (1992), В.Э. Чудновский (1995), Б.С. Братусь (1997), Л. Бинсвангер (1999), А.А. Бодалев (2001), Р. Мэй (2004) и др.; и временной перспективы следующими авторами: В.И. Ковалев (1979), Н.Н. Толстых (1984), К. Левин (2000), Т.Н. Березина (2001), Ж. Нюттен (2004), Р.А. Ахмеров (2008), А.А. Кроник (2008), Ж.А. Леснянская (2008), Ph. Zimbardo (2008), J. Immerwahr (2010) и др.

Собственно, изучение жизненной стратегии начинается с работ К.А. Абульхановой-Славской (1991), которая рассматривает ее в качестве интегральной характеристики личности как субъекта собственной жизни, тем самым логически продолжая развивать подход к личности как творцу своего жизненного мира, теоретико-методологической фундамент которого был заложен в трудах С.Л. Рубинштейна (1997).

По определению К.А. Абульхановой-Славской жизненная стратегия – это «стратегия поиска, обоснования и реализации своей личности в жизни путем соотнесения жизненных требований с личностной активностью, ее ценностями и способом самоутверждения» [1, С. 244]. Основными ее признаками она называет, во-первых, выбор основного направления и способа жизни, во-вторых, создание условий для самореализации через решение противоречий жизни, способы решения и желание их решать, в-третьих, творческий поиск в созидании ценности своей жизни, состоящей в интересе и удовлетворенности ею.

В формировании стратегии жизни человека одним из центральных моментов является формирование *ценностных* образований, задающих направленность личности. Стратегия жизни предполагает способность к регуляции целостного *времени* жизни, поскольку время – ведущий внешний фактор, относительно которого возникают индивидуальные различия способа жизни. В качестве внутреннего личностного фактора в реализации жизненной программы рассматривается активность, которая проявляется как способность к балансу между желаемым и необходимым, личным и социальным. Данный баланс как индивидуальный способ реализации активности в осуществлении жизненной стратегии устанавливается «при помощи инициативы и *ответственности* в соотнесении меры желаемого и необходимого, меры требуемого и достигнутого» [1, 247]. Инициатива и ответственность, представляя разные стороны активности, входят в стратегию жизни, для характеристики которой суще-

ственно их распределение во времени и способе жизни. Если в структуре активности преобладает инициатива, то такой человек руководствуется в основном только желаемым, сам постоянно «создает» противоречия, без оглядки предпринимает новое. Жизненная стратегия в этом случае характеризуется широтой перспектив, постоянным расширением круга жизненных занятий, сфер. Если же в структуре активности преобладает ответственность, то человек стремится к упорядоченности, определенности и размерности, не имеет далеких перспектив и горизонтов, старается зафиксировать и удержать достигнутое. Люди же, сочетающие инициативу и ответственность, «стремятся к постоянному расширению семантического и жизненного пространства, но могут быстро и уверенно распределять его на необходимое и достаточное, реальное и желаемое» [1, С. 251].

Отсюда определяются основные составляющие стратегии жизни. Таковыми выступают: направленность, психологическое время, ответственность, степень наполненности жизни смыслом – в их взаимопересечении. Дадим необходимую трактовку каждого компонента.

Направленность личности (по сложившейся в отечественных журналах традиции переводится на англ. как *personality trend*) – термин отечественных психологов, которому, начиная с С.Л.Рубинштейна (1940, 1946), придается большой смысл и множество нередко противоречивых значений. Следуя за Л. И. Божович, направленность можно определить как устойчивую (трансситуативную) устремленность, ориентированность мыслей, чувств, желаний, фантазий, поступков человека, которая является следствием доминирования определенных (главных, ведущих) мотиваций. Сложность операционализации этого конструкта связана, во-первых, с тем, что речь идет о проекции на поток сознания и поведения латентных (скрытых от внешнего наблюдения) факторов (мотивов, потребностей); во-вторых, с неопределенностью критериев для различения устойчивых и ситуативных факторов (устойчивость личностной мотивации не означает ее единственности, ее монополии на детерминацию поведения и переживаний); в-третьих, с тем, что личность непосредственно не осознает своей направленности (скрытость от «внутреннего» наблюдения).

Психологическое время – отражение в психике человека системы временных отношений между событиями его жизненного пути. Психологическое время включает: оценки одновременности, последовательности, длительности, скорости протекания различных событий жизни, их принадлежности к настоящему, удаленности в прошлое и будущее, переживания сжатости и растянутости, прерывности и непрерывности, ограниченности и беспредельности времени, осознание возраста, представления о вероятной продолжительности жизни, о смерти и бессмертии, об исторической связи собственной жизни с жизнью предшествующих и последующих поколений семьи, общества, человечества в целом.

Понятие ответственности изучается диаметрально противоположными направлениями психологии – от бихевиоризма до экзистенциальной и гуманистической психологии. Современное понимание ответственности в психологии характеризуется наличием двух содержательно противоположных традиций, которые иногда сочетаются в концепции одного автора. В одной из них ответственность понимают, как свойство или характеристику личности – тем самым она попадает в ряд ее других свойств и характеристик. Так, в качестве свойства личности называет ответственность автор одной из первых в России книг по психологии ответственности К. Муздыбаев (1983). Он выделяет четыре понимания термина «ответственность», соответствующие направлениям ее развития у личности в ходе онтогенеза. Это, во-первых, развитие от коллективной к индивидуальной ответственности, во-вторых, от внешней к внутренней, осознанной, личностной, в-третьих, от ретроспективной ответственности за прошлое к перспективному ее плану как ответственности за будущее, за преобразовательную активность, в-четвертых, развитие самого субъекта ответственности.

В понимании ответственности как свойства личности она довольно обширно изучается эмпирически, поскольку созданы ее операциональные индикаторы и психометрически обоснованы инструменты измерения. Наиболее распространены исследования, связанные с атрибуцией ответственности, т.е. приписыванием какому-то фактору статуса причины происходящих событий. В этом тематическом поле понятие ответственности смыкается с понятием контроля: «Степень личной ответственности – это чувство определенной возможности контролировать совершение действия и его исход». Р.Мэй (2004) понимает ответственность как компонент, базирующийся на взаимоотношениях самости с ее выбором, связывая ответственность с самоконтролем. Д. Роттером разработан конструкт интернальности-экстернальности локуса контроля, который схватывает очень важный аспект ответственности, описывающий атрибуцию человеком причин всего происходящего с ним внешними или внутренними детерминантами, хот свести к нему весь пласт того, с чем связывается понятие ответственности, конечно же, невозможно. Интернальность связана с ощущением собственного контроля над значимыми событиями, тогда как экстернальность отражает убеждение человека в том, что все с ним происходящее зависит не от него, а от других людей, случая, судьбы и т.п. Для определения локуса контроля созданы валидные и апробированные методики, адаптированные и широко используемые в русскоязычных версиях (Бажин, Голынкина, Эткинд, 1993; Ксенофонтова, 1999).

В иной традиции принято подчеркивать особый статус ответственности как интегративного психического явления, которое не может быть описано в одном ряду с другими, более частными, свойствами личности. В этом случае преобладают теоретические подходы к ее анализу, поскольку ответственность не может быть сведена к какому-то одному

измеряемому конструкту или их комплексу. Но и в данной традиции существуют разночтения в понимании самой сущности интегральности как характеристики ответственности.

Ответственность как многокомпонентное интегральное свойство субъекта жизнедеятельности, не сводимое к его отдельным, частным проявлениям, описывает Л.И. Дементий (2005). Тем не менее, в процедурах эмпирического исследования она апеллирует к некоторым косвенным способам ее зондирования через комплекс разных методик, созданных для определения совсем других свойств личности. А потому среди компонентов ответственности называется уровень притязаний, самооценка, степень самостоятельности, характер удовлетворенности, особенности локуса контроля и мотивации достижения. С точки зрения автора, ответственность может выступать либо как ситуативное отношение к определенной ситуации или их классу, либо как высшее, устойчивое, сквозное, динамическое отношение. Отсюда выделяются четыре типа ответственности: оптимальный, избегающий, исполнительский, ситуативный.

Методологически несколько иной подход к ответственности сформулирован Д.А. Леонтьевым (1999). Он считает, что в личности нет структуры, которую можно назвать свобода или ответственность, это не элементы или подструктуры личности как способности, потребности, роли или отношения. Свобода и ответственность – ядерные механизмы личности высшего уровня, ответственные за критические процессы изменения смысловых ориентаций путем свободного выбора или направленной на себя рефлексивной смысловых технологий. Являясь способами и формами существования и самоосуществления личности, которые не имеют своего содержания, они наполняются содержанием смыслового уровня, определяя при этом линии развития смысловой сферы, создавая то силовое поле, в котором развивается личность. Ответственность определяется как осознание способности личности выступать причиной изменений в себе и в мире, а также осознанное управление этой способностью (Леонтьев Д.А., 2005).

Как считает Д.А. Леонтьев (2005), свобода постепенно развивается в процессе развития форм активности, через обретение права на собственную активность и ценностного обоснования, ради чего эта активность совершается. Ответственность же развивается в процессе становления форм саморегуляции, постепенного взятия на себя контроля за разные аспекты своей деятельности, своего поведения. Еще не полностью сформировавшаяся свобода и ответственность могут образовывать разные конstellляции: автономным назван наиболее продвинутый вариант их интеграции, когда они действительно становятся одним; существуют варианты импульсивной квазисвободы в отсутствие ответственности и симбиотической квазиответственности за чужие цели и ценности в отсутствие свободы, а также конформный вариант, когда отсутствуют и те, и другие механизмы.





Одним из актуальных направлений изучения ответственности в психологии является контекст целостной человеческой жизни. Ответственность как высшее интегральное образование личности эквивалентно самому способу жизни и выступает как ценность, и как установка по отношению к жизни в целом. Вопрос о личностных механизмах, психологически обеспечивающих образ жизни, был поставлен Анциферовой (1978), которая определила ответственность как центральную личностную характеристику. В качестве составляющей стратегии жизни, дающей личности возможности для оптимального решения жизненных противоречий, как уже говорилось, рассматривает ее К.А. Абульханова-Славская (1991). Выявлены зависимости особенностей жизненного пути от типа ответственности. С ответственностью личности связаны такие ее характеристики, как прогнозирование будущего, степень целостности и взаимосвязи жизни, сферы значимых жизненных событий, субъективное представление о возможности управления жизнью, смысл жизни и удовлетворенность ею.

В качестве центрального компонента или «ядра» жизненной стратегии личности выступают ценности. Проблема ценностей человека разрабатывалась многими учеными (Непомнящая Н.И., 1980; Будинайте Г.Л., Корнилова Т.В., 1993; Залесский Г.Е., 1994; Братусь Б.С., 1997; Rokeach M., 1973; Maio G.R., Olson J.M., 2001; и др.). Д.А. Леонтьев (1992) определяет ценности как «консервированные» отношения личности с миром, отражающие инвариантные аспекты общечеловеческого опыта. По мнению Б.С. Братуся (1997) личностные ценности – это осознанные, отрефлексированные наиболее общие смысловые образования.

Следует отметить, что именно общие смысловые образования и определяют главные и относительно постоянные отношения человека к миру, другим людям, к самому себе. Л.М. Семенюк считает (2010), что ценностные ориентации являются основанием оценок субъектом окружающей действительности и ориентации в ней, способом дифференциации объектов по их значимости. Важнейшей характеристикой системы ценностных ориентаций личности является принцип иерархии ценностей, их многоуровневость. Невозможно представить себе ориентацию личности на ту или иную ценность как некое изолированное образование, не учитывающее ее приоритетность, субъективную важность относительно других ценностей (Яницкий М.С., 2002). Причем, предпочтение одних ценностей над другими может быть обусловлено представлениями об их абсолютной значимости для общества и человечества в целом или же их субъективной актуальной важностью, насущностью (Леонтьев Д.А., 1992).

Необходимо отметить, что в ценностях, с одной стороны, систематизируется, кодируется нравственное значение общественных явлений, а, с другой стороны, те ориентиры поведения, которые определяют его направленность, и выступают конечными основаниями моральных оценок.

Содержание ценностных ориентаций составляют различные политические, религиозные, нравственные убеждения, характерные принципы поведения, которые образуют определенную структуру за счет того, что вбирают в себя разные уровни и формы взаимодействия индивидуального и общественного, внутреннего и внешнего в личности. Направленность личности на определенные ценности формирует общество. Именно оно предъявляет систему ценностей, которую человек «чутко улавливает» в процессе постоянного «обследования границ и содержания норм» и формирования их собственных, индивидуально-личностных эквивалентов [4, С. 426-433].

Описывая жизненный путь человека в долговременной перспективе, жизненная стратегия задает направление жизнедеятельности человека, основываясь на приоритетных для него ценностях и смыслах. При этом, ценностные ориентации – это те явления и процессы в окружающей жизни, которые и становятся ориентирами для личности, направляют формирование ее целей и воплощаются в способах организации собственной жизни. Индивидуальные ценностные ориентиры лежат в основе планирования своего будущего, постановки и достижения намеченных целей.

Таким образом, жизненная стратегия является определенным способом организации собственной жизни с выделением основных целей и способов их достижения, включающая в себя образ жизненного пути, а также возлагающая на человека ответственность – в первую очередь за то, какие из его потенциальных возможностей будут реализованы.

Изучение жизненных стратегий предполагает исследование институциональных аспектов жизненного мира личности, выраженные в типовых моделях и способах ее деятельности. Отсюда, очевидна необходимость комплексного (психолого-социологического) исследования данного явления, базирующегося на качественном (феноменологическом) подходе, поскольку внутренний мир и жизненный путь религиозного человека невозможно измерить и понять в количественном выражении.

В частности в ходе эмпирического исследования нами было установлено, что у молодых мусульман хорошо развита способность к самопрогнозированию и ярко выражена потребность к саморазвитию. Молодые мусульмане наиболее отчетливо представляют себя в ближайшей перспективе (1-10 лет), ориентированы на события социальной (трудоустройство, карьера) и личной жизни (заключение брака, рождение детей), проявляют и намерены продолжать активную жизненную позицию. В жизненных стратегиях девушек превалирует образный компонент: они буквально «видят» себя в будущем женами, матерями, успешными предпринимательцами. Тогда как у юношей скорее более развит когнитивный компонент: они рассуждают о себе как о тех мусульманах, к качеству которых они будут стремиться.



### **Список использованных источников и литературы**

1. Абульханова-Славская К.А. Стратегия жизни / М.: Мысль, 1991. 299 с.
2. Акулич М.М., Пить В.В. Жизненные стратегии современной молодежи. Вестник Тюменского государственного университета. 2011. №8. С. 34-43.
3. Алиев Ш. И. Понятие и типы жизненных стратегий / Ш. И. Алиев // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Общественные и гуманитарные науки. 2012. № 1. С. 94.
4. Анцыферова Л.И. Психология формирования и развития личности // Человек в системе наук / Ред. И.Т. Фролов. Москва: Наука, 1989. 426-433 с.
5. Васильева О. С. Изучение основных характеристик жизненной стратегии человека // Белорусская цифровая библиотека. Вопросы психологии. 2002. №4. С. 74-85. URL: [http://library.by/portalus/modules/psychology/readme.php?subaction=showfull&id=1107779212&archive=1120045907&start\\_from=&ucat=27](http://library.by/portalus/modules/psychology/readme.php?subaction=showfull&id=1107779212&archive=1120045907&start_from=&ucat=27) (дата обращения: 09.06.2016).
6. Волокитина А.А. Жизненные стратегии молодежи в условиях профессионального выбора. Автореф. дис. ... канд. социол. наук. М., 2011. 19 с.
7. Давыдова Н.М. Индивидуальная ситуация на рынке труда и стратегия занятости // Общественные науки и современность. 1999. № 3.
8. Ельникова Г.А., Алиев Ш.И. Жизненные стратегии молодежи: теоретический и методологический анализ: Белгород: Кооперативное образование, 2008. С. 102.
9. Жуков Ю.М. Ценности как детерминанты принятия решения (социально-психологический подход к проблеме) // Психологические проблемы социальной регуляции поведения. М.: Наука, 1976. С. 254-277.
10. Захарова А.В., Захаров С.В. Жизненные стратегии и жизненные сценарии потребителей / Маркетинг и маркетинговые исследования. 2006. N 6. С. 584-597.
11. Зубок Ю.А., Чупров В.И. Становление и развитие отечественной социологии молодежи // Социологические исследования. 2008. № 7. С. 108.
12. Резник Т. Е., Резник Ю.М. Жизненное ориентирование личности: анализ и консультирование // Социологические исследования. 1996. №6. С. 110 - 119.
13. Фрейдджер Р., Фейдимен Д. Личность: теории, упражнения, эксперименты. СПб.: Прайм-Еврознак, 2008. 704 с.
14. Хорни К. Невротическая личность нашего времени. Самоанализ. СПб.: Питер, 2002. 224 с.

**Milyausha Gibadullina,**  
Researcher, Center for Islamic Studies  
of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan  
g.milya@mail.ru

**Anastasia Kasimova,**  
Researcher, Center for Islamic Studies  
of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan  
kasimova.nastia@yandex.ru

**Annatation:** The modern world and society are characterized by numerous social and economic transformations, as well as the growth of the national and religious consciousness and self-consciousness of the young population. In connection with this, the problem of youth's life strategies becomes urgent, since by objectifying itself in real behavior and activity of young people, strategies determine the life path of a young person. The effective life strategies allow the complete realization of the person's potential, self-realization and self-actualization, and, ultimately, satisfaction with life. Religion as a psychological construct, existing in the mind of a believer, determines its perception of the surrounding world, behavior, attitudes, etc. Thus, researchers should try to understand the patterns of behavior and types of identity of young Muslims.

**Key words:** life strategies, methodology, values, life path, direction, goals, meanings, Muslims.

УДК 325

**Диникеева Юлия Геннадьевна,**  
канд. исторических наук,  
Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева  
Уфимского научного центра РАН,  
Уфа, Россия  
moshkinay26@rambler.ru

## ТРАДИЦИОННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ У РУССКИХ И ТАТАР, СВЯЗАННЫЕ С ОЖИДАНИЕМ РЕБЕНКА

**Аннотация:** В традиционной культуре русских и татар имеются схожие представления, связанные с родинной обрядностью. Это предписания, запреты и различные действия, направленные на зачатие, рождение здорового малыша и поддержание здоровья матери. В настоящей статье рассматриваются основные общие черты в традиционной культуре русских, татар и некоторых других народов Урало-Поволжья.

**Ключевые слова:** *родинный обряд, дородовый период, традиции, традиционная культура, русские, татары.*

В любом традиционном обществе рождение ребенка и его социализация рассматриваются как важнейшее событие. Как писал А.К. Байбурин, *«существование коллектива во времени требует постоянного восполнения потерь. <...>. Смерть вызывает необходимость рождения, которое с неизбежностью ведет к смерти и новому рождению»* [2, С. 40]. В циклическом процессе обновления общества главным предназначением женщины является продолжение рода, *«само соитие между мужчиной и женщиной по православным канонам было оправдано лишь как средство зачатия детей»* [4, С. 114].

Рождению потомства нацелена свадебная обрядность, продолжением которой является этап родинной обрядности [2, С. 40]. А.К. Байбурин указывает, что родины являются первым ритуалом только для новорожденного, для остальных участников он следует за другими ритуалами жизненного цикла и обусловлен ими [2, С. 40-41]. А. ван Геннеп также отмечает, что в традиционных обществах обряды, «связанные с беременностью и родами, являются последним актом свадебной церемонии» [2, С. 49].

В свадебном обряде многих народов совершались, в ряде случаев имеют место и в наши дни, различные действия, направленные на появление здорового потомства и многодетности. И.Е. Карпухин отмечает обычаи осыпать молодых хмелем (сейчас не используют), зерном, рисом с пожеланиями «сколько рисинок, столько деток»; давать яйцо, чтобы молодожены съели его вместе (символ рождения новой жизни) [11, С. 104]. В традиционной культуре, в том числе у русских и татар, с этой же целью прибегают к участию детей на свадьбе, в частности, сажают ребенка на колени молодым. В прошлом большое значение имело приготовление брачной постели (в хлеву, на соломе и т.д.) [11, С. 104]. Обращались к действиям продуцирующего значения и к принципу аналогии. На современной свадьбе смысл и значение подобных обрядовых действий утрачивается, однако встречаются измененные их проявления.

Основной целью брака являлась необходимость в продолжение рода, а функция семьи – это воспитание и рождение детей. В татарской культуре об этом свидетельствует фольклор: *«Жена без мужа, что лошадь без узды»*; *«Лучше иметь одного ребенка, чем сорок родственников»* [17, С. 102-105]. Русские, как и другие народы, считали рождение ребенка милостью Божьей, а отсутствие его – наказанием за грехи. Бесплодие расценивалось как большой недостаток, как несчастье, вызывающее чувство жалости и сострадания. Чтобы избавиться от него, женщины ходили к бабкам-повитухам, знающим заговоры, молитвы и умеющим «править» «опущенный» живот в бане с помощью массажа [28]. Также опытная повитуха использовала веник, которым водила по низу живота. Или помещала на живот, в область пупка, глиняный горшок, что, по всей

видимости, должно было поправить «опущенный» живот [21, С. 36–37]. Применяли и рациональные средства лечения, такие, как прогревание в бане, ношение теплой одежды в области поясницы и утепление ног. Среди татар рекомендовалось перевязывать поясницу овечьей шерстью [15, С. 171–172]. Подобные средства используются и другими народами Волго-Уральского региона, например, башкирами, чувашами, марийцами, удмуртами и др. [5; 9; 10; 18].

К религиозно-магическим методам относились заговоры, молитвы. Русские женщины часто обращались к повитухам, а также к чтению православных молитв. У татар мулла или знахарка читая заговорную молитву, совершали определенные действия, часто применяли какой-нибудь обет с условием жертвоприношения, который женщина должна совершить (если консультация проходила у муллы, то жертва предназначалась мечети) [21, С. 37]. Часто лечебные процедуры, которые проводила повивальная бабка, были единственным средством для излечения от недугов. Все мероприятия были нацелены на рождение детей, что являлось основной задачей и благом семьи.

Рождение мальчика приветствовалось у русских, татар и у других народов. В традиционном обществе это объяснялось экономическими причинами: в крестьянской общине только ребенок мужского пола наделялся землей. Девочка считалась временным членом семьи [31, С. 14; 6]. Рождение мальчиков способствовало росту материального благосостояния семьи. Женившись, сын приводил рабочие руки, а дочь, выйдя замуж, уходила из дома, да еще уносила с собой часть богатства семьи в виде приданого [19, С. 32]. У татар отсутствие наследника и детей вообще могло стать причиной для развода. По обычаю в татарских семьях именно младший сын должен был содержать родителей в старости и наследовать их имущество [21, С. 32]. Еще одной причиной было то, что мальчик являлся продолжением рода (фамилии), помощником отцу на протяжении всей жизни и в старости. Все же рождение девочки для семьи также считалось необходимым, которая являлась работницей, помогавшей матери вести домашнее хозяйство. Самым благоприятным считалось наличие и мальчиков, и девочек.

Запреты и предписания дородового периода и всего родильного цикла регулировали поведение беременной женщины и окружающих ее людей, регламентировали их действия в повседневной жизни. Они обеспечивали физическое и душевное здоровье женщины и будущего ребенка. Многие из них выражали магические представления народа и в настоящий момент не поддаются рациональному объяснению. Некоторые изменились под влиянием религиозных убеждений, а также трансформировались со временем, но все же сохранились и несут в себе символический смысл. Следует предположить, что от информантов (русских женщин) записана лишь часть запретов и предписаний, которые были сохранены обществом, и, возможно, их существование отличалось большим количеством.



О начале беременности узнавали по отсутствию менструальных выделений и раннему токсикозу. Имелись схожие представления в этот период, так, например, про беременность старались не говорить окружающим как можно дольше из-за боязни сглаза: «глаз-то бывает разный», пытаясь обезопасить себя и будущего ребенка. Не говорили и возможную дату предстоящих родов, считалось, чем меньше людей знает, тем легче будут проходить роды. Живот скрывали, носили широкие юбки и платья, на пошив такого платья уходило до пяти метров ткани. Женщине запрещалось поднимать тяжести, однако этот запрет часто игнорировался. Информаторы из русских женщин сообщают, что если для ведения хозяйства помощников не было, то быт женщины во время беременности практически не менялся. Она выполняла всю прежнюю работу до самых родов. А у татар считалось, что кто много работает, тот легко родит. Информаторы утверждают, что мало внимания обращали на приметы и всякого рода запреты, «уповая только на Господа Бога», хотя и знали об их существовании. Главным образом эти запреты связаны с определенными действиями и связаны с перенесением внешних признаков предметов на физические свойства ребенка. Был запрет перешагивания каких-либо предметов: через коромысло (чтобы было правильное положение плода и не болела спина), березовое полено (иначе ребенок будет плаксивый), осину (не то горько будет). Нельзя сидеть на камне – роды будут тяжелые [12, С. 503]. У других народов, и татар тоже, существовали определенные запреты: нельзя было есть спаренные ягоды или желтки яиц – боялись рождения близнецов, которое воспринималось как форма уродства [21, С. 41].

Сложились определенные запреты, определяющие отношение к животным. Нельзя гладить кошек, собак, свиней (ребенок может родиться немым или долго не будет говорить) [14, С. 100]. Как и у многих народов, нельзя пинать, обижать кошек и собак (у ребенка будет щетина или «собачья старость») [27], а также весь домашний скот [25]. У башкир беременная не должна пинать кошек и собак (роды будут тяжелыми, также будет щетина – «пушок на теле», ребенок родиться с собачьей шеей или с хрипом) [3, С. 42]. У татар нельзя обижать кошек, собак и остальных животных (они могут обидеться и проклясть, ребенок родится с уродствами). И наоборот, рекомендовалось подкармливать животных, за что они, якобы, будут молиться о благополучном исходе беременности [21, С. 41]. У марийцев беременной нельзя пинать собаку (ребенок будет кусать грудь) [22, С. 99]. У удмуртов подобных правил должен был придерживаться и муж женщины, ему также запрещалось участвовать на забое скота [20, С. 134].

Не рекомендовалось совершать различные вращательные движения: закручивать в воде белье при его полоскании (ребенок будет обвит пуповиной) [24], крутить жернова. Чтобы ребенок «не передавился пуповиной», беременной женщине не следовало поворачиваться с одного бока

на другой в положении лежа. Необходимо привстать, затем повернуться [30]. С этой же целью беременной женщине нельзя было белить в доме потолок (поднимать высоко руки) [29]. Для благополучного исхода беременности не рекомендовалось во время вязания соединять нитки между собой узлами (чтобы не прерывалась нить между матерью и ребенком) [23]. Итак, беременным женщинам были запрещены действия, имитирующие движения «кручение», «выкручивание», «разрыв», которые соотносились с представлениями о пуповине, связывающей мать с ребенком.

Беременная женщина являлась «особой» представительницей рода. С этим связано особое отношение к ней со стороны окружающих. Обижать и пугать беременную женщину нельзя, чтобы ребенок был в «покое», т.е. спокойный. В желаниях еды не отказывали беременной женщине (потому что ребенок требует).

Чтобы ребенок был полноценным, здоровым, многие беременные женщины не стригли себе волосы (иначе ребенку что-нибудь острижешь) [26]. Не смотрели на уродливые, некрасивые вещи, искалеченных людей (в противном случае ребенок может родиться с патологиями). У староверов женщина не должна была заглядываться на блестящие, острые предметы, а в ряде мест и смотреться в зеркало [8, С. 125]. Существовал обязательный запрет смотреть на покойника и находиться возле гроба, а также присутствовать на похоронах и посещать кладбище (ребенок в этом случае может не родиться или умереть). Причем информаторы приводят примеры случаев, когда женщина, участвовавшая в похоронном обряде, впоследствии теряла ребенка. Если же этого нельзя было избежать, ей следовало предпринять предохранительную меру – положить под мышку хлеб [16, С. 279]. У маришцев необходимо было иметь в кармане серебряную монету [22, С. 99]. У удмуртов строго запрещалось участвовать на похоронах (ребенок мог родиться «с лицом покойника»). Если хоронили родственников и ее присутствие было необходимо, то она должна была приколоть к одежде иголку или булавку [20, С. 134]. Одеться должна была таким образом, чтобы не были видны открытые части тела, в карман положить какой-либо оберег [13, С. 22]. У украинцев также *«не рекомендовалось женщине, готовящейся стать матерью, присутствовать на похоронах, бывать на кладбище»* [1, С. 209]. У многих народов сложились представления о связи будущей матери с другим (потусторонним) миром и о том, что она «находится между миром живых и мертвых». Такой запрет можно объяснить еще и влиянием негативных эмоций на беременную женщину. По этой же причине беременной не рекомендовалось испытывать чувство страха, пугаться и смотреть на грозу (ребенок будет крикливый и плаксивый) [26]. Предписывалось быть осторожной и не получать даже незначительные ожоги. Особенным в период беременности у татар было отношение к потусторонним силам. Беременная женщина не должна была оставаться в доме одна, чтобы ребенка не «похитили» злые силы.

Таким образом, русские и татары, а также другие народы Урало-Поволжья, имели общие представления, связанные с ожиданием ребенка, запреты и предписания для беременных женщин. Одинаковыми являются знания о бесплодии женщины и средствах ее лечения. Некоторые запреты сохраняются и в наши дни: стричь волосы, вязать во время беременности, участвовать в похоронном обряде, поднимать высоко руки вверх. Рекомендуются часто молиться, не обижать животных, вести праведный образ жизни.

### **Список использованных источников и литературы**

1. *Бабенко В.Я.* Украинцы в Башкирской ССР: Поведение малой этнической группы в полиэтнической среде / Башкир. респ. товарищество почитателей украинской культуры «Кобзарь»; Башкир. респ. общественный центр украинистики; Ин-т ист., яз. и лит. УрО РАН. Уфа, 1992. 260 с.
2. *Байбурун А.К.* Ритуал в традиционной культуре: структурно-семиотический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.
3. *Батыршина Г.Р.* Лексика родинного обряда башкир. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2011. 160 с.
4. *Безгин В.Б.* Крестьянская повседневность (традиции конца XIX – нач. XX вв.). М.; Тамбов: Тамб. гос. тех. ун-т. 2004. 304 с.
5. *Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф.* Семейный быт башкир XIX–XX вв. М.: Наука, 1991. 189 с.
6. *Галиева Ф.Г.* Этнографические исследования русского населения Башкортостана. Уфа: Гилем, 2012. 168 с.
7. *Геннеп А. Ванн.* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999. 198 с.
8. *Данилко Е.С.* Старообрядчество на Южном Урале: историко-этнографическое исследование: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07. Уфа, 2000. 245 с.
9. *Евсеев Т.* Обычай, верования и суеверия марийцев // Марий Эл. Краснококшайск, 1927. № 10. С. 125–154.
10. *Егорова О.В.* Этнография детства чувашей Волго-Уралья во второй половине XIX – первой трети XX вв.: традиционная родильная обрядность и социализация ребенка: дис. ... д-ра ист. наук. Чебоксары, 2010. 538 с.
11. *Карпухин И.Е.* Свадьбы в Башкортостане на стыке тысячелетий. Уфа: Гилем, 2009. 480 с.
12. *Листова Т.А.* Обряды и обычаи, связанные с рождением детей. Первый год жизни // Русские. М.: Наука, 1997. 828 с.
13. *Миннихметова Т.* Традиционные обряды удмуртов: структура, семантика, фольклор. Тарту, 2003. 260 с.

14. Мир русского дома. Книга народной жизни / сост. Т.П. Толчанова. М.: Изд. дом «Звонница-МГ», 2004. 592 с.

15. Мухамедова Р.Г. Татары-мишари // Историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 1972. С. 171–172.

16. На путях из земли Пермской в Сибирь: Очерки этнографии северно-уральского крестьянства. XVII–XX вв. М.: Наука. 1989. 352 с.

17. Насыри Каюм. Избранные произведения. Казань: Казанское книжное издательство, 1977.

18. Никитина Г.А. Народная педагогика удмуртов. Учеб. пособие. Ижевск: Удмуртия, 1997. 136 с.

19. Рябцев Ю.С. История русской культуры. Художественная жизнь и быт XI–XVII вв. М.: Владос, 1997. 336 с.

20. Садилов Р.Р. Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития). Уфа: Центр этнологических исследований УНЦ РАН, 2008. 232 с.

21. Сайфутдинова Г.Б. Мир детства у татар: обряды и практики социализации: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07. Казань, 2011. 261 с.

22. Ямурзина Л. Обряды семейного цикла мари в контексте теории обрядов перехода (на примере восточных мари). Тарту, 2011. 220 с.

23. Полевые материалы автора (ПМА) – 2013 г. Информатор женщина (1926 г.р.), г. Бирск, урож. с. Абызово Караидельского р-на РБ.

24. ПМА – 2013 г. Информатор женщина (1931 г.р.), с. Бурново Бирского р-на РБ.

25. ПМА – 2013 г. Информатор женщина (1955 г.р.), с. Бурново Бирского р-на РБ.

26. ПМА – 2013 г. Информатор женщина (1955 г.р.), г. Бирск.

27. ПМА – 2013 г. Информатор женщина (1932 г.р.), с. Бурново Бирского р-на РБ.

28. ПМА – 2014 г. Информатор женщина (1932 г.р.), с. Ангасяк Дюртюлинского р-на РБ.

29. ПМА – 2015 г. Информатор женщина (1940 г.р.), с. Вознесенка Дуванского р-на РБ.

30. ПМА – 2015 г. Информатор женщина (1928 г.р.), с. Тастуба.

31. Бусыгин Е.П. Сельская женщина в семейной и общественной жизни / Е.П. Бусыгин, Н.В. Зорин, З.З. Мухина. Казань, 1986.

**Julia Gennadiievna Dinikieva,**

*Candidate of historical sciences,*

*Institute of Ethnological Research. R.G. Kuzeeva*

*Ufa Scientific Center of the Russian Academy of Sciences,*

*Ufa, Russia*

*moshkinay26@rambler.ru*



## **TRADITIONAL REPRESENTATIONS AMONG RUSSIANS AND TATARS, RELATED TO THE CHILD'S BIRTH**

***Annation:** There are similar ideas in the traditional culture of the Russians and Tatars that stand out in a country rituals. The prenatal period is represented by the rituals associated with the expectation of a child: regulations, bans and various actions aimed at the birth of a healthy baby and maintaining the health of the mother. The article discusses the main similarities in the traditional culture of Russians, Tatars and some other peoples of the Urals-Volga region.*

***Keywords:** family ceremonies, maternity ceremonies, antenatal period, tradition, traditional culture, Russian, Tatar.*

УДК 378

**Исхакова Н.Р.,**

кандидат социологических наук,  
доцент, Технический колледж,

**Исхакова Л.М.,**

аспирант,

Набережночелнинский государственный  
педагогический университет

г. Набережные Челны, Россия

*Lilia\_iskhakova@mail.ru*

## **ВИЗУАЛЬНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ФОРМИРОВАНИИ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ МОЛОДЕЖИ**

***Аннотация:** В статье рассматриваются проблемы формирования этнической идентичности молодежи Республике Татарстан, так и проблемы связанные с ее трансформацией в современных социокультурных условиях. Для изучения данного вопроса автором работы было проведено исследование среди учащихся высших и среднеспециальных образовательных учреждений города Набережные Челны. На примере анализа восприятия молодежью визуальных элементов культурного наследия ислама происходит формирование самосознания и самоидентификации молодежи в условиях поликультурного общества.*

**Ключевые слова:** Республика Татарстан, ислам, культура, традиции, наследие, самосознание, самоидентификация, молодежь, поликультурное общество.

Республика Татарстан является многонациональным и многоконфессиональным субъектом. По данным Всероссийской переписи населения за 2010 год на территории Республики Татарстан проживало свыше 173 национальностей и свыше 10 представителей различных конфессий, что позволяет говорить о сформировавшемся в Республике поликультурном обществе [3]. Среди работ таких исследователей, как К. К. Рерих, М. М. Бахтин, Н. А. Бердяев [2] можно выделить такие качества поликультурного общества: как взаимодействие культур с позиции сотрудничества; возможности культурообогащения; внимание к национальным особенностям и традициям, их сохранения и развития. Все эти тенденции можно наблюдать на примере исламской культуры в Республике Татарстан. Ислам является одним из наиболее распространенных религий в Республике. Визуальные элементы исламской культуры широко используются в религиозной среде и в повседневной жизни. Подобная распространенность элементов культуры ислама создает особую культурную среду, одинаково значимую как для мусульман, так и для приверженцев иных религиозных взглядов. Знакомые с детства мотивы влияют на формирование взаимного уважения между народами, толерантности и гуманизма, так как это влияет на проблемы соблюдения этнокультурных прав, изучения и пропаганды лучших образцов духовного наследия любого, даже самого малочисленного народа [4, С. 164-169].

В условиях духовного обновления общества возрастает актуальность исследований и оценка культурного наследия прошлого, а также изучение политики регулирования межэтнических, межконфессиональных, межнациональных отношений и этносоциальных процессов, происходящих в обществе. Для изучения влияния элементов исламской культуры на формирование самосознания и самоидентификацию молодежи нами было проведено исследование среди учащихся высших и средне-специальных образовательных учреждений города Набережные Челны. Выборка респондентов нерепрезентативна: в ней нет отдельной выборки мусульман, возраст респондентов варьируется от 16 до 22 лет. Все опрошенные респонденты родились и проживают на территории Республики Татарстан, и подавляющее большинство – более 70% - ощущает свою принадлежность к жителям Республики, и идентифицируют себя как жителя Татарстана. Наиболее важную роль, в самоидентификации опрошенных играет их проживание в Республике, значение прочих параметров отражено на рис.1 (см.рис1).







***Рис.1 Факторы, влияющие на восприятие себя как жителя Республики Татарстан.***

Исправить данное несоответствие могла бы популяризация национальной культуры именно среди молодежи, поскольку, как показал опрос, большинство респондентов, изучавших исламскую культуру (34%) ограничились лишь знаниями школьной программы. В то же время результаты анкетирования демонстрируют благоприятную ситуацию: в целом около 60% респондентов так или иначе изучали исламскую культуру (см. рис. 2).



***Рис.2.Изучение исламской культуры респондентами***

Популяризация исламской культуры по возможности не должна быть навязчивой, поскольку сознательное желание изучать культуру ислама выразили лишь 37% респондентов, а навязывание каких-либо ценностей может вызвать неприятие, протест или отторжение.

Наиболее интересны, по мнению респондентов, следующие виды национального искусства (см. рис.3).

Одна из наиболее важных ролей при изучении исламской культуры отводится материальной культуре и её визуальным проявлениям. Роль архитектурного искусства в жизни народов играет важную роль «изобретательства новых типов архитектуры, долженствующих оформить новый социалистический быт» [1, С. 41-46].



**Рис.3 Виды национального искусства наиболее интересны респондентам.**

Характерной чертой местного колорита архитектурного проектирования является научный подход, который «вытекает из всестороннего учета как общих законов восприятия, так и его специфических особенностей, свойственных восприятию молодого общественного класса» [7, С. 92-102]. У архитекторов возникает потребность в изучении элементов культуры народов, принадлежащих к разным конфессиям. Благодаря проведенному опросу можно установить распространенность знаний о различных визуальных элементах исламской культуры среди респондентов, например, основная часть опрошенных (88%) встречают элементы архитектуры исламской культуры в лице куполов и минаретов в повседневной жизни, в каллиграфии - 48%, арки и порталы - 37%, растительный орнамент - 34%, геометрический орнамент - 20%. 71% респондентов считает важным присутствие элементов исламской культуры в повседневной жизни, 52% опрошенных отмечает их исключительно положительное влияние на формирование духовно-нравственных основ молодежи; у 37% опрошенных вызывает интерес изучение национальных традиций и истории татарского народа; 28% респондентов изъявили повышенный интерес к культуре ислама, из них 26% считают, что присутствие элементов культуры ислама повлияло на формирование их эстетического вкуса. Также важно отметить, что ни один из респондентов не высказал отрицательного отношения к мусульманской культуре.

Опрос показал, что свыше половины респондентов (57%) встречали представленные нами элементы исламской культуры за пределами Республики Татарстан, и 66% из встречавших испытывали при этом положительные эмоции, как гордость (29%), радость (21%), ностальгию (16%), еще 29% респондентов отметили узнаваемость этих элементов. Причем соотношение замеченных респондентами объектов в повседневной жизни Республики и за её пределами почти не различается: вне Республики так же чаще всего встречаются купола и минареты (63%) и каллиграфия (26%), чуть реже – арки и порталы характерной для мусульманской архитектуры формы, а геометрический и растительный орнамент респонденты встречали с одинаковой частотой (8,5%). Необходимо отметить, что почти половина опрошенных (46%), встречая данные визуальные элементы исламской культуры за пределами Республики, воспринимает их как нечто знакомое, личное и родное, и 60% респондентов в подобной ситуации ощущают свою причастность к культуре и народу Татарстана. Это очень важное наблюдение, если принять во внимание, что ранее только треть респондентов называли себя носителями мусульманской культуры Республики. Сравнив эти цифры, можно сделать вывод, что большая часть молодежи не осознает в полной мере влияния на них традиционной национальной культуры либо, находясь в этой среде большую часть жизни, настолько свыклась с ней, что свою принадлежность к мусульманской культуре они ярче воспринимает ее издали, лишь покинув привычную среду. Этот вывод перекликается с идеей урбаниста Кевина Линча [5], изучавшего формирование и восприятия места, заключающейся в том, что образ места складывается только тогда, когда человек его покидает.

Так же необходимо отметить, что большое число респондентов (63%) считает, что наличие визуальных элементов исламской культуры в Республике Татарстан повлияло на их восприятие себя как части населения Республики. При этом только 46% опрошенных исповедуют ислам, среди остальных оказалось 43% христиан и 11% атеистов. Таким образом, можно сказать, что визуальные элементы исламской культуры стали важной частью жизни народов Татарстана, независимо от их религиозной принадлежности, образовав в сочетании с другими существующими здесь культурными традициями единый культурный слой. Подобная поликультурная среда позволяет воспитывать людей толерантных, свободных, открытых новому и уважающих чьи бы то ни было национальные и культурные традиции. Кроме того, визуальные элементы исламской культуры становятся важным инструментом самоидентификации молодежи, помогая формировать образ и осознание себя как жителя многокультурной и многонациональной республики и части богатой многовековой культуры народов Татарстана [6, С. 127-129].

### **Список использованных источников и литературы**

1. Гинзбург М.Я. Международный фронт современной архитектуры // М.Я. Гинзбург // Современная архитектура. №2. 1926. С.41-46.
2. Звягинцева Е.П., Валиахметова Л.В. Феномен поликультурности, его идеи и принципы в образовательном пространстве современной России // Журнал научных публикаций аспирантов и докторантов URL: <http://jurnal.org/> (дата обращения: 1.11.2017 г.).
3. Информационные материалы об окончательных итогах Всероссийской переписи населения 2010 года. URL: [http://www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/perepis2010/perepis\\_itogi1612.htm](http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/perepis_itogi1612.htm) (дата обращения: 1.11.2017 г.).
4. Исхакова Н.Р., Сафиуллина Н.З., Исхакова Л.М., Шарафутдинова Т.Г. Морально-нравственный потенциал формирования духовной культуры молодежи (на материалах республики Татарстан) // В мире научных открытий. 2014. №5(53). С. 164-169.
5. Линч К. Образ города / К. Линч. Москва: Стройиздат. 1982. 328 с.
6. Сафиуллина Н.З., Исхакова Н.Р. Исторические аспекты развития национальной культуры народов России (на материалах республики Татарстан) // Международный журнал экспериментального образования. 2013. №11-2. С. 127-129.
7. Хигер Р. К вопросу об идеологии конструктивизма в современной архитектуре // Современная архитектура. 1928. №3. С.92-102.

**Nadia R. Iskhakova,**

*candidate of sociology, associate professor,*

*Technical College of V.D. Potashov,*

**Lilia M. Iskhakova,**

*post-graduate student,*

*Naberezhnye Chelny State Pedagogical University,*

*Naberezhnye Chelny, Russia*

*Lilia\_iskhakova@mail.ru*

### **VISUAL ELEMENTS OF ISLAMIC CULTURE IN FORMATION OF THE ETHNIC IDENTITY OF YOUTH**

**Annatation:** *The article deals with the problems of the formation of the ethnic identity of youth in the Republic of Tatarstan, as well as with the problems associated with its transformation in modern sociocultural conditions. To study this issue, the author of the work carried out a study among students of higher and secondary specialized educational institutions of the city of Naberezhnye Chelny. The research is based on the analysis of young people's perception of visual elements of the cultural heritage of Islam, self-consciousness and self-identification of youth in the conditions of a multicultural society.*

**Keywords:** *Republic of Tatarstan, Islam, culture, traditions, heritage, self-awareness, self-identification, youth, multicultural society.*



**Канапацкая Зорина Ибрагимовна**

кандидат исторических наук,

доцент Белорусского государственного педагогического  
университета имени Максима Танка,

Минск, Белоруссия

zorina\_kanapacka@mail.ru

## ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ ЭТНОРЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ БЕЛОРУССКИХ ТАТАР

**Аннотация:** Статья посвящена белорусским татарам, ведущим свое происхождение из Золотой Орды и Крымского ханства, которые поселились в Великом княжестве Литовском в XIV-XVI веках. Хотя территория Великого Княжества Литовского никогда не находилась под властью Золотой Орды, между обеими странами были постоянные контакты. Витовт, самый блестящий и дальновидный из всех правителей Великого Княжества (1350-1430), активно поощрял татар к переселению, дал им право вступать в брак с коренным населением и воспитывать детей в исламе. Смешанные браки, тесные социально-экономические связи с местным славянским населением неизбежно приводили к ассимиляции татар. В середине шестнадцатого века большинство из них уже использовали белорусский и польский языки, единственное, в чем они сохраняли своеобразие своей культуры, была их приверженность к исламу. Религия была силой, которая сохраняла татар от ассимиляции.

**Ключевые слова:** ислам в Белоруссии, белорусские татары, происхождение, этнорелигиозная идентичность, письменное наследие.

Последнюю из трех мировых религий – ислам традиционно исповедуют 27 народов Беларуси<sup>3</sup>. Около половины белорусских мусульман составляют татары – белорусские, а также волго-уральские, сибирские и крымские [1, С. 16-18, 214, 215]. Предки современных татар – булгары в 922 г. приняли от арабов мусульманскую веру. Эти мусульмане стали составной частью татарского народа.

Татары, кроме небольшой этнической группы – крещеных татар являются мусульманами-суннитами. Имея тысячелетнюю историю функционирования среди татар, ислам сыграл огромную роль в формировании и развитии татарской общности в Беларуси.

Во время монголо-татарского нашествия территория современной Беларуси была охвачена пожаром войны. Завоеватели не были людьми единой веры. Среди них были язычники (шаманисты), христиане (ариане), а в войске хана Батые и мусульмане. Войско хана Батые на терри-

<sup>3</sup> Согласно данным исламской лиги Ислам исповедуют более чем 1 млрд. верующих.

тории Беларуси никогда не пыталось распространять свою веру среди христиан. В конце XIV в. все татары (кроме алтайских – К.З.) приняли ислам [2, С. 8].

В Великом княжестве Литовском татары называли себя мусульманами: *мусюльмане, мусюльманки* (от персид. *mäsälman*, в турецко-османском произношении *müslüman, müsülman*, что от араб. *muslim* – поданный воле Бога). Прежде татары называли свое вероисповедание верой *бисурманской*, а себя – *бисурманами*<sup>4</sup>

[3, С. 199]. В актах и документах белорусских татар XVII в. неоднократно встречается подобное определение, например, «по нашему *бесюрмянскому* обряду», «у вере *бесурмянской* татарской будучи» и т.п. [4, С. 313, 317-318]. «Однако», - как отмечает польский историк С. Кричинский – «*впоследствии они перестали употреблять это название с тех пор, как после войн с турками слово «бисурман» (басурман) приобрело в устах христиан оттенок пренебрежительного прозвища, и сегодня татары никогда так друг друга не зовут*» [3, С. 199].

Белорусские татары исповедуют ислам суннитского толка (по-арабски *суна* – обычай, синоним термина *хадис* – предание о Мухаммеде) [5, С. 83-124]. Подтверждение тому находим в письме султана Мурада III к Сигизмунду III, которое написано в 1591 г. [6, С. 91]. Сунниты считают законными сподвижниками Мухаммеда четырех первых халифов – Абу-Бакра, Омара, Усмана и Али, признают действительность шести сводов хадисов (аль-Бухари, Муслима, ат-Термизи, Абу Давуда, ан-Насаи, ибн Маджи). Учение суннитов имеет четыре школы (*мазхабы*) – маликитскую, ханафитскую, ханбалитскую, шафиитскую. Татары придерживаются ханафитского мазхаба – школы имама Абу Ханифы (умер в 767 г. – К.З.)<sup>5</sup>

Белорусские татары, проживая на землях Великого княжества Литовского, активно воспринимали элементы религиозного культа местного населения. Согласно исследователям М. Ленсу и М. Мамаразакову: «*На религиозное сознание в условиях татарской диаспоры оказало значительное влияние христианство, главным образом его бытовые традиции и обряды, пережитки в нем элементов язычества*» [7, С. 224]. В качестве примера они приводят книгу П. Боравского и А. Дубинского, в которой сообщается, что в некоторых общинах белорусских татар придерживались старого культового обычая-молитвы о дожде, «как это практиковалось у христиан». «*Но здесь*», - отмечают польские исследователи – «*включался национально-религиозный элемент: в жертву приносился черный баран. Это действие осуществлялось обычно на берегу реки совместно с христианами, но сама молитва у татар совершалась отдельно*» [7, С. 224; 8, С. 189]. Действительно, соседство с христианами

<sup>4</sup> от слова *mäsälman* (чередование м:б довольно часто встречается в тюркских наречиях);

<sup>5</sup> Сунниты составляют большинство мусульманского населения всех стран мусульманского мира, кроме Ирана и Ирака, где они уступают по численности шиитам.





не могло не оказать влияния на религиозные обряды татар, но все же каноническое право (*шариат*), державшееся на пяти основных «столпах» (*рукн*) ислама, оставалось нерушимым.

Согласно заповедям священной книги мусульман Корана, каждый мусульманин обязан выполнять эти обязательные предписания ислама, составляющие основы мусульманского образа жизни: веры, молитвы, милосердия к беднякам (*закят*), поста и, если есть возможность, паломничества в Мекку.

Основополагающая догма мусульманской религии заключается в формуле: «нет Бога кроме Аллаха и Мухаммед его посланник» (т.н. «Шахада» – «*La ilaha illa-I-Lahu wa Muhammad rasul-I-Lahi*» – К.3.). Господь Бог сотворил небо и землю, и все, что существует. Он всемогущ и ясновидящ, ничто не укроется перед его оком. Невозможно избежать его справедливого суда: «Пан Бог не теля – бачить крутеля»<sup>6</sup>. Господь Бог ниспослал пророку Мухаммеду через ангела Гавриила святую книгу Коран (у белорусских татар звучит *Куран*<sup>7</sup> – К.3.); который провозгласил истинную религию. Коран является главным источником знаний веры и жизни любого мусульманина. С. Кричинский пишет: «Литовские татары глубоко почитают Коран как святую книгу. Даже ребенок никогда не держит его ниже пояса, целует его обложку и т.д. Рукописные Кораны и хамаилы носили тщательно завернутыми в холщовые полотенца» [3, С. 204].

Исследователи письменного наследия белорусских татар отмечают, что основное место в письменных источниках занимает «кораническая доктрина ислама», которой подчинено все повествование и которая является связующим звеном всех историй, наставлений и поучений [9, С. 169]. Так, на страницах самых ранних из известных науке славяноязычных арабскоалфавитных рукописей, датируемых серединой XVII в. находим утверждение единобожия, с которого начинаются повествования во всех этих рукописях: «*першайа пана бога визнавати одним богом иншого бога нит*» (китаб 1446, 58a1,2); «*пана бога йединого визнавати и пророке и посла божего*» (китаб 1446, 62b12, 13); «*а то пак аного светние господар бог миластивий и над осподарами осподар адин*» (полукитаб 893, 8a11,12) [9, С. 170].

Убеждение единобожия лежит в основе веры: в ангелов (особенно Джабраила, ангела откровения – К.3.), в книги откровения (Коран и священные книги иудейско-христианского откровения, описанные в Коране – К.3.), в пророков и в Судный день. Согласно мусульманской религии, душа человека бессмертна. После смерти умерший должен быть готов дать ответ на вопросы о вере и поступках, которые зададут ему анге-

<sup>6</sup> Пословица, сложенная татарами из Слонима.

<sup>7</sup> Слово "коран" (куран) образовано от глагола караа (читать, декламировать), но, не исключено, что имеет некоторое отношение к сирийскому слову "кериана" (чтение), которое использовалось в сирийской церкви при изучении Священного писания. В самом Коране это слово не используется для названия книги в целом, а только как обозначение отдельных откровений или божественного откровения в целом [13, С. 763].

лы. Поэтому татарин старательно учил наизусть так называемые *шарты* (арабск.) – записи сделанные преимущественно по-белорусски, но в арабско-турецкой транскрипции; они касались загробной жизни и содержали ответы на вопросы, которые будут заданы умершим на том свете, религиозные пословицы и т.д. [10]. Правоверный мусульманин после смерти попадает в рай (*фирдеус* – от перс.), а грешника в загробной жизни ожидают адские муки. Небеса состоят из семи кругов, столько же кругов и в аду. Спасти душу можно молитвой и добрыми деяниями. Накануне конца света, «когда турок проспит свой утренний намаз (молитву), среди людей появится Даджал – существо, соответствующее христианскому Антихристу [11, С. 94]. Всему должен наступить конец. В день Страшного Суда на глас трубы архангела Израфила умершие восстанут, и окончательно произойдет *«отделение людей рая от людей ада»* [3, С. 200].

Вторым столпом мусульманской веры литовских татар является ежедневный молитвенный цикл (*ас-Салат*) из пяти обязательных молитв, которые читаются ранним утром, в полдень, во второй половине дня, после захода солнца и с наступлением ночи. Во время молитвы читаются молитвенные формулы и несколько *аятов* (стихов из Корана) или целых *сур* (разделов Корана). Все молитвенные формулы должны звучать на арабском языке, языке Корана. Поэтому необходимым условием мусульманской религии является умение читать Коран. *«Религиозное воспитание в татарской семье, - отмечает С. Кричинский, - начиналось с обучения чтению Корана».* *«Однако, - замечает исследователь, - учителя ограничивались только обучением детей правильному произношению и пению арабских стихов святой книги. Самого арабского языка литовские татары не понимали, он был не понятен даже их священникам (муллам, имамам) и учителям. Оригинальный текст Корана литовские татары понимали с помощью переводов на доступных языках (белорусском, польском или русском), имеющихся в их литургических книгах. Они знали наизусть много сур Корана, которые пели во время богослужения или омовения»* [3, С. 203].

Белорусские татары молились обычно дома, в мечети, иногда на *мизаре* (мусульманское кладбище – К.З.) после предварительных ритуальных омовений. Большое омовение называлось *гусель* (от арабск. *gusl*), малое - *абдесъ* (от перс. *abdest*). С омовениями было связаны определенные поверья. Так, после исполнения абдеса нельзя было смотреть в зеркало, иначе омовение утратит свое действие (распространено в Сорок-Татарах, Клецке – К.З.) [3, С. 204].

В исламе нет иерархии среди священнослужителей. Молебен обычно проводит хорошо эрудированный человек, который глубоко знает Коран. Он выбирается верующими. Рекомендуются читать молитву коллективно в мечети. Совместная молитва, согласно *хадису* (высказыванию) пророка Мухаммеда, в 27 раз лучше, чем индивидуальная [12, С. 96].



Белорусские татары согласно с Кораном считают одной из главных обязанностей мусульманина выплату *закята*. Слово «закят» означает «очищение», «духовный рост». Белорусские татары верят, что все принадлежит Богу, и что он даровал людям свои богатства. Имущество людей очищается, когда они раздают часть его тем, кто нуждается, и богатство людей также растет, как растут деревья, когда их подрежут [12, С. 97]. В Коране сказано: «*И раздавайте на пути Аллаха...*» (сура 2, аят 195). «*Те, кто раздают свое имущество на пути Аллаха, подобны зернышку, с которого выросло сем колосьев, а в каждом колосе сто зерен*» (сура 2, аят 261). На страницах рукописи белорусских татар сер. XVII в. встречаем предписания о необходимости подавать милостыню для бедных: «*серотем седоку дай*» (китаб 1446, 4666) [9, С. 171].

Каждый мусульманин и мусульманка определяют размер своего закята индивидуально. Обычно это составляет ежегодно 2,5 % от всего дохода.

Набожный человек может раздать сколько захочет милостыни в качестве *садоги*. Рекомендуются делать это тайно. Хотя слово «садога» часто переводится как «добровольное пожертвование» (милостыня, милосердие), оно имеет более широкое значение и может объясняться как «доброе дело» [12, С. 97]. Белорусские татары зачастую жертвовали на религиозные цели: отдавали в пользу своей общины значительные денежные средства, а также земли или огороды. Отдавали участки для строительства мечетей и молитвенных домов, участвовали в их возведении или ремонте, внося деньги или строительные материалы, строя за свой счет ограды на *мизарах* (кладбищах) и т.д.

Со временем, как отмечают исследователи, милостыня (*ялмужна*) у белорусских татар приобрела несколько иное значение: подавалась в качестве садоги во время религиозных обрядов. Выпечку, фрукты и другие сладости перед раздачей благословлялись прочтением молитвы имамом [9, С. 171; 3, С. 201].

Пост в течение месяца рамадана (девятого месяца мусульманского лунного календаря – *К.З.*) определен в Коране (2:183-185) как четвертый столп веры. Воздержание начинается на рассвете и заканчивается с закатом солнца, во время дня еда, питье запрещены. Для того, кто болен или путешествует, пост может быть отложен до «*другого равного количества дней*» [13, С. 773]. Слово «пост» в Коране по-арабски звучит «саум», что значит «воздерживаться». Воздержание от всех мирских удовольствий, даже на короткий срок, заставляет мусульман, держащих пост, сочувствовать тем, кто голодает, помогает расти духовно. Пост ведет к набожности, к исполнению добрых дел. Если в душе того, кто постится, не возникает чувства богобоязненности, стремления к совершению добрых дел, если он не воздерживается от плохих поступков, то пост ему не будет засчитан [12, С. 98].

Пятым столпом веры белорусских татар являлось паломничество (*хадж*) к святым местам в Мекку и Медину, обязанность каждого му-

сульманина в том случае, если у него на это было достаточно средств. [14, С. 261] Возможность выполнения этой обязанности почиталось у белорусских татар за большое счастье. Согласно высказыванию пророка Мухаммеда: *«За набожный хадж нет иного вознаграждения, кроме рая»* [12, С. 98].

В XVII веке паломничество в Мекку совершали чаще, чем в последующие времена. Помогали в этом татарам турецкие султаны [3, С. 201]. Сохранилось, например, описание паломничества, которое совершили в 965 году Хиджры (1557-1558 гг. по христианскому летоисчислению – К.З.) трое татар из ВКЛ, в трактате «Risale-i-Tatar-i-Lech», автором которого является один из этих паломников. На паломничество их вдохновили рассказы соотечественников, ранее посетивших святыне места. В путешествии с ними происходили разные происшествя, особенно на Черном море. Когда они дошли до Стамбула через Румелию (бывшую Византию), турки оказали им теплый прием. Паломников представили Султану Сулейману, который щедро одарил их и велел ждать караван, который ежегодно отправлялся в Медину. Они пробыли в Стамбуле несколько месяцев, осматривая мечети и святыне места. Описание это заканчивается выражением надежды на быстрое прибытие к могиле пророка, куда они отправляются *«под охраной святого эскорта, идущего с паломниками и подарками султана в Шам (Дамаск)»*. В трактате также содержатся сведения о простых татарах из городов ВКЛ, которые совершают паломничество из Мекки в Медину [15, С. 245-296, 264, 268-269].

Мусульманин, который совершил паломничество к святым местам, носил титул *хаджи* (т.е. паломник – К.З.). Паломничества совершались не только в Мекку и Медину. Набожные татары, не имеющие возможности отправиться в далекую Аравию, совершали паломничество в ближайшие святыне места: в Ловчицы, к могиле святого пастушка Кунтуса, и в Синявку, где, согласно верованиям белорусских татар, своими чудесами славилось маленькое татарское кладбище [3, С. 202].

Следуя учению Корана, белорусские татары не были привержены аскетическому образу жизни. Однако они с почтением относились к людям, которые умели отречься от мирских радостей и посвятить себя только молитве. Верили, что, проявляя особое рвение к молитве и ведя богобоязненную жизнь, человек может стать «святым» (*евлия, аулия* – арабск.). Таким святым был, например, пастушок Контусь, могила которого на кладбище в Ловчицах (около Новогрудка) по сей день притягивает паломников из всех татарских поселений Беларуси, Литвы и Польши. В Богониках (Белостокский район), среди татар существовало предание о богобоязненном отшельнике – мусульманине Щорце, жившем на горе среди боров. Этот отшельник день и ночь молился в построенной им же мечети, а его набожность и мудрость послужили причиной того, что татары считали его пророком. После смерти аскета гору, на которой была его обитель, называли Щорцовой горой, и это название сохранилось до теперешних дней [16, С. 370].



Белорусские татары, как и все мусульмане, верили, что жизнь на этом свете не что иное, как испытание, подготовка к будущей жизни. Вера в Судный день, воскресение, рай и ад является одной из основ ислама. Согласно высказыванию пророка Мухаммеда, есть три вещи, которые помогают человеку после его смерти: милостыня, которую он давал, знания, которые он передавал другим, молитвы, которые читают за душу умершего набожные дети.

### **Список использованных источников и литературы**

1. Итоги переписи населения Республики Беларусь 1999 г. Национальный состав Республики Беларусь и распространенность языков. Минск, 2001. Т. I.

2. *Канапацкі І.* Іслам у рэспубліцы Беларусь. Урокі мінуўшчыны // Ислам и мусульмане Беларуси в XX веке: Материалы VII международной научно-практической конференции. Минск, 2002.

3. *Kryczyński S.* Tatarzy litewscy. Proba monografii historyczno-etnograficznej // Rocznik Tatarski. Т. III. Warszawa, 1938.

4. Акты издаваемые Виленской Археографической Комиссией для разбора древних актов. Т. XXXI. Вильно, 1865-1915.

5. *Bielawski J.* Islam religia państwa i prawa. Warszawa, 1973.

6. *Tyszkiewicz J.* Piśmo sułtana Murada III do Zygmunta III z roku 1591 – sprawie Tatarów litewskich // Studia źródłoznawcze. Т. XXX. Warszawa, 1987.

7. *Ленсу М. Мамаразаков М.* Эволюция мусульманского культа у белорусских татар (социологический анализ) // Татары-мусульмане на землях Беларуси, Литвы і Польшчы: Матэрыялы I міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі. Минск, 1995.

8. *Borawski P. Dubinski A.* Tatarzy polscy: dzieje, obrzedy, legendy, tradycje. Warszawa, 1986.

9. *Мишкинене Г.* Тема ислама на страницах рукописей литовских татар // Мечети и мизары татар Беларуси, Литвы и Польши: Материалы VIII международной научно-практической конференции. Новогрудок, 2003.

10. *Aleksandrowicz M.* Gmina muzulman w okolicy Sorok Tatarach (rkps). Baku, 1926.

11. *Александрович Дж.* Литовские татары. Краткий историко-этнографический очерк // Известия общества обследования и изучения Азербайджана. Баку, 1926. №2.

12. *Канапацкі І.Б., Смолик А.І.* Гісторыя і культура беларускіх татар. Минск, 2000.

13. Всемирная энциклопедия: Религия. Минск: Современный литератор, 2003.

14. Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.

15. *Muchlinski A.* Zdanie sprawy o tatarach litewskich przez jednego z



tych tatarow zlozone sultanowi Sulejmanowi w 1558 r. // Teka Wilenska. Nr.4. Wilno, 1858.

16. Aleksandrowicz M. Legendy // Rocznik Tatarski. T. II Warszawa, 1935.

**Zorina Ibragimovna Kanapatskaya**

*candidate of historical sciences,*

*associate professor of the Belarusian State Pedagogical University*

*named after Maxim Tank,*

*Minsk, Belarusia*

*zorina\_kanapacka@mail.ru*

## **PECULIARITIES OF FORMING THE ETHNO-RELIGIOUS IDENTITY OF THE BELARUSIAN TATARS**

**Annatation:** *This article is dedicated to the Belarusian Tatars, originally from the Golden Horde and the Crimean khanate, who settled in the Grand Duchy of Lithuania during the fourteenth to sixteenth centuries.*

*Although the territory of the Grand Duchy was never under domination of the Golden Horde, there has been constant contact between both countries. When the Grand Duchy of Lithuania began to expand rapidly during the second half of the thirteenth century; troops were needed not only to conquer new lands but also to protect those already acquired. The Tatars were outstanding soldiers. Vitaut, the most brilliant and far-sighted of all the rulers of the Grand Duchy (1350–1430), was particularly active in encouraging Tatar soldiers to settle in his realm. In order to facilitate this he gave them the rights to intermarry with the indigenous population and to have the children of such unions brought up according to the faith of the father.*

*This process of intermarriage between the Tatars and local women, allied to their close social and economic ties with the local Slav population, made it inevitable that the Tatars, coming from many different tribes, should lose their native language. By the mid-sixteenth century the majority of Belarusian Tatars no longer had any knowledge of their Turkic mother tongue at all and, instead, made use of Belarusian and Polish. The only field in which the local Tatars preserved the originality of their culture was in their adherence to their Islamic faith. Religion was the force, which united the Tatars from assimilation.*

**Keywords:** *Islam in Belarusia, Belarusian Tatars, Origin, Ethnoreligious Identity, Written Heritage*





**«ЭТНОРЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ ТАТАРСКОГО  
НАРОДА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ»**

**Часть 1**

**Материалы  
Международной научно-практической конференции  
Казань-Болгар, 16 - 17 ноября 2017 г.**

---

Подписано в печать 18.12.2017.  
Формат 70х108  $\frac{1}{16}$ . Бумага офсетная.  
Гарнитура «Times New Roman». Усл. печ. л. 19,8.  
Тираж 500 экз. Заказ № 178/3.

Отпечатано в ООО «Фолиант»  
420111 г. Казань, ул. Профсоюзная, д. 17в

---