ЦЕНТР ЭТНОРЕЛИГИОЗНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
Автономная некоммерческая организация

# Бюллетень Центра этнорелигиозных исследований

№1–4 (19–22) 2021

«РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ: ВОСТОЧНЫЕ ДИСКУРСЫ»

КОЛЛЕКТИВНАЯ МОНОГРАФИЯ

по материалам
Всероссийской научной конференции
с международным участием

БЮЛЛЕТЕНЬ ЦЕНТРА

ЭТНОРЕЛИГИОЗНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

№1-4 (19-22) 2021

«Религиозная ситуация: восточные дискурсы»

**КОЛЛЕКТИВНАЯ МОНОГРАФИЯ**

по материалам
Всероссийской научной конференции
с международным участием

BULLETIN OF CENTER
OF ETHNORELIGIOUS STUDIES

"The Religious Situation: Eastern Discourses"

**COLLECTIVE MONOGRAPHY**

On the basis of All-Russian scientific conference with international participation

Санкт-Петербург 2021

УДК 101:993:316:291
ББК 60 + 86.2 Б98
Б98

Религиозная ситуация: восточные дискурсы/ Коллективная монография; отв. ред: Прилуцкий А.М., Шамахов В.А., Пелин А.А. Бюллетень Центра этнорелигиозных исследований, 2021, №1-4 (19-22)/ - Спб.: Изд. Любавич, 2021. – 210 с.

ISBN 978-5-907440-88-3

Коллективная монография представляет читателям материалы международной научной конференции «Религиозная ситуация: восточные дискурсы (исторические, идеологические, этнологические, политико-правовые аспекты взаимодействия религиозных институтов, государства и общества», которая состоялась 23-24 сентября 2021 года на базе РГПУ им. А.И. Герцена и соорганизаторами которой выступили: Санкт-Петербургская епархия РПЦ, Иркутский государственный университет; Северный (Арктический) федеральный университет; Научно-образовательная теологическая ассоциация (НОТА); Межрегиональная ассоциация теоретиков государства и права, при поддержке АНО «Центр этнорелигиозных исследований», а также материалы других научных семинаров, конференций и круглых столов, прошедших в течение 2021 года.

Бюллетень включен в наукометрическую базу данных – Российский индекс научного цитирования (РИНЦ).

Бюллетень издан АНО «Центр этнорелигиозных исследований» (ИНН 7802542843 /КПП 780201001 /ОГРН 1157800004438; 195196, Россия, Санкт-Петербург, Большой Сампсониевский проспект, 87 лит. А, Помещение 2-Н, кабинет 36)

УДК 101:993:316:291
ББК 60 + 86.2

© Пелин А. А. 2021
© АНО «Центр этнорелигиозных исследований», 2021
© Издательство «Любавич», 2021

**ISBN 978-5-907440-88-3**

**Рецензенты**:

**Дискин Иосиф Евгеньевич —** доктор экономических наук, научный руководитель Всероссийского центра изучения общественного мнения (ВЦИОМ), профессор НИУ ВШЭ, (Москва).

**Семедов Семед Абакаевич** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой «Международное сотрудничество» РАНХиГС (Москва).

**Сопредседатели редакционной коллегии:**

**Прилуцкий Александр Михайлович** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории религий и теологии Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, член экспертного совета ВАК по теологии (Санкт- Петербург).

**Шамахов Владимир Александрович -** доктор экономических наук, действительный государственный советник Российской Федерации 1 класса, директор Северо-Западного института управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Президентской академии),

**Заместитель председателя редакционной коллегии**:

**Пелин Александр Александрович** – кандидат богословия, протоиерей, председатель ОВЦО Санкт-Петербургской епархии, член Экспертного Совета ФАДН, директор АНО «Центр этнорелигиозных исследований» (Санкт-Петербург).

**Редакционная коллегия:**

**Акаев Вахит Хумидович** – доктор философских наук, профессор, действительный член Академии наук Чеченской Республики, главный научный сотрудник Комплексного научно-исследовательского института имени Х. И. Ибрагимова РАН. (Грозный).

**Князев Александр Алексеевич** – доктор исторических наук, профессор Факультета международных отношений СПбГУ (Санкт-Петербург).

**Кобринский Александр Львович** – доктор исторических наук, профессор, директор Агентства этнонациональных стратегий (Москва).

**Лебедев Сергей Викторович** - доктор философских наук, заведующий кафедрой философии Высшей школы народных искусств (Санкт-Петербург).

**Лебедев Сергей Дмитриевич** — кандидат социологических наук, доцент, профессор Белгородского Государственного национального исследовательского университета (Белгород).

**Мочалов Евгений Владимирович** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Мордовского государственного университета им. Н. П. Огарева (Саранск).

**Семенов Валентин Евгеньевич** – доктор психологических наук, профессор, заслуженный деятель науки России, старший эксперт АНО «Центр этнорелигиозных исследований» (Санкт-Петербург).

**Силантьев Роман Анатольевич** – доктор исторических наук, профессор МГЛУ, заместитель председателя Экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации (Москва).

**Шахов Михаил Олегович** - доктор философских наук, заместитель заведующего кафедрой религиоведения РАНХиГС (Москва).

**Экспертная коллегия:**

**Крганов Альбир Рифкатович –** Глава Духовного собрания мусульман России, муфтий ЦРО Духовное Управление Мусульман города Москвы и Центрального региона «Московский Муфтият», председатель ДУМ Чувашской Республики, член Общественной палаты Российской Федерации (Москва) – ***глава Экспертной коллегии***

**Мельников Сергей Алексеевич** – председатель Российской ассоциации защиты религиозной свободы, доктор юридических наук, заместитель директора по научной работе Института этнологии и антропологии РАН им. Н.Н. Миклухо-Маклая (Москва). – ***заместитель главы Экспертной коллегии***

**Григорьев Николай Иванович** – директор АНО ДПО «Институт социальных и этнокультурных исследований», член экспертного совета ФАДН (Москва)

**Игнатенко Антон Александрович** – директор Института религии и политики (Москва)

**Коваленко Владимир Дмитриевич** – директор проекта Лаборатории россиеведения, евразийства и устойчивого развития СЗИУ РАНХиГС, помощник председателя ОВЦО Санкт-Петербургской епархии (Санкт- Петербург).

**Сеидова Гюльчохра Надировна** – доцент кафедры юридических и гуманитарных дисциплин филиала ДГУ в г. Дербент, заведующая отделением кафедры ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога по Северному Кавказу (Республика Дагестан).

**Семенова Наталья Сергеевна** – кандидат юридических наук, доцент кафедры церковно-политических дисциплин Московской духовной академии РПЦ (Сергиев Посад, МО).

**Шиженский Роман Сергеевич** – кандидат юридических наук, доцент, заведующий лабораторией религиоведческих исследований «Северо-запад» Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград).

***Уважаемые коллеги!***

Представленный вашему вниманию новый выпуск Бюллетеня Центра этнорелигиозных исследований является итогом нескольких конференций, семинаров и круглых столов, проведенных в различных форматах на площадке РГПУ им. Герцена и других вузов России при участии специалистов АНО «Центр этнорелигиозных исследований» в течение 2021 года. Динамика изменения религиозного ландшафта и все новые вызовы в социокультурной действительности заставляют нас реагировать, подчас на очень сложные процессы в этнорелигиозной среде постсоветского пространства. В данном сборнике представлены не только, и даже не столько общетеоретические статьи на тему изменения религиозной ситуации, сколько делаются попытки научного осмысления вновь появляющихся вызовов, находящих отражение и влияние на религиозные институты, и их восприятие в социуме.

В статье профессора Романа Силантьева рассматриваются феномен субкультуры вновь обращенных мусульман, в том числе так называемых «русских мусульман», на постсоветском пространстве. Профессор Александр Кугай и аспирантка Ирина Захарова посвятили свое исследование этнической идентичности и психотипу мигранта в современном российском обществе.

В статье Евгения Прохорова из Иркутска рассматривается практика экзегезы святителя Иоанна Златоуста с точки зрения становления личности и при этом подчеркивается, что экзегеза из простого инструментария должна стать условием преображения человека.

Башкирский исследователь Азат Бердин рассказывает об опыте по научно-просветительской работе

в этноконфессиональной среде в рамках деятельности Центра социокультурного моделирования г. Уфы. Данный опыт является, безусловно, удачным и применимым на практике методом профилактики экстремизма в этноконфессиональной среде.

Статья священника Владислава Багана посвящена истории преподавания церковного права в светских учебных заведениях в период с конца XVIII по середину XIX веков. Самоопределению российского общества в свете учения классического евразийства посвящена статья Юлии Сколяр. В статье Владимира Коваленко рассматривается межконфессиональная коммуникация на основе православно-мусульманского диалога в городе Санкт-Петербурге. Этическим проблемам в связи с распространением новых медицинских технологий посвящена статья барнаульского священника Ивана Макарова. Особенностям функционирования храмов и быта и жизни священнослужителей на Дону в послереволюционные годы и годы ВОВ посвящена статья Владислава Кальниченко.

В работе московской исследовательницы Танзилы Чабиевой подчеркивается основные характеристики процесса исламизации ингушей, специфика бытования суфизма в среде ингушского этноса, распространение культа святых и влияние новой суфийской культуры на духовную жизнь ингушей, современное состояние религиозности в данном регионе России.

В работе казанского ученого Василия Иванова анализируется трансформация взглядов известного татарского богослова Валиуллы Якупова.

Мы сознательно уделили много внимания статьям на исламскую тему, так как это является крайне важным и актуальным знанием для правильной оценки и экспертизы

конфессиональной ситуации в современной России. Приглашаем к дальнейшему сотрудничеству и других наших коллег, аспирантов, ученых, чье неравнодушие, уверен, позволит нам и далее проводить качественную аналитическую работу по изучению динамики этнорелигиозных процессов в современном мире. В добрый путь!

***Заместитель председателя редакционной коллегии, кандидат богословия протоиерей Александр Пелин***

## ОГЛАВЛЕНИЕ:

**Силантьев Р.А**. ФЕНОМЕН СУБКУЛЬТУРЫ НОВООБРАЩЕННЫХ МУСУЛЬМАН НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ…….10
**Бочков П.В.** ВОСПОМИНАНИЯ РУССКОГО ЭМИГРАНТА С.Н. ТЕПЛОУХОВА О ЖИЗНИ В КИТАЕ В 1920 – 1940-ГГ. КАК ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЙ ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ В ХАРБИНЕ ……..29
**Кугай А.И. Захарова И.В.** ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: ПСИХОТИП МИГРАНТА …….43
**Прохоров Е.А.** СТАНОВЛЕНИЕ СУБЪЕКТА ВЕРЫ В ЭКЗЕГЕЗЕ ИОАННА ЗЛАТОУСТА …….52
**Бердин А.Т.** НАУЧНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ПРОФИЛАКТИКА РАДИКАЛИЗМА: ОПЫТ НАУЧНО-ЭКСПЕРТНЫХ ЦЕНТРОВ В РЕСПУБЛИКЕ БАШКОРТОСТАН ……..65
**Баган В.В.** ПРЕПОДАВАНИЕ ЦЕРКОВНОГО ПРАВА В СВЕТСКИХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ В КОНЦЕ XVIII – СЕРЕДИНА XIX ВЕКОВ……..86
**Сколяр Ю.Н.** САМООПРЕДЕЛЕНИЕ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА В СВЕТЕ УЧЕНИЯ КЛАССИЧЕСКОГО ЕВРАЗИЙСТВА…….95
**Коваленко В.Д.** МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ КОММУНИКАЦИЯ КАК УСЛОВИЕ ГРАЖДАНСКОГО СОГЛАСИЯ: НА ПРИМЕРЕ ПРАВОСЛАВНО-МУСУЛЬМАНСКОГО ДИАЛОГА В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ…….109
**Макаров И.В.** НРАВСТВЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА В СВЕТЕ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ. БИОЭТИКА…….123
**Кальниченко В.Н.** РАЗРУШЕННЫЕ И СОХРАНЕННЫЕ ХРАМЫ НИЖНЕГО ДОНА В XX В.: ИСТОРИОГРАФИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА……..130
**Чабиева Т.С.** СУФИЙСКИЙ ИСЛАМ КАК ОСНОВА ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ ИНГУШСКОГО ЭТНОСА……141
**Иванов В.В.** ВАЛИУЛЛА ЯКУПОВ: ТРАНСФОРМАЦИЯ ИЗ КОМСОМОЛЬЦА В РЕЛИГИОЗНОГО ДЕЯТЕЛЯ…….161
**Сведения об авторах:**……..204

**CONTENTS:**

**Silantyev R.A** THE PHENOMENON OF THE SUBCULTURE OF CONVERTS TO ISLAM IN THE FORMER SOVIET UNION….10
**Bochkov P.V.** MEMOIRS OF THE RUSSIAN EMIGRANT S.N. TEPLOUKHOV ABOUT LIFE IN CHINA IN THE 1920S - 1940S. AS AN ADDITIONAL SOURCE ON THE HISTORY OF RUSSIAN EMIGRATION IN HARBIN……29
**Kugai A.I., Zakharova I.V.** ETHNIC IDENTITY: THE PSYCHOTYPE OF A MIGRANT…….43
**Prokhorov E.A**. THE ESTABLISHMENT OF THE SUBJECT OF FAITH IN THE EXEGESIS OF JOHN CHRYSOSTOM…….52
**Berdin A.T.** SCIENTIFIC AND EDUCATIONAL PREVENTION OF RADICALISM: THE EXPERIENCE OF SCIENTIFIC AND EXPERT CENTERS IN THE REPUBLIC OF BASHKORTOSTAN…..65
**Bagan V.V.** TEACHING OF CHURCH LAW IN SECULAR EDUCATIONAL INSTITUTIONS IN THE LATE XVIII - MID XIX CENTURIES……86
**Sklyar Yu.N.** SELF-DETERMINATION OF RUSSIAN SOCIETY IN THE LIGHT OF THE TEACHINGS OF CLASSICAL EURASIANISM……..95
**Kovalenko. V.D.** INTERFAITH COMMUNICATION AS A CONDITION OF CIVIL CONSENT: ON THE EXAMPLE OF THE ORTHODOX-MUSLIM DIALOGUE IN ST. PETERSBURG….109
**Makarov I.V.** MORAL PROBLEMS OF MODERN RUSSIAN SOCIETY IN THE LIGHT OF CHRISTIAN ETHICS. BIOETHICS….123
**Kal`nichenko V. N.** DESTROYED AND PRESERVED TEMPLES OF THE LOWER DON IN THE XX CENTURY: HISTORIOGRAPHICAL PROBLEMS…….130
**Chabieva T.S.** SUFI ISLAM AS THE BASIS OF INGUSH SPIRITUAL CULTURE……141
**Ivanov V.V.** VALIULLA YAKUPOV: TRANSFORMATION FROM A KOMSOMOL MEMBER INTO A RELIGIOUS FIGURE….161
**Author credentials**…….204

Силантьев Р.А.
Silantyev R.A.

# ФЕНОМЕН СУБКУЛЬТУРЫ НОВООБРАЩЕННЫХ МУСУЛЬМАН НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

# THE PHENOMENON OF THE SUBCULTURE OF CONVERTS TO ISLAM IN THE FORMER SOVIET UNION

**Аннотация:** Статья посвящена формирующейся на постсоветском пространстве субкультуре новообращенных мусульман («русских мусульман»), которые претендуют на принадлежность к отдельной этноконфессиональной группе. Авторы статьи характеризуют основные направления формирования такой субкультуры и отмечают ее низкое развитие.

**Ключевые слова:** ислам, новообращенные мусульмане, субкультура, этноконфессиональная группа, мифы.

**Abstract:** The article is devoted to the subculture of newly converted Muslims forming in the post-Soviet space ("Russian Muslims"), who claim to belong to a separate ethnoreligious group. The authors characterize the main directions of formation of such subculture and note its low development.

**Key words**: Islam, Muslim converts, subculture, ethnic group, myths.

За последние 30 лет на постсоветском пространстве значительно выросло число людей, перешедшие в ислам из других религий или атеизма. Их точное количество неизвестно, поскольку большую часть новообращенных составили жены мусульман, разъехавшиеся по разным странам, однако о нескольких десятках тысяч можно говорить уверенно. Большая часть новообращенных – так называемые «матримониальные» вместе с религией сменила и национальную идентичность, полностью приняв культуру супруга (реже – супруги), однако порядка 10 тыс. человек настаивают на принадлежности к особой этноконфессиональной группе, обычно именуемой «русские мусульмане».

Как и любая этноконфессиональная группа, "русские мусульмане" формируют свою субкультуру, которая отличает их как от русских православных, так и от людей мусульманской культуры. В целом процесс ее формирования является стихийным, однако отмечаются и попытки его упорядочить. Так, активисты Национальной организации русских мусульман (НОРМ) пытались выработать для неофитов свою идеологию, предложить им единый дресс-код и общепринятое самоназвание. В этом они особенно не преуспели, однако у большинства неофитов можно выделить общие черты.

Принимая ислам, человек обычно берет второе, мусульманское, имя, либо вообще делает его единственным. Некоторые меняют также фамилии и отчества, пытаясь там образом избавиться от остатков прежней идентичности и полностью влиться в мусульманскую среду. Так, известный мусульманский политик Абдул-Вахед Валидович Ниязов ранее был Вадимом Валериановичем Медведевым, а террорист Саид-

Мухаммад Абдуллаевич Махдиев – Плетневым Евгением Сергеевичем.

Неофиты обычно выбирают арабские имена, часто предпочитая созвучные с изначальными. Марии берут имя Марьям, Елены становятся Лейлами, Анны - Айнами, а Павлы - Пашами. Типичные для мусульманских народов России имена как Дамир, Замир, Рафик или Ренат у татар, Магомед у народов Дагестана, Лом-Али у чеченцев "русские мусульмане" используют редко. Выбор имени обуславливает и принадлежность к направлению ислама - так, шииты, часто принимают имена Али, Реза или Фатима, а вот имена Абу-Бакр и Аиша является четким указанием на принадлежность к суннизму.

Неофиты часто используют прозвища, имеющие форму нисбы - например, "ар-Руси" - "Русский, Российский", "Ростоуи" - "Ростовский". Именно так образовано прозвище террориста Александра Тихомирова - Саид Бурятский. Популярные у арабов прозвища-куньи "русские мусульмане" используют гораздо реже [5].

"Матримониальные" неофиты одеваются в рамках традиций тех народов, частью которых они стали, а вот "идейные" неофиты в своем внешнем виде стараются быть максимально похожими на "идеальных мусульман", образ которых создают книги и видеоматериалы арабских ваххабитов, либо аналогичная продукция иранских шиитов. Женщины из "идейной" группы одеваются как можно плотнее и чернее, а мужчины отращивают длинные бороды и нередко бреют голову. Представители НОРМ в 2010 году даже попытались создать костюм неофита и начать производство лучших моделей, однако развития эта инициатива не получила.

У "русских мусульман" есть свое арго, суть которого заключает в максимальном насыщении русского

языка арабскими словами. Чем больше в речи неофита арабизмов, тем авторитетней он выглядит в глазах единоверцев. Типичный пример этого арго выглядит так: "наджасные мунафики-рафидиты вносят фитну в наш джамаат, бухтаня амира" ("очень нехорошие шииты вносят смуту в нашу общину, злословя ее вождя").

"Русские мусульмане" приветствуют друг друга исключительно словами "ассаламу-алейкум!"", обращаются к мужчинам "ахи" (брат), а к женщинам - "ухти" (сестра).

Неофиты имеют свои организации и СМИ. Помимо уже упоминавшейся НОРМ, здесь можно отметить Союз новообращенных мусульман Дагестана, центр "Голубушка", женский клуб "Ясмина" и ряд других. Главной задачей таких организаций является социальная адаптация "русских мусульман", которые после смены веры сталкиваются со множеством проблем и часто радикально меняют круг общения.

СМИ "русских мусульман" сейчас представлены преимущественно группами в социальных сетях. Например, ""ВКонтакте" действуют паблики "Русские мусульмане поймут", "Русские мусульмане на пути праведных предков", "Русь правоверная", "Русские мусульмане (славяне в исламе)" и несколько более мелких. Почти все они враждебны к шиитам и в целом делятся на ваххабитские, маликитские и условно нейтральные. Общее число подписчиков этих пабликов превышает 10 тыс. человек, однако проводимые на них опросы показывают, что собственно славян среди них не больше половины, причем далеко не все они исповедуют ислам.

Важной частью субкультуры "русских мусульман" является тиражирование мифов о якобы массовом принятии ислама великими людьми. Их профили в

социальных сетях переполнены историями о переходе в ислам Александра Пушкина, Гете, Наполеона, Льва Толстого, Николы Теслы, Жака-Ива Кусто, Нила Армстронга, Бриджит Бардо, Майкла Джексона, некоего потомственного кардинала из Африки и даже внука Бориса Ельцина. Приводятся и совсем уж неправдоподобные истории: "Первый космический полет продолжался недолго — всего 108 минут. Во время своего полета в небольшом космическом корабле Юрий Гагарин не слышал почти никаких звуков, кроме шума двигателя. Единственный посторонний звук, который слышал первый космонавт, был звук Азана. Пролетая над Саудовской Аравией, над Каабой, космический корабль не смог преодолеть плотный воздушный столб воздуха. Пришлось изменять курс корабля. Если не верите, то и сейчас самолеты никогда не летают над Каабой.

После того как Гагарин вернулся с космоса, он отправился в разные страны, то есть его отправили коммунисты, тур назывался МИССИЯ МИРА, в завершении турне ему дали путевку в Египет, чтобы отдохнуть после космических перегрузок, и поездки по миру, там он услышал Азан, удивленный, он спросил официанта египтянина, что это за звук, египтянин сказал что это мусульманский призыв к молитве, там Гагарин сказал что слышал этот звук когда прибывал в космосе, на что египтянин улыбнувшись ответил что это для него не новость, так как после Азана раскрываются 7 небес, и 7 земель, и Аллах Свят Он, И Велик, спрашивает своего раба, что ты хочешь мой раб, и тут мы мусульмане молимся, и просим простить нас за наши грехи, в тот момент Гагарин от удивления не знал, что сказать, после чего сказал, что по приезду в СССР доложит об этом на пресс- конференции, каким то образом узнав его планы о

пресс-конференции, и докладе который он готовил, еврейские безбожники вызвали его с отпуска досрочно, сказав что срочно требуется его присутствие, дабы испытать новый космический корабль, и тут его взорвали вместе с другим летчиком. Если бы он сделал доклад, представьте себе первый человек полетевший в космос принял Ислам!! по некоторым данным говорят что в Египте перед прилетом домой он засвидетельствовал, и принял Ислам!" [2].

Так же некритично неофиты воспринимают слухи о принятии ислама православными священниками, которых насчитали уже более пяти десятков при четырех реально существующих. Смену веры приписывают и менее известным людям - например, певцу Юлиану, музыканту Валерию Кипелову, физику Евгению Савельеву, поэтессе Ольге Корженевой, спортсменам Александру Емельяненко и Илье Ильину.

Несмотря на все опровержения, эти мифы отличаются живучестью и продолжают активно распространяться, делая "русских мусульман" легкой жертвой троллинга - сетевого издевательства.

"Русские мусульмане" пытались сформировать свою литературу, чему особенный стимул дал стартовавший в 2005 году конкурс "Исламский прорыв" однако добились достаточно скромных успехов. Единственной книгой, написанной неофитом про неофитов стал "Исламский прорыв" Дмитрия-Муслима Ахтямова, в котором альтер-эго автора принимает ислам, вступает в тайную организацию моджахедов и с легкостью побеждает антимусульманский союз джинно-масонов. Примечательно, что премию "Исламского прорыва" получила не книга Ахтямова, а разгромная рецензия на нее Юлии Прудниковой из Брянска.

"Мусульманам в романе Ахтямова остается только посочувствовать: им не приходится сидеть сложа руки ни минуты. Борцы с Тагутом занимаются всем чем угодно: грабежом, рэкетом, убийствами — всем, кроме созидательной работы. На нее у них нет ни времени, ни желания: борьба с Иблисом отнимает много сил. И все эти злодеяния совершаются с Божьим именем на устах и далеко не бескорыстно. Так, один из голубоглазых персонажей по имени Артур, специализирующийся на краже денег посредством хакерских атак, откровенно признается, куда уходят нажитые непосильным бандитским трудом деньги: “Пятая часть военных трофеев идет на нужды сообщества. Нашего. Сюда входит безвозмездная помощь бедным братьям по вере, сиротам, путникам, должникам и тем, кто сражается с многобожием вместе со мной. Остальное — моя личная добыча. Извини, но я рисковал своей свободой и жизнью. Тут все честно и правильно. Таков порядок, установленный Самим Всевышним…, - издевательски отмечает Прудникова [4].

В «Ярости», которая вышла в 1997 году, рассказ ведется от лица политтехнолога («социального философа и футуролога») Виктора Никольского, работающего у генерала Кречета, победившего на выборах президента России в 1996 году.

Новый президент озабочен тем, чтобы консолидировать общество ввиду придвижения НАТО к границам России. Никольский предлагает выход: «Решение всегда там, где его меньше всего ищут… У нас издавна был девиз: за веру, царя и Отечество. Вера стояла на первом месте. Сейчас мы знаем православие как наименее жизнеспособную из религий, но именно оно царит в России... Конечно же, лучшей из религий, раз уж таково веление времени… был бы ислам. Но… ислам в

нашей дремучей стране не пройдет. Неважно, что по всем показателям ислам выше и чище христианства, особенно православной ветви! Даже интеллигентный человек воскликнет с отвращением: как, взять веру этих чернозадых дикарей, что торгуют у нас на рынке апельсинами? Которые как звери стараются ухватить наших жен и дочерей? Да ни за что!... А что уж говорить о среднем человеке? А религию ведь надо навязать ему! Убедить простого человека. Не шибко умного».

Никольский, в свою очередь, выступает с рациональным предложением придумать принципиально новую ветвь ислама.

«Кречет поднялся во весь могучий рост, с хрустом потянулся. Смех его был веселым и заразительным:

– Похоже, никто из вас так и не прочел книги Виктора Александровича! А зря. Он пятнадцать лет тому это описывал, даже то, что Россия придумает свою веточку ислама. Почему только сунниты или шииты? А если выбирать из этих двух, то все равно там сотни дорожек... Исламский мир отнесется с пониманием, если в России ислам будет не совсем таким, как в Саудовской Аравии. Я рассчитываю на вас, дорогой Виктор Александрович!».

«В исламе течений тоже хватает, – добавляет еще один близкий к Никольскому герой книги. – Прибавится еще одно: русский ислам». Об же затем заявляет Кречет: «Потом я выдал главное… Мол, я самый ярый патриот Руси, потому не хочу чернозадым уступать даже мечети. Да, будет ислам, но это будет русский ислам! И я хочу, чтобы даже в мечетях служили русские священники. Пусть называются муллами, как угодно, но чтоб нашенское. Вот тут крики начали стихать, пошли уже разговоры».

Проводится соответствующая информационная работа:

«Кречет в это время наставлял Коломийца:

− Трудно выбить из головы простого человека, что православие и Русь это не синонимы. Но вы с сегодняшнего дня начните атаку по всем средствам массмедия. Мол, была Русь языческая, потом стала христианской, затем может стать исламской, буддистской или еще какой… Мне, честно говоря, все равно. Лишь бы Русь была сильна, богата, чтоб друзья уважали, а враги боялись. Это твердите, твердите, твердите!.. Твердите, что Россия останется Россией, даже если станет исламским государством! Только это будет могучая и богатая Россия. Сильная, яростная, одухотворенная единой идеей. И, что жизненно важно, к нам хлынут золотые реки из Саудовской Аравии, Кувейта, Йемена, других арабских стран…».

Создаются специальные части спецназа из мусульман. А президент озвучивает для них такие красноречивые декларации: «...нам нужна великая Россия! Но не может быть великой страна, где народ мелок и труслив, где растерял гордость и достоинство. Не научил Афганистан? Не научила крохотная Чечня?.. Да, сейчас рушится самый мощный бастион тоталитаризма, который превращал русский народ в рабов… и превратил в такое подлейшее и покорное быдло, что мне просто стыдно называться русским!.. Православие тысячу лет вытравляло гордый дух славян, превращало стаю яростных русичей в покорное стадо русских, кротких и богобоязненных… а также князебоязненных, царебоязненных, секретареобкомобоязненных, просто всего боязненных». «Да, ислам уже принимают наши русские ребята, − говорит Кречет. − И они сразу выпрямляют спины и гордо разводят плечи, ибо Аллаху в отличие от нашего иудейского Яхве нужны не рабы божьи, а гордые

мюриды!.. Я хочу, чтобы даже самые тупые поняли: приняв ислам, Россия останется Россией, но только не покорной и богобоязненной, как всегда о ней писали и говорили, а сильной и гордой… Что?.. Почему нельзя?.. Возможно, это единственный случай в мировой истории, когда гордость вырабатывается не веками, а привносится извне... так сказать, в сжатые сроки!..» [3].

По итогам книги положительные герои побеждают всех внутренних врагов, принимают ислам и копят силы для войны с американцами, которой занимаются последующие три тома серии. Никитин оказался более опытным автором, чем Ахтямов, однако не настолько, чтобы его книга стала бестселлером. Поклонники Никитина ее, конечно, одобрили, а вот большинство остальных читателей отнеслись к "Ярости" отрицательно, раскритиковав ее не столько за саму идею, сколько за стиль повествования, технические огрехи, фантастическую везучесть героев и в целом низкую правдоподобность происходящего.

Цитаты из "Ярости", в основном вышеприведенные, имели некоторую популярность у "русских мусульман", однако нельзя сказать, что она повлияла на мировоззренческий выбор сколько-нибудь крупной группы людей. В настоящее время художественная литература неофитов представлена преимущественно книжками для детей писательницы и журналистки Дины Макаровой. Ее коллега, неофитка из Мурманска, Дарья Ицанкова, получавшая призы за детскую фантастику, присоединилась к ИГИЛ и была уничтожена осенью 2017 года в Сирии.

Помимо прозы, "русские мусульмане" пытались создать свою поэзию и в этом преуспели несколько больше. Литературная премия "Исламский прорыв",

учрежденная Советом муфтиев России, издательством «Умма» и Федеральным агентством по печати и массовым коммуникациям вручалась несколько лет и аккумулировала графомански настроенных неофитов, как прозаиков, так и поэтов. Самым значимым произведением в прозе на премии стал уже упоминавшийся "Исламский прорыв", а о качестве стихов честно писал судья конкурса Ренат Беккин: "Превращение сетевого поэтического конкурса «Читая сладостный Коран» в литературную премию «Исламский прорыв» за счет учреждения двух номинаций: «Прозы» и «Публицистики» было, как показал опыт, единственно верным решением. Поэтическая составляющая премии, к удивлению его организаторов, оказалась ниже всякой критики. Долго не хотелось верить, что от великой литературы, осчастливившей читающую публику «Подражаниями Корану» Пушкина, не стоит ожидать ничего более достойного, чем стихотворение «Эль-Мина (Взгляд с моря на меня)»:

Море
Корабли
Острова
Лодки
Пляж
Пальмы
Люди
Отель
Ресторан
Терраса
Кресло
Кока-кола
Я

Автор этого стихотворения – рекламы кока-колы – Сергей Исаев, бывший францисканский и иоаннитский

монах, принявший ислам. Когда мы познакомились, я первым делом спросил Сергея: «Почему все-таки кока-кола? В стихах, выдвигаемых на «Исламский прорыв», надо пить Мекку-колу». Вместо ответа Исаев грустно улыбнулся: «Терпеть не могу колу: ни коку-, ни Мекку-».

Оправдывая свой выбор, отвечавший в жюри за номинацию «Поэзия», Илья Кормильцев с грустью отмечал, что стихи Исаева – единственное, что относится к собственно мусульманской поэзии. Все остальное – не более чем стилизация «под Восток» [1].

Достаточно типичный пример поэзии неофитов представляют собой стихи Таисии Пришедшей:

"Скоро год... Скоро год, как я Ислам приняла...
Колокольный звон мне Азан заменил
И крестик с груди я сняла,
А шайтан врага ещё одного получил...

Никогда не смогу первый свой намаз забыть
И как от боли во время Азана рыдала...
Ведь девятнадцать лет я в заблуждении смогла прожить
И истины Ислама я не знала...

К Исламу меня Чечня привела
И то время не смогу забыть...
Как меня церковь тогда предала
И это предательство я не смогу простить!

И в Грозном я мечеть одну проезжала.
Она тогда в "лесах" ещё была...
Потом, когда Ислам я приняла,
Я очень долго её открытия ждала...

И вот, Чечню хочу поздравить
С днём открытия этой мечети!!!
Ещё недавно в мечтах нельзя было представить,
Что скоро будут кричать Азан с этого вот минарета!

Президент Рамзан - молодец большой!
Хоть многие его и осуждают,
Но из руин поднять город свой родной...
Как сложно это - они не понимают!

И вот, Чечню хочу поздравить!
Грозный вырос просто на глазах!
В такое короткое время, которое сложно даже представить!
Ведь здесь истину все понимают, понимают, что Един Аллах!!!

И вот, мечеть открывают!
Это - признак города восстановленья...
От всей души вас с этим поздравляю!
Что не ропщите вы на Аллаха повеленья!

Даря этот стих Чечне в этот день,
Хочу пожелать всем вам
Отбросить Дуньи житейской, по сущности, мель
И укреплять, укреплять ваш Иман!" [6].

Некоторые шаги были сделаны в сфере музыки, хотя доминирование среди неофитов сторонников ваххабизма не способствовало серьезному прогрессу в этом направлении. В Интернете можно найти несколько песен религиозного содержания - нашидов, записанных "русскими мусульманами", которые появились следующим образом: "Тогда Русско-Исламское движение набирало

оборот в России. Это были 2012 — 2013 года. Помню, как мы записывали нашиды. Тогда еще было мало знаний об Исламе, и мы делали некоторые треки с музыкой. Но потом делали уже только голосовые партии. А повлиял на меня тогда трек Даб Дервиша, «Русский Осман». После прослушки я принялся за написание текстов. И вот, у нас была группа «Hor Muslimani» мы сделали 4 записи, в тот период на меня влияли Боснийские нашиды. Хотелось сделать что-то в их стиле. Мне нравилось, что они Славяне Мусульмане, и что у них была замечательная культура, славянский язык. Ислам. Тексты писались для того, чтобы привлечь как можно больше русских людей к Исламу. Мы не были нацистами. В записи данных нашид принимали участие Русские, Лезгин, Таджичка, Монгол и девушка со Шри Ланки. Так же был мой параллельный проект «Славика», один из треков я тоже прикреплю, чтобы вы имели понятие о чем речь. Заранее предупреждаю, не надо строчить комментарии, что музыка харам. И так далее. Мы и так все знаем. Данный пост есть повесть о нашей истории, истории становления Русско-Исламского призыва".

Приведем пример типичной песни неофитов, которую, судя по уточнениям на разместивших ее сайтах, поет бывший нацист Евгений Дубровин из Санкт-Петербурга:

"Русский Халифат"

В рабстве тысячу лет и зловещих крестах
Мой народ исчезал, исчезал, словно прах.
В заблужденьях и снах грусть искала ответ.
Кто-то даже сказал - "знаю я, Бога нет!".

Но я вижу теперь, наваждение прошло
И Аллах у людей забирает их зло.
Заменяя добром, изгоняя всю грусть -
Джамаат наш един - исламская Русь!

Мы один за одним получаем чудесный дар.
Мы один за одним говорим: "Аллаху Акбар!"
Мы покорны Аллаху, нам не нужно земных наград!

Ммм... Русский халифат!
Ммм... Русский халифат!

Ради веры отцов и веселья с вином
Выбираете ад, что ж, тогда поделом.
Но в чьих мыслях есть мир и чей взор не закрыт,
Но о тех до сих пор моё сердце болит.

Мы войдём в новый мир и наш выбор - ислам.
Мы не веруем больше иудейским лгунам!
И по воле Аллаха мы взрастим халифат,
Это есть прямой путь! Нет дороги назад!

Мы один за одним получаем чудесный дар.
Мы один за одним говорим: "Аллаху Акбар!"
Мы покорны Аллаху, нам не нужно земных наград!

В последнее время к этим нашидам добавились также боевые песни ИГИЛ, записанные на хорошем русском языке и, возможно, с участием неофитов. Сам Дубровин, правда, к настоящему времени скончался, не успев стать "русским Тимуром Мацураевым".

Свой вклад в культуру внес бывший главный редактор сайта «Коран.ру» и активист "Демократического

союза" Шамиль Матвеев, который всегда модифицировал известную компьютерную игру так, что в ней игроку предлагалось расстреливать русских солдат от лица террористов Шамиля Басаева.

"Теперь в чеченской войне может принять участие практически любой человек. Как стало известно «Эху Москвы», группа программистов создала компьютерную игру, посвященную боевым действиям на Кавказе. Причем, игроки, судя по всему, будут воевать на стороне чеченцев, и соответственно, убивать российских солдат. Автор игры – некто Шамиль Владимир Матвеев, который называет себя «русским мусульманином» - пока создал только одну игровую миссию, но он призывает заинтересованных чеченцев помочь ему в дальнейшей разработке проекта. Виртуальная реальность представляет собой несколько областей. Чеченская республика Ичкерия представлена в виде двух территорий, которые разделяет Терек. Дагестан и Ингушетия – отдельные острова. Создавая эту «стрелялку», программисты пытались добиться максимального сходства с настоящей географической картой Северного Кавказа, однако это оказалось не так просто. Впрочем, в игре можно попасть и в Грозный, и в Гудермес, и в Кизляр, и в Махачкалу, и в Назрань, и в Моздок. Что касается русского острова, то все тамошние топонимы автор придумал сам: город Пропойск, аэродром Бухалово, село Похмелье, деревни Водкино и Большие Бодуны. Эта компьютерная игра о чеченском джихаде – говорит сам Матвеев. У игрока будет несколько задач, среди которых освобождение Ичкерии и уничтожение русских врагов. Которые настроены не менее агрессивно. На заборах – лозунги, которые призывают к уничтожению кавказцев. Всего в выдуманной карте – 11 российских военных баз. Две из них являются концентрационными

лагерями российской ФСБ. А в Джохаре (то есть Грозном), большую часть которого составляет зона под названием «разбитый город», находится огромный нефтеперерабатывающий завод. На заборах написано «свободным будешь ты, Кавказ». Называется новая компьютерная игра "Ичкерия, операция "Флэш-поинт. Сопротивление", - сообщало о его творении "Эхо Москвы" [9].

Даже лидер НОРМ Вадим Сидоров с сожалением отмечал, что «не знал бы я лично Шамиля, сказал бы, что он провокатор, как многие и считают. Но лично я списываю это на такую своеобразную диссидентскую демшизу, которую он, к сожалению, никак не изживет» [материалы сайта «Правоверие.орг» www.pravoverie.org (в настоящее время не действует)].

В художественных фильмах к теме современных неофитов обратился только режиссер Владимир Хотиненко, выпустивший в 1995 году фильм "Мусульманин". Главную роль принявшего ислам в афганском плену Николая Иванова, а ныне Абдуллы в нем сыграл актер Евгений Миронов. Эту картину зрители в целом запомнили плохо (как свидетельствуют отзывы на различных популярных сайтах о кино), но в их памяти прочно закрепился набор знаковых образов, предложенных в ней.

Интересны рецензии на «Мусульманина», написанные зрителями на популярном сайте «Кинопоиск»: «Убогой и отвратительной русской жизни противопоставляется ну прямо-таки ангельская чистота бывшего односельчанина, ставший таким лишь благодаря тому, что стал мусульманином и отрекся от своей Родины» [8]. «На фоне полного нравственного разложения односельчан он практически единственный

положительный герой. И еще – мусульманин… Упор сделан на то, что Коля Иванов положительный именно потому, что он правоверный. Что мусульманская вера и, если хотите, идеология, полученная в горном кишлаке, оказалась сильнее и школьно-комсомольского воспитания, и православной веры, и либеральных ценностей, которые пропагандировались в то время в стране» [10].

Вряд ли подобную смысловую конструкцию закладывал в свой фильм сам Хотиненко, но, как видим, многие зрители восприняли его произведение именно так: русские слабые и пьют – потому что православные, чтобы стать сильными, им нужно всего лишь сменить веру на «правильную». Тем не менее, муфтий Равиль Гайнутдин высоко оценил его труд и через десять лет после выхода фильма, в 2005 году, наградил режиссера специальным призом фестиваля мусульманского кино "Золотой минбар".

Таким образом, с формированием собственной субкультуры у "русских мусульман" возникли проблемы. Есть все основания полагать, что "русские" индуисты или протестанты справились с этой задачей гораздо лучше ввиду большей гомогенности своей среды и меньшей склонности к радикализму.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Беккин Р. "Исламский прорыв": исламская литература в поисках идеологии // материал размещен по адресу: http://ca-c.org/c-g/2007/journal_rus/c-g-1/10.shtml. Режим доступа свободный.

2. Бредов И. Как Гагарин ислам принимал // материал размещен по адресу: http://www.proza.ru/2011/06/12/626. Режим доступа свободный.
3. Никитин Ю.А. Ярость. М., 1997.
4. Прудникова Ю. Ислам от противного // Дружба народов, №6, 2008
5. Силантьев Р.А., Савин А.В., Мальцев В.В. Основные причины вовлечения новообращенных мусульман России в экстремистскую и террористическую деятельность. В соавторстве с А.В.Саввиным и В.В.Мальцевым // Исламоведение, №2, 2016. С. 39-15.
6. Пришедшая Т. К открытию мечети в Грозном. Материал размещен по адресу: http://www.stihi.ru/2008/11/10/2100. Режим доступа свободный.
7. Материалы сайта «Правоверие.орг» www.pravoverie.org (в настоящее время не действует)
8. Мусульманин (1995). 12.11.2021 www.kinopoisk.ru/user/1/comment/755212/.
9. Создана компьютерная игра, посвященная войне в Чечне. Date Views 12.11.2021 www.kavkaz-uzel.eu/articles/68590/.
10. Шишкин Н. 20 лет спустя. 12.11.2021 www.kinopoisk.ru/user/3782918/comment/2227052/

Бочков П.В.
Bochkov P.V.

# ВОСПОМИНАНИЯ РУССКОГО ЭМИГРАНТА С.Н. ТЕПЛОУХОВА О ЖИЗНИ В КИТАЕ В 1920 – 1940-ГГ. КАК ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЙ ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ В ХАРБИНЕ

# MEMOIRS OF THE RUSSIAN EMIGRANT S.N. TEPLOUKHOV ABOUT LIFE IN CHINA IN THE 1920S - 1940S. AS AN ADDITIONAL SOURCE ON THE HISTORY OF RUSSIAN EMIGRATION IN HARBIN

**Аннотация:** Статья посвящена малоизвестным и труднодоступным воспоминаниям русского эмигранта Семена Николаевича Теплоухова (1916 – 2008), бывшего клирика Русской Православной Церкви, снявшего сан в связи своим отречением от Церкви, веры и религии вообще в 1960-х гг., и вернувшегося с покаянием в Церковь в конце 1990-х. Воспоминания, посвященные четвертьвековому периоду проживания С.Н. Теплоухова в Китае в 1920 – 1940 гг., проливают свет на малоизвестные детали как бытовой жизни русского эмигранта – обывателя – жителя Харбина, так и на общественно-политическое устройство, политичнеские предпочтения, церковную и культурную жизнь русской эмиграции. Переиздание данного источника стало бы хорошим подспорьем для исследователей в деле изучения истории и быта русской

эмиграции (в том числе церковной и политической) в Маньчжурии в указанный период.

**Ключевые слова:** Русская эмиграция XX века, С.Н. Теплоухов, мемуары, русские в Китае, русский Харбин, русские в Маньчжурии.

**Abstract:** Russian Russian emigrant Semyon Nikolaevich Teploukhov (1916 – 2008), a former cleric of the Russian Orthodox Church, who was ordained in connection with his renunciation of the Church, faith and religion in general in the 1960s, and returned to the Church with repentance in the late 1990s, is devoted to the little-known and hard-to-access memoirs. The memoirs dedicated to the quarter-century period of S.N. Teploukhov's residence in China in 1920-1940 shed light on little-known details of the everyday life of the Russian emigrant. These memoirs also shed light on the socio-political structure, church and cultural life of the Russian emigration. The republication of this source will be a good help for researchers in studying the history and life of Russian emigration (including church and political) in Manchuria during this period.

**Key words:** Russian emigration of the twentieth century, S.N. Teploukhov, memoirs, Russians in China, Russian Harbin, Russians in Manchuria.

События XX века, как известно, сотрясли до основания все слои общества Российской Империи. Участие в Первой Мировой войне, политический кризис, ревролюционные события 1917 – 1918 гг., а затем и кровопролитная Граждсанкая война кардинально изменили

как сам быт людей, так и их мировоззрение. Красный террор и расправа над политическими противниками, преследования по социальному и религиозному признаку породили невиданный для Истории России миграционный процесс, часто оканчивающийся не только миграцией внутри страны, но и эмиграцией.

Конечно же, вследствие событий периода Гражданской войны именно на Востоке России и разгрома белых сил большевиками, русская эмиграция сосредоточилась в основном в Китае и Маньчжурии. Крупнейшим ее центром стала столица Китайско-Восточной железной дороги (КВЖД) – г. Харбин. Не менее 200 тысяч человек, так или иначе связанных с Белым движением поселились в Харбине. В подавляющем большинстве это были чины белых армий и члены их семей, служащие и гражданское население, принявшее решение об эмиграции. О жизни русских мигрантов в этом регионе сегодня написано немало [1; 3; 5; 6; 17]. Обустраивая свой быт, русские эмигранты налаживали производство, строили жилые дома, объекты инфраструктуры, не забывая при этом и о духовно-культурной жизни. В самом Харбине действовало более двух десятков православных храмов, при каждом из которых были организованы различные благотворительные, просветительские, патриотические организации и школы.

В сентябре 1920 г. Китайские власти разорвали дипломатические отношения с бывшими представителями Российской Империи в Китае, и как следствие исчез экстерриториальный статус граждан прекратившей существования к тому моменту страны. В результате этого все русские эмигранты стали лицами без гражданства, а все органы власти на территории Харбина стали

исключительно китайскими. Последовавшее в 1924 г. установление дипломатических отношений между Китаем и СССР и решение о том, что работать на КВЖД могут только граждане СССР, внесло разделение в ряды эмиграции и создало благоприятные условия для работы с эмигрантами агентов советских спецслужб, имевших своей целью склонение к репатриации эмигрантов. Кроме того, целью советских органов государственной безопасности являлось уничтожение политического актива военной эмиграции, а также разложение ее рядов и ослабление влияния на население непримиримых борцов с большевизмом.

С конца 1920-х гг., в результате активной работы спецслужб, на территорию Советского Союза удалось репатриировать несколько тысяч согласившихся вернуться эмигрантов. Особенно «успешным» стал 1935 год, когда в СССР вернулось одновременно около 30 тысяч человек. Получив советское гражданство, по возвращении в СССР они получали также и уголовный срок, нередко заканчивающийся физической гибелью. Оставшиеся в Харбине постепенно разделились на два лагеря: смирившихся и планирующих взять советское гражданство и непримиримых борцов с коммунизмом, искавших выход из создавшейся ситуации.

В 1930-гг территория Маньчжурии была оккупирована Японией. Японское правительство создало на этой территории подконтрольное себе государство Маньчжоу-го, с которым в 1935 г. СССР договорился о продаже своей доли КВЖД, что и стало решающим фактором для решения о возвращении в СССР большого количества эмигрантов. Во время японской оккупации русская эмиграция также получила дополнительные проблемы, связанные с безработицей, ростом

преступности, экономическим кризисом и инфляцией. Часть русских харбинцев уже в этот период покинула город в поисках нового места для жизни. После окончания Второй Мировой войны, в 1945 г., Советская Армия вошла в Харбин. Вскоре начались аресты всех причастных к сотрудничеству с японскими оккупационными властями, а также всех не успевших или не пожелавших уехать представителей Белой военной эмиграции. Одной из таких жертв, как известно, стали выдающийся военный деятель, историк, краевед забайкальский казак генерал-лейтенант Г.М. Семенов и все члены его семьи. После 1952 г. СССР провел последнюю массовую репатриацию русского населения из Маньчжурии в СССР, в результате чего Харбин полностью перешел под управления властей КНР. К концу 1960-х гг. история русской эмиграции в этом регионе была окончена.

Все эти периоды имеют всецелое освящение в отечественной историографии. Очень хорошо изучен и вопрос церковной истории русской эмиграции в Китае в целом [10; 11; 12; 18; 19], и в Харбине в частности [4; 20]: епархиальное устройство, состав духовенства, наличие церковных братств, центров церковного образования и т.д. Немалую долю исторических свидетельств о церковной жизни харбинцев несут воспоминания самих эмигрантов. Однако, как известно из недавно рассекреченых документов, большинство репатриантов, вернувшихся в СССР в 1930 – 1950 гг., были репрессированы [2, С. 80 – 85; 16, С. 136 – 146], и далеко не все из них смогли вернуться из сталинских застенков после амнистий или отбытия сроков. Конечно же, после таких жизненных испытаний, тяжелых физических и нравственных страданий далеко не каждый находил в себе силы написать свои мемуары о жизни в эмиграции. В отличие от

подсоветских харбинцев, эмигрировавшие в дальнеее Зарубежье русские люди имели возможность свободно писать о своей жизни в послереволюционные годы.

В вязи с этим довольно большую ценность представляют собой воспоминания священника Семеона Николаевича Теплоухова (1916 – 2008). Сама жизнь этого незаурдного человека является примером трагической ломки и страданий, выпавших на долю как русского духовенства того периода, так и всего русского общества в целом. За годы своей бурной и деятельной жизни Семен Николаевич Теплоухов прошел через лишения, эмиграцию, гонения, прниятие священного сана, а затем и отзказ от него и вообще от религии, долгие годы работы на советском производстве и деятельность лектора-атеиста из общества «Знание», и покаянное возвращение в Церковь на закате жизни. О самом С.Н. Теплоухове уже написано несколько исследований. В них достаточно подробно рассматривается его жизненный путь и основые его вехи, где он предстает то гимназистом, то студентом, то работником коммерческой фирмы, священнослужителем, а затем и открытым атеистом [8, С. 38 – 41; 9, С. 59 – 76; 21; 24, С. 3 – 58]. Однако, все эти работы неизменно имеют оттенки восприятия и переживаний излагаемого самих писавших, что зачастую приводит к тому, что за авторскими оценками все менее слышен голос самого С.Н. Теплоухова. К счастью, благодаря деятельности неравнодушных журналистов, за несколько лет до своей кончины С.Н. Теплоухов смог издать две книги своих воспоминий, вышедших мизерным тиражом и мгновенно ставших библиографической редкостью [22; 23]. Первая книга воспоминаний «Двадцать пять лет в Китае» вышла в 2002 г. тиражом всего 200 экземпляров [22]. В этой книге С.Н. Теплоухов не только описал годы своей юности, но и

общественно-политическую, хозяйственную и духовную жизнь русской эмиграции в Харбине 1920 – 1940-х гг.. В 2005 году вышла вторая книга воспоминаний с тем же названием, ее тираж составил также 200 экземпляров [23]. Во второй книге С.Н. Теплоухов дал подробное описание жизни молодежи в Харбине того времени, свои первые шаги во взрослую жизнь, знакомства и увлечения.

Очевидно, что данные издания, в которых отсутствует ISBN и индекс Универсальной десятичной классификации (УДК) и указан лишь индекс Библиотечно - библиографической классификации (ББК), вследствие столь мизерного тиража недоступны исследователям русской эмиграции в Маньчжурии. Автору удалось связаться с внуками покойного С.Н. Теплоухова, которые смогли предоставить данные издания в электронном виде. После знакомства с этими воспоминаниями стала очевидна ценность деталей в уже описанных и известных событиях из жизни русского Харбина.

Первая книга воспоминаний посвящена детским и юношеским годам С.Н. Теплоухова. Подробно рассказано о его семье и о событиях периода Гражданской войны, которые выпали на ее долю. В своем предисловии к книге ректор Рязанского заочного иститута (филиала) Московского государственного университета культуры и искусств Владимир Калинин отмечает: «На страницах книги его жизнь предстает пред нами на фоне глобальных потрясений и процессов. Однако, автор рассказывает не о революционных войнах, не о КВЖД – дороге жизни и не об удалых казаках-разбойниках атамана Семенова, волею судьбы ставших скотоводами и предпринимателями на благословенной маньчжурской земле. Об этом читатель тоже узнает из книги, но она о том, тех судьбоносных событиях есть другая, неизвестная для нас, человеческая

сторона. Она раскрывается автором на самых простых «житейских» премерах: сколько что стоило, какими были налоги, какими были китайцы и как они дружили с русскими, как лечили врачи и как учились студенты, как уживались рядом фашисты и коммунисты, как жила в Китае русская колония и чем она гордилась» [14, С. 5]. Действительно, являясь жителем русской колонии в Харбине, С.Н. Теплоухов, обладая природной любознательностью и коммуникабельностью, имел довольно широкий круг знакомств и интересов. Уже с первых страниц своей первой книги воспоминаний в коротких текстах – эссе он дает справку о культурных и общественных заведениях Харбина, о количестве православных храмов и часовен, клубах и обществах Харбина [22, С. 33 – 34], численности печатных изданий русской эмиграции и т.п. [22, С. 8 – 9]. По воспоминаниям автора: «Мы не чувствоали себя иностранцами, живя в русском Харбине» [22, С. 9], «Русские не чувствовали себя в Харбине на чужбине. Сохраняли свой православный уклад» [22, С. 10]. Конечно же, подобное положение вещей стимулировало культурную и духовную жизнь русского населения. С.Н. Теплоухов, на ряду повествуя о лично пережитых случаях бытового характера, довольно подробно останавливается и на церковной жизни харбинцев [22, С. 21 – 24], таким образом пополняя источниковедческую базу исследователей русской церковной эмиграции в Китае. В записках, посвященных своему церковному служению и учебе на пастырско-богословских курсах, С.Н. Теплоухов описывает деятельность таких видных иерархов, как архиепископ Димитрий (Вознесенский) и его сын архимандрит (впоследствии митрополит, Первоиерарх Русской Православной Церкви Заграницей) Филарет

(Вознесенский) [22, С. 40 – 45, 53 – 55], а также архиепископ (впоследствии митрополит) Нестор (Анисимов) [22, С. 147 – 151].

Являлясь курсантом юнкерского училища монархистов – легитимистов [22, С. 46 – 47], и впоследствии получившим производство в чин подпоручика, С.Н. Теплоухов довольно интересно описывает как быт и занятия юнкеров, так и настроения представителей белой эмиграции, особенно в контексте военного противостояния между Германией, Японией и СССР [22, С. 25 – 28].

Большое внимание в книге уделено вопросам, связанным с впечатлениями С.Н. Теплоухова от соприкосновения с Китайской культурой и народом Китая [22, С. 76 – 97], а также воспоминаниям, посвященным красоте природы Маньчжурии [22, С. 98 – 139] и ярким и выдающимся деятеям русского Харбина, с которыми автор был лично знаком [22, С. 140 – 159]. Помимо самого текста воспоминаний, между страницами 84 и 85 в издании помещены многочисленные фотографии из личного архива С.Н. Теплоухова и его семьи. Помимо семейных фотографий и видов Харбина 1920 – 1940-х гг. там представлены групповые фото духовенства и клира Маньчжурской епархии РПЦЗ, на которых можно увидеть выдающихся деятелей русской церковной эмиграции, в том числе малоизвестные фотографии молодого иеромонаха Филарета (Вознесенского), на которых последний изображен с академическим знаком кандидата богословия. При этом, как известно, Филаерт (Вознесенский) не обучался в дореволюционных Духовных Академиях, что в свою очередь ставит вопрос о происхождении данного знака и самой истории получения звания кандидата богословия иеромонахом Филаретом.

Вероятно, потому, что Пастырско-богословские курсы вполседствии были переименованы в Богословский факультет при Институте святого Владимира и имели статус Высшего духовного учебного заведенрия [15, С. 14 – 16], будущий Пероиерах РПЦЗ получил данную степень как один из лучших выпускников и первых преподавателей.

Завершая свою первую книгу воспоминаний, С.Н. Теплоухов сразу же предупреждает читателя о своем намерении изложить еще больше информациии о своей жизни в Харбине в следующей книге [22, С. 159].

Вышедшая в 2005 году вторая книга воспоминаний, имеет объем всего 100 страниц, что впрочем, не отразилось на важности ее содержания. В первой же части второй книги С.Н. Теплоухов восклицает: «Как перестать писать, то есть удовлетворить желание не вспоминать! Можно ли забыть те 25 лет своей молодости, что прошли в Китае?! Уже совсем решил, что хватит писать, но вдруг вспомнил «иордан» в Харбине…» [23, С. 5]. Как видим, на склоне лет, С.Н. Теплоухов, сложивший некогда с себя сан, лектор-атеист общества «Знание», а затем запрещенный в служении, но, очевидно, восстановленный в сане заштатный клирик [9, С. 69], вновь возвращается к яркому периоду своей жизни, к религиозным переживаниям юности и периоду своего воцерковления в свободном от атеистического гнета Харбине.

Вторая книга состоит из зарисовок и воспоминаний, дополняющих изложенное в первой книге. В основном, это бытовые и семейные истории, однако среди них имеются тексты, посвященные учебе на пастырско-богословских курсах и в юнкерском училище [23, С. 12 – 14, 16, 23 – 24], дорожные впечатления,

детские воспоминания и увлечения юности, масса наблюдений об общественно-политических изменениях в настроениях общества и многое другое. В приложениях ко второй книге воспоминаний даны любопытные материалы – рецепты китайской народной медицины, системы налогов и сборов в Харбине, договор о постройке и эксплуатации КВЖД и заметки о численности русского населения в эмиграции [23, С. 85 – 97].

Проект воспоминаний о жизни С.Н. Теплоухова в Китае остался незавершенным, а после кончины С.Н. Теплоухова в 2008 г. о нем окончательно забыли [21]. К большому сожалению, С.Н. Теплоухов не оставил своих воспоминаний о периоде жизни связанном с процессом его репатриации из Маньчжурии в СССР и последующим его служением в качестве священника Русской Православной Церкви, а затем и публичным отречением от священного сана и переходе в стан атеистов. Несмотря на то, что некоторыми решительно отвергается факт принятия С.Н. Теплоухова в общение в сане пресвитера и действительное отсутствие документов о таком решении со стороны священноначалия [13, С. 17 – 18], имеется ряд свидетельств, в том числе фотографии с соборных богослужений в городских храмах г. Рязани в конце 1990-х – начале 2000-х гг., на которых С.Н. Теплоухов представлен в сане протоиерея и сослужит прочему духовенству. Известно о его просветительской деятельности и практике принятия исповеди у верущих на приходе церкви «Всех скорбящих Радость» г. Рязани [9, С. 69].

В результате исследования изданных воспоминаний С.Н. Теплоухова стоит сказать, что подобные мемуары, написанные по прошествии более 50 лет, по памяти, обнаруживают острый ум и неутомимую

энергию автора, сумевшего не только вспомнить детали давно прошедшей жизни, но и ярко передать их читателю. Очевидно, что данные работы имеют практическую ценность для исследователей итогов Белой борьбы на Востоке России и жизни русской эмиграции в Маньчжурии. Данные материалы, несомненно, должны быть переизданы, равно как и необходим поиск и изучение самого архива С.Н. Теплоухова, способного существенно дополнить картину его воспоминаний и помочь более основательно изучить жизненный путь самого автора.

## Список источников и литературы:


1. *Аблажей Н.Н.* С востока на восток: Российская эмиграция в Китае. — Новосибирск: Издательство СО РАН, 2007.
2. *Аблажей Н.Н.* Харбинская операция НКВД в 1937–1938 гг. // Гуманитарные науки в Сибири. — Новосибирск, 2008. — № 2. С. 80 – 85.
3. *Аурилене Е.Е.* Российская диаспора в Китае: (1920 – 1950-е гг.). — Хабаровск: Издательский дом «Частная коллекция», 2008.
4. *Баконина С. Н.* Церковная жизнь русской эмиграции на Дальнем Востоке в 1920 – 1931 гг.: На материалах Харбинской епархии. — М.: ПСТГУ, 2014.
5. *Балакшин П.П.* Финал в Китае: возникновение, развитие и исчезновение белой эмиграции на Дальнем Востоке: В 2-х тт. — М.: ГПИБ. 2013.
6. *Балмасов С.С.* Белоэмигранты на военной службе в Китае. — М.: Центрполиграф, 2007.
7. Белая эмиграция в Китае и Монголии. — Центрполиграф, 2005.

8. *Борознова Н.* Две жизни (о рязанском священнике С. Теплоухове, порвавшем с религией) // Наука и религия. – М., 1974. - № 8. С. 38 – 41.
9. *Бочков Павел, иерей*. Протоиерей Симеон Теплоухов: возвращение в Церковь – через лишения, отречение и атеизм // Рязанский богословский вестник. — № 2 (16). — Рязань: Рязанская Православная Духовная семинария, 2017. С. 59 – 76.
10. Бэй-Гуань: Краткая история Российской духовной миссии в Китае. —Москва-Санкт – Петербург: Альянс-Археo. 2006.
11. *Дацышен В.Г.* История Российской Духовной Миссии в Китае. — Гонконг: Братство Святых Первоверховных Апостолов Петра и Павла, 2010.
12. *Дацышен В.Г.* Митрополит Иннокентий Пекинский. — Гонконг: Братство Святых Первоверховных Апостолов Петра и Павла, 2011.
13. «Каждый делает в жизни свой выбор». Интервью с протоиереем Анатолием Лазаревым // Рязанский богословский вестник. — № 2 (18). — Рязань: Рязанская Православная Духовная семинария, 2018. С. 12 – 26.
14. *Калинин Владимир*. О полезном чтении // Теплоухов С.Н. Двадцать пять лет в Китае. – Рязань: РЗИ (Ф) МГУКИ, 2002. С. 5 – 6.
15. *Кассия (Сенина, Т.А.), монахиня*. Столп огненный. Митрополит Нью-Йоркский и Восточно-Американский Филарет (Вознесенский) и Русская Зарубежная Церковь (1964 – 1985). — СПб., 2007.
16. *Кузнецов Д.* «Аресту подлежат все»: политические репрессии в СССР и судьба так называемых «харбинцев» // Проблемы Дальнего Востока. — М., 2015. — № 3. С. 136 – 146.

17. *Мелихов Г.В*. Российская эмиграция в Китае (1917–1924 гг.). М.: Институт российской истории РАН, 1997.
18. *Поздняев Д., свящ*. Православие в Китае. (1900 – 1997). — М.: Свято-Владимирское Братство, 1998.
19. Православие в Китае. — М.: Отдел внешних церковных связей московского патриархата, 2010.
20. Русский Харбин. Второе издание. Составление, предисловие и комментарии *Е.П. Таскиной*. — Москва: Изд-во МГУ: Наука, 2005.
21. *Сафронова Елена*. Пусть памятником будут эти строчки // История, культура и традиции Рязанского края [Электронный ресурс]. – 2021. – Режим доступа: http://www.history-ryazan.ru/node/2667 – Дата доступа: 29.08.2021.
22. *Теплоухов С.Н*. Двадцать пять лет в Китае. – Рязань: РЗИ (Ф) МГУКИ, 2002.
23. *Теплоухов С.Н*. Двадцать пять лет в Китае. Книга вторая. – Рязань: РЗИ (Ф) МГУКИ, 2005.
24. *Харазов В.Л.* Трудные истины бытия. – М., 1979. 3 – 58.

Кугай А. И.
Захарова И. В.
Kugai A. I.
Zakharova I. V.

# ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: ПСИХОТИП МИГРАНТА

# ETHNIC IDENTITY: THE PSYCHOTYPE OF A MIGRANT

**Аннотация:** В статье рассмотрены вопросы взаимодействия индивида и социума, адаптации и социализации психотипа мигранта в общество. Выявлены этапы формирования этнического самоопределения. Российские и иностранные источники дают широкую палитру мнений по этому поводу. Рассмотрен процесс формирования личности и формирование психотипа мигранта. Психотип и этническое самоопределение мигранта накладывает на него две важных особенности. В первую очередь это этническое самоопределение внутри своего этноса и на территории своего рождения и проживание.

**Ключевые слова:** Идентичность, социализация, гармонизация, миграция, психотип мигранта.

**Abstract:** The article deals with the issues of interaction between the individual and society, adaptation and socialization of the migrant's psychotype into society. The

stages of formation of ethnic self-determination are revealed. Russian and foreign sources give a wide range of opinions on this issue. The process of personality formation and the formation of the migrant's psychotype is considered. The psychotype and ethnic self-determination of a migrant imposes two important features on him. First of all, this is ethnic self-determination within one's ethnic group and on the territory of one's birth and residence.

**Keywords:** Identity, socialization, harmonization, migration, migrant psychotype.

Идентичность индивида по этнической принадлежности, а так же самоопределение своего места в обществе и социализация в социуме это основа изучения интеграции мигранта в новом для него обществе. В первую очередь стоит обратить внимание на процесс формирования этнической идентичности человека с момента его самоосознания. Поскольку такое самоопределение неразрывно связано с определением себя в социуме, индивид так же проходит этапы становления личности совместно. Подобный ряд становления личности человека с этапами перераспределения и нарастания этнических характеристик опередил в своем исследовании Ж. Пианже. Три таких этапа подразделяются по возрастным характеристикам. Так же существует мнение о нулевом первичном этапе самоосознания человека.

Первый этап подразумевает подсознательное восприятие внешних различий между людьми. Этап проходит в возрасте трех четырех лет и предполагает понимание ребенком различий в оттенке кожи, цвете глаз, волос, росте и других внешних признаках.

Второй этап обусловлен ранним возрастом шести семи лет. В этом возрасте ребенок начинает получать первые минимальные и отрывочные знания о своей принадлежности. Эти знания в первую очередь основаны на восприятии его собственного окружения, на восприятии семьи, друзей, окружения в школе и в ближайшем круге. На данном этапе ребенок еще не достаточно сильно ассоциирует себя с этнической группой или как часть страны. Систематика на данном этапе закладывается только в соотношении с информацией, полученной от семьи.

Второй этап подразумевает более сформировавшееся определение этнической самоидентичности[4]. В возрасте восьми девяти лету ребенка начинают появляться национальные критерии. Человек начинает осознавать себя как часть этнической группы и определяет предпосылки этого. Здесь ребенок может идентифицировать себя как представителя национальности, так как его родители имеют принадлежность к какой либо национальности, так же по территориальной принадлежности или языковому составу.

Последний и третий этап представляет собой младший подростковый возраст. Именно в возрасте десяти одиннадцати лет ребенок формирует в себе этническое самосознание в полном объёме. Именно в этот период, который так же определяется, как период полноценной рефлексии в отношении самого себя, ребенок формирует понимание себя, как части какой-либо культуры, традиции, этноса. Именно здесь человек начинает осознавать особенность и уникальность исторических предпосылок формирования отдельных этносов и разделять их между собой, а так же выделять свой собственный.

В процессе формирования этнического самосознания происходит разделение индивидов по группам понимание распределения «свои-чужие». Подобное понимание, как и накопление информации и выводов о своем этносе происходит постепенно с развитием мыслительной деятельности и способностей. [2] Сначала подобная информация строится на формальных внешних признаках, по цвету кожи, разрезу и цвету глаз, форме носа и других. В процессе формирования индивида появляются более подробные характеристики, например единых предков, семью, религию, территорию.

Интерес и внимание к собственной этнической принадлежности, как к основанию для формирования собственного поведения в обществе и триггеру на конфликтные ситуации напрямую зависит от общества, в котором формировалось этническое самосознание у человека. Если человек с раннего возраста воспитывался в полиэтнической среде, то его восприятие различных этнических признаков будет более явным. Интерес к поведению в группе людей и соотношение культурных особенностей представителей национальностей более обширен, чем у людей, воспитывающихся в моноэтнической среде. Воспитание человека в полиэтнической среде дает большие возможности для коммуникации и межкультурного общения. Чем шире этнический ряд вокруг индивида в процессе формирования его личности, тем большее влияние на него оказывает необходимость проявлять себя с точки зрения представителя какого-либо этноса. В данных группах наблюдается более явное выставление собственных этнических характеристик, а так же более активное отстаивание собственных интересов и реагирование на конфликт с точки зрения этнической принадлежности. В

характер и подсознание индивида вплетаются более четкие градации групп по этническому признаку [1].

Наряду с этим человек, проживающий в моноэтнической среде не испытывает подобных вопросов поскольку не проявляет большого интереса как к чужим, так и к своему этносу с точки зрения межэтнического взаимодействия. Вследствие чего данный индивид имеет менее развернутые представления о других этносах и тем не менее при столкновении может как не воспринимать человека с точки зрения этноса поскольку не имеет четких оснований и знаний, так и наоборот воспринять другого индивида гипертрофированно, в том числе как угрозу и чужеродный объект.

В данном случае так же важно, к какой именно группой людей соотносит себя индивид. Индивид может относить себя к меньшинству или к большинству по этническому признаку на определенной территории. С раннего детства люди, принадлежащие к меньшей группе, стараются причислить себя к большей, поскольку имеют представление о перераспределении влияния в обществе и возможном ассоциировании большей группы с успешностью. В данном случае ассоциация себя с большей группой говорит о необходимости индивида получать большее чувство общности и понимании социальных структур. Тем не менее, с возрастом представители этических групп меньшинства все чаще начинают выделять себя и ассоциировать с собственной меньшей группой. Под этим подразумевается «сдвиг внутригрупповой ориентации». [5] Подобный сдвиг характерен и для России, когда представители малых групп стараются для сохранения своей культуры и получения социальных благ, ассоциировать себя не с «россиянами», а с своей собственной малой группой.

В процессе изучения этнической само идентичности следует учитывать, что это многогранная поэтапная, подвижная структура, которую следует изучать как комплекс различных факторов.

Следует обратить внимание на два основных фактора при изучении этноса и самоопределения человека в обществе:

1) Возраст.

2) Территориальная принадлежность.

В контексте возрастной детерминанты индивидам свойственно ассоциировать себя по собственной национальности реже, чем по собственному выбору. Чем старше человек и активнее в самообразовании, тем чаще он выбирает собственную принадлежность по желанию. Тем не менее, стоит отметить, что чем образованнее человек, тем чаще он способен выделять явные признаки этнической принадлежности в чертах характера и поведении других и идентифицировать их как этнические.

От территориальной принадлежности напрямую зависит самоопределение индивида. Очень многое зависит от того, проживает ли он на территории своего этноса или находится в иноэтничной среде [3]. Человек, проживающий на территории своего этноса, в первую очередь принимает во внимание свое происхождение и национальность своей семьи. В обратном случае для успешной социализации человек более явно осознает и принимает этническую общность, в которой он находиться. Есть мнение, что каждый индивид способен и часто позитивно относится к принятию себя в различных этнических общностях и осознанно могут оценивать свою лояльность к той или другой этнической общности по собственному выбору [7]. В данном случае если оценка лояльности была достаточно высока, то она будет такой же

и к другим общностям. Поэтому считается, что вне зависимости от мнения о собственной личности индивид может одинаково лояльно относиться и к другим этническим общностям и культурным детерминантам.

Тем временем психотип и этническое самоопределение мигранта накладывает на него две важных особенности. В первую очередь это этническое самоопределение внутри своего этноса и на территории своего рождения и проживание. С другой стороны, этнический состав социума в который он прибыл. Психологической особенностью в данном случае является чувство беспокойства и напряженности, более явный вопрос о принятии в социум и более активный ответ с точки зрения этнической группы. Принятие культурных ценностей и особенностей нового места пребывания зачастую может иметь достаточно активный отклик и боязнь отторжения.

Можно подразделить следующие критерии:

1) Состояние депривации
2) Страх неприятия
3) Чувство отверженности и чуждости
4) Непрекращающееся нервное напряжение
5) Чувство несоответствия себя и окружения.

Для необходимого уровня психологической адаптации на новом месте необходимо принимать во внимание количество усилий и напряжения, которое испытывает мигрант на новом месте. Для успешной социализации ему требуется больше усилий, чем человеку, проживающему на заданной территории с рождения из-за более явного столкновения культур и стресса. Поскольку вне зависимости от смены территории, не стоит забывать о привезённых культурных особенностях. И как в одной стане определенные культурные элементы могут вызывать

только принятие, понимание и уважение, в другой стране могут вызвать злость и отторжение, так как будут считаться неприемлемыми.

Не стоит забывать отпечаток, накладываемый на мигранта при его переезде на новое место жительстве. Отпечаток в виде оставленного позади бекграунда. Поэтому возникает чувство отломанного ломтя и чувство потери оставленного позади. Подобное ощущение при недостаточной проработке или замене его на ощущение приобретения нового или лучшего может впоследствии привести к грусти и тоске, что в свою очередь может привести к агрессии и чувству несправедливости. Поэтому проработка общего позитивного межэтнического фона важна.

Состояние депривации, то есть соотношения полученного с ожидаемым, часто может вызвать состояние фрустрации. Это именно то, что необходимо контролировать в работе с психологией мигранта и адаптацией его в социум. Несоответствие ожиданий как один из триггеров межнационального конфликта между мигрантами и основным населением города должен прорабатываться на предмет уровня социальной напряженности.

Попадая в новую социальную группу, продолжает считать, что:

1) в этнической группе все члены разделяют одни и те же интересы относительно этой группы

2) будучи представителем этнической группы, он узнает «своих» среди социума

3) индивид в этно-социальной группе остро ощущает тех, кто покидает ее и тех, кто еще в ее составе.

4) этническая общность формируется в процессе общения.

5) группа определяется по ее коммуникации с иными группами. [6]

Кроме вышеперечисленного не стоит забывать, что если индивид причисляет себя к какой - либо группе, это не значит что он идентифицирует себя с ней. [8]. В зависимости от самоопределения или поставленных целей помещение себя в ту или иную группу может отличаться. Подобный выбор может зависить не только от вышеизложенных параметров, но и от места и времени. Вследствие этого мигрант в новой для себя среде, примыкает к какой либо группе, основываясь на имеющихся у него представлениях об этническом самоопределении, психологическом, экономическом и социальном факторах, но не обязательно идентифицирует себя с ней.

## Литература


1. Гуриев С.Д. Психология этнического конфликта. 2-е изд. Спб.: С.-Петерб. Ун-та, 2021.-406 с.
2. Захарова И.В. Интеграция иммигрантов в Санкт-Петербурге на фоне эпидемии коронавируса //Евразийская интеграция: экономика, право, политика. 2021. № 2. С. 72-76
3. Кугай А. И., Захарова И. В. Основания интеграции мигрантов (на примере Санкт-Петербурга) // Научные труды Северо-Западного института управления РАНХиГС. 2019. Т. 10. № 4 (41). С. 228–240.
4. Кугай А. И., Захарова И. В. Предвосхищение и механизмы разрешения межнациональных конфликтов // Управленческое консультирование. 2021. № 7. С. 49–53.

5. Стефаненко Т. Г. Этнопсихология: учебник для вузов. М. : Аспект Пресс, 2007. С. 368
6. Ellis D.G. Grafting: Society, Ethnicity, Glass and Communication theory // Mahwah, London, 2009.
7. Kalin. R,Berry J. W. Ethnic aand Civc Self-Identity in Canada: Analyses of the 1974 and 1991 National Surveys // Canadian Ethnic Studies. 1995.Vol.27. P.1-15
8. Liebkind K. Acculturation // Blackwell Handbook of Social Psychology: Intergroup Processes /Eds R. Brown, S. Gaertner. Oxford, 2001.P.386-406.

Прохоров Е.А.
Prokhorov E.A.

# СТАНОВЛЕНИЕ СУБЪЕКТА ВЕРЫ В ЭКЗЕГЕЗЕ ИОАННА ЗЛАТОУСТА

# THE ESTABLISHMENT OF THE SUBJECT OF FAITH IN THE EXEGESIS OF JOHN CHRYSOSTOM

**Аннотация:** В статье рассмотрена практика экзегезы с точки зрения становления личности. За основу взят экзегетический опыт Иоанна Златоуста. Согласно Златоусту, экзегеза из простого инструментария должна стать условием преображения человека. Особое внимание в практике экзегезы уделяется изменению ума, способности задавать вопросы и следовать за Истиной.

Интерпретация для экзегета – это не акт изучения объекта. Экзегеза носит принципиально диалогический характер, она выстраивается на субъект-субъектных отношениях. Автор статьи приходит к выводу, что экзегеза становится условием для изменения способа существования человека.

**Ключевые слова:** экзегеза, Иоанн Златоуст, толкование Священного Писания, становление личности, целостный ум, вопрошание, поиск Истины.

**Abstract:** The article deals with the practice of exegesis from the point of view of personality formation. The exegetical experience of John Chrysostom is taken as a basis. According to Chrysostom, exegesis from a simple toolkit should become a condition for human transformation. Special attention in the practice of exegesis is paid to changing the mind, the ability to ask questions and follow the Truth. Interpretation for an exegete is not an act of studying an object. Exegesis is fundamentally dialogical in nature, it is built on subject-subject relations. The author of the article comes to the conclusion that exegesis becomes a condition for changing the way of human existence.

**Key words:** exegesis, John Chrysostom, interpretation of the Holy Scriptures, formation of personality, holistic mind, questioning, search for Truth.

Философская герменевтика, по своей сути, выступает в роли универсальной методологии гуманитарного знания. Дать исчерпывающее определение герменевтике не представляется возможным, поскольку в своей исторической перспективе взгляд на нее претерпевал неоднократное переосмысление. «В настоящее время под

герменевтикой (что в переводе с греческого означает «объяснять», «объявлять», «истолковывать», «переводить») чаще всего имеют в виду универсальную теорию интерпретации знаков» [12, с. 85]. Однако «онтологический поворот» Мартина Хайдеггера позволил не ограничиваться пониманием герменевтики как интерпретации только знаков (текстов), Хайдеггер предложил так называемую «герменевтику тут-бытия (Dasein)», или по-другому «толкование бытия Dasein». Целью герменевтического проекта М. Хайдеггера стал анализ бытийного структуры человеческого существования или субъективности. На наш взгляд два вышеупомянутых подхода к герменевтике, в определенной степени, сочетаются в теологической дисциплине «Библейская экзегеза».

Экзегеза является составной частью герменевтики. Практика экзегеза представляет собой работу с сакральными текстами. Экзегеза, включающая в себя набор правил и принципов толкования, из простого инструментария должна стать для человека определенным способом изменения себя.

Цель данной статьи – рассмотрение экзегетических практик Иоанна Златоуста с точки зрения влияния их на процесс становления личности, т. к., на наш взгляд, этому вопросу не было уделено должного внимания. Нам было важно показать, как экзегеза становится условием для изменения способа существования человека.

В своих творениях Иоанн Златоуст постоянно обращает внимание слушателей на конечную цель экзегезы: по его словам, чтение Писаний «прекрасно в том случае, когда за ним следует дело» [3, с. 301]. Под «делом» он понимает непрестанное следование человек за Истиной, которая открывается ему в процессе вчитывания в текст и

ведет его к очищению и изменению жизни. Истина в христианской философии – это не что-то абстрактное, а вполне конкретное воплощенное Слово (Логос) – Христос. Познавая Христа, человек начинает воплощать определенные жизненные принципы, ведущие к утверждению истинных поступков, оснований и целей. Этот образ действия не является чередой отдельных правильных поступков, это скорее такой способ существования, при котором человек «рассматривает все свои поступки как выражение (собственного. – *Е.П.*) бытия» [11, с. 140].

Становление субъекта, или процесс субъективации, представляет собой осознанную деятельность, направленную на изменение себя. Практика экзегезы (толкование Священного Писания), в сущности своей, и есть такая деятельность, которая создает условия для трансформации субъекта. Экзегеза становится неотъемлемой частью существования субъекта в тот момент, когда он возобновляет и сохраняет в памяти открытые ему смыслы, проду*м*ывая, как здесь и сейчас действовать так, как будто сейчас происходит новое бытие**.**

Аристотель утверждал, что «человек есть в первую очередь ум… человеку присуща жизнь, подчиненная уму» [1, с. 231]. Позднее Фома Аквинский в своей «Сумме теологии» скажет: «Субъектом любви к горнему является разумный ум» [15, с. 134]. Согласно христианскому вероучению, в момент отпадения человека от Бога основные изменения произошли именно в уме. Ум помрачился и утратил способность к чистому созерцанию Бога. Находясь в помраченном состоянии, ум блуждает в мире, как слепой, натыкаясь на различного рода препятствия.

Ум отвечает за то, каким будет бытие человека, он, как кормчий, выбирает цель и путь, по которому направит человек свою жизнь. Свойство ума состоит в том, что он постоянно находится в движении, он видит и созерцает мир, в котором пребывает. Для человеческого ума нет преград, он способен только помыслить – и мгновенно перенестись с одного места в другое, ум находится везде, «вот почему ум есть образ Божий» [6, с. 121]. Ум имеет Божественное начало, и «когда ум бывает чист, когда совлекается грехов, тогда он делается домом Божиим. Когда же Бог вселяется в него, то уже ничего не остается в нем человеческого. И таким образом он делается божественным, все вещающим от Бога, как дом живущего в нем Бога» [8, с. 32]. Ум способен обрести смысл человеческой жизни либо отказаться от всякого поиска смысла, он может постоянно бодрствовать, а может находиться в расслабленном, спящем состоянии.

Бог, по мысли Иоанна Златоуста, «даровал нам ум для того, чтобы мы рассеивали мрак неведения, имели правильное понятие о вещах и, пользуясь им, как орудием и светом против всего скорбного и вредного, пребывали в безопасности. А мы этот драгоценный дар промениваем на лишние и бесполезные вещи» [7, с. 291]. Златоуст тонко подмечает разрыв целостности человеческого существования, который стоит телом в храме, а ум его в это время исчисляет «доходы, договоры, условия, поля, владения, собрания друзей» [4, с. 86].

Возвращение ума (и, как следствие, самого человека) в его должное целостное состояние – одна из экзегетических задач, которую ставит перед собой Иоанн Златоуст. Экзегеза как истолкование текстов Священного Писания направлена на пробуждение, преображение и собирание человеческого ума. Практика экзегезы, в свою

очередь, требует «напряжения», «возбуждения» и «воспламенения» ума. С одной стороны, напряжение необходимо по причине инаковости, трансцендентности Божественного Слова; уму предстоит вырваться за пределы посюстороннего мира и прилепиться к нездешнему, иноприродному миру, откуда проистекает Слово. С другой стороны, само Священное Писание, написанное особым образом, способствует возбуждению ума, т. к. Бог «не соблаговолил всему содержащемуся в Писании быть для нас удобопонятным и ясным вдруг, но употребляет речь загадочную и весьма трудную для разумения, чтобы возбудить нас от сонливости, и чтобы мы, показав великую бдительность, получили из него (Писания) пользу. Обыкновенно, что обретается с трудом и изысканием, то глубже внедряется в нашем уме, а что – легко, то скорее и улетает из нашего сердца» [5, с. 401].

Напряжение и возбуждение ума приводят к новому состоянию субъекта – воспламенению ума: «нам нужно иметь ум пламенеющий» [10, с. 341], для того чтобы ограждать себя этим пламенем. «Пламенеющее» состояние ума есть не что иное, как новое светоозаренное пребывание, при котором ум начинает созерцать Первопричину собственного бытия. Постепенно изменяя состояние ума, приводя его в должное состояние, субъект обретает совершенно иной способ быть.

Становление личности, его изменение происходит в «дискурсе Другого» [13, с. 216], в онтологической возможности задать вопрос Другому. Метод «опрашивания» иного бытия и одновременно бытия собственного становится экзистенциальной потребностью экзегетических практик. Понимание невозможно без вопрошания, «немаловажное ведь дело и суметь найти недоуменные вопросы» [7, с. 23]. Найти вопрос, который

создаст условия для изменения человека, оказывается не так-то просто. Помешать этому может предрассудок или общепризнанное мнение, которое, по мысли Златоуста, может быть «не всегда истинно, как и новое – не всегда ложно» [6, с. 205]. Мнение, принятое без исследования, без вопрошания, делает человека заложником чужих убеждений. Чтобы вырваться из этого состояния, человеку необходимо совершить исход, и проводником здесь становится правильно заданный вопрос. Вопрос нужно произвести, он должен прорасти из онтологических глубин субъекта. Человек должен пережить своеобразные муки рождения, пока на свет не появится настоящий вопрос. Недаром собеседники Сократа терпели поражение именно в тот момент, когда хотели перенять, как им казалось, наиболее выгодную (в отличие от ответов) тактику задавания вопросов [2, с. 427]. Задать вопрос можно лишь из состояния незнания, из состояния признания себя еще несостоявшимся, еще стоящим на пути, ведущим к познанию.

Вопросу предшествует сомнение в собственном правильном, адекватном понимании. Беглый взгляд на Другого, поверхностное, не вопрошающее скольжение, не позволяет проникнуть в глубины смысла. Вопрос должен быть поставлен со всей вскрывающей и проблематизирующей остротой, обнаруживающей еще несостоявшееся бытие человека. Человек в конце концов должен дать согласие на вхождение в свою жизнь все изменяющего вопроса. Правильно заданный вопрос имеет свою направленность и указывает на существующие границы между человеком и Другим. Граница одновременно отделяет от Другого и дает потенциальную возможность соединения. Происходит это благодаря тому, что инициатором зарождения вопроса выступает также и

Другой, вопрос рождается на стыке, на соприкосновении инаковостей. Как замечает А.Е. Смирнов, «столкновение с радикальной инаковостью, или проблематичным, недостижимым Другим заставляет нас постигнуть, что наш вопрос к Другому есть вопрос самого Другого» [13, с. 216]. Для Иоанна Златоуста таким столкновением с Другим является встреча со Христом, который субъектом воспринимается как один большой Вопрос, обращенный к нему: «Столь много трудных для уразумения мыслей предложил Он (Христос) для того, чтобы возбудить в иудеях желание предлагать свои вопросы» [7, с. 681].

Поиск вопроса – это поиск двери, выводящей за пределы уже освоенной экзистенции, к новому творческому осмыслению здесь - пребывания: «Врата теперь еще заключены для нас; когда же увидим их отверстыми, т. е. когда решатся недоуменные вопросы, тогда узрим внутри его (золотого города. – *Е.П.*) великий свет» [7, с. 22].

Вопрошание, умение слышать, найти и задать вопрос становится новым состоянием, новой экзистенцией субъекта. В то же самое время поставленный вопрос требует решения, т. е. ответа. Решение, по мнению Златоуста, нужно искать «не на основании общих обычных рассуждений, а заимствуя решение недоумений из самого Священного Писания» [6, с. 260]. Парадоксальным образом получается, что вопрос и ответ сокрыты в одном и том же источнике. В зависимости от состояния человека, в разные моменты времени один и тот же текст Писания опознается им и как вопрос, и как ответ. Самообъективация субъекта, или открытое предстояние перед Истиной, перед Логосом, дают возможность услышать ответ Истины на вопрошание.

Златоуст настаивает на том, чтобы субъект стремился к самостоятельному изобретению мыслей: «я хочу приучать вас – не все только разжеванную принимать пищу, но и самим (вам) изобретать решение мыслей» [4, с. 203]. Решение рождается не в точке зарождения вопроса, а в точке сдвига, и она сингулярна, это точка взаимопроникновения двух инаковостей. На языке синергийной антропологии С. Хоружий говорит об этом, как о «двустороннем событии» [14, с. 19]. В поисках решения субъект совершает движение, расширяющее горизонты его понимания, изменяющее его взгляд на самого себя и Другого. Наступает момент прозрения, откровения. Мы согласны с Х.-Г. Гадамером, который говорит, что «подлинная сущность прозрения заключается, пожалуй, не столько в том, что нам приходит в голову решение, подобное решению загадки, сколько в том, что нам приходит в голову вопрос, выталкивающий нас в сферу открытого и потому создающий возможность ответа» [2, с. 430].

Вопрошание в экзегезе Иоанна Златоуста занимает важное место – это способ вытолкнуть читателя из его уютного, беспечного мира, где отсутствует движение к познанию истины. Встать на путь становления без выхода за границы понятного и вступления в открытое пространство неопределенности невозможно.

Таким образом, вопрошание – это жажда субъекта во всей полноте познать и открыть истину, найти смысл бытия и новые способы собственного существования.

Несмотря на то, что «истина (в Священном Писании) открыто предлагает себя всем, желающим видеть красоту ее» [4, с. 209], не все ее замечают. От субъекта требуются усилие и труд для того, чтобы получить доступ к ней [16, с. 28]. Усилие должно быть направлено на изменение

образа жизни. «Познание Христа в том и состоит, чтобы вести праведную жизнь. Кто ведет дурную жизнь, тот не знает Бога, и Бог его не знает», – пишет Златоуст [9, с. 120]. Знание основных принципов герменевтики и применение их на практике еще не гарантируют правильного понимания смысла текста. Познание истины не сводится к простому интеллектуальному процессу. Экзегеза востребует все существо человека. Здесь требуется «благонамеренность души; если коснется такой души истина, то удобно овладевает ею; а если не овладевает, то это происходит не от слабости самой истины, а от неразумия души» [9, с. 275].

С христианской точки зрения, Истина пребывает подле субъекта, она желает соединиться с ним и озарить его путь, истина заинтересована в человеке. Движение истины к человеку обусловлено любовью, следовательно, и субъект начинает свое движение к истине, исходя из предпосылок любви. Соединение и возможно только на основе любви. Любовь предполагает изменение субъекта относительно Другого. Нельзя приблизиться к истине, находясь в статичном положении. Стать другим не только относительно Другого, но и самого себя прежнего – одна из задач, которую должен решить субъект. На пути к истине субъект постоянно совершает выход за пределы себя, чтобы прийти к самому себе преображенному. Именно на этом пути истина «овладевает» субъектом и дарует ему покой и блаженство. «...Есть в истине и в приближении к истине что-то такое, что придает завершенность самому субъекту, что позволяет ему сбыться или преображает его», – точно подмечает М. Фуко [16, с. 30].

Главными для человека становятся вопросы: «Как мне быть? Как мне действовать, подобно бытию, согласно истине? Как найти истинные способы существования?».

В поисках ответа на эти вопросы субъект обращается к Писанию. Сквозной темой библейского текста является тема человека как существа, способного искать, находить и познавать истину, способного воплощать истинный способ быть. От того, как субъект интерпретирует текст, какой смысл присвоит ему, зависит образ действия, способ существования человека в мире. Самая главная опасность, которую не всегда замечает интерпретатор, заключается в желании обрести раз и навсегда единственно, верный ответ на все экзистенциальные вопросы бытия, а также в иллюзорной простоте читаемого текста и предлагаемой модели поведения. Такое понимание вызвано наличным состоянием субъекта: он понимает текст сквозь призму собственной практики жизни, но сама жизнь его полна ограничений. И только готовность интерпретатора заглянуть в глубину текста, дать себе место в преображающей красоте помогает раскрыть ему его собственные недопонимания. Каждый раз открывая в тексте новые способы быть, субъект воплощает их в собственном бытии, и это и есть момент становления личности. Но это именно момент, он сингулярен и неповторим, потому что неповторима сама жизнь, состоящая из совокупности различных условий, приводящих субъекта в момент субъективации, в точку самоопределения. Вновь приобретенные способы действования не могут быть применимы для всех случаев жизни. В следующий момент экзистенциального выбора человеку необходимо вернуться к Истине (Писанию), которая «не допускает нас обманывать и лукавить» [7, с. 890], а помогает обрести новые, не рутинные способы

действования. Так применяется на практике принцип герменевтического круга: часть понимается из целого, а целое из части. Под частью мы понимаем конкретный момент, точку выбора способа существования субъекта, а под целым – истину. Истина – это полнота, все в себе содержащая. Обращение к полноте, с тем чтобы понять часть, – необходимое условие для преображения субъекта. Так постепенно субъект собирает из частей целое – собственное целостное бытие, наполненное смыслом.

Отношения истины и субъекта носят уникальный характер, каждому истина открывает свой неповторимый путь изменения. Этот путь нельзя уложить в определенную схему, нельзя полностью формализовать. Становление личности – это всегда творческий процесс, это искусство произведения жизни.

Итак, процесс становления личности имеет свое начало во времени, можно с точностью определить «начало» изменения и отрефлексировать причинно-следственные связи, приведшие субъекта в точку экзистенциального самоопределения, т. е. к принятию решения, каким ему быть в будущем. Но этот момент самоопределения нельзя еще считать актом свершившейся субъективации. Становление личности представляет собой всегда незавершенное и потому нескончаемое по времени и выходящее за рамки времени действие (деятельность). Незавершенное, потому что нельзя на рациональном языке описать и представить Образ Того, кому человек должен уподобиться. Образ Другого всегда непознаваем и неопознаваем в своем пределе.

Становление личности имеет четко очерченные границы и определенный вектор направления. Экзегетические практики, с одной стороны, создают такие границы, с другой – позволяют приобщиться к иному

экзистенциальному опыту, который, в конечном счете, и изменяет его. Интерпретационные практики также носят незавершенный характер, они не статичны, по мере личностного изменения субъекта видоизменяется и герменевтика, т. е. способы понимания текста и, шире, собственного бытия. Эти два процесса взаимосвязаны и взаимообусловлены.

## Список литературы

1. Аристотель. Большая этика Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. 2208 с.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М. : Прогресс, 1988. 704 с.
3. Иоанн Златоуст. Полное собрание сочинений Святителя Иоанна Златоуста: в 12 т. Т. II. М. : Эксмо, 2017. 940 с.
4. Иоанн Златоуст. Полное собрание сочинений Святителя Иоанна Златоуста: в 12 т. Т. III. М. : Эксмо, 2017. 940 с.
5. Иоанн Златоуст. Полное собрание сочинений Святителя Иоанна Златоуста: в 12 т. Т. IV. М. : Эксмо, 2017. 894 с.
6. Иоанн Златоуст. Полное собрание сочинений Святителя Иоанна Златоуста: в 12 т. Т. VI. М. : Эксмо, 2017. 914 с.
7. Иоанн Златоуст. Полное собрание сочинений Святителя Иоанна Златоуста: в 12 т. Т. VII. М. : Эксмо, 2017. 932 с.
8. Иоанн Златоуст. Полное собрание сочинений Святителя Иоанна Златоуста: в 12 т. Т. X. М. : Эксмо, 2017. 903 с.
9. Иоанн Златоуст. Полное собрание сочинений Святителя Иоанна Златоуста: в 12 т. Т. XI. М. : Эксмо, 2017. 928 с.
10. Иоанн Златоуст. Полное собрание сочинений Святителя Иоанна Златоуста: в 12 т. Т. XII. М. : Эксмо, 2017. 932 с.
11. Железнов А. Трактат об этике. Екатеринбург: Кабинет. ученый, 2018. 204 с.

12. Соболева М.Е. Философская герменевтика: понятия и позиция. М. : Академический Проект, 2013. 149 с.
13. Смирнов А.Е. Процессы субъективации: теоретико-методологические аспекты: моногр. Иркутск, 2011. 306 с.
14. Хоружий С.С. Лекции по введению в синергийную антропологию. Томск, 2007. 54 с.
15. Фома Аквинский. Сумма теологии. М. : Либроком, 2013. 832 с.
16. Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций в Коллеж де Франс, 1982. М. : Прогресс, 1991. С. 274–283.

Бердин А.Т.
Berdin A.T.

# НАУЧНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ПРОФИЛАКТИКА РАДИКАЛИЗМА: ОПЫТ НАУЧНО-ЭКСПЕРТНЫХ ЦЕНТРОВ В РЕСПУБЛИКЕ БАШКОРТОСТАН

# SCIENTIFIC AND EDUCATIONAL PREVENTION OF RADICALISM: THE EXPERIENCE OF SCIENTIFIC AND EXPERT CENTERS IN THE REPUBLIC OF BASHKORTOSTAN

**Аннотация.** В данной статье рассмотрен опыт работы по научно-просветительской профилактике радикализма в этноконфессиональной среде единого научно-

исследовательского коллектива, продолжающуюся более 10 лет в рамках Центра социокультурного моделирования.

**Ключевые слова:** эксперты, профилактика радикализма, национализм, салафизм, суфизм, этнополитология, научные конференции.

**Annotation.** This article examines the experience of work on scientific and educational prevention of radicalism in the ethno-confessional environment of a single research team, which has been going on for more than 10 years within the framework of the Center for Socio-Cultural Modeling.

**Keywords:** experts, prevention of radicalism, nationalism, Salafism, Sufism, ethnopolitology, scientific conferences.

Процессы социокультурной динамики идентичностей, прежде всего религиозных и национальных, являются не только предметом исследования экспертов, но и социокультурным феноменом, потенциально сопровождаемым рисками маргинализации и, соответственно, радикализации сознания некоторой части вовлеченных в данные процессы слоев общества, прежде всего молодежи. Этот хорошо известный в науке факт на практике требует от исследователя не только научной рефлексии и строгого следования в ходе исследования принципу «не навреди!» (теоретически нетривиальному в науке, которая формально свободна от оценочных мотиваций), но и параллельной работы над купированием подобных рисков. В рамках науки подобным купированием является научно-

просветительская профилактика радикализма, его теоретических основ и социальных практик. Особой актуальностью данные тезисы обладают в национальных республиках РФ, особенно с поликонфессиональным и полиэтничным населением. Классическим в этом плане примером служит Республика Башкортостан.

В данном контексте мы рассмотрим опыт целенаправленной работы по научно-просветительской профилактике радикализма в этноконфессиональной среде единого научно-исследовательского коллектива, продолжающуюся более 10 лет в рамках Центра социокультурного моделирования Института гуманитарных исследований РБ, а с 2015 г. – АНО ПРОИГН Центр социокультурного моделирования.

Центр социокультурного моделирования (ЦСКМ) был основан как хозрасчётное структурное подразделение Института гуманитарных исследований Республики Башкортостан (ИГИ РБ). Основными задачами ЦСКМ являются: объединение усилий и координацией деятельности специалистов в области различных наук и отраслей знания для решения фундаментальных научных и прикладных задач в области социокультурного развития РБ и РФ; моделирование сложных социокультурных систем и процессов; организация деятельности по внедрению результатов исследований и выполненных проектов в экономическую, социальную, управленческую и другие сферы общественной жизни; создание дополнительных информационных ресурсов и материально-технической базы для проведения научных исследований и их апробации в общественно-политической практике; написание и издание научной, научно-популярной, учебной и учебно-методической литературы, отражающей результаты исследований

центра; организация и проведение научных семинаров, конференций и брифингов, конкурсов, учебных занятий, консультаций и экспертиз; разработка и участие в инновационных проектах и программах. ЦСКМ создан в октябре 2012 г. (под руководством Р.Д. Карамышева) на базе постоянно действующего научного семинара под руководством главного редактора научного журнала «Панорама Евразии» А.Т. Бердина в ИГИ РБ. В 2015 г. ИГИ РБ был ликвидирован, а на базе большей части его научного коллектива в системе АН РБ в 2016 г. создан ИСИ РБ (Институт стратегических исследований РБ) путем присоединения целого ряда научно-исследовательских институтов, трансформированных в Центры (отделы) по различным направлениям исследований. Этот ядерный научно-исследовательский коллектив был сохранен в академической структуре в составе Центра социокультурного анализа Института стратегических исследований РБ. Ныне руководителем ЦСКА в системе ИСИ РБ является член Экспертного Совета ФАДН России к.и.н. Ю.М. Юсупов.

Однако необходимость хозрасчетного, а еще лучше – обладающего отдельным юридическим лицом и руководством научно-экспертного и просветительского центра сохранялась. По этой причине после упразднения ИГИ РБ вместе со всеми подчиненными ему структурами, научным коллективом Центр социокультурного моделирования был трансформирован в Автономную некоммерческую организацию по развитию общественных и гуманитарных наук «Центр социокультурного моделирования» с тем же кадровым составом (кроме Р,Д.Карамышева, перешедшего на государственную службу в качестве госсоветника Совета по государственно-конфессиональным отношениям при Главе РБ).

Директором АНО ПРОИГН «ЦСКМ» был избран член Экспертного Совета ФАДН России к.филос.н. А.Т.Бердин. В 2020 г. он переизбран в качестве директора ЦСКМ на 5 лет. Экспертные и просветительские заслуги коллектива ЦСКм неоднократно отмечены благодарностями и грамотами научных. Религиозных и общественных структур: так, Азат Бердин и Юлдаш Юсупов неоднократно награждались ими от Центрального духовного управления мусульман России, Духовного управления мусульман Республики Башкортостан, МСОО «Всемирный Курултай башкир», Академии наук Республики Башкортостан, Лиги молодежной политики. Их усилиями в 2016 г. был заключен договор о сотрудничестве между ФАДН России и ИСИ РБ. С 2017 г. они оба вошли в состав Экспертного Совета при ФАДН России.

Главной аудиторией и объектом исследования в РБ в конфессиональной сфере для экспертного центра являлся мусульманский сектор общества. Ислам является одной из двух ведущих, наряду с православием, конфессий Башкортостана. Мусульманские объединения составляют более 68% от общего количества религиозных организаций. Это обусловлено исторически: мусульманскими народами являются этнолингвистически близкие башкиры и татары, традиционно исповедующие суннизм ханафитского мазхаба, и составляющие вместе большинство населения республики[2].

Важной чертой мусульманской религиозной идентичности в РБ видится мирное и взаимно уважительное сосуществование с другими традиционными конфессиями, прежде всего православной общиной РБ: конфликтные вопросы, как правило, ограничены рамками самой уммы (мусульманского общества) и носят именно

внутриконфессиональный характер, к Русской православной церкви у мусульман Башкирии претензий не выявлено, а муфтии ЦДУМ и ДУМ РБ регулярно сотрудничают на светских мероприятиях с православными иерархами. В мусульманской умме Башкортостана сложилось исторически обоснованное деление приходов почти поровну между ЦДУМ и ДУМ РБ, которые дополняют друг друга: ЦДУМ позиционируется как наследник Оренбургского магометанского духовного собрания, центрального муфтията России, призванного легитимировать ислам со стороны российского государства, а ДУМ РБ является преемником Башкирского муфтията, чья легитимность получена «снизу» и взаимно легитимирует Республику Башкортостан и мусульманское сообщество.

Наши исследования показывают, что процессы в религиозной сфере во многом обусловлены вызовами сферы национальной. Мобилизация политизированной этничности в Башкортостане привела к восприятию исторической религиозной принадлежности как усиливающего этнокультурного маркера в поисках новой, постсоветской идентичности. Поэтому профилактика ведется в русле просвещения и религиозной, и национальной аудитории, всей этноконфессиональной сферы.

Постсоветские мусульманские централизованные религиозные организации (муфтияты) оказались не готовы контролировать массы и интегрировать неформальных духовных лидеров молодежи и среднего поколения. Соответственно, институализация следующего поколения активных мусульман часто шла вне практик муфтиятов. Специфика кадровой и идейной слабости муфтиятов в Республике Башкортостан, объясняется нами тем, что

религиозное возрождение 1990-х гг. в Башкортостане было явлением, лишь сопутствующим по отношению к национальному, в сравнении даже с Татарстаном, не говоря уже о северокавказских республиках РФ.

Исламское возрождение явно сопряжено с soft power Ближнего Востока[18]. Импортирована и суфийско-салафитская дихотомия. В то же время далеко не все мусульмане РБ могут соотнести себя с конкретной религиозной группой. Но местная умма копирует эти противостояния, вкладывая в него собственные конфликтные сюжеты, включая национальную повестку. Мусульманские религиозные группы в Башкортостане делятся на два основных сегмента: просалафитские и просуфийские джамааты[5]. Учитывая синкретизм данных джамаатов, вариабельность догматики и региональные особенности, осознанное разделение на религиозные группы касается относительно небольшой группы мусульман, однако, именно тех, которые занимают определенный статус в мусульманской умме региона (муфтиятский аппарат, преподаватели мусульманских учебных заведений, имамы, мусульманские общественные активисты и т.д.)[16, 17]. Легальный сегмент разнообразных просалафитских джамаатов объединился в «Шура мусульман Башкортостана» (распущена в августе 2017 г.). Из запрещенных организаций этого сегмента выделяются «Хизб-ут-Тахрир», сторонники ИГИЛ (запрещенная в РФ террористическая организация)[1].

Просуфийский сегмент делится на адептов различных архаизирующих практик, объединенных условно названием Бата, ордена Накшбандийя (конкурирующих в РБ школ Хаккани и Топбаша), Хабашийя. Шазилийя, Сулейманджилар; из запрещенных – Хизмет (нурсисты-гюленисты), «Орда»[6].

Просалафитские джамааты во многом приватизировали национальный протест в РБ, дав молодежи привлекательный образ мусульманина как сильного, современного и традиционного башкира. С 2008 г. в джамааты нередко уходили активисты из Союза башкирской молодежи и БПД «Кук буре». В салафизме, отрицающем национализм и победившем его в РБ, парадоксальным образом оказался более выражен башкирский фактор, нежели в муфтиятской системе. Тенденция усиливается: свое видение национального пути, башкиро-татарских отношений, образа Салавата Юлаева демонстрируют все видные лидеры джамаатов. Соответственно, возрастает роль просвещения в области данных исторических сюжетов.

Нами в Республике Башкортостан выявлены две различные стратегии неофициальных джамаатов: политизации и деполитизации в отношении к светским, в том числе национальным дискурсам. В просуфийском сегменте наибольшей политизацией отличается неосуфийский джамаат Хакканийя[3], который активно эксплуатировал протест против режима Р.З. Хамитова через светские оппозиционные ресурсы BONUS и PROUFU, и вел активную борьбу против ДУМ РБ с угрозой раскола последнего. Возросла комплиментарность башкирских национальных сообществ, как официозных (Исполком МСОО Всемирный Курултай башкир, «Ак тирмэ», «Общество башкирских женщин»), так и особенно неофициальных (а при Р.З. Хамитове откровенно оппозиционных) (Конгресс башкирского народа, «Четвертая Башкирская Республика», БОО «Башкорт») к исламу по сравнению с предшествующими образцами - Союз башкирской молодежи и «Кук буре» (распущен в 2017 г.).

Преимуществами научно-просветительской профилактики являются: научный подход, включая понимание сути и генезиса явлений, в том числе радикализма, в общем (мировом, российском), локальном (республиканском, этническом) и ситуативном контексте; политическая неангажированность, - и, как следствие, адекватная адаптация к аудитории. Просветительская составляющая адаптирует научные знание к обыденному языку и представлениям (здесь востребован педагогический опыт, которым обладают все участники проекта, являясь также лекторами общества «Знание»); наконец, четкая дифференциация объекта профилактики. Аудитория (представляющая собою одновременно объект исследования) разделяется по следующим признакам, подразумевающим, что с их учетом к каждой выделенной группе требуется специфический подход:

- по принадлежности к тому или иному религиозному течению и связи с зарубежными религиозными группами (Кипр, Кони, Каир, Ср.Азия и т.д.);
- генезис, структура в социальном и региональном разрезах (время, условия появления в муниципальном районе РБ, стратовый анализ, напр. степень религиозности руководящего состава рег. отделения Газпрома);
- направления агитационно-пропагандистской работы и информационных связей: издательский ресурс, работа с молодежью, в мечетях;
- степени взаимодействия и конфликтности на различных уровнях: внутриконфессиональном, межконфессиональном, государственно-конфессиональном;
- финансово-экономическое поведение (замкнутые и открытые экономические системы религиозных групп).

Структура работы в сфере этноконфессиональных отношений и профилактики экстремизма состояла из следующих основных направлений:

1. Создание карты угроз РБ на основе социометрических данных.
2. Сравнительный анализ этноконфессиональной конфликтности с перспективой создания сети анализа и мониторинга этноконфессиональных отношений в узловых точках мусульманского мира РФ: Урало-Поволжье и Северный Кавказ (и, в перспективе, Москва)
3. Совет по конфликтности в мусульманской среде, где на постоянной основе на общественных началах участвуют лидеры мусульманских джамаатов с различным вероубеждением (суфийским, салафитским). Уникальность этой работы состоит в регулярном участии в работе Экспертного Совета «неформальных» мусульманских лидеров, в доступе к внутренней среде объекта исследования, что открыло новые возможности в понимании и профилактике конфликтов, нейтрализации их на стадии возникновения либо купировании, если предотвратить их нельзя. Помимо аналитики и прогностики, Центр работает в режиме включенного наблюдения, на регулярной связи с лидерами наиболее влиятельных джамаатов Башкирии, как просалафитских: Шура мусульман РБ (самораспущена в августе 2017 г.), так и просуфийских: тарикат Шизалийя, тарикат Накбандийя шейха Османа Нури Топбаша, шейха Мехмета Адиля Хаккани.

4. Сайт «Религии Башкортостана», для концентрации и систематизации справочной и научной информации различных структур в сфере государственно-конфессиональных отношений.

Итогом стало формирование диалоговой среды и такого режима диалога, при котором они сами купировали язык вражды.

Приведу два примера. Наиболее проблемным сегментом уммы в РФ традиционно считается просалафитский. Без создания такой атмосферы было бы проблемным положение, когда умеренное ядро салафитов Башкирии перешло к политике отказа от деструктивных акций, к организации легальных мусульманских мероприятий: детских праздников и т.д. Нельзя сказать, что такая политика являлась следствием упомянутой научно-просветительской профилактики радикализма, но работа по такой профилактике позволила вовремя выявить, оценить и использовать данный тренд для установления общего неприятия радикализма в самой проблемной среде – неофициальных джамаатах, особенно по преимуществу молодежных[4].

Интернет-ресурс «Шура РБ» в лице ее лидера И.Н. Хайбуллина еще до вступления РФ в войну в Сирии резко выступил против ИГИЛ, определив эту запрещенную на территории РФ организацию как хариджитскую, что равнозначно представлению ее врагом уммы[13]. За это ее лидер И.Н. Хайбуллин, и актив этой организации заочно приговорены судом ИГИЛ (запрещенная в РФ террористическая организация) к смерти. Важно, что это выступление против радикалов шло на языке шариатских доводов, почти единственно адекватных в восприятии именно активной, протестной части мусульман, находящейся в зоне риска. В результате процент ушедших

воевать в Сирию радикалов из мусульман РБ относительно невелик – до 120 подозреваемых за все время войны в республике с 4-миллионным населением.

Следующий пример: мирный самороспуск в 21 августа 2017 г. этого крупнейшего объединения просалафитских джамаатов «Шура РБ». На уровне экспертов нет сомнений, что без работы по созданию такого, диалогового фона между государством и уммой, включая ее неофициальные сегменты, подобный роспуск был бы воспринят, прежде всего мусульманской молодежью просалафитского толка, значительно радикальнее.

Одной из главных проблем развития данной сферы Республики Башкортостан являлась проблема доступности и системности общественно значимой информации о существующих в регионе конфессиях. На сегодняшний день эта информация разрозненна и не дает полного представления о религиозной сфере Республики Башкортостан и государственно-конфессиональных отношениях. Отсутствие достоверной информации порождало различные, в том числе весьма эксцентричные и оскорбительные домыслы о работе религиозных организаций, и соответственно, развитие возможных фобий и обратную реакцию на них, провоцирующую развитие радикализма.

Одним из средств преодоления подобных рисков стал Интернет-портал «Религии Башкортостана», который является не только просветительских проектом Академии наук Республики Башкортостан и Совета по государственно-конфессиональным отношениям при Главе Республики Башкортостан, рассчитанным как на массовую, так и экспертную аудиторию, но и уникальной для ПФО научно-исследовательской работой,

посвященной проблемам информатизации конфессиональной сферы Республики Башкортостан. Проект представлялся аппарату ФАДН и является продолжением долгосрочного научно-исследовательского проекта изучения этноконфессиональных отношений в Республике Башкортостан Центром социокультурного анализа Института стратегических исследований Республики Башкортостан во главе Ю.М. Юсуповым и А.Т. Бердиным (ЦСКА ИСИ РБ), и удостоен в 2019 г. премии им. проф. Р.Г. Кузеева.

Целью работы является систематизация информации о существующей государственно-конфессиональной сфере в рамках единого электронного ресурса http://religrb.ru/ «Религии Башкортостана»[11]. Функциями Интернет-ресурса «Религии Башкортостана» являются:

1. Формирование и обновление базы данных религиозных организаций и групп республики и распределение по категориям доступа. Собраны и систематизированы материалы по всем приходам Республики Башкортостан следующим параметрам: принадлежность, юридический статус религиозных объединений в РБ, их взаимодействие с государством, другими религиозными и общественными объединениями. Систематизированы и адаптированы на сайт материалы по централизованным религиозным организациям:

- Центральное Духовное управление мусульман России (ЦДУМ),
- Духовное управление мусульман Республики Башкортостан (ДУМ РБ),
- Башкортостанская метрополия Русской Православной Церкви,

- Центральная еврейская религиозная община Республики Башкортостан

- Местные, региональные организации протестантов, католиков, кришнаитов, буддистов и традиционных религий.

2. Создание интерактивной карты «Религии Башкортостана» с меняющимися шаблонами по активным запросам о влиянии религиозного фактора на социально-экономический, политический, демографический, культурный и другие аспекты общественной жизни республики. Зафиксировано с привязкой к интерактивной карте 1794 религиозных объединения, где указаны: адрес местной религиозной организации (в том числе, координаты), ФИО, сан / должность священнослужителя, при наличии история храма, фотография храма и священнослужителя.

3. Отдельно существует раздел, где отражаются все 62 комиссии по государственно-конфессиональным отношениям муниципальных районов Республики Башкортостан: информация о курирующем органе (председатель, секретарь, значимые события в религиозной жизни района и т.д.) и характере государственно-конфессиональных отношений в районе.

4. Раздел, отражающий научные исследования религиозных и государственно-конфессиональных отношений в РФ и РБ.

5. Ресурс обладает функциями аналитической площадки с потенциалом к расширению информационно-просветительского и общественно-политического аспектов;

В перспективе - создание и регулярное обновление базы законодательных и иных нормативных актов государственных и муниципальных органов власти по основным направлениям деятельности религиозных объединений, развитие новостной ленты по значимым событиям религиозной жизни разных конфессий по районам и городам республики, создание видео-блога для дискуссионной площадки экспертов в рамках проекта, а также монниторинг обратной реакции и динамики востребованности эксклюзивной информации на ресурсе. Проект поддержан Антитеррористической комиссией в РБ, Советом по государственно-конфессиональным отношениям при Главе РБ, и высоко оценен экспертизой Российского гуманитарного научного фонда в 2016 г.

Таким образом, коллектив Центра социокультурном моделирования имеет достаточно долговременный и успешный опыт концептуально обоснованной работы по научно-просветительской профилактике радикализма в этноконфессиональной среде единого научно-исследовательского коллектива, с перспективой распространения данного опыта с объединением усилий подобных научно-исследовательских и научно-просветительских коллективов в узловых точках мусульманского мира РФ: Урало-Поволжье и Северный Кавказ (и, в перспективе, Москва).

В 2018 г. данный опыт был поддержан грантом Главы РБ по развитию родных и государственных языков народов РБ – на его средства был создан Экспертный совет по национальным, религиозным и культурным проблемам РБ при ЦСКМ. В 2019 г. – поддержан Фондом президентских грантов России: АНО ПРОИГН «Центр социокультурного моделирования» выиграл крупнейший в РБ за 2019 г. грант данного Фонда на проект «Школа

молодого этнополитолога в Республике Башкортостан». Проект «Школа молодого этнополитолога в Республике Башкортостан» был направлен на изучение этноконфессиональных процессов, вовлечение в эту работу молодых исследователей, выработку качественно новых методологий анализа и мониторинга этноконфессиональной ситуации, а также актуализацию информационной платформы проекта на базе федерального информационно-аналитического Интернет-ресурса «Политическое образование» (главный редактор сайта В.В. Петров, с 2020 г. также включен в Экспертный совет при ФАДН России)[10].

Особая роль продолжает последовательно уделяться профилактической работе и определению «слабых точек» в «картах символов» и «картах угроз» на этнополитическом поле России в целом и Башкортостана в частности.

Результаты проекта высоко оценены Фондом Президентских грантов: в 2021 г. АНО ПРОИГН «Центр социокультурного моделирования» выиграл следующий конкурс Фонда Президентских грантов, по результатам которого проект «Школа молодого этнополитолога» перешел на федеральный уровень и продолжен до июня 2022 года[15].

В 2020 г. по поручению Главы Республики Башкортостан научным коллективом Центра (ведущий разработчик – к.и.н. Юлдаш Юсупов) была разработан проект Стратегии развития башкирского народа[12], принятый 25 декабря 2020 г. МСОО Исполком Всемирного Курултая башкир[7], и вызвавший широкий резонанс и разносторонние положительные отклики[9].

В 2021 г. научным коллективом «Центра социокультурного моделирования» было инициировано и организовано проведение знакового для Республики

Башкортостан научного мероприятия: Научной сессии по этнической истории и антропологии башкир «Башкиры в контексте междисциплинарных исследований тюркских народов Евразии» (К 50-летию научной сессии Отделения истории АН СССР по проблемам этногенеза башкир), совместно с Академией наук Республики Башкортостан и Институтом этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, при поддержке Главы и Правительства Республики Башкортостан[8]. В качестве спикеров, помимо ведущих ученых и экспертов страны по соответствующим направлениям участвовали, в частности, заместитель председателя Правительства Республики Башкортостан, президент Академии наук Республики Башкортостан и представитель директора Института этнологии и антропологии РАН. В силу пандемии коронавируса мероприятие носило очно-заочный характер и проводилось в два заседания: 23-24 июня и 8-9 октября 2021 г. В научном мероприятии приняли участие свыше 100 ученых, представляющих научно-исследовательские учреждения из Венгрии, Беларуси, Казахстана, а также из ряда научных центров нашей страны: Москвы, Санкт-Петербурга, Тюмени, Томска, Татарстана (г. Казань), Астрахани, Чечни (г. Грозный), Карачаево-Черкессии (г. Черкесск) и т.д. Участники отметили высокий научный уровень состоявшегося научного мероприятия и предложили сделать его регулярным. В рамках данного научного мероприятия был проведен этнополитологический семинар и с участием представительных делегаций Экспертного совета при ФАДН России, включая Председателя Экспертного совета при ФАДН А.Ю.Полунова, членов Экспертного совета при ФАДН АА.Ярлыкапова и А.А.Пелина. Были заключены договоры о сотрудничестве между АНО ПРОИГН «Центр

социокультурного моделирования» (г. Уфа) и АНО «Центр этнорелигиозных исследований»[14] (г. Санкт-Петербург) по совместным исследованиям этноконфессиональной ситуации, а также между Правительством РБ и Институтом системного программирования РАН по дальнейшим исследованиям диалектов башкирского языка.

Итак, опыт научно-просветительской профилактики радикализма на основе научно-экспертных центров, тесно связанных, с одной стороны, с академической наукой, с другой – с общественной активностью, на материале Республики Башкортостан показал достаточную успешность и перспективность при работе в формате синтеза классических и информационных технологий и организационной опоры на мобильные, долговременно занимающийся национальной и религиозной тематикой научно-исследовательские коллектив.

# СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердин А. Т. 2016. Тенденции и проблемы развития современной уммы Башкортостана: фактор салафизма // Социум и власть. № 3. С. 41-45. URL: https://cyberleninka.ru/article/v/tendentsii-i-problemy-razvitiya-sovremennoy-ummy-bashkortostana-faktor-salafizma Дата доступа: 11.09.2021.

2. Карамышев Р.Д.Этнорелигиозная ситуация в Республике Башкортостан (на примере исламской уммы): проблемы, тенденции, перспективы. – Уфа: Мир печати, 2014.

3. Цибенко В.В. Турецкое религиозное влияние в Республике Башкортостан в контексте этнополитических процессов // Исламоведение. 2019. Т. 10, № 1. С. 27–40.
4. Юсупов Ю.М. Опыт нейтрализации радикализма через неформальное религиозное сообщество // Ислам в мультикультурном мире: межконфессиональное согласие и преодоление радикализма: материалы мониторинга «Исламские радикальные движения и проедоление радикализма в современном мире (памяти Е.М. Примакова)» / под. ред. И.Р. Гафурова, В.В. Наумкина, Р.Р. Хайрутдинова, А.Ю. Хабутдинова. – Казань: КФУ, 2017.
5. Юсупов Ю.М., Бердин А.Т. К вопросу о структуре мусульманской уммы: религиозные группы Республики Башкортостан // Проблемы востоковедения. № 1. 2017. С. 31-36.
6. Юсупов Ю.М., Бердин А.Т. Просуфийские религиозные сообщества во внутриконфессиональном конфликте // Ислам в мультикультурном мире: межконфессиональное согласие и преодоление радикализма: материалы мониторинга «Исламские радикальные движения и преодоление радикализма в современном мире (памяти Е.М. Примакова)» / под. Ред. И.Р. Гафурова, В.В. Наумкина, Р.Р. Хайрутдинова, А.Ю. Хабутдинова. – Казань: Изд-во Казан. Ун-та, 2017. С. 3-18.
7. Международная научная сессия по этнической истории и антропологии башкир.
9 октября 2021. Академия наук Республики Башкортостан. URL.:
https://strategy.bashkortostan.ru/presscenter/news/401187/
Дата доступа: 07.12.2021.
8. В Уфе пройдет международная научная сессия по этнической истории и антропологии башкир // Башинформ. 22 июня 2021. URL.:

https://www.bashinform.ru/news/social/2021-06-22/v-ufe-proydet-mezhdunarodnaya-nauchnaya-sessiya-po-etnicheskoy-istorii-i-antropologii-bashkir-2457733 Дата доступа: 07.12.2021.
9. Опубликована Стратегия развития башкирского народа // Бизнес-online. 30 января 2021 г. URL.: https://www.business-gazeta.ru/news/531457 Две стратегии: о современном состоянии татарского и башкирского проектов // Идель-Реалии. 2 февраля 2021. (Иноагент) URL.: https://www.idelreal.org/a/31081997.html Дата доступа: 07.12.2021.
10. Политическое образование. URL.: http://lawinrussia.ru/ Дата доступа: 07.12.2021.
11. Религии Башкортостана. URL.: http://religrb.ru/. Дата доступа: 11.09.2021.
12. Стратегии развития башкирского народа. 27 января 2021 г. URL.: https://kurultai.ru/ru/content/1898-na-sajte-vsemirnogo-kurultaya-bashkir-opublikovana-strategiya-razvitiya-bashkirskogo-naroda/ Дата доступа: 07.12.2021.
13. Хайбуллин И. Об ИГИЛ, интернет-мирах, одном важном хадисе и о себе // Шура РБ.12.11.2014. URL.: https://shurarb.ru/articles/ot-ishmurata/ob-igil-internet-mirakh-odnom-vazhnom-kha/. Дата доступа: 07.12.2016.
14. Центр этнорелигиозных исследований. URL.: https://center.ethnorelig.ru/ Дата доступа: 07.12.2021.
15. Школа молодого этнополитолога // Фонд Президентских грантов. URL.: https://xn--80afcdbalict6afooklqi5o.xn--p1ai/public/application/item?id=671eac7e-5a24-4ac3-abf1-d8249f70a12b Дата доступа: 07.12.2021.
16. Юсупов Ю.М. История одного тариката в Башкирии // Сайт традиционалистов Башкортостана «РБ - XXI век». 16.02.2016. URL: http://rb21vek.com/religion/896-istoriya-

odnogo-tarikata-v-bashkirii.html/. Дата доступа: 07.09.2019;

17. Юсупов Ю.М. Традиционные исламские течения в общественной жизни современного Башкортостана // Политическое образование. 04.02.2013. URL: http://www.lawinrussia.ru/node/229397. Дата доступа: 07.09.2021.
18. Ярлыкапов А.А. Российский ислам в контексте ситуации на Ближнем Востоке // Валдайские записки. 2016. Июнь. № 48. URL.: http://ru.valdaiclub.com/a/valdai-papers/valdayskaya-zapiska-48/ Дата доступа: 07.09.2021.

Баган В.В.
Bagan V.V.

# ПРЕПОДАВАНИЕ ЦЕРКОВНОГО ПРАВА В СВЕТСКИХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ В КОНЦЕ XVIII – СЕРЕДИНА XIX ВЕКОВ

# TEACHING OF CHURCH LAW IN SECULAR EDUCATIONAL INSTITUTIONS IN THE LATE XVIII - MID XIX CENTURIES

**Аннотация:** В статье приводится широкий обзор истории преподавания церковного права в светских учебных заведениях в период с конца XVIII по середину XIX веков. Работа опирается на объемный ссылочный аппарат, а выводы свидетельствуют, что до начала XIX века данная дисциплина отсутствовала в учебных программах университетов.

**Ключевые слова:** преподавание, церковное право, светские заведения, теология.

**Abstract:** The article provides a broad overview of the history of teaching church law in secular educational institutions in the period from the end of the XVIII to the middle of the XIX centuries. The work is based on a voluminous reference apparatus, and the conclusions indicate that until the beginning of the XIX century, this discipline was absent from university curricula.

**Keywords:** teaching, church law, secular institutions, theology.

История преподавания научной дисциплины «церковного права» раскрывает множество характерных особенностей самой церковноправовой системы. Исторический экскурс позволяет вскрыть фундаментальные принципы и концептуальные границы научной дисциплины «церковного права». В нашей статье мы попытаемся представить картину становления церковного права как самостоятельной научной дисциплины в системе гуманитарного знания в светских учебных заведениях Российской империи в конце XVIII-го сер. XIX века.

Востребованность в существовании курса «церковного права» в светских высших образовательных учреждениях Российской Империи возникла на рубеже XVIII – XIX вв. благодаря усилиям отечественных исследователей. Становление русского церковного права было обусловлено господствовавшими на тот момент идеями «исторической школы» права.

Необходимость в преподавании «церковного права» впервые осознали при царе Федоре Алексеевиче (1676 – 1682). Эта мысль была озвучена в разрабатываемом проекте Устава Славяно-Греко-Латинской московской академии [13, с.10]. Но данный документ не был в дальнейшем утвержден. Далее к этой проблеме вернулись уже в эпоху Петровских реформ [4, с.1]. Одно из учебных пособий от 1706 г., по которому вели преподавание в Московской славяно-греко-латинской академии, включало в себя разделы, посвященные основам права гражданского и церковного [13, с. 140]. На данный момент сфера «церковного права» затрагивалась лишь в вопросе изучения, экзегезы и публикации церковноправовых

источников. Преподавание ограничивалось пределами духовного образования.

Стоит отметить, что с середины XVIII в. практика преподавания научной дисциплины «церковного права» вышла за рамки только духовных учебных заведений. Опять же преподавание осуществлялось в русле комментирования Кормчей книги. Так, уже в 1769 году в Московском Императорском университете (был создан в 1755 году) изучалась Кормчая Книга [18, с. 149]. В военно-учебных заведениях Российской Империи элементы «церковного права» давались достаточно давно. Так, с июля 1731 года Лука Конашевич (позднее – епископ Вологодский) трудился законоучителем в Петербургском кадетском корпусе, с августа 1747 года иеромонах Никодим (Рувинский) трудился законоучителем в Петербургском шляхетном кадетском корпусе, с марта 1753 года законоучителем в названном корпусе трудился монах Кондрат (Григорович) [13, с. 212, 221]. Отдельные церковноправовые разделы читались на курсе философии преподавателем Борисом Поликарповым в Казанской духовной академии в нач. XIX в. Илья Степанович Бердников резюмировал сложившуюся ситуацию, характеризующую преподавание и изучение канонического права на тот период времени: «практическое ознакомление с правилами, действовавшими на практике и помещавшимися в Кормчей книге и богослужебных книгах» [1, с. XV.]. Исследователи отмечают плачевную ситуацию дефицита публикаций церковноправовых источников; светские правительственные органы, «в которых случалась потребность в голосе церковных законов» [17, с. 422], не располагали в необходимом объеме источниками церковного права. Ко времени последней четверти XVIII в.

дисциплина церковного права представляла из себя результат начетнических интересов и практическим ответвлением церковного суда [17, с. 422]. Развивалась эта наука исключительно за счет энтузиазма отдельных исследователей канонов и церковноправовых норм.

Так, к началу XIX в. практика преподавания науки «церковного права» вышла за рамки духовных учебных заведений. В какой последовательности дисциплина «церковного права» вводилась в такого рода образовательных учреждениях Российской Империи?

Кроме академий и университетов, церковное право преподавалось в Училище правоведения, в Военно-юридической академии и в Ярославском Демидовском лицее, будучи вводимым в разные периоды времени и в отличных вариациях [7, с. 8]. Уставы ново открывающихся светских университетов и академий предполагали преподавание богословия и церковного права. Так, Устав Императорского Московского университета от 5 ноября 1804 года предусматривал обязательное наличие штатной должности профессора богословия на Отделении нравственных и политических наук, которые совершенно логичным образом в своём преподавании касались тематики церковных канонов (пункт I § 24) [15, с. 8].

Практика преподавания «церковного права» как отдельной дисциплины постепенно входила в университетское образование. В Императорском Александровском университете в Финляндии ординарный профессор богословского нравоучения был обязан преподавать «церковное правоведение и прочие к пастырским знаниям принадлежащие науки» [14, с. 88].

В 36 параграфе Устава Университета Святого Владимира, Высочайше утверждённого 25.12.1833, предусматривалось создание для догматического и

нравоучительного богословия, церковной истории и церковного законоведения две особые, не принадлежащие к факультетам, кафедры: одна для студентов греко-российского, а другая – для студентов римско-католического исповедания [10, с. **cix.]**. В 1833–1834 гг. в Университете Святого Владимира в г. Киеве церковное право читали: для студентов греко-российского исповедания – доктор богословия, протоиерей Скворцов, для студентов римско-католического исповедания – магистр, ксендз Ходыкевич [6, с. 103]. В 1832 – 1833 академическом году в Дерптском университете церковное право читалось профессором Клоссиусом [8, с. 245]. 7 апреля 1835 года Именным Высочайшим указом архимандриту Зилантовского монастыря Гавриилу [см. 6] было поручено преподавание церковного права в Казанском университете (с жалованием по 1000 рублей).

С начала XIX в. учебный предмет «церковного права» двигался в русле теологической систематизации, хотя практика преподавания «церковного права» как отдельной дисциплины уже вошла в университетское образование. Состояние научной дисциплины «церковного права» на этот период обусловлена двумя факторами: николаевская систематизация российского государственного права и создание систем церковного права отечественными исследователями.

При правлении императора Николая Павловича была изменена прежняя система преподавания в русских университетах. Прежде всего, в новом университете св. Владимира, открытом в Киеве в 1834 году, преподавание юридических наук было основано на новых началах. В 1835 году был издан «Общий устав русских университетов», в основу которого был положен устав Императорского Университета св. Владимира. По уставу

данного университета преподавание юриспруденции было разделено между восемью кафедрами, включая кафедру церковного права [11, с. 29].

«Общий устав императорских российских университетов» от 26 июля 1835 года предусматривал преподавание церковного права под наименованием «церковное законоведение» в российских университетах на обязательной основе [2, с. 841-843].

Считаем очень важным помечать такие сведения – кто и когда преподавал рассматриваемые учебные дисциплины, потому что через такой охват мы добьёмся большей объективности и точности осмысления и описания искомого опыта прошлого. Так, на юридическом факультете Московского университета ординарный профессор Петр Матвеевич Терновский в 1837–1854 гг. читал курс церковного законоведения [15, с. 562-563]. Каноническое право в Киевском Императорском университете святого Владимира в середине XIX века читали доктор богословия Скворцов Иван Михайлович, протоиерей, профессор богословия Фаворов Назарий Антонович, церковное право – Добшевич Фома Петрович [15, с. 793-794]. В 1840–1841 академическом году в Санкт-Петербургском Императорском университете церковное законоведение на юридическом факультете вёл магистр богословия Андрей Райковский. В 1844–1846 гг. в Санкт-Петербургском Императорском университете ординарный профессор богословия, протоиерей Андрей Райковский продолжил подготовку к изданию Руководства по предмету «Каноническое право». В 1849–1850 академическом году ординарный профессор богословия, протоиерей Андрей Райковский читал церковное законоведение студентам IV курса Санкт-Петербургского Императорского университета и в 1848–1850 гг.

продолжил работать над своим трудом «Система церковного законоведения». В 1841 году в Харьковском университете протоиерей Иоанн Зимин работал над составлением Руководства по церковному правоведению. В 1844–1846 гг. в Киевском Императорском Университете Святого Владимира профессор богословия, протоиерей Иоанн Скворцов работал над составлением «Руководства к церковному законоведению». В 1850 году в указанном университете профессор богословия, протоиерей Иоанн Скворцов исправил, дополнил и приготовил ко второму изданию свой труд «Записки по церковному законоведению» [см. 12]. Как дореволюционные исследователи [9, с. 32], так и современные историки церковного права [16, с. 390], считают данное пособие первой попыткой систематического изложения церковного права, первым русским учебником по каноническому праву. Но было и немало исключений, когда курс церковного законоведения в мирских учебных заведениях читали не богословы, а правоведы. Так, ординарный профессор Александр Сикстович Коровицкий в 1841–1854 гг. читал курс исторического обозрение законодательства Царства Польского, церковного права и административных законов Царства Польского [18, с. 562-563]

Резюмируя исторические свидетельства относительно преподавания «церковного права» в светских учебных заведениях Российской Империи, отметим, что вплоть до начала XIX в. данная дисциплина отсутствовала в учебных программах университетов. Игнорирование теологии было одной характерных черт светских образовательных учреждений Российской Империи. Более того, такое положение дел выглядит парадоксальным, учитывая отечественный опыт адаптации западноевропейской университетской традиции,

располагающей богословские кафедры на вершине образовательной иерархии наук. «Церковное право» долгое время считалось частью богословских наук, и представляла исследовательский интерес лишь для теологов. Переломным моментом стали новые редакции Уставов Императорских университетов (нач. XIX в.); в университетском образовании стали появляться кафедры богословия, церковной истории, церковного законоведения. К середине XIX в. ситуация полностью преобразилась; церковноправовые темы стали объектом научных исследований светских юристов и правоведов.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердников, И. С. Краткий курс церковного права православной церкви / И. С. Бердников. – 2-е изд. перераб. – Казань: типография Императорского Университета, 1903.
2. Высочайше утвержденный Общий Устав Императорских Российских Университетов // Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Второе. 12 декабря 1825 — 28 февраля 1881 гг. – СПб., Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии. 1830-1885. Т. X. Отделение первое: 1835.
3. Гавриил (Воскресенский), архимандрит. Понятие о церковном праве и его история / Архим. Гавриил (Воскресенский). - Казань: типография Императорского Университета, 1844.
4. Знаменский, П. В. Духовные школы в России до реформы 1808 года / Соч. П. Знаменского. – Казань: типография Императорского Университета, 1881.
5. Иконников В. С. Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Университета св. Владимира. (1834-1884) / Сост. и изд. под

ред. орд. проф. В.С. Иконникова. - Киев: тип. Имп. Ун-та св. Владимира, 1884.
6. Краткое сведение о состоянии Университета Святого Владимира // Журнал Министерства народного просвещения. 1834. Часть третья. – С.-Петербург: Типография Императорской Академии наук, 1834.
7. Остроумов, М. А. Очерк православного церковного права: Ч. 1. Харьков: тип. Губ. правл., 1893.
8. О курсах учения в университетах и главном педагогическом институте, с означением преподавателей каждого предмета и методы их преподавания. // Журнал Министерства народного просвещения. 1834. Часть четвертая. – С.-Петербург: Типография Императорской Академии наук, 1834.
9. Прокошев П. А. Канонические труды Иоанна, епископа Смоленского / Соч. Павла Прокошева. - Казань: типо-лит. Имп. ун-та, 1895.
10. Проект Устава Университета Святого Владимира // Журнал Министерства народного просвещения. 1834. Часть первая. – С.-Петербург: Типография Императорской Академии наук, 1834
11. Самоквасов Д. Я. Исследования по истории русского права: Вып. 1-2 / Д.Я. Самоквасов. - Москва: тип. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1896.
12. Скворцов, И. М. Записки по церковному законоведению. – К.: Университетская типография, 1848.
13. Смирнов, С., протоиерей. История Московской славяно-греко-латинской академии / соч. бакалавра Московской духовной акад. Сергея Смирнова. – М.: Типография В. Готье, 1855.
14. Устав Императорского Александровского университета в Финляндии. – С.-Петербург: Типография Департамента народного просвещения, 1829.

15. Устав Императорского Московского университета. – М., 1804.
16. Цыпин В., протоиерей. Каноническое право // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. XXX: Каменец-Подольская и Городокская епархия – Каракал. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2012.
17. Чистович, И. А. История Санкт-Петербургской духовной академии / И. А. Чистович. – СПб.: Тип. Я. Трея, 1857.
18. Шевырев, С. П. История императорского Московского университета, написанная к столетнему его юбилею, 1755-1855 / С. П. Шевырев. - [Репр. изд.]. - М.: Изд-во Моск. ун-та, 1998.

Сколяр Ю.Н.
Sklyar Yu.N.

# САМООПРЕДЕЛЕНИЕ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА В СВЕТЕ УЧЕНИЯ КЛАССИЧЕСКОГО ЕВРАЗИЙСТВА

# SELF-DETERMINATION OF RUSSIAN SOCIETY IN THE LIGHT OF THE TEACHINGS OF CLASSICAL EURASIANISM

*«Народ не должен желать «быть, как другие».*
*Он должен желать быть самим собой.*
*Евразийское государство всегда понимало себя как*

*«собор национальностей» и «собор вер».*
*П. Н. Савицкий, Евразийство как исторический замысел*

Вопрос самоопределения полиэтнической и многоконфессиональной России, в культуре и истории которой соприкасаются Азия и Европа, Восток и Запад, всегда был важным, но сегодня, в период глобальных мировых трансформаций, становится особенно острым. В этой связи вновь актуализируются воззрения евразийцев, чьё социально-политическое и идеологическое учение обосновывало самодостаточность российско-евразийской цивилизации, решая наисложнейшую проблему нахождения необходимого равновесия между восточным и западным в российской ментальности и смысловой логике, исходя из различных областей: Н. С. Трубецкой – лингвист и этнограф, Р. О. Якобсон – лингвист и литературовед, П. Н. Савицкий – географ и экономист, Г. В. Вернадский – историк, Н.Н. Алексеев – правовед, Л. Н. Гумилёв – историк и этнограф, предложили оригинальную концепцию перспектив развития России.

Методология учения евразийцев замечательна рядом обстоятельств, взаимообуславливающих друг друга. Во-первых, в центре их размышлений непреходящие, метафизические проблемы, во-вторых, евразийство не только теоретически-фундаментальная модель прошлого и будущего России, но и междисциплинарная научно-теоретическая концепция, и в-третьих, евразийское учение – это методология действия, стремящаяся реализовать мысль на практике. Согласно учению евразийцев, Россия – это Евразия, обладающая самостоятельной, самобытной и целостной культура. «Русские люди и люди «Российского

мира» не суть ни европейцы, ни азиаты. Сливаясь с родною и окружающей нас стихией культуры и жизни - мы не стыдимся признать себя евразийцами» [1, с. 4].

Каковы же были, по их мнению, отношения, связывающие Русь и народы Азии, и что, на их взгляд, выступает факторами, сближающими Россию и Восток и обеспечивающими российскому обществу евразийское самоопределение?

Евразийцы, подчёркивая не только органическое единство географической среды, но и единство политическое и экономическое, сошлись в едином мнении, что государственность России идёт не от Киевской Руси, а от империи Чингисхана, и *государственность эта включает все стороны человеческой жизни: экономическую, политическую, религиозную и культурную.*

Инструменты монгольской государственности, мощь её идейного замысла, отличные от примитивных удельно-вечевых понятий, манили русских, которые смогли на практике решить проблему соотношения Востока и Запада, совместив архетипические установки Востока и специфические аналитические установки Запада, путём сложения православного византизма и ордынского административного центризма. Известно, что Чингисхан опирался на лиц с определённым психологическим типом, религиозных, что позволило Древней Руси окрепнуть в своей вере. «Иноземное иго воспринято было религиозным сознанием как кара Божия за грехи, реальность этой кары утверждала сознание реальности греха и реальность карающего Божественного Провидения и ставила перед каждым проблему личного покаяния и очищения через молитву. Уход в иночество и создание новых монастырских обителей приняли массовый характер» [2, с. 29]. Религиозная стойкость и обращение к

Византийской традиции государства связали внешнюю идею государственности с православием, удалив из неё монгольское, чуждое, идеи Чингисхана ожили в новой форме, получив православное, византийское обоснование. Впоследствии, русские государственные правители стали не только собирателями земли русской, но и собирателями земли татарской, основываясь на психологически-идеологических принципах.

Рассматривая религию психологически, как это делал Чингисхан, спорность религиозного вопроса снимается, поскольку религиозное начало укоренено в человеке. Если усмотреть в религии и христианской и мусульманской определённые черты, то можно понять принцип, определяющий многовековое сотрудничество народов, населяющих Россию-Евразию, а именно: в религиозном сознании есть два ключевых момента – признание Абсолюта и диалектика субъективного и объективного.

Единство религиозного стиля между традиционными евразийскими конфессиями, заключено не в догматике, а в духовной созерцательной ориентации. Анализ реальной религиозной жизни людей, принадлежащих разным вероисповеданиям, но проживающих на одной территории на протяжении столетий, основывается на общих единых идейных принципах. Русское православие и азиатские верования объединены в примате религиозного начала в бытии, которое Трубецкой обозначил как «бытовое исповедничество»: целая системой конкретной жизни, когда вера входит в быт, а быт – в веру. Более того, чужим, врагом представлялся только тот иностранец и иноплеменник, который в своих убеждениях и поступках впадал в грех, ««Чужой» было не этнографическим, а

этическим представлением» [2, с. 48]. Это обстоятельство исключало национализм и шовинизм, стремление насильственно обрусить нерусские народы. Даже слова друг и другой в русском языке имеют один корень, другой – это не враг это другой «Я». В остальных языках такого не наблюдается.

Отношение к Абсолюту, смирение и покорность воле Бога, самопожертвование, связывают православную Россию с нехристианским Востоком более, чем с христианским Западом. Необходимость, всякий раз, обращения к абсолютному на Востоке противостоит стремлению к эмпиризму и идее прогресса на Западе. Россия-Евразия – Абсолют, консерватизм, коллективизм, органистический подход к истории, обществу, государству, а Запад – Прогресс, индивидуализм, механистический подход. Евразийское мировоззрение рассматривает религиозные системы сквозь призму как духовных, так и политических, экономических, социальных факторов. Это особенно важно потому, что основные принципы евразийского устройства мира не противоречат религиям народов, населяющих Россию-Евразию. Противоречия возникают с идеологией христианского Запада, во всех областях жизни. Задачей российской государственности, ещё со времён монгольских правителей, оставалась оборона от Запада, которая приняла и религиозный характер в том числе. В этом смысле Данилевский, исследуя культурные, внешние результаты магометанства, пришёл к выводу, «что общий существеннейший результат всей истории магометанства состоит в отпоре, данном им стремлению германо-романского мира на Восток, стремлению, которое еще до сих пор живо в народах Европы и которое составляет необходимую принадлежность той экспансивной силы,

того естественного честолюбия, которым бывает одарен всякий живучий культурно-исторический тип, необходимо стремящийся наложить печать свою на всё его окружающее» [3, с. 317]. В понимании европейцев, сама культура – это то, что дополнительно прикладывается к «общечеловеческим» формам жизни, которые и делает человека человеком, а культура прилагается, выступая случайным признаком. Европейская просвещенческая парадигма ни от чего независящего человеческого разума, была опровергнута ещё Карлом Марксом, показавшим, что человеческие желания, представления о добре и зле, чувство справедливости и общности с другими людьми находятся в зависимости от общественного и экономического положения, а не от неких чистых принципов. Далее и прагматизм, и постмодернизм размыли идею просвещенческого идеала разума, имеющего контроль над собой и субъекта-индивидуалиста, имеющего власть над своим сознанием и поведением. Сущность и содержание европейского «общечеловеческого» оказались под вопросом: а в состоянии ли рационализм, опора на разум быть единственно возможным путём развития человечества?

Политику сдерживания Европы и Америки, отождествляющих свою политическую, ценностную, философскую, идеологическую и правовую систему с универсальной системой и определяющих свой исторический путь как обязательный для всех народов планеты, в XX веке проводил СССР во всех сферах жизни. Однако, когда Россия перестала быть социалистической и перешла в экономике на рыночные рельсы, в политике – на многопартийность, в образовании – присоединилась в болонской системе, то, почему-то, и особенно сегодня, идеологические барьеры, разделявшие Россию и Запад,

выросли, а отчуждение стало больше, чем во времена холодной войны, которую мы проиграли. Россия не хочет капитулировать перед Западом, хотя всё возможное для этого уже сделано: и атака на русский язык, и вражда с соседями, и санкции, и доллар является мировой валютой, и многое другое. Но мы почему-то, ровно, как и страны азиатского и арабского мира, упорно не хотим «счастливой» судьбы Англии, Франции и Германии, а хотим отстоять свой собственный, совершенно иной культурно-цивилизационный тип. Губительное внедрение европейского менталитета и уклада жизни в жизнь других народов отмечал Н. Я. Данилевский. Выделяя психологические черты отдельных народов, о европейцах писал так: «Одна из таких черт, общих всем народам романо-германского типа, есть насильственность (Gewaltsamkeit). Насильственность, в свою очередь, есть не что иное, как чрезмерно развитое чувство личности, индивидуальности, по которому человек, им обладающий, ставит свой образ мыслей, свой интерес так высоко, что всякий иной образ мыслей, всякий иной интерес необходимо должен ему уступить, волею или неволею, как неравноправный ему. Такое навязывание своего образа мыслей другим, такое подчинение всего - своему интересу даже не кажется с точки зрения чрезмерно развитого индивидуализма. чрезмерного чувства собственного достоинства чем-либо несправедливым. Оно представляется как естественное подчинение низшего высшему, в некотором смысле даже как благодеяние этому низшему. Такой склад ума, чувства и воли ведет в политике и общественной жизни, смотря по обстоятельствам, к аристократизму, к угнетению народностей или к безграничной, ничем не умеряемой свободе, к крайнему политическому дроблению; в религии

- к нетерпимости или к отвержению всякого авторитета» [3, с. 179].

Согласно учению евразийцев, замкнутые этно-культурно-исторические образования, проходя самобытный путь развития, достигая поставленных целей и существуя в соответствии со своими политическими, этногеографическими и религиозными ценностями и особенностями – становятся субъектами истории. Для Л. П. Карсавина, такой субъект – русский народ, без выделения в нём какого бы ни было этнологического смысла, субъект-многоединство, коллектив, всецело понимаемый во всех своих проявлениях, когда он актуализирован в бытии. В каждом отдельном моменте он не предстаёт как актуальный, но есть потенциально, и каждый момент – это определённая индивидуализация. «Поэтому во всяком познаваемом моменте есть вся внутренняя диалектика, необходимая, органическая, вполне реальная, а не привносимая в него извне нашей мыслью» [4, с.8]. Раскрывая эту диалектику или отражая, актуализируя в познании истинное бытие в его действительности и возможности, обнаруживается многоединство, данное в бытии, а не заданное, как в рационалистическом западном сознании. В евразийстве под личностью понимается не только отдельный человек, но и народ, и даже группа народов, создающих особую единую культуру. Всякая частная личность – это индивидуализация многонациональной личности, а народ как личность имеет, в свою очередь, несколько одновременных индивидуализаций, и совершается это в диалектическом переходе коллективного и индивидуального. При этом нет никакой «общей» универсальной модели и цели человеческого существования, а в центре концепции стоит человек,

творящий культуру и влияющий на ход цивилизационного развития. «К пониманию «русской идеи» можно подходить от любого момента русской действительности, диалектически раскрывая его и проверяя выводы на изучении других моментов, но главным образом – моментов различения» [4, с. 15].

Диалектическая методология евразийцев выступает основным в изучении развития *действительности, взятой как целое.* Можно, иногда даже удобнее, исследовать исторический процесс с его материальной стороны, а можно судить из идеологии, религии и мировоззрении о состоянии народного хозяйства, но при этом ни одна из сторон жизни (религия, экономика, политика) не может выделяться как первородство или примат. Одно не причина другого, и то, что методологически предпочтительнее – онтологически не первее. Учение евразийцев имеет ряд основополагающих направлений, которые можно выделить из критики евразийцев, сформулированной Н. Н. Савицким (1931 год), а именно – эта критика направлена на: религию, православие, Восток, Россию, этносы, государственность, идеократию, федерализацию, автаркию, систему [5]. Как известно, чем разнообразнее критика, тем ярче объём положительного содержания! В политической сфере ими предлагалась *идеократия*, формирование государственного актива, обладающего определённым мировоззрением, заслугами и личной годностью, наличием основного признака – миросозерцания, которое служит определённой идее. «Государственный актив – начало постоянства, начало целестремительности и плановости … константа государственной жизни. …нормальное государство возможно только там, где эта «константа» находится в постоянном взаимодействии с учреждениями,

представляющими начало народности в государственном строе» [5, с. 43]. *Этатизм* выражается в сильном государстве с однопартийной системой, максимально участвующем во всех сферах жизни: культурной, экономической, духовной, при том, что единая государственная идеология тесно связана с единством и силой государства. «Быть этатистом – это отнюдь не значит не признавать ничего, что не есть государство. Это значит отстаивать определённые формы государственной активности и прежде всего – решающую роль государства в хозяйстве, в форме «контроля» и в форме государственной собственности» [5, с. 45]. В экономике предпочтение отдаётся *автаркии*, как более выгодной для России, чем включение в систему мирового хозяйства, поскольку Россия – это территория особенного мира, в котором всё связано не только общей экономикой, но и исторической судьбой, национальными особенностями и национальным равновесием. «Основной плюс автаркии – её неизменность, гарантирующая мирное сожительство внутри и вовне» [6, с. 436]. Защита от вмешательства иностранного капитала обеспечивается ведением планового хозяйства и государственной регулировкой культуры идеократического государства. «Вместо того, чтобы отображать течение основоположных процессов промышленно-сельскохозяйственного и междуклиматического обмена (как это происходило и происходит в отношении внешней торговли Германии или Англии) – статьи внешней торговли таких хозяйственно-географических сфер приобретают характер как бы отдельных коррективов или поправок, вносимых к осуществляющимся внутри этих сфер явлениями взаимодополнения и взаимоуравновешивания основных отраслей хозяйственной жизни» [1, с. 121-122]. В автаркии

отражено стремление евразийцев к созданию государств-материков. Н. Н. Алексеев писал: «евразийство…призывает к устранению капиталистического строя, исходя из преобладания духовных начал над материальными» [7, с. 23]. Частную собственность евразийцы не отрицали, но право на неё должно уравновешиваться обязанностью употребления этих прав на благо государства. Когда государство ставит целью охрану народности, тогда, очевидно, крепость народной брони сообразуется с теми опасностями, с которыми ей приходится бороться, и государство принимает форму единого политического целого. В официальной формулировке пишется так: «Необходимо, чтобы государственная власть относилась благожелательно и содействовала каждой вере, проповедуемой народами России-Евразии, понимая, что только вера может служить основой социальных отношений, проникнутых духом любви и неуклонным бережением человеческого достоинства. Однако, содействие государства вере ни в коем случае не должны перерождаться в зависимость религиозных объединений (Церкви) от государства или государства от религиозных объединений (Церкви)» [8, с. 7].

Проблема самоопределения на передний план выводит сходство и различие цивилизационных свойств, являющихся фундаментальным источником социальных значений. Потеря идентичности предстаёт потенциальной угрозой безопасности общества и личности, ведёт к ценностной деструкции, а создание же искусственной идентичности провоцирует различного рода конфликты. Проблема самоопределения носит противоречивый характер, и в конечном счёте, её разрешение лежит в принятии тезиса о положительном значении

цивилизационно-культурного многообразия, сохранение которого как в рамках отдельного государства, так и в мировой цивилизации, должно стать исходной точкой ценностно-мировоззренческой парадигмы современного глобального мира. Многие годы, начиная с правления в России Петра I, идеалом жизни представлялся европейский уклад, романо-германизация истории, а исконно русский быт, корнями связанный с Востоком, насильственно изживался. Несмотря на то, что древнегреческая философия была известна на Руси, она не стала для нас основанием культуры, духовности и рациональности, как для западноевропейских народов; «отсутствие европейской истории не означает отсутствия истории вообще. Здесь нет европейского потому, что мировоззрение опирается на другое основание» [9, с. 130]. Основание это – целостность и соборность. «Соборность предполагает собранность всех. Это означает, что если не хватает хотя бы одного, то теряется полнота истины – сама истина тем самым утеряна. Все-субъектность и все-целостность (ценность каждого, невозможность пожертвовать хотя бы одним, таким образом оказываются органичны для этого мировоззрения» [9, с. 130].

Угрозой государству, построенному на общей идейной базе может быть только иная идеология, которая сама по себе, может быть конструктивной, но, внедряясь в иной культурно-цивилизационный пласт логики и рациональности, оказывает на последний уничтожающее воздействие. Проблема выработки целостного национально-государственного самосознания связана в первую очередь с легитимизацией на уровне общественного и индивидуального сознания, существования уникальной российской цивилизации как особого культурно-исторического типа. В решении это

вопроса неизбежным становится рассмотрение комплекса отношений России с Востоком и Западом. Евразийцы вступали не против европейской культуры, а против европоцентризма, против отождествления России-Евразии с Европой, как говорил Данилевский – против «европейничания», против безоговорочного принятия и введения в жизнь культурных особенностей и морально-нравственных предпочтений Европы, её рациональности и смысловой логики. В коллективном манифесте «Евразийство (опыт систематического изложения)» указывалось: «Отношения Азии к Европе отличаются от отношений Азии к Евразии. Наши отношения с Азией могут измениться и стать для нас угрожающими только в том случае, если мы забудем свое родство с ней и, пренебрегая им, снова начнем усиленно европеизироваться» [10, с. 65]. Безусловно, у России и Европы множество точек жизненного соприкосновения, замыкаться в себе, отворачиваясь от Европы не нужно, но следует помнить, что Россия и Восток тысячелетиями жили не только рядом, но и вместе, создавая свою уникальную культуру и государственность.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Исход к Востоку: Утверждение евразийцев. Предчувствия и свершения. Статьи Петра Савицкого, П. Сувчинского, кн. Н. С. Трубецкого и Георгия Флоровского. София: Рос.-болг. книгоизд-во, 1921. 125 с.
2. Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана. М.: Эксмо, 2019. 586 с.
3. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. 574 с.

4. Карсавин Л. П. Восток, запад и Русская идея. Петербург: «ACADEMIA», 1922. 80 с.
5. Савицкий П. Н. В борьбе за евразийство. Париж, 1931. 54 с.
6. Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. Москва, Прогресс,1995. 797 с.
7. Алексеев Н. Н. Русский народ и государство. Москва, Аграф, 1998. 635 с.
8. Евразийство (формулировка 1927 г.), Евразийская Хроника, вып. IX, 1927.
9. Смирнов А. В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: ООО «Сандра», Издательский дом ЯСК, 2019. 216 с.
10. Савицкий П. Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. 461 с.

Коваленко В.Д.
Kovalenko. V.D.

# МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ КОММУНИКАЦИЯ КАК УСЛОВИЕ ГРАЖДАНСКОГО СОГЛАСИЯ: НА ПРИМЕРЕ ПРАВОСЛАВНО-МУСУЛЬМАНСКОГО ДИАЛОГА В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

# INTERFAITH COMMUNICATION AS A CONDITION OF CIVIL CONSENT: ON THE EXAMPLE OF THE ORTHODOX-MUSLIM DIALOGUE IN ST. PETERSBURG

**Аннотация:** статья посвящена характеристике межконфессиональной коммуникации на основе православно-мусульманского диалога в городе Санкт-Петербурге. В работе представлены дефиниции межрелигиозного диалога, дана характеристика исторической специфике данного диалога Санкт-Петербурге, произведен обзор города федерального значения как социально-экономического субъекта.

**Ключевые слова:** ислам в Санкт-Петербурге, Русская Православная Церковь, межрелигиозный диалог, мусульманские общины Санкт-Петербурга;

**Abstract:** the article is devoted of characteristics the Orthodox-Muslim dialogue in St. Petersburg. The paper presents the definitions of interreligious dialogue, characterizes

the historical specifics of the dialogue in St. Petersburg, reviews the city as a socio-economic entity.

**Keywords:** Islam in St. Petersburg, Russian Orthodox Church, interreligious dialogue, Muslim communities of St. Petersburg;

Вопрос о соотношении межконфессионального диалога и гражданского согласия, весьма динамичных сфер человеческой деятельности, является одним из самых сложных в гуманитарном знании. Решению этого вопроса было посвящено множество трудов выдающихся авторов, а исторически, роль взаимодействия этих сфер, в разный период развития человечества, носила разный характер.

Потенциал для общественного развития в современном постиндустриальном глобальном мире основывается в первую очередь на коммуникации и кооперации между широкими слоями населения, в рамках которых определенным образом повышается уровень взаимного доверия субъектов, состоящих в процессе общения. Особенно вопрос доверия значим для общества в Российской Федерации — стране с динамичной историей, где на рубеже XX—XXI веков происходили колоссальные трансформации — распад СССР, усиление транснационального влияния, изменение институтов власти, перемены в самой структуре общества. Коммуникация в подобном типе социума, причем, вписанного в глобальный контекст, не может осуществляться без определенной доли доверия, что отмечает в своей обширной работе «Последствия современности» Э. Гидденс, делая упор в описании на сложность современных систем, и, вытекающей из нее «вынужденности» доверия людей друг другу [3]. В

указанной работе не уделяется должной доли внимания вопросам религии, однако, представители различных религиозных институтов также выстраивают коммуникацию на основе доверия.

Внутри концепции другого общественного мыслителя Ю. Хабермаса, коммуникация направлена на обширный процесс согласования мнений и интересов в социуме со сложной структурой. Причем, коммуникация направлена на «вовлечение другого», как было отмечено в одноименном сборнике самим Ю. Хабермасом: «коммуникация должна быть настолько свободной от внешнего или внутреннего принуждения, чтобы позиции принятия или непринятия относительно критикуемых притязаний на значимость мотивировались исключительно силой убеждения более весомых оснований» [17, с. 115]. Данную посылку можно истолковать в таком ключе, что коммуникация зиждется на взаимном признании коммуникаторов без привлечения каких бы то ни было внешних авторитетов. Процесс же систематически искаженной коммуникации Ю. Хабермас определял негативно, а именно, как идеологию [12].

Как упоминает М.Ю. Хромцева в данном контексте — «Ю. Хабермас […] считает, что истина достигается в результате совмещения различных, даже противоположных точек зрения и пытается многомерно описать и объяснить любое описываемое явление, подробно анализирует каждую из значительных точек зрения, показывая ее пределы, а также предлагает дополнить рассматриваемую точку зрения другим подходом» [13, с. 50]. В рамках описанной теории коммуникации определенное внимание уделяется исламу, который представляет серьезную проблему для секулярного общества, то есть общества европейского;

«Ислам не только не уходит из политики, но и не поддается процессу «обучения», часто демонстрируя очевидную нетолерантность, а значит, и государства уже не могут сохранять привычную либеральную дистанцию по отношению к религиозной жизни людей» [7, с. 43].

Специфика межрелигиозного диалога в России качественно отличается от Европейской, в данном контексте мы не противопоставляем Россию Европе, скорее подчеркиваем региональную специфику внутри единого пространства. Так, в истории России не наблюдалось тех масштабных вооруженных столкновений и религиозных войн, которые обильно представлены в истории Европы.

Ярким примером мирного сосуществования представителей различных конфессий и религий является город Санкт-Петербург, который с момента основания являл собой пример как наиболее модернизированного города России, так и наиболее толерантного (в смысле признания многообразия и многоукладности религиозного, конфессионального и этнического состава населения). Начиная с основания Северной Столицы, на ее территории проживало множество мусульман, например, внушительную часть общего количества строителей составляли татары-мусульмане[1], которые после завершения основных работ обосновались севернее Петропавловской крепости [2].

История православно-мусульманских взаимоотношений имеет множество примеров взаимоуважения как между организациями, так и между отдельными представителями. Частым примером является привилегированное положение мусульман в рядах Императорской гвардии, внутри которой офицеры имели

собственную организацию — «Общество лейб-гвардии офицеров, исповедующих мусульманство» [там же].

В коммунистический период религиозная жизнь продолжалась, как указывает М.В. Шкаровский к началу блокады Ленинграда местную Епархию составляли Николо-Богоявленский кафедральный и Князь-Владимирский соборы, церкви Никольская Большеохтинская и Волковская, Димитриевская Коломяжская и Спасо-Парголовская [14].

Современный Санкт-Петербург является одним из наиболее крупных городов в Европе и вторым по значимости городом Российской Федерации, с развитой православной традицией. Религиозное в пространстве крупного города выступает крайне важным, так, отечественный ученый И.В. Дюков, исследуя в своих трудах зависимость между формой города и религиозным мировоззрением отмечает: «однако важно помнить, что форма города (будь то римский, византийский или современный город) является лишь следствием. Причина же - в духовном и идейном целеполагании, которое всегда выражается в мировоззрении народа той эпохи, в которой город создавался»[4].

Религиозное присутствует в пространстве Санкт-Петербурга с его основания, как минимум в архитектуре – храмы и соборы являются неотделимой частью Северной Столицы как в культурном, так и в историческом плане. Петербург создавался как экономический, культурный, политический и религиозный центр России.

Северо-запад России выступает крайне привлекательным для миграции регионом с весьма благоприятными экономико-социальными условиями, что неоднократно артикулирует тематику миграций и исламского фактора. Так, весьма большим негативным

событием начала 2020 года стало объявление о создании музея исламской культуры в доме художника Брюллова.

Радикализация ислама в городе, в некоторой степени, вызвана отчасти миграцией, отчасти глобальными политическими изменениями, отчасти изменением форм передачи и обработки информации. Однако данное явление не имеет каких-либо общих и единых характеристик, и, скорее представляет собой просто совокупность разрозненных групп[18].

Тема радикализации была поднята нами для актуализации темы миграции, которая в России имеет ярко-выраженный мусульманский характер. Сама миграция не является каким-то особенным свойством России, и, имеет международное и глобальное измерение. В 2019 году ООН заявило, что число мигрантов в мире достигло 272 миллионов[6], что в два раза больше, чем в 2000 году (173 миллиона)[8]. Несмотря на большие числа, международные мигранты составляют около 3% от мирового населения и не являются крупной группой.

Миграция из стран бывшего СССР в Россию выступает экономически-закономерным явлением — Россия предстает экономико-культурным центром развития для всего региона СНГ, концентрируя ресурсы со всего простора бывшего СССР. Миграция также связана с колоссальным демографическим кризисом, постигшим Россию после политических пертурбаций 90-ых годов XX века. Компенсаторную функцию в данной ситуации выполнили мигранты, так, с момента развала СССР до 2017 года  прирост мигрантов составил около 9,5 млн человек[10].

Необходимо отметить, что поток мигрантов можно разделить по нескольким основаниям:

Временность пребывания — некоторые люди

целенаправленно пребывают в Россию для обретения нового места жительства, другие же заняты исключительно трудовой деятельностью, после которой уезжают;

Территория прибытия — данную переменную можно разделить также по 2 пунктам, а именно — близкие к традиционной культуре и религиям России пребывающие (жители бывших советских республик) или же люди, не имеющие связей с культурой народов России (остальные страны);

Законность миграции — то, на каком юридическом основании человек пребывает в стране.

Учет миграции крайне сложная статистическая работа, которая должна учитывать множество факторов — цели поездки, страна прибытия и т.д. Особенно это важно в рамках изучения современной религиозной ситуации, хотя многие данные о миграции разнятся. Например, по данным ФСБ за первую половину 2019 года в Россию только в целях работы прибыло порядка 2,5 миллионов человек. При этом основными странами прибытия были:

- Узбекистан — 918 тыс. человек;
- Таджикистан — 523,9 тыс. человек;
- Киргизия — 265 тыс. человек;
- Украина — 164,6 тыс. человек;
- Казахстан — 105,3 тыс. человек[11].

В то же время, УМВД предоставляет несколько другие данные; исходя из официальной статистики, за период с января по ноябрь 2019 года совокупное количество выданных трудовых патентов составляет 1 641 742[9], в то время как российское гражданство было приобретено только 500 000[Там же] иностранными гражданами. Здесь можно увидеть явно «временный» характер пребывания большинства посещающих Россию

иностранных граждан, а также, разницу в оценке ситуации двух ведомств — ФСБ и МВД.

При этом, даже временный статус мигрантов отражается как на демографической, так и, что наиболее важно, религиозной ситуации. Например, это связано с тем, что мигранты, исключенные из привычной среды обитания, ощущают чувство «выключенности» из социума. Это напрямую связано с «этнизацией» групп мигрантов. То есть способствует их объединению по национальному или этническому признаку, а также, увеличению роли религии, как основы построения собственной идентичности[16].

Также, необходимо обозначить проблему незаконной миграции, связанной на прямую с угрозой международного терроризма (имеющей в последние годы исламский характер), который в России напрямую зависит от миграции. Первый фактор мусульманской миграции — обучение мусульманских духовных лиц и ученых за рубежом в таких странах, как Катар, ОАЭ, Саудовская Аравия. Второй же — проникновение иностранных граждан-сторонников радикальных идей на территорию России, которые могут проникать, как под видом легальных, так и нелегальных мигрантов.

Само понятие «межрелигиозного диалога» выступает крайне трудным для дефиниции, необходимо учитывать, что указанная категория негласно подразумевает также понимание цели диалога, условий протекания коммуникации, повестку дня и табуированные темы. Так, К. Корнилл характеризует данное понятие крайне широко, включая в него разветвленную систему составляющих — от ежедневных контактов до теологических, экспертных дискуссий, а также, конкретных решений конфликтов и проблем [15]. Мы же

склонны определять данный диалог отталкиваясь от наработок Е.Н. Ефремова, а именно, в контексте того, что «Диалог между православием и исламом все больше приобретает, в свою очередь, и черты неотъемлемого элемента реализации религиозной политики государства, имеющего специфическую стратегию, направленную на гармонизацию межконфессиональных отношений, от чего непосредственно зависит стабильность и устойчивость межэтнического мира в современной России» [5, с.3].

Современный Санкт-Петербург — динамичный город, вписанный в глобальный и международный контексты, обладающей крепкой экономической базой и колоссальным культурным потенциалом. В то же время, Санкт-Петербург является третьим по численности населения городом в Европе (после Москвы и Лондона) и пятьдесят первым городом в мире, что подразумевает проживание на одной территории представителей разных конфессий, религий и этносов, что также является повесткой городской политики и стратегии развитии региона. В современном мире вопрос развития урбанизированного пространства не может состоять исключительно в доступной среде, зеленых зон, повышения комфорта общественного транспорта. Данные темы крайне важны, однако крупный город — это также постоянная повестка межрелигиозного и межэтнического диалога. В пространстве крупных городов сосуществуют на одной площади, постоянно вступая в коммуникацию, как весьма представительные религиозно-этнические группы, так и небольшие сообщества.

Как отмечает упомянутый нами Е.Н. Ефремов, «Неотъемлемой частью «религиозного ренессанса» православия и ислама стало развитие межконфессионального диалога между этими

религиями…» [там же]. В то же время, религиозные организации, религиозные здания и культурные сообщества, являясь неотъемлемой частью городского пространства, становятся важнейшими субъектами развития культурного, музыкального, образовательного и социального характера, что ставит вопрос о межконфессиональном диалоге.

В мусульманской среде Петербурга присутствует две основные организации, а именно — Духовное управление мусульман Санкт-Петербурга и Северо-Запада России, при котором функционирует Восточная Академия, а также, традиционно проходит ряд образовательных и научных мероприятий, самым крупным из которых является Всероссийская конференция «Традиционные религии за сильную Россию».

В городе также присутствует и Санкт-Петербургский Мухтасибат, составная часть Духовного управления мусульман Российской Федерации (ДУМ РФ). В то же время в Санкт-Петербурге присутствует множество прочих мусульманских организаций, например, КПЦ «Дагестан», занимающийся в основном просветительской деятельностью. Обе указанные выше организации претендуют на главенствующую роль как в городе федерального значения, так и в соседнем регионе — Ленинградской области. Имея подобные цели, обе организации кардинально отличаются политикой в сфере межрелигиозного диалога.

Представители различных религий координируют собственные взаимоотношения на ряде конференций, как «Ислам в гармонизации межнациональных отношений» конференцией «Традиционные религии в контексте общенационального единства». Необходимо отметить, что в Петербурге присутствует давняя традиция крепких

взаимоотношений между представителями различных религиозных организаций. К примеру, председателем Отдела по взаимоотношениям церкви и общества протоиереем Александром Пелиным осуществляется развитие взаимодействия с лидерами традиционных религиозных организаций Санкт-Петербурга: Панчеевым Равилем Джафяровичем, председателем Духовного управления мусульман Санкт-Петербурга и Северо-Западного региона России, Грубаргом Марком Давидовичем, председателем еврейской религиозной общины Санкт-Петербурга, Бадмаевым Будой Бальжиевичем, настоятелем Санкт-Петербургского Дацана буддистской традиционной Сангхи.

В целом, межконфессиональный диалог в Петербурге представляется стабильным и не имеет конфликтогенного потенциала, за исключением продолжающегося внутриконфессионального противоречия в исламской умме Санкт-Петербурга.

Санкт-Петербург обладает богатой историей православно-мусульманского диалога, который основывается на богатой традиции взаимоуважения. Внутри диалога учитываются возможности всех представителей высказаться и быть услышанными, а роль медиатора осуществляется администрацией города. Совместные православно-мусульманские (а именно отношения с ДУМ Санкт-Петербурга и Северо-Запада России) мероприятия проводятся с частотой почти один раз в месяц, и, носят характер либо научно-экспертных, либо просветительски-воспитательных, что говорит о постоянном контакте двух наиболее крупных религиозных групп в Санкт-Петербурге.

В то же время, в городе присутствуют элементы, которые не готовы выстраивать дружественные

взаимоотношения с другими религиозными группами, что ставит вопрос о безопасности межконфессиональной сферы Санкт-Петербурга. Сохранение и развитие сложной системы православно-мусульманского сотрудничества — является весьма важным разделом внутренней политики государства, которое исторически обретает в традиционных религиях поддержку и опору, особенно в кризисные ситуации. Мы упоминали, что государство выполняет роль медиатора, поэтому, крайне важно правильно выбрать готовых к диалогу и сотрудничеству субъектов.

## Список литературы:


1) Аврутина А.С. Мусульманские общины в контексте культурной жизни Санкт-Петербурга в XX веке и вне его // Minbar. Islamic studies . 2018. №2. С. 261-268.
2) Гаврилов Ю.А., Шевченко А.Г. Ислам и православно-мусульманские отношения в России в зеркале истории и социологии. М.: Культурная революция, 2010. 312 с.
3) Гидденс Э. Последствия современности. М: издательство «Праксис», 2011. 352 с.
4) Дюков И.В. Форма города и религиозное мировоззрение // Наука и школа. 2013. №6. С.161
5) Ефремов Е.Н. Русская Православная Церковь и российская умма (основные направления социального партнерства и межконфессионального диалога в постсоветский период) автореферат дис. ... кандидата исторических наук / Морд. гос. ун-т им. Н.П. Огарева. Саранск, 2012, 22 с.

6) Известия // В ООН заявили о росте числа мигрантов в мире URL: https://iz.ru/922707/2019-09-18/v-oon-zaiavili-o-roste-chisla-migrantov-v-mire (дата обращения: 15.01.2019).
7) Логинов А. В. Диалектика секулярного и постсекулярного в социальной теории Ю. Хабермаса // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2010. №13 (56). С. 34-43.
8) ООН // миграция URL: https://www.un.org/ru/sections/issues-depth/migration/index.html (дата обращения: 15.01.2019).
9) Основные показатели по миграционной ситуации в Российской Федерации за январь - ноябрь 2019 года // Министерство внутренних дел России URL: https://мвд.рф/Deljatelnost/statistics/migracionnaya/item/19135667/ (дата обращения: 15.01.2020).
10) Рязанцев С. В. Трудовая миграция в Россию: мифы и контраргументы // Вестник РУДН. Серия: Экономика. 2018. №4. С. 718-729.
11) ФСБ впервые за 20 лет раскрыла число приехавших работать иностранцев // РБК URL:https://www.rbc.ru/economics/16/08/2019/5d5560979a7947af4fa8a883 (дата обращения: 15.12.2021).
12) Хабермас Ю. «Вовлечение Другого. Очерки политической теории». М.: Наука, 2001. 417 с.
13) Хромцова М. Ю. Коммуникативные теории о различных аспектах религиозного диалога // Вестник РХГА. 2009. №4. С. 43-56.
14) Шкаровский М.В. РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ БЛОКАДНОГО ЛЕНИНГРАДА // CREDO NEW . 2011. №1. С. 15.

*15)* Cornille, C. (2013) "Introduction", in C. Cornille (ed.) The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue, p. XII.
*16)* De Cordier B. The (in)visible Hand of Muhajirat: a Field Observation on Labour Migration, Social Change and Religion in the Vakhsh Valley, Tajikistan // Handbook of Research on Development and Religion / Matthew Clarke (ed.). Cheltenham, UK ; Northampton, MA, USA : Edward Elgar, 2013. P. 521-538.
*17)* Habermas J. The Theory of Communicative Action. Vol. 2. Boston, MA: Beacon, 1988. P. 562.
*18)* Stepanova, E.A. 2014, 'LIH and transnational Islamist terrorism', Path to peace and security, no. 2 (47), p. 16.

Макаров И. В.
Makarov I.V.

# НРАВСТВЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА В СВЕТЕ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ. БИОЭТИКА.

# MORAL PROBLEMS OF MODERN RUSSIAN SOCIETY IN THE LIGHT OF CHRISTIAN ETHICS. BIOETHICS.

В настоящее время в культурном, духовно-нравственном и цивилизационном пространстве ощущается потребность в этике. Отношения в нравственной сфере жизни общества требуют определения общечеловеческого ценностного фундамента, мы наблюдаем постулирование различных ценностных систем: государственных, расовых, субкультурных, различных социальных слоев – все они имеют разные, а, зачастую, диаметрально противоположные морально-нравственные установки. Российское общество, находиться в поиске фундирующего элемента человеческих отношений, т.к. выясняется, например, невозможность реализации т.н. «европейских» ценностей в нашей современной культурной парадигме.

Русская Православная Церковь, отвечает на вызовы современности активно включаясь в диалог по этическим проблемам возникающим перед современным российским

обществом. В данной статье мы коснемся актуальных проблем биоэтики.

В феврале 2021 для открытой дискуссии стал доступен Проект документа «Этические проблемы, связанные с методом Экстракорпорального оплодотворения» [7]. Позиция Церкви по этой проблематике была отражена в Основах Социальной концепции в 2000 г. : Поскольку человеческая жизнь начинается в момент зачатия и с этого времени «всякое посягательство на жизнь будущей человеческой личности преступно»[5], главной этической проблемой, связанной с ЭКО, является применение методик, предполагающих уничтожение части эмбрионов.

Для увеличения шансов успешной беременности женщине могут перенести в утробу два и более эмбриона. Многоплодная беременность может нести определенную опасность, да и многие родители «заказывают» одного ребенка. В этом случае врачи предлагают провести процедуру «редукции лишних плодов», т.е. аборт. Такой подход с точки зрения христианской этики неприемлем, Православная Церковь считает такую операцию убийством.

Несомненно, за 20 лет прошедших с публикации Основ Социальной Концепции Русской православной Церкви развитие эмбриологии не стояло на месте и появились более совершенные технологии. Теперь, допустимой альтернативой замораживания эмбрионов можно считать криоконсервацию ооцитов (незрелых яйцеклеток матери) для повторной попытки ЭКО в случае неудачи первого ЭКО. На современном этапе развития эмбриологии для успешного ЭКО достаточного одного или двух эмбрионов.

Непоколебима позиция Церкви по отношению к

суррогатному материнству и донорству половых клеток: «Манипуляции <…>, связанные с донорством половых клеток, нарушают целостность личности и исключительность брачных отношений, допуская вторжение в них третьей стороны. Кроме того, такая практика поощряет безответственное отцовство или материнство, заведомо освобожденное от всяких обязательств по отношению к тем, кто является "плотью от плоти" анонимных доноров». Для ребенка, появившегося в результате описанных выше технологий, может стать глубокой нравственной травмой осознания наличия не только «социальных», но и биологических родителей. Для женщины, предоставляющей «услугу» суррогатного материнства, данная процедура явно является нравственно и психологически деформирующей [1, с.12]. Не редки случаи отказа от суррогатных детей, которые по различным причинам не понравились «заказчику» [3, с.152].

Подобные технологии нарушают фундаментальные семейные ценности, девальвирует подвиг материнства, разрушают семейно-брачные отношения. Современным репродуктивными технологиям рады представители различных сексуальных меньшинств, таким образом они могут легально получить в свою «семью» младенца и воспитывать его в своей ценностной парадигме[2].

Церковь напоминает о фундаментальной ценности семьи и о том, что ребенок должен рождаться в традиционной семье. Отметим, что вопрос этичности современных репродуктивных технологий очень сложный, единая церковная позиция по данному вопросу все еще находится в стадии формирования и может быть скорректирована.

В период пандемии в обществе горячо обсуждаются

этические аспекты применения различных вакцин. В медийном пространстве, в научной и академической среде данная тема уже второй год захватывает умы и сердца. В этом вопросе Русская Церковь также не стоит в стороне, так *20 мая 2021 года в Сретенской духовной академии* состоялся *круглый стол «Вакцинация: этические проблемы в свете православного вероучения»[4]. Результатом обсуждения стал итоговый документ, из которого мы приведем несколько важных, на наш взгляд тезисов:*

*- отказ от вакцинации не вытекает из православного вероучения. Использование вакцины должно являться добровольным выбором верующего, который делается на основе личного опыта и убеждений, а также на основе данных, предоставленных официальной медициной.*

*- Русская Православная Церковь придерживается принципа человеческой свободы в принятии или в отказе от использования современных, активно развивающихся технологий, это касается и медицины.*

*- Церковь не поддерживает открытую или скрытую сегрегацию по отношению к тем людям, которые по объективным причинам отказываются вакцинироваться от коронавирусной инфекции COVID-19.*

*- манипуляции общественным мнением для принуждения к вакцинации, вызывают отторжение и недоверие к официальной медицине*

*- недопустимым и греховным можно считать сравнение вакцины с пресловутой «печатью антихриста» или распространение слухов о тайном «чипировании» населения.*

Был затронут и вопрос о этичности некоторых вакцин, разработка, которых велась на основе абортивного

материала. Церковь считает греховным «изъятие и использование тканей и органов человеческих зародышей, абортированных на разных стадиях развития, для попыток лечения различных заболеваний» (XII.7) [5]. По заверениям российских ученых, для разработки отечественных вакцин от COVID-19 подобный материал не используется. Участники дискуссии выразили пожелание, чтобы «фармацевтические компании изыскивали возможность применения технологий, исключающих использование упомянутых клеточных культур».

Было отмечено, что в случае существующей альтернативы, православные верующие должны выбирать ту вакцину, в разработке которой не использовались абортивные материалы. В случае реальной угрозы жизни и здоровью принятие вакцины, имеющей абортивную этиологию, не является для православного человека грехом.

Стоит отметить, что Русская Православная Церковь с самого момента появление коронавирусной инфекции на своей канонической территории призвала свою паству к соблюдению проверенных наукой антивирусных мер. Не отрицая научных методов борьбы с «вредоносным поветрием» Церковь предлагает своим верующим и молитвенное укрепление [9], за каждой Божественной литургией произносятся особые прошения о скорейшем избавлении от эпидемии. Священноначалие напоминает и о духовно-нравственных истоках различных потрясений, в это непростое время общество должно найти внутри себя место милосердию и состраданию. В период кризиса самое время задуматься о вечных ценностях, нужно «заново оценить наш привычный образ жизни и переосмыслить мотивацию наших поступков» [6].

Замечательный врач, архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) утверждал, что Церковь должна смело давать оценку всем общественно значимым вещам: «Мы, христиане, не боимся поставить нашу мораль перед судом современности <…> Следуя примеру своего Господа и Учителя, мы, христиане, не скрываем своего учения и своей морали, не прячем их от людских глаз. У нас нет какого-либо тайного учения, которое мы стыдились бы представить на суд людской. По заповеди апостола, мы «всегда готовы всякому, требующему от нас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением» (1Петр. 3:15)»[8].

Итак, мы видим, что стремительно развивающиеся современные технологии не могут получить своевременную оценку их влияния на психику индивида и на общество в целом. Следование этическим принципам в науке, и в медицине, в частности, поможет избежать множество скрытых проблем. В данной ситуации, христианская этика может стать компасом, особенно для отечественной медицины. Имея тысячелетнею православную традицию наше общество просто не может не ориентироваться на духовный опыт наших великих предков.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Билобрам Марина Александровна. Системные последствия суррогатного материнства «Психология и психотерапия семьи» №1. 2018 [Электронный ресурс].URL: http://familypsychology.ru

2. Гомосексуальные пары «заказывают» детей у суррогатных матерей в России. [Электронный ресурс].URL: https://pravoslavie.ru/76703.html
3. Дёмина И. А. Правовые проблемы суррогатного материнства Электронный научный журнал «Наука. Общество. Государство» 2020. Т. 8, № 2 (30) [Электронный ресурс].URL: http://esj.pnzgu.ru
4. Итоговый документ круглого стола «Вакцинация: этические аспекты в свете православного вероучения» [Электронный ресурс].URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/5811676.html
5. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви [Электронный ресурс].URL:http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html
6. Послание Священного Синода Русской Православной Церкви епископату, клиру, монашествующим и мирянам в связи с нашедшим в этом году вредоносным поветрием. [Электронный ресурс].URL:http://www.patriarchia.ru/db/text/5682118.html
7. Проект документа «Этические проблемы, связанные с методом Экстракорпорального оплодотворения» [Электронный ресурс].URL:http://www.patriarchia.ru/db/text/5768019.html
8. святитель Лука (Войно-Ясенецкий). Наука и религия. [Электронный ресурс].URL:https://azbyka.ru/otechnik/Luka_Vojno-Jasenetskij/nauka-i-religija/#0_6
9. Циркулярное письмо об усугублении молитвы в связи со сложной эпидемиологической обстановкой [Электронный

ресурс].URL:http://www.patriarchia.ru/db/text/5613428.html

Кальниченко В. Н.
Kal`nichenko V. N.

# РАЗРУШЕННЫЕ И СОХРАНЕННЫЕ ХРАМЫ НИЖНЕГО ДОНА В XX В.: ИСТОРИОГРАФИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА

# DESTROYED AND PRESERVED TEMPLES OF THE LOWER DON IN THE XX CENTURY: HISTORIOGRAPHICAL PROBLEMS

Актуальность данной темы была вызвана в первую очередь, отсутствием научных исследований по данной проблематике. Если же мы обратим внимание на общероссийскую тенденцию, то заметим, что «полотно истории» наполнено яркими красками различных исследований. Использовать эти труды в полном объеме данном исследовании считаем излишним. Несколько опережая основные положения нашей публикации, скажем, что изучение проблем Церкви в Ростовской области в советский период уделено значительно большее

внимание. Оговоримся, что постановка историографической проблематики была вызвана не только отсутствием работ в рамках территории Нижнего Дона, но и практическим применением данной тематики в условиях выставки в ГБУК РО Раздорском этнографическом музее-заповеднике. На наш взгляд, данная работа нацелена на попытку обратить внимание исследователей на необходимость освещения, публикационной активности обозначенной проблематики и выстраиванию диалога между музейным миром, академическим сообществом и обывательским взглядом. Необходимо снова оговориться, что при отборе и анализе научных публикаций будем пользоваться проблемно-хронологическим методом, при этом правила субординации, исходя из вида работы, будем нарушать.

По случаю 100-летия русской революции была написана статья В.А. Агеевой «Трансформация религиозно-бытовых практик Донского казачества после Октябрьской революции 1917 г., используя разные виды источников, автор приходит к мнению, что «До 1917 г. православие было для казачества не просто верой, а фундаментом всего жизненного уклада». В.А. Агеева правомерно отмечает «… разрушение и осквернение церквей стало символом полного краха прежней системы ценностей и всего миропорядка» [1, с. 350–351]. В этом же Сборнике опубликована очень любопытная статья О.М. Морозовой «Донское духовенство в годы Революции и Гражданской войны». В ней автор убедительно показывает усиление давления в отношении духовенства со стороны войскового населения и некоторую остроту их взаимоотношений. Например, «Март – апрель, 1917 г. был для донского духовенства временем скорби и скрежета зубного. Станичники и хуторяне отбирали у них ключи от

церквей и касс…», а на их место самостоятельно выбирали себе новых священнослужителей демократическим способом [5, с. 355]. В апреле того же года у священника Якова Пономарева и вовсе «… потребовали снять крест, чтобы таким образом лишить его видимого атрибута священнического сана» [5, с. 356]. Действительно, первый и второй случай характеризуют политическую обостренность в регионе, однако, в дореволюционный период первый отмеченный нами пример был вполне обыденной практикой. Второй – со стороны исполнительного комитета. Т.Ю. Власкина в публикации «Крещение младенцев у Донских казаков (конец XIX – середина XX вв.)» отмечает повсеместную практику крещения в православных семьях на территории Области Войска Донского во второй половине XIX в. А вначале XX в. было «… чрезвычайно важным не допустить смерти некрещеного младенца» [2, с. 216–217]. В свою очередь, автор акцентирует внимание на «передаче знамени» в совершении Таинства крещения не представителем церкви (духовенство), а рядовым верующим, вызванного сменой политического режима и антирелигиозного курса государства [2, с. 220]. Актуальной для нашего исследования является монография А.Г. Зеленского «Красная схизма (по страницам истории таганрогских религиозных общин в 20–30-е годы XX века)». В ней А.Г. Зеленский касается процесса закрытия церквей, где начиная с 1929 г. «… к 1936 г. осталось только два действующих православных храма – Святителя Николая Чудотворца (Никольская) и Всех Святых (кладбищенская) [3, с. 77]. Однако автор не посчитал нужным сообщить о конечном закрытии упомянутых церквей данной локальности. Аккумулируя, автор сделал отличный историографический задел относительно концептуальных

проблем взаимодействий, предмета конфронтации между обновленцами и «тихоновцами» в Таганроге.

В статье А.В. Шадриной «Изъятие церковных ценностей в Донской области в 1922–1923 годах» мы видим «причудливую» ситуацию, в рамках которой происходил конфликт. Автор отмечает, что у каждой институции был свой взгляд на процесс реквизиции церковного имущества. Для руководства страны «укрывательство» церковных предметов являлось преступным актом, а для священнослужителей осквернение. Такого рода «хищения» с точки зрения Донского областного комитета РКП (б) было основанием для судопроизводства духовенства, что, в свою очередь, считалось хорошей «…антирелигиозной пропагандой и наиболее продуктивной, где являются наиболее худшие стороны попов» [16]. Статья Л.В. Табунщиковой «Комсомольское рождество в 1923 г. в Донской области (по материалам периодической печати)» показывает, что проводимая антирелигиозная кампания советской власти была нацелена на десакрализацию религиозного культа. Одна из форм борьбы с религией заключалась в проведении массового комсомольского рождества. Л.В. Табунщикова заключает, что в этой процессии активное участие принимала молодежь. При этом пиком экзальтации считалось действие, на котором производился поджог «богов», при всем этом «торжестве» над «религиозными заблуждениями и суевериями» выкрикивались богохульные речевки, а также исполнялась марсельеза [9, С. 176–179]. В статье «Антицерковная репрессивная политика органов НКВД на Дону в 30-е гг. XX в. (по материалам следственных дел)» Л.В. Табунщикова приходит к мнению, что территория Дона в этот период продолжала проводить контрреволюционную

деятельность, однако, эти проявления носили очаговый характер. Важно понимать, что эти «очаги контрреволюции» были лишь малыми акциями с целью возвращения к клерикальному и дореволюционному времени [10].

В монографии А.В. Шадриной «Храмы Донской и Новочеркасской епархии конца XVIII в. – 1920 г.» в формате алфавитного каталога находится материал по истории строительства, освещению и изменениях в храмоздательской деятельности. Данное исследование является базовым основанием для определения названия этих церквей с целью соотнесения их на рассматриваемой нами территории [14]. Л.В. Табунщикова в публикации «Религиозная политика и отношение к культам в годы Великой Отечественной войны (на примере Ростовской области)» отмечает, что до начала войны функционировал только один храм в хуторе Обуховка Азовского района. При этом, за весь период войны в Области было открыто 243 храма и молитвенных дома [11, с. 44–47]. Для закрепления данной хронологической границы (этапа), отметим труд Д.В. Поспеловского «Русская Православная Церковь в XX в.», в котором автор рассматривает трагическое время, выпавшее на русскую церковь. По мнению автора, события 1930-х гг. и вовсе были похожи на эпоху мучеников в первые века христианства [7]. Л.В. Табунщикова в публикации «Репрессивные акции органов государственной безопасности в отношении донских священнослужителей за сотрудничество с немцами периода оккупации в годы Великой Отечественной войны (1941–1943 гг.)» особенно интересен следующий случай. Священник Киреев Николай Алексеевич из хутора Слободского Семикаракорского района в августе 1942 г. «… призывал население убирать урожай и сдавать зерно

для нужд немецкой армии, а также вступать добровольцами», не смотря на это, в конечном итоге он был оправдан [12, с. 478]. Автор заключает, что «… из более чем 200 священнослужителей, служивших при немцах, органами советской власти были арестованы четыре человека, из них осуждены трое» [12, С. 479].

А.В Шадрина в публикации «Особенности религиозной жизни в Ростовской области в 1942–1943 гг.» и ее отражение в периодике оккупационного периода» констатирует, что пиком открытия церквей, молитвенных домов и «… проявления религиозности пришелся здесь на период оккупации» [15, с. 439]. А.В. Шадрина подчеркивает, что активность нацистов в этой деятельности исходила исключительно из пропагандистских целей и заключалась в демонстрации «антинародной политики советской власти» [15, с. 440]. В публикациях печатались не только случаи открытия церквей, обращение духовенства в защиту оккупационной власти, но и желание создать видимость возрождения полноценной церковной жизни в регионе [15, с. 443]. В монографии И.В. Петрова «Между двух зол. Православное духовенство на временно-оккупированной территории РСФСР в 1941–1944 г.» мы видим, что автор на широком архивном материале показывает деятельность оккупационного правительства по легализации церковной институции, открытии храмов и разрешении вести богослужения, но под «немецким покровом». При этом, в фокусе его рассмотрения попадает и Таганрог, где в короткие сроки было открыто несколько храмов и совершенны массовые крещения детей [6]. А.А. Слезин в статье «Комсомол против религии: метаморфозы 1950-х гг.» показывает, что этот период мирного сосуществования ВЛКСМ и религии был недолгим. Уже с конца 1950-х гг.

начинается активная фаза антирелигиозной деятельности комсомольских организаций, а также используются различные обряды и практики, вытесняющие религиозное сознание молодежи [8, С. 183–189].

В статье А.В. Шадриной «Основные направления советской антирелигиозной политики 1958–1960-х гг. (на примере православных приходов Ростовской области)» автор отмечает общий «аргумент» религиозных органов по процессу закрытия церкви, в тоже время, это эти действия косвенно подчеркивают бессилие проводимой борьбы. Вынесение оснований к закрытию церкви в ст. Мечетинской 3 мая 1961 г. были следующими: «… сам факт существования церкви мешает правильно и эффективно проводить коммунистическое воспитание учащихся, отравляет их сознание» [13, с. 62–69]. В публикации В.Н. Кальниченко «Религиозная жизнь в Семикаракорском районе (1940–1970 гг.)» автор описывает, с одной стороны, последовательность действий в сборе и подаче документов для открытия здания религиозного культа, с другой – последовательность, этапы и приводимые «аргументы» в процессе закрытия религиозных зданий. Следует подчеркнуть, что данная статья одна из единственных публикаций, в которой уделяется основное внимание на процессе закрытия зданий религиозных организаций на примере нескольких конфессиональных групп расположенных в пределах одного района [4, с. 282–289].

Если делать промежуточные выводы, а промежуточные потому, что работа не исчерпывающая и не носит всеобъемлющий характер. Отмечаем, что в основном авторы анализируют проблематику отдельных антирелигиозных актов или кампаний. Практически все авторы, пытаются обобщать результаты антирелигиозных

действий, постулируют их, тем самым складывается некоторая картина, на их взгляд, вполне очевидная, однако, вовсе не пытаются рассмотреть эти процессы (поэтапного закрытия, переформатирвание этих зданий, и например, дальнейшую судьбу этих материалов). Например, есть факт ликвидации здания, но нет ни действующих акторов ни реакции людей). Никто не совершает попыток рассмотреть обозначенные процессы через историю отдельно взятого прихода, общины, молитвенного дома. На наш взгляд, это не совсем правильный методологический подход, появление новых публикаций ведет исследователя в некий тупик. В свою очередь, вклад упомянутых нами исследователей бесценен, в частности многочисленные публикации ростовских коллег А.В. Шадриной, Т.В. Табунщиковой в значительной степени позволяют представить некоторый исторический конструкт, собирая отдельные сюжеты в контексте интересующей нас проблематики.

Еще одним, оправданным замечанием является то, что рассмотренные нами работы, в основном зиждятся на официальной документации: будь это регистрационные дела или периодическая печать, а место устному нарративу практически не отводится. При всей субъективности устного источника, мы считаем обращение к такому виду нарратива полезным и необходимым. Во-первых, он (устный источник) детализирует, уточняет и «очеловечивает» данные процессы. Во-вторых, при верификации письменного и устного нарратива складывается не такая уж и радушная ситуация, относительно того, что верующие беспрепятственно отдавали свои церковные здания под различные нужды государства, а проявляли настойчивость и открытую

борьбу, однако, в письменных документах такие подробности отсутствуют.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.

1) Агеева В.А. Трансформация религиозно-бытовых практик Донского казачества после Октябрьской революции 1917 г. // Юг в условиях потрясений, вооруженных конфликтов и социально-политических кризисов, 1917 – 2017 гг.: материалы Всероссийской научной конференции (Ростов-на-Дону 5-6 октября 2017 г.) / [отв. ред. акад. Г.Г. Матишов]. – Ростов н/Д.: Изд-во ЮНЦ РАН, 2017. С. 348–355.

2) Власкина Т.В. Крещение младенцев у Донских казаков (конец XIX – середина XX вв.) // Христианство и христианская культура в Степном Предкавказье и на Северном Кавказе. Сборник научных статей. – Ростов н/Д.: Изд-во Ростовской государственной консерватории им. С.В. Рахманинова, 1999. С. 216–222.

3) Зеленский А.Г. Красная схизма (по страницам истории таганрогских религиозных общин в 20-30-е годы XX века). – Таганрог.: ООО Изд-во «Лукоморье», 2020. 108 с.

4) Кальниченко В.Н. Религиозная жизнь в Семикаракорском районе в 40-70-х гг. XX в. // Двенадцатые Константиновские краеведческие чтения им. Александра Кошманова. Ростов-на-Дону.: Донской издательский дом, 2020. С. 282–289.

5) Морозова О.М. Донское духовенство в годы Революции и Гражданской войны. // Юг в условиях потрясений, вооруженных конфликтов и социально-политических кризисов, 1917 – 2017 гг.: материалы Всероссийской научной конференции (Ростов-на-Дону 5-6

октября 2017 г.) / [отв. ред. акад. Г.Г. Матишов]. – Ростов н/Д.: Изд-во ЮНЦ РАН, 2017. С. 355–363.
6) Петров И.В. Между двух зол. Православное духовенство на временно-оккупированной территории РСФСР в 1941-1944 г. М.: Изд-во «Посев», 2021. 744 с.
7) Поспеловский Д.В. Русская Православная Церковь в XX в. М.: 2003. 366 с.
8) Слезин А.А. Комсомол против религии: метаморфозы 1950-х гг. Тамбов.: Грамота 2016. № 9 (71). С. 183–189.
9) Табунщикова Л.В. Комсомольское рождество в 1923 г. в Донской области (по материалам периодической печати) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики Тамбов: Грамота, 2016. № 3(65): в 2-х ч. Ч. 2. С. 176–179.
10) Табунщикова Л.В. Антицерковная репрессивная политика органов НКВД на Дону в 30-е гг. XX в. (по материалам следственных дел) // Донская духовная семинария: [офиц. сайт]. URL: http://donseminary.ru/anticerkovnaya-repressivnaya-politika-organov-nkvd-na-donu-v-30-e-gg-xx-v-po-materialam sledstvennyx-del (дата обращения 10.09.2021 г.)
11) Табунщикова Л.В. Религиозная политика и отношение к культам в годы Великой Отечественной войны (на примере Ростовской области) // Культурная жизнь Юга России. № 1 (39). 2011. С. 44–47.
12) Табунщикова Л.В. Репрессивные акции органов государственной безопасности в отношении донских священнослужителей за сотрудничество с немцами периода оккупации в годы Великой Отечественной войны (1941–1943 гг.) // Великая Отечественная война в истории и памяти народов Юга России: события, участники,

символы: Материалы Всероссийской научной конференции, посвященной 75-летию Победы в Великой Отечественной войне (г. Ростов-на-Дону, 10-11 сентября 2020 г.) / [отв. ред. академ. Г.Г. Матишов]. – Ростов/нД.: Изд-во ЮНЦ РАН, 2020. С. 474–480.
13) Шадрина А.В. Основные направления советской антирелигиозной политики 1958-1960-х гг. (на примере православных приходов Ростовской области) // Научная мысль Кавказа. № 4. С. 62–69.
14) Шадрина А.В. Храмы Донской и Новочеркасской епархии коней XVII – 1920 г. Справочник / Отв. редактор А.В. Венков. Ростов н/Д.: 2014. 440 с.
15) Шадрина А.В. Особенности религиозной жизни в Ростовской области в 1942–1943 гг. // Великая Отечественная война в истории и памяти народов Юга России: события, участники, символы: Материалы Всероссийской научной конференции, посвященной 75-летию Победы в Великой Отечественной войне (г. Ростов-на-Дону, 10-11 сентября 2020 г.) / [отв. ред. академ. Г.Г. Матишов]. – Ростов/н Д.: Изд-во ЮНЦ РАН, 2020. С. 438–446.
16) Шадрина А.В. Изъятие церковных ценностей в Донской области в 1922-1923 гг. [Электронный ресурс] http://krotov.info/libr_min/25_sh/ad/rina.htm. (дата обращения 12.08.2021 г.)

Чабиева Т.С.
Chabieva T.S.

# СУФИЙСКИЙ ИСЛАМ КАК ОСНОВА ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ ИНГУШСКОГО ЭТНОСА

# SUFI ISLAM AS THE BASIS OF INGUSH SPIRITUAL CULTURE

**Аннотация:** В данной статье рассматриваются основные характеристики процесса исламизации ингушей, специфика бытования суфизма в среде ингушского этноса, распространение культа святых и влияние новой суфийской культуры на духовную жизнь ингушей. Анализ источников свидетельствует о том, что процессы исламизации продолжались длительное время, что вынуждало новую мировую религию в регионе адаптироваться под уже существующие здесь традиции и обычаи этноса. В условиях современности, ингуши идентифицируют себя одновременно и в этнической идентичности и в религиозной. Сама же суфийская культура выступает фундаментом традиционной культуры ингушей и основой исторической памяти.

**Ключевые слова:** Ингушетия, ингуши, ислам, язычество, суфизм, религия.

**Abstract:** This article considers the main characteristics of the process of Islamization of the Ingush, the existence of Sufism among the Ingush ethnic group, the spread of the cult of saints and the influence of the new Sufi culture on the spiritual life of

the Ingush. An analysis of sources indicates that the processes of Islamization continued for a long time, which forced the new world religion in the region to adapt to the traditions and customs of the ethnic group already existing here. In modern conditions, the Ingush identify themselves both in ethnic identity and in religious. Sufi culture itself is the foundation of traditional Ingush culture and the basis of historical memory.

**Keywords:** Ingushetia, Ingush, Islam, paganism, Sufism, religion.

Ингуши относятся к малочисленным этносам в составе России. Более того, Республика Ингушетия является самым молодым субъектом российского государства, в том числе, когда речь идет и о возрастном составе региона, поскольку молодежь здесь численно доминирует. Ингушетия также относится к числу так называемых «исламских» республик России, титульный народ которой исповедует суфийский ислам суннитского направления шафиитского толка (мазхаба). Численность населения республики, согласно переписи 2010 г., составляет 385, 5 тыс. человек. В Ингушетии мусульмане составляют большинство населения – 98% [14. с.11].

Религиозная (исламская) идентичность ингушей располагается практически на одной ступени с этнической идентичностью, однако процесс исламизации растянулся в среде ингушских обществ на долгие годы, серьезно трансформируя местные языческие верования и, в некоторой степени, накладываясь на фундамент традиционной культуры этноса.

История исламизации ингушей тесно связана с историей суфизма в регионе, который и в настоящее время является основным компонентом религиозных взглядов ингушей, примечательно – старшего поколения, а также в известной степени фундаментом духовной культуры. Более того, именно суфийский ислам отражает основные этапы развития истории прошлого ингушского этноса и отражает ту специфику этнической памяти, которую принято определять в качестве – исторической.

Процесс исламизации был длительным, поскольку сильным было противостояние со стороны традиционных религиозных воззрений ингушей. Стоит заметить, что многие языческие праздники и обряды в период активного распространения ислама сохранялись преимущественно среди жителей гор, на равнине же население было уже полностью исламизировано. Муллы закрывали глаза на многие языческие обряды и обычаи, которым продолжали следовать ингуши где-то неосознанно, а где-то целенаправленно. Подобные уступки со стороны религиозных деятелей позволили исламу синтезировать доисламские религиозные воззрения ингушей, множество различных представлений и культовых элементов, и сформировать традиционный для региона ислам.

Отношение к языческим храмам и святилищам до начала 20-х гг. XX в. было более трепетным, нежели в последующие годы, когда стали появляться мечети несложной архитектуры, которые Л. Семенов относит к числу позднейших построек, обычно – с черепичной двускатной кровлей и деревянным минаретом [16. с.146]. Также он отмечает неодинаковое отношение ингушей к языческим святилищам. [16. с.144-145]

Г. Мартиросиан пишет, что в нагорной Ингушии летом 1926 г. степень религиозного чувства жителей

оставалась почти прежней. «Молитва совершается несколько раз в день и людьми пожилыми, и среднего возраста, и юношами. Даже один из председателей исполкомов ингушских обществ в горах не раз прерывал деловую беседу со мною и удалялся на время с тем, чтобы совершить молитву» [12. с.332]. С начала XX в. среди ингушей все же были энтузиасты, покидавшие пределы родины для получения глубоких мусульманских знаний с перспективой распространять учение на своей земле. Некоторые из их числа выезжали в соседние республики Чечню и Дагестан. Одновременно с этими процессами в горах Северного Кавказа продолжается развитие местных школ суфийского образования.

В 1915–1917 гг. численность ингушей составляла порядка 60000 человек [6. с.102]. В этот период заявили о себе попытки модернизации или осовременивания ислама, с которыми выступили представители ингушской интеллигенции Магомед Котиев, Гаджи-Мурад Горчханов [2. с.687]. Консервативное направление в мусульманской религиозной мысли в Чечено-Ингушетии возглавили шейхи накшбандийского тариката Дени Арсанов, Али Митаев, Абдул-Азиз Шаптукаев (все чеченцы).

Уже с конца XVIII в. вплоть до первой четверти XX в. Ингушетия представляла собою необычную картину полнейшего религиозного хаоса, где воззрения различных эпох и разнообразных религиозных систем причудливо сочетались друг с другом. Но ислам уже достаточно глубоко пустил свои корни, в том числе и в область ингушского быта.

В целом же, укреплению новой мировой религии на Кавказе, да и в Ингушетии, в частности, по мнению К. Ханбабаева, способствовала сама специфика ислама: лозунг равенства всех верующих перед Аллахом

воспринимался как признание необходимости социального равенства [21. с.457], а суфийская мистико-аскетическая форма ислама со временем приобрела в регионе специфические формы. Принятие ислама позволило ингушам освоить ценности богатейшей арабо-мусульманской культуры. Так, академик И. Ю. Крачковский писал, что «арабская литература на Северном Кавказе культивируется уже местными силами и в своей оболочке арабской письменности развивает даже самостоятельные черты» [11. с.614]. Постепенно арабский язык становится языком богослужения, общения наиболее мусульмански образованной части ингушского общества. Многие труды ингушей на арабском языке, составленные в период уже активного следования исламу, были потеряны в результате депортации 1944 г.

## Суфийский ислам в Ингушетии

Суфизм за 1000 лет распространения и функционирования на Кавказе стал своего рода народной религией [21. с.465], а принятие ислама ингушами явилось глобальной сменой парадигмы в их мировоззрении и культуре. Долгое время суфийский ислам сосуществовал с разной степенью взаимодействия с местными верованиями и традициями, следовательно, первое время в среде ингушей он оставался «чужим».

Процесс сближения с местным духовным субстратом, «освящения» исламом местных традиций и норм и превращения ислама в «свою» религию начинается с формированием местного (взамен пришлого, арабского) сословия религиозных авторитетов, со сложением местных духовных центров [18. с.377] . Такое сращивание нормативного ислама с местной духовной культурой привело к сложению здесь региональной формы

бытования ислама. Суфизм способствовал углублению влияния религии, и, накладываясь на традиционное деление общества, слился с его социальной организацией [15. с.32-33] .

Термин *суфизм* или же *тасаввуф*, происходит от глагола «очиститься» (*сафа*). Бытует мнение, что суфизм, от слова *«сафф»* (ряд) – означает, что суфии были первыми в рядах, кто служил Аллаху. А сам термин происходит от слова *сыфат* (качество) и говорит о том, что суфии обладали всеми положительными качествами [15. с.24]. Однако ваххабиты считают, что термин «суфизм» не был известен в период раннего ислама и появился позднее.

В своем основном содержании, суфизм предполагает мистические практики, которые позволяют практикующему данные ритуалы встать на путь к вечному благу, путь, преследующий следующие цели:

- Очищение души.
- Стремление к довольству Аллаха.
- Приверженность к бедности и нужде.
- Воспитание любви и милосердия в сердце верующего.
- Украшение человеческой личности всеми прекрасными качествами.

Суфизм, как считают его последователи, помогает украсить человеческую душу такими прекрасными чертами, как покаяние, богобоязненность, честность, набожность, упование, любовь. Он уделяет большое внимание очищению сердца, а также богослужениям, способствующим этому. Он демонстрирует истинный теоретический и практический путь, который ведет мусульманина к совершенству его веры и нрава. Причина успеха суфизма кроется в строгом следовании примеру

пророка жизни и деятельности Мухаммада, поэтому его последователи прежде всего сунниты, т.е. они следуют сунне пророка.

Одной из важных составляющих суфизма являются мазхабы. Появление мазхабов в исламе, заключалось в том, что у ученых были разногласия по поводу правил *иджтихада*[1] и трактовки текстов, несмотря на то, что каждая из сторон была знакома с доводами своих оппонентов. «После сподвижников ислам начал распространяться среди неарабских народов, поэтому знание чистого литературного языка стало редкостью, к тому же появилось много еретических течений, которые сеяли среди мусульман различные сомнения. Небольшие разногласия в правилах этой науки тоже привели к разногласиям между мазхабами по различным мелким вопросам фикха» [20. с.376].

В суннитском исламе существуют 4 канонизированных толка – мазхаба: маликитский, ханифитский, шафиитский и ханбалитский.

На Кавказе ингуши – мусульмане-сунниты шафиитского мазхаба. Бытует мнение, что «вайнахи переняли шафиитский мазхаб суннитского толка от аварцев и кумыков» [4. с.133]. Шафиитский мазхаб, названный так по имени основателя – Абу-Абдуллаха Мухаммада ибн Идриса аш-Шафийи, занимает промежуточное место между маликитами и ханифитами. Основы правоведения шафиитов основываются на Коране, Сунне, ижме и киясе. Ингуши говорят «*тхо шафии мазхабагI да*», что в переводе с ингушского – мы последователи (приверженцы) шафиитского мазхаба.

---

[1] Иджтихад – деятельность богослова в изучении и решении вопросов богословско-правового комплекса.

Помимо вышеперечисленных характеристик бытования ислама на территории Ингушетии, суфизм, оставив свой собственный отпечаток на специфику вероучения в регионе, приобрел «и вовсе парадоксальные формы» [7. с.18], выраженные наличием различных движений, существующих под эгидой суфизма – тарикатов. Е. Бертельс замечает, что термин «тарикат» появился уже в IX веке и первоначально обозначал различные морально-психологические методы, при помощи которых человек, ищущий самосовершенствования, может быть направлен к этой цели кратчайшим путем [3. с.37]. В русской литературе последователей учения тарикат принято называть дервишами, что равнозначно понятию мюрид у северокавказских мусульман. Слово «*мюрид*» среди горцев распространяется в годы Кавказской войны, и соответственно борьбу северокавказских народов против царизма стали именовать *мюридистским движением* [1. с.140].

Сущность учения тарикат заключается в том, что мюрид, будучи последователем учения, дает своему наставнику обещание – *тоба*, что он будет вести праведную жизнь, которая заключается в следующем:

-Мюрид не должен курить, пить спиртное, не должен злословить, обязан помогать своему ближнему трудом, советом, средствами;

-Мюрид должен свято соблюдать все веления шариата, относиться по- братски к члену общины;

-Мюрид выполняет дополнительные молитвы сверх того, что обязательно для всякого мусульманина;

-Мюрид относиться по-человечески к женщине, с любовью к детям;

-Мюрид не может брать калым за своих родственников больше 25 рублей серебром;

-Для совершения дополнительных молитв каждый мюрид пользуется четками, причем у некоторых толков сект число зерен четок 999 штук, у других 99 штук.

Кадирийский и накшбандийский тарикаты в Ингушетии получили широкое распространение в виде суфийских религиозных братств, называемых в Ингушетии *вирдами* во главе с новыми лидерами, продолжавшими проповедовать идеи накшбандийа и кадирийа в новых социально-политических условиях. Этому способствовали – окончательное утверждение царизма в крае, преследование в царское и советское время суфийских групп. Такая ситуация вынуждала их функционировать в условиях подполья, сохраняя при этом свое влияние на религиозно-культурную жизнь народа.

Суфийские ордена среди ингушей стремятся в настоящее время поддерживать в сознании верующих представления об основах ислама, о Боге, *овлиях* – спасителях, чтобы последователи орденов соблюдали наставления шейхов, тарикатские принципы, вирдовые предписания и ритуальные обряды. Основатели вирдов – *шейхи*, признаются ингушами своими *устазами* – учителями. Отдельные авторы считают, что термина «тарикатизм» не существует вовсе, полагая, что под ним имеется в виду исключительно понятие «суфизм», история которого насчитывает столько же, сколько и история самого ислама – 1400 лет.

## Культ святых в ингушском суфизме

Ислам, как монотеистическая религия, не допускает почитания кого-либо наряду с единым богом – Аллахом, однако со временем почитание святых в исламе получает

большое распространение. В северокавказском исламе суфии не ограничились тем, что стали обращаться с мольбой к кому-нибудь, помимо Аллаху, они еще и возвысили их до такой степени, что стали им приписывать и обладание некими божественными качествами, утверждая, что они распоряжаются происходящим во вселенной, обладают знанием о сокровенном и отвечают на просьбы тех, кто обращается к ним за помощью и спасением. Могилу святого посещают как место поклонения, тем самым, получив заступничество святого перед богом – так одновременно с культом святых развивается культ могил. Святых ингуши именуют *овлиями*, а *шейхом* называют высокоавторитетное лицо. Главным фактором, побуждающим верить в особую духовную силу суфийских учителей, была их способность творить чудеса [21. с.165]. К ним следует отнести способность читать мысли, телепатическим образом исчезать из поля зрения и появляться в других местах, излечивать больных, говорить с душами, предвидеть будущее. Чудеса святых теологи характеризуют термином «*карамат*»-харизматические деяния.

Концепция овлия основана на идее знания и благодати – *барака*, которое переходит от учителя – шейха к ученику – мюриду. Суфийские персоналии – шейхи и устазы – в Ингушетии, их образы жизни, учения, прочно сохраняются в духовной культуре народа. Имена их, духовно-нравственные высказывания часто воспроизводятся в религиозном дискурсе, в песнопениях – *назмах* и ритуалах – *зикрах*. Учения шейхов и устазов занимают важное место в мировоззрении не только Ингушетии, но и всего северокавказского общества.

В течение XX в. отношение местного духовенства – мулл к шейхам-святым было негативным. Муллы в

прошлом, как представители официального духовенства, выступали против влияния шейхов, но эти единичные выступления значительного влияния не оказывали на мюридов, которые относились к своим шейхам примерно так же, как простые миряне в православии к своему старцу [18. с.451]. Шейх был блюстителем и обладателем «излияния творческой силы», установив и провозгласив известную группу обрядов, он создает «путь» – способ физиологического возбуждения, который способствует развитию мистических неврозов под различными видами [13. с.9], так называемое состояние транса, в которое впадает его мюрид, дойдя до мистического исповедания, до познания «единства психического мира, куда изливаются божественные струи» [13. с.9]. Возглавляющий суфийское братство имеет статус «Шейха-эт-Тарика».

Сам культ святых неразрывно связан с явлением паломничества к местам, связанным с их жизнью и духовной деятельностью. Вера в действенность подобных паломничеств среди ингушей в прошлом была непоколебима. По мнению ряда исследователей, почитание святых в исламе «стало оболочкой, под которой внутри ислама могли сохраняться уцелевшие остатки побежденных религий» [5. с.65] . Однако не всегда мусульманская форма почитания святых была необходима для того, чтобы сохранить в исламе старые религиозные взгляды. К примеру, родник, появившийся на месте, где ударил своим посохом святой шейх Кунта-Хаджи в Ингушетии в селении Гамурзиево – явление, не связанное с доисламскими воззрениями, является для ингушей священным местом периода активной исламизации и вода источника считается целебной. В одном из свадебных обрядов, невеста набирает в кувшин воду из этого

источника, если свадебное мероприятие происходит территориально близко к роднику.

## Святые места, связанные с именем Кунта-Хаджи Кишиева

В системе религиозного культа паломничество занимает особое место. Этот термин укоренился в религиозном сознании и быту и применяется ко всем формам посещения святых мест. Как и сама религия, паломничество имеет глубокие социальные, психологические и исторические корни. В течение длительного времени укоренившаяся в сознании народа традиция, историческая преемственность различных обрядов, систематически поддерживаемых и подкрепляемых всей религиозной системой, выступают решающими факторами поддержания и воспроизводства культа святых и паломничества. Обряды, практикуемые во время паломничества, возникли еще в глубокой древности и носят магический характер. Ислам внес в них лишь собственное содержание, сменив прежних духов и демонов на новых святых, обозначив новые мусульманские имена.

Имена святых увековечены ингушскими *зияратами*. Эти специальные сооружения были воздвигнуты над могилами шейхов, чтобы люди смогли прийти сюда и провести время в молитвах.

Для традиционного ислама на Северном Кавказе, в особенности для ингушей термин «зиярат» означает хождение к святым и почитаемым местам, а также само обозначение этих святых мест. Зиярата шейха Кунта-Хаджи не существует, но его последователи совершают следующие паломничества на территории Ингушетии и Чечни, связанные с именем шейха:

1.*Арта-Корта* – «вершина Артана». Комплекс имеет две вершины: *Лакха-высокая Артан-Корта* и *Лоха-низкая Артан-Корта*. В районе расположения данного места находится поселение Хажий-ойла, где жил сам святой.

2.*Хяди Зерат* – «гробница Хяди», место погребения матери шейха, расположенное в Чечне, куда поток паломников не прекращается и сегодня. Среди ингушей бытует мнение, что тот человек, который совершит трехкратное паломничество в Аршты (в народе – место зиярата Хяди), тот подобен человеку, совершившему хадж в Мекку и Медину.

3.*Хьажа ваьха цIа* - «дом, в котором проживал устаз», расположенный в селении Хажий-ойла.

4.Святой источник называют *хьажий хьаст* – вода считается целебной.

5.*Мати Зерат* – гробница сестры Кунта-Хаджи, расположена в селении Эгашта Шалинского района.

6.*Дуан Гув* – «Гора молитвы», на этой горе шейх и сопровождавшие его мюриды устроили первый на земле Ингушетии зикр – ритуальный обряд, совершаемый коллективно с многократным повторение сакральных формул в исламе.

В местах паломничества ингуши собираются для совершения молитв и жертвоприношений. Приезжая к таким сакральным объектам, верующие ведут долгие беседы о месте религии в их жизни, вере, передают знания, и поддерживают друг друга в сложные времена словами: «*Овлияш йийца ха эттай вайн*» - это время, о котором говорили святые овлии.

Основные культовые места расположены, как мы видим, на территории Чечни. Места паломничества на территории Ингушетии относятся к более позднему

времени периоду распространения ислама на территории республики.

Кунта-Хаджи Кишиев в ингушском суфизме выступает титанической фигурой. Прежде всего, ключевые постулаты го учения кадирийа созвучно переплетались со многими адатами (обычным правом), этикой и культурой ингушей. Стоит упомянуть некоторые из них: Кунта-Хаджи учил, что его мюрид обязан признать превосходство над ним всякого, кто старше его по возрасту: уважительное отношение к старшим испокон веков сохраняется в ингушском обществе; трепетное отношение к родителям, поддержание родственных отношений, идеи непротивления злу насилием. Кунта-Хаджи не только разработал суфийское вероучение, но и приспособил его к местным историко-культурным и религиозным традициям. Появившееся на основе суфийских традиций, это учение было ориентировано на наиболее угнетенные слои ингушского и чеченского народов. Вместе с тем, как отмечает ряд исследователей, зикризм был близок по духу ингушам уже на уровне эмоционально-психологического восприятия. Учение шейха имело успех и по причине отсутствия всяких видимых противоречий с адатом. В последующем в зикризм были привнесены новые методики. Шейхи и устазы новых дочерних вирдовых братств кадирийского тариката видоизменили стиль зикра, дополнив его музыкой. Неудивительно, что учение зикризма было столь широко принято ингушами. Сегодня с гордостью почти каждый ингуш говорит, что «*мы не приняли ислам насильственно, нас не смог запугать сам Шамиль, нас невозможно принудить к чему-либо*»[2].

---

[2] ПМА. Результаты интервьюирования. Ноябрь 2010 г.

Кунта-Хаджи Кишиев был первым шейхом, которого приняли и признали ингуши. Позже появляются другие: Батал-Хаджи из с. Сурхахи, Бамматгирей-Хаджи из с. Автуры, Дени Арсанов, Хусейн-Хаджи из с. Плиево, Гойсум-мулла и его сын Саюп-мулла из с. Эгашта, Тоаркхо-Хаджи из с. Сагопши, Илез-къада из с. Гамурзиево, Тешал-Хаджи из с. Барсуки, Гайрбек-Хаджи из с. Насыр-Корт и др.

Наряду со святыми в ингушском суфизме почитаются и реликвии, связанные с именами шейхов. Так в музее при мечети Батал-Хаджи Белхороева (одного из адептов местного суфийского братства) в селении Сурхахи с особым трепетом относятся к сохранившемуся от Кунта-Хаджи Корану, некоторым предметам одежды обоих шейхов – рубахам и сапогам – *пезигаш*.

Несмотря на тот факт, что на территории Северо-Восточного Кавказа ислам распространяется в форме суфизма в накшбандийском тарикате, тем не менее в настоящее время, наибольшее число последователей в тарикате кадирийа, с которым связана жизнь и деятельность Кунта-Хаджи Кишиева.

В этнической культуре ингушей роль и место данного шейха остается одним из наиболее значимых. Последователи суфийского братства Кунта-Хаджи, как и прежде, продолжают выполнять соответствующие данному религиозному братству ритуальные обряды, а высказывания шейха для ингушей являются руководством в духовно-нравственной стороне жизни.

С уверенностью можно сказать, что культ святых стал неотъемлемой частью народного ислама в Ингушетии. А наиболее благоприятным для развития исламской мысли, суфийской культуры у ингушей был период конца XIX – начала XX вв. В последующем

постадаптационный период ислама сменился периодом его политизации, основными катализаторами которого явились революции, гражданская война, разрушившая равновесие в мусульманском обществе, и иностранная интервенция.

Несмотря на антирелигиозную пропаганду и политические гонения на религиозных лидеров и верующих, религия все же оставалась наименее затронутой государственным влиянием. Большинство ингушей оставались верующими. Вместо закрытых официальных мечетей, открывались подпольные; однако чаще богослужения совершались в молельных домах или при кладбищах, проводилось подпольное изучение Корана и арабского языка, создавались мюридские группы во всех районах ЧИАССР, продолжали действовать народные суды – *кхелы*, пользовавшиеся большим авторитетом, в противовес советским судам. Среди ингушей сохранялись мусульманские праздники, верующие держали пост, совершали молитвы, следовали пищевым ограничениям. В целом, атеистическая пропаганда после возвращения ингушей из Казахстана и начала либеральной политики власти в отношении репрессированных народов, воспринималась местными жителями несерьезно.

В период руководства страной Н. С. Хрущева отправление культа вновь становится объектом организованных гонений. Открытие новых мечетей было приостановлено, но, тем не менее, неофициальные молельные дома и другие культовые сооружения постепенно входили в жизнь людей. Легальное существование ислама в условиях «оттепели» было возможным в наиболее консервативной своей форме и в строго ограниченных пределах. Старейшины с горечью вспоминают, как тяжело им было сохранить религиозные

знания в указанный период. Основной формой исповедания ислама в этих условиях остается все тот же суфизм.

Тарикатским братствам не было места в легально разрешенном исламе, но они продолжали вести скрытую жизнь внутри семьи, родовой группы или *джамаата*. Рост религиозности последних десятилетий коммунистического режима целиком пришелся на подобные скрытые сферы жизни. Так продолжалось вплоть до поздней фазы горбачевской перестройки[3] [10. с.43]. К концу 80-х гг. численность населения ингушей по переписи 1989 г. составляла 215 068 чел., из них на территории своего национально образования проживало 163 762 чел [17. с.35]. В 1986 г. в Чечено-Ингушетии действовали более 280 мюридских групп, 8 тыс. мюридов, 430 служителей мусульманского культа [9. с.174] .

В октябре 1990 г. Верховный Совет СССР принял Закон «О свободе совести и религиозных организациях». Как только религиозная вера была объявлена М. Горбачевым вполне законным и даже достойным уважения отправлением, ислам на Северном Кавказе стал быстро завоевывать широкую публичную нишу, религиозная активность становится открытой, а численность исповедующих ислам быстро возрастает. Одновременно с этим процессом, активизируется роль религиозных братств Северо-Восточного Кавказа.

В 1990-е годы молодые люди, стремясь получить религиозное образование, устремились на Арабский Восток, в Турцию. Часть из их числа была направлена муфтиятом для усовершенствования тех знаний, что были получены в пределах республики. Другая часть выезжала по собственной инициативе. Образование, получаемое за

[3] Кисриев Э.Ф. Ислам в Дагестане. М., 2007. С. 43

пределами республики, для студентов было непривычным, отличным от традиционного понимания суфийского ислама, тем не менее, число студентов из Чечено-Ингушетии росло.

В июне 1990 г. впервые после долгого запрета, введенного Советской властью, был совершен первый массовый хадж мусульман из Северной Осетии и Чечено-Ингушетии к святым местам Мекку и Медину. 15 октября 1990 г. в г. Назрани открылось первое высшее образовательное учреждение Ингушетии – Исламский институт им. имама Аш-Шафии, который позже будет закрыт, уступив место другим институтам.

Процесс исламского ренессанса совпал с одним из самых значимых для ингушей в историческом отношении событий. 5 февраля 1992 г. Президент РФ Н. Ельцин внес в Верховный Совет РФ законопроект о преобразовании Чечено-Ингушской Республики в чеченскую и Ингушскую республики в составе Российской Федерации. 4 июня 1992 г. Верховный Совет РСФСР принял закон «Об образовании Ингушской Республики в составе РФ».

Начавшийся с 90-х гг. процесс исламского возрождения одновременно привел к политизации ислама. В значительной степени на этот процесс оказал влияние именно период новейшей советской истории, который отличался наличием методов жесткого контроля со стороны государства деятельности религиозных организаций и идеологического противодействия атеистических структур влиянию религиозного фактора на общественное сознание широких масс населения, что в значительной степени и предопределило характер религиозных процессов в 90-х гг. XX века [8. с.11]. С 2000-х гг. Ингушетия вступила на новый своего развития, где роль религиозного фактора заняла центральное место.

Рост количества мечетей, мусульманских организаций: в 2001 г. в республиках северного Кавказа насчитывалось всего 1499 мусульманских организаций, из которых 6 – в Ингушетии, 150 – в Чечне и 1099 в Дагестане [20. с.462]; возрастающая роль Духовного управления мусульман Республики Ингушетия – муфтията, его активное участие в борьбе с ваххабизмом создают яркую картину потребности ингушского общества в духовной составляющей.

Но несомненно, что одну из значимых ролей в этом процессе сыграли суфийские братства Ингушетии, благодатной почвой для распространения деятельности которых на Северном Кавказе, послужила совокупность традиционных социальных и духовных институтов общества.

## СПИСОК ИСТОЧНИКОВ


1. Авксентьев А.В. Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь. Ставропольское книжное издательство. 1984.
2. Аликберов А.К. Эпоха классического ислама на Кавказе. М.: Восточная литература. 2003.
3. Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. М.: Наука. 1965.
4. Бобровников В.О. Мусульмане Северного Кавказа. М.: Восточная литература. 2002
5. Гольдциэр И. Культ святых в исламе. М.: Издательство государственное антирелигиозное. 1938.
6. Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М.: Наука. 2004.
7. Дудова С. Ислам в Карачаево-Черкесии: от истории к перспективам. Пятигорск. ПГЛУ. 2006.

8. Залимханов З.М. Ханбабаев К.М. Политизация на Северном Кавказе. Махачкала. 2000.
9. Керимов М.М. Ислам в исторических судьбах вайнахских народов // Взаимодействие государства и религиозных объединений: современное состояние и перспективы. Махачкала. Издательско-полиграфическое объединение «Юпитер». 2004.
10. Кисриев Э.Ф. Ислам в Дагестане. М.: Логос. 2007.
11. Крачковский И.Ю. Арабская литература на Северном Кавказе // Избранные сочинения. Т. 6. М.-Л., 1960.
12. Мартиросиан Г.К. Нагорная Ингушия. Социально-экономический очерк // Ингуши. Саратов. Издательство Детская книга. 1996.
13. Ле Шателье Альфред. Ислам в XIX веке. М.: 2007.
14. Малашенко А. Ислам для России. М.: РОССПЕН. 2007.
15. Милославский Г.В. Мусульманский север и Россия: предпосылки межцивилизационного взаимодействия // Ислам в СНГ. М.: 1998.
16. Многоликая Ингушетия. Авт.сост. Албогачиева М. С.-Г. СПб.: Издательство «АЙЮ». 1999.
17. О концепции национальной политики в Российской Федерации. М.: 1992. Ошаев Х. Мюридизм в Чечне // Революция и горец. № 3(5). 1930.
18. Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. М.: Восточная литература. 2004.
19. Рощин М. Ю. Суфизм в Дагестане // Взаимодействие государства и религиозных объединений: современное состояние и перспективы. Махачкала. Издательско-полиграфическое объединение «Юпитер». 2004.

20. Юсуф Хаттар Мухаммад. Энциклопедия суфизма. М.: Ансар. 2005.
21. Ханбабаев К.М. История и эволюция Ислама на Кавказе // Взаимодействие государства и религиозных объединений: современное состояние и перспективы. Махачкала. Юпитер. 2004.
22. Шиммель А. Мир исламского мистицизма. М.: Садра. 2000.

Иванов В.В.
Ivanov V.V.

# ВАЛИУЛЛА ЯКУПОВ: ТРАНСФОРМАЦИЯ ИЗ КОМСОМОЛЬЦА В РЕЛИГИОЗНОГО ДЕЯТЕЛЯ

# VALIULLA YAKUPOV: TRANSFORMATION FROM A KOMSOMOL MEMBER INTO A RELIGIOUS FIGURE

**Аннотация:** В статье анализируется трансформация взглядов татарского богослова Валиуллы Якупова из комсомольца в религиозного деятеля. Для анализа жизненного пути богослова и эволюции его взглядов используется теория социального конструктивизма П. Бергера и Т. Лукмана. Отмечается, что в детстве будущему богослову была передана исламская идентичность его родственниками. Показано, что в ходе горбачёвской

«перестройки» комсомольский функционер В.М. Якупов разочаровался в ВЛКСМ и из советского патриота, гордившегося мощью советского государства, превратился в татарского этнополитического активиста, пессимистично оценивающего будущие перспективы СССР. В дальнейшем произошла его трансформация из этнополитического активиста в профессионального религиозного деятеля.

**Ключевые слова:** Валиулла Якупов, исламоведение, ислам, Татарстан, татары, социальный конструктивизм, комсомол, перестройка, альтернация.

**Annotation:** The article analyzes the transformation of the Tatar theologian Valiullah Yakupov from a Komsomol member into a religious figure. To analyze the life track of the theologian and the evolution of his views, the theory of social constructionism by P. Berger and T. Luckmann is used. It is noted that, apparently in childhood, the future theologian was given an Islamic identity by his relatives.
It is shown that in the course of Gorbachev's "perestroika" the Komsomol minister V.M. Yakupov became disillusioned with the All-Union Leninist Communist Youth Union and from a Soviet patriot who was proud of the power of the Soviet state, he turned into a Tatar ethnopolitical activist who was pessimistic about the future prospects of the USSR. Later, he was transformed from an ethnopolitical activist into a professional religious minister.

**Keywords:** Valiullah Yakupov, Islamic studies, Islam, Tatarstan, Tatars, social constructionism, komsomol, perestroika, alternation.

Татарский богослов Валиулла Махмутович Якупов (1963-2012), трагически погибший от рук религиозного радикала, получил известность как основатель первого в истории постсоветской России мусульманского издательства, и как религиозный деятель, способствовавший популяризации ислама [39]. Он оказал серьёзное влияние на становление и развитие системы мусульманского образования в Татарстане [7, с. 80]. В.М. Якупов в историю ислама в России также вошёл как идейный борец с ваххабизмом и всеми теми религиозными течениями, которые в России принято обозначать термином «нетрадиционный ислам» [15, с. 14]. Статьи и книги Валиуллы Якупова, в которых критикуются нетрадиционные для России течения ислама – представляют собой контр-нарратив, т.е. послания аудитории, которые предлагают позитивную альтернативу радикальной пропаганде.

«Арабская весна» и боевые действия в Ираке и Сирии повлекли за собой лавинообразный рост экстремистской пропаганды радикал-исламистского толка. В современный период пропаганда исламских радикалов стремится затронуть все слои населения в России и других странах, вне зависимости от религиозной принадлежности, возраста, пола, социального положения аудитории [26, с. 194]. В данном аспекте не вызывает сомнения актуальность изучения трансформации мировоззренческой позиции Валиуллы Якупова, который эволюционировал из комсомольца в религиозного деятеля, а затем стал известен как автор антиэкстремистских контр-нарративов.

В качестве теоретической базы для анализа жизненного пути В.М. Якупова и трансформации его взглядов целесообразно использовать теорию социального

конструирования, предложенную американскими социологами П. Бергером и Т. Лукманом. В своём труде «Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания» [2] указанные авторы постулируют, что общество сегментируется на институты, которые контролируют жизнь и деятельность людей [2, с. 92 – 93]. В своей работе П. Бергер и Т. Лукман в качестве одного из основных факторов первичной социализации определяют такую группу людей, как «значимые другие»: «Каждый индивид рождается в объективной социальной структуре, в рамках которой он встречает значимых других, ответственных за его социализацию. Эти значимые другие накладывают на него свой отпечаток... Ребенок принимает роли и установки значимых других…» [2, с. 213]. Авторы концепции социального конструирования реальности также отмечают участие «значимых других» во вторичной социализации [2, с. 278].

Как справедливо отмечают А.К. Бустанов и М.Кемпер, самой важной трансформацией В.М. Якупова был переход от идей комсомола к исламу [3, с. 126]. Валиулла Якупов представляет собой пример перевоплощения советского человека, вузовского секретаря Всесоюзного ленинского коммунистического союза молодёжи (ВЛКСМ) – в одного из деятелей татарского этнонационального движения и лидера его исламского крыла.

В комсомольские годы будущий религиозный лидер Валиулла Якупов носил имя Винéр, которое было им получено от родителей. Став исламским религиозным деятелем, Винер Якупов со временем взял себе арабское имя Валиулла [42, с. 87]. Винер Махмутович Якупов родился 4 сентября 1963 г. в деревне Дмитриевка Уфимского района Башкирской АССР (ныне Республика

Башкортостан). По окончании школы в 1981 г. поступил в Казанский химико-технологический институт (КХТИ) имени С.М. Кирова, который окончил в 1987 г. по специальности "Технология электрохимических производств" [50, с. 384]. Во время время учебы в вузе он был секретарем комсомольской организации факультета, затем заместителем секретаря комсомола вуза [25, с.3].

Имеющиеся в Музее В.М. Якупова документы [44] показывают, что вступивший в ВЛКСМ в 1978 г. будущий религиозный деятель прошёл путь школьной социализации, типичный для многих советских людей. Похвальный лист «За отличные успехи и примерное поведение», выданный в 1979 г. в средней школе №4 г. Бирска Башкирской АССР по окончании 8 класса от имени директора школы и учителей – свидетельствует что школьные педагоги были вполне довольны учебой и поведением данного ученика. Об этом же свидетельствует и выданная в том же году школьная характеристика, которая помимо благодарностей за «хорошую учёбу и примерное поведение» сообщает следующее: «любит читать художественные книги на исторические темы», «часто ходит в кино, с интересом и удовольствием смотрит фильмы про войну». Последнее говорит о том, что юный Винер подвергался воздействию советского агитпропа – как и все советские школьники. В 1981 г. им был получен аттестат о среднем образовании. Оценки «отлично» по предметам «история СССР», «всеобщая история» и «обществоведение» свидетельствуют об успешном усвоении учебной программы по данным дисциплинам, в рамках которых советские школьники подвергались в той или иной мере пропаганде атеизма и материализма. Следует отметить, что атеистическое воспитание в школе

вовсе не означало, что учащиеся полностью свободны от влияния религиозных представлений в своих семьях.

Поступив в вуз, Винер Якупов стал секретарём комсомольской организации факультета. В 1992 году, вспоминая время учёбы в КХТИ, он оценивал себя в тот период как «простого советского человека» [18, с. 2]. В октябре 1983 г. по линии вузовской организации ВЛКСМ он получил почётную грамоту «За активное участие в общественной жизни факультета» [44]. Спустя годы, в 2005 г., татарский богослов писал об этих временах: «В советское время мы гордились Советским Союзом – действительно мощной мировой державой, хотя для верующих мусульман здесь было несладко» [49, с. 1]. Сохранившаяся в личном архиве В.М. Якупова анкета кандидата на вступление в члены Коммунистической партии Советского Союза (КПСС), казалось бы, должна свидетельствовать о том, что он был верен коммунистическим идеалам и был атеистом по убеждениям [21]. Атеистическая жизненная позиция коммуниста определялась Уставом КПСС, которым регулировалась внутренняя жизнь партии. В Уставе КПСС, принятом в 1961 г., было прописано что член партии обязан вести борьбу с «религиозными предрассудками и другими пережитками прошлого…» [17, с. 84]. В редакции Устава КПСС, принятой XXVII съездом данной партии в 1986 году, в обязанности коммуниста по-прежнему входили «борьба с религиозными предрассудками и другими чуждыми социалистическому образу жизни взглядами и нравами» [23, с. 190].

Однако следует учитывать следующее: многие советские люди, демонстрирующие приверженность коммунистическому мировоззрению и декларирующие верность «партийному» взгляду на религиозные вопросы,

на деле не были носителями атеистического мировоззрения. Спустя годы после распада СССР Валиулла Якупов называл этот феномен «вербальным атеизмом», подчёркивая что приверженность атеистической идеологии нередко декларировалась лишь на словах [51, с. 10]. Татарский богослов в 2006 г. высказывал следующий взгляд на то, что многие советские граждане стремились получить партийный билет, официально свидетельствующий о принадлежности к правящей в стране Коммунистической партии: «Членство в КПСС в советское время зачастую не означало выражения человеческих индивидуальных взглядов. Это было внешним условием карьерного роста, творческой самореализации» [51, с. 20].

Как отмечали П. Бергер и Т. Лукман, социальные институты «уже благодаря самому факту их существования контролируют человеческое поведение» [2, с. 92 – 93], в результате чего деятельность человека происходит «в рамках институционально установленных каналов» [2, с. 105]. Институты предписывают определенные правила, сформированные на протяжении какого-либо исторического периода. Советские люди, даже будучи верующими, нередко демонстрировали солидарность с официальной позицией партийных органов по религиозным вопросам. Это диктовалось существовавшими тогда социальными институтами – поскольку все они контролировались правящей Коммунистической партией, которая в общегосударственном масштабе пропагандировала атеистическое мировоззрение. Социализация советских людей происходила в рамках тех «социально установленных каналов», которые диктовали необходимость декларации верности государственной

идеологии. Таким образом, сохранившаяся в личном архиве татарского богослова анкета кандидата на вступление в члены КПСС может свидетельствовать о желании молодого человека успешно социализироваться в рамках данного социального института (правящей в стране партии). Как известно, в СССР для сделавших карьеру в комсомоле следующей ступенью для успешной социализации была КПСС [46, с. 196].

Следует отметить, что в начале 1970-х гг. в Советском Союзе социологами было отмечено, что религия остаётся неотъемлемой частью жизни советских людей, и участие населения в религиозных ритуалах наблюдалось во многих регионах [56, p. 222]. В религиозных обрядах участвовали даже комсомольцы и коммунисты, декларировавшие свою верность атеистическому мировоззрению и марксистско-ленинским коммунистическим идеалам [56, p. 227]. Статистические данные, собранные Советом по делам религий (СДР) при Совете министров СССР, показывали что несмотря на усиление атеистической пропаганды, наблюдался необъяснимый для советских партийных идеологов рост религиозности населения на территории по меньшей мере тридцати регионов страны [56, p. 223].

До революции 1917 г. ислам пронизывал все стороны семейно-бытовой жизни татар [27, с. 26]. В советский период приверженность исламу среди татарского населения Волжско-Уральского региона не сошла на нет, хотя были закрыты большинство мечетей и все медресе. Незакрытые мечети все же функционировали, хотя преимущественно в советский период действовали неформальные мусульманские активисты, которые вели проповедь и обучали верующих [31, с. 41]. В «брежневский» период борьба с мусульманской

религиозностью на местах приобретает формальный характер. В этот период в Среднем Поволжье и Приуралье отмечается восстановление и развитие мусульманской религиозности, в частности в форме паломничества мусульман к «святым местам» и «хождения» неформальных исламских активистов (т.н. «бродячего мусульманского духовенства»), занимавшихся религиозной пропагандой среди населения [16, с. 127]. Как писал Валиулла Якупов, ислам продолжал сохраняться в семьях в значительной степени в форме устной традиции, «как проявление национального обычая» [51, с. 11].
Не была исключением и семья, в которой родился будущий мусульманский богослов.

В 2003 г. на вопрос журналиста – как получилось, что бывший комсомольский лидер стал известным мусульманским деятелем – В.М. Якупов ответил: «Что касается веры, то из неё я, возможно, и не выходил». По его словам, хотя его родители и не читали намаза, но дома у них «проводились коранические меджлисы» [25, с. 3]. Традиционно у татар меджлисом называют любое собрание, когда собирают гостей, накрывают стол, читаются суры и аяты из Корана, совершаются дуа (молитвы). Меджлисы созываются для свершения обрядов никаха, обрезания, имянаречения, поминания усопших, а также по таким поводам как ожидание ребенка и удачная дальняя поездка. В советское время у большинства татарских семей не было возможности приглашать на меджлис имамов из официальных мусульманских структур. Эту нишу заполнили неформальные религиозные активисты (т.н. «неофициальные муллы»), которые на этих собраниях не только читали суры Корана, но и произносили проповеди [24].

Валиулла Якупов писал об этой традиции: «Татарские коранические меджлисы – это совокупность богопоклонения, полнота Ислама, проявление его соборного духа, взаимовыручки и братской взаимопомощи, взаимонаставления и совместное стяжание благодати Божьей» [47, с. 23]. Он давал следующую оценку молитвенной практике во время таких собраний: «Совершая такие молитвы не в одиночку, а соборно, в кругу близких и друзей, мы, говоря словами Пророка (с), укрепляем родственные узы». По его мнению, такая соборная молитва близких людей «приближает нас к Всевышнему». «Вот почему нам так дороги эти обычаи», – отмечал татарский богослов [52, с. 17]. Валиулла Якупов также вспоминал о детских годах: «Помню, как мамина сестра, глубоко верующий человек, рассказывала мне про Всевышнего, про основные молитвы, про то, что жить нужно праведно» [20].

Известно, что проводниками первичной социализации для ребёнка являются т.н. «значимые другие» – т.е. взрослые, которые институционально имеют право социализировать: прежде всего родители и другие родственники, которые выступают своеобразными посредниками между ребенком и окружающим его миром. Ребенок начинает идентифицировать себя со «значимыми другими», при этом, как отмечают П. Бергер и Т. Лукман, огромнейшее значение оказывает фактор эмоциональной привязанности к ним [2, с. 215]. Комментируя концепцию указанных американских социологов, британский исламовед R. Timol пишет: «Именно по этой причине религиозная идентичность, прочно переданная детям значимыми другими в период взросления, с высокой вероятностью сохранится на протяжении всей жизни индивида». Как отмечает данный британский

исследователь, это утверждение подтверждается широким спектром исследований [57, p. 334]. Если родители В.М. Якупова устраивали в доме «коранические меджлисы», а одна из родственниц рассказывала про Аллаха и про необходимость молитв, то логично предположить, что будущий татарский богослов с детства мог усвоить исламскую идентичность.

«Значимые другие» в лице близких родственников влияют и на этническую идентичность ребёнка [41, с. 80]. В. М. Якупов отмечал, что к моменту окончания средней школы он интересовался татарской культурой. Одной из причин этого он считал соответствующее воспитание, которое получил от матери и бабушки [19, с. 45]. «Именно поэтому я и отправился учиться в Казань, чтобы познакомиться с историей моего народа», – рассказывал он. Кроме того, будущий мусульманский богослов хотел изучить родной татарский язык. По этим причинам вчерашний школьник Винер Якупов принял решение ехать на учёбу в столицу Татарстана, игнорируя советы тех людей кто рекомендовал получать образование в родной Башкирии [55, с. 187].

После поступления в вуз в Казани в 1981 г. В. М. Якупов начинает самостоятельно учить татарский язык и изучать историю и традиции татар. В этот период будущий богослов много размышлял на темы, связанные с религией [25, с. 3]. Как рассказывал он сам, в студенческие годы чтобы овладеть родным татарским языком – он заучивал незнакомые слова из татарско-русского словаря, читал татароязычную газету «Татарстан яшьләре» и книги на татарском языке [55, с. 187]. Среди последних особое внимание он обращает на книгу классика татарской литературы Гарифа Губая (1907-1983) «Коръән серләре» («Тайны Корана», 1967 г.), написанную с атеистических

позиций. По словам Валиуллы Якупова, читая данную книгу он пришёл к выводу о несостоятельности антикоранических аргументов татарского писателя [19, с. 46].

В студенческие годы будущий богослов пытается собирать по крупицам ту информацию об исламе, которая была доступна в советской литературе. В 1993 г. В.М.Якупов признался, что видит пользу в том, что в комсомольский период своей жизни читал пропагандистскую атеистическую литературу: ведь именно из неё он «смог узнать многое об исламе» благодаря публиковавшимся в этих книгах цитатам из Корана и хадисов. При этом атеистическая критика в адрес ислама комсомольцу Винеру Якупову казалась, по его словам, неубедительной [55, с. 187].

В этот период в его руки попадает изданный в 1981 г. посвященный исламской культуре специальный выпуск ежеквартального журнала «Курьер ЮНЕСКО» под названием «Пятнадцатый век хиджры» [36]. «Журнал оказался очень насыщенным и не подвергнут советской цензуре, а ведь он был доступен практически каждому во всех советских библиотеках», – отмечал Валиулла Якупов [20]. В издании приводилась информация о жизни и деятельности основателя ислама, о роли Корана в жизни мусульман, о значении Сунны для мусульманской уммы, о суфизме и о трудах мыслителей раннего ислама. Попавший в его руки журнал комсомольский лидер расценил как «огромное богатство», несмотря на то, что он посвящался преимущественно истории стран мусульманского Востока и влиянию ислама на мировую культуру. «Та информация, которую я собирал по крупицам из советских изданий, в «Курьере ЮНЕСКО» имела качественно иной подход», – спустя годы рассказал

татарский богослов. Он вспоминал в интервью, что после чтения издания ЮНЕСКО «интерес к исламу стал еще более стойким». В результате этого он «впервые осмелился посетить в Казани мечеть Марджани с черного входа» – это была в то время единственная действующая мечеть в столице советской Татарии [20]. Как отмечал В.М. Якупов, произошло это «ещё до горбачёвской «оттепели» [25, с. 3].

Согласно теории социального конструктивизма П. Бергера и Т. Лукмана, печатные СМИ и другие медиа поддерживают «субъективную реальность» индивида, формируя его идентичность [2, с. 243]. Из данной теории следует, что печатные СМИ и другие медиа являются влиятельными агентами социализации и производства знаний [30, с. 414]. Общеизвестна роль печатных СМИ в качестве важного элемента системы производства и распределения знаний среди мусульманского населения России [30, с. 109]. Вышеописанный эпизод из биографии татарского богослова показывает: посвященный исламской культуре выпуск журнала «Курьер ЮНЕСКО», прочитанный в условиях дефицита литературы об исламе – оказал влияние на религиозную социализацию комсомольца Винера Якупова, способствуя принятию им решения о посещении мечети. Таким образом, полученные из журнала сведения о мире ислама способствовали приобщению В.М. Якупова к мусульманскому сообществу. По всей видимости, чтение данного журнала актуализировало ту исламскую идентичность, которая была ему передана в детстве близкими родственниками.

Следует отметить, что в конце 1970-х и в 1980-х гг. в Татарии посещения мечетей коммунистами и комсомольцами перестали быть явлениями из разряда уникальных. Примечательно, что в числе ходатаев о регистрации религиозного объединения мусульман в

Московском районе г. Казани было 8 коммунистов и 3 комсомольца [14, с. 470]. Как отмечал Валиулла Якупов, в годы когда он учился в вузе – «борьба с религией велась уже не так остро, как раньше» [20]. Уже в «горбачёвский» период принятое 8 августа 1986 г. Политбюро ЦК КПСС постановление «Об усилении борьбы с влиянием ислама» не привело к репрессивным мерам против мусульман, но стало поводом для организации социологических исследований для получения информации относительно влияния ислама на население. Полученные данные указывали на рост религиозности в советской Татарии [37, с. 152].

Духовные искания комсомольца Винера Якупова и изучение им истории татар привели к тому, что он сформировал мнение о положительной роли ислама в судьбе татарского народа. В 1985 г. В.М. Якупов написал письмо в комсомольскую газету родного вуза, в котором поделился своими мыслями на тему роли ислама в истории татар [19, с. 48]. В этом письме, опубликованном в вузовской газете «Кировец», комсомольский лидер негативно оценивает борьбу с религией в советском государстве: «На сегодняшний день мы достигли выдающихся успехов в борьбе с исламом среди татар. Большинство татар не верует. И что же? 13 процентов татар не знают родного языка, мало кто знает и соблюдает традиции, т.к. почти все они связаны с исламом». Как отмечал В.М. Якупов, «все это было немыслимо до революции, когда ислам успешно хранил самобытность народа» [55, с. 90].

В этой публикации «борьбу с исламом» со стороны государства комсомолец Винер Якупов расценивает как оказавшую крайне негативное влияние на татар: «Разрушив религию, мы подорвали и национальное

самосознание, которое всегда питало национальную культуру. Лишившись этой связи, татарская культура, мягко говоря, не процветает». «Как видим, без религиозного национальное существовать не может, оно размывается», отмечает будущий религиозный деятель [55, с. 90]. В этой же публикации он высказывает мнение о том, что после взятия Казани войсками русского царя Ивана Грозного в 1552 году ислам позволял татарскому народу успешно противостоять «внешним влияниям в течение веков» [55, с. 91].

Таким образом, к 1985 г. Винер Якупов пришёл к выводу, что ислам не позволил татарам ассимилироваться в иноязычном окружении и позволил татарскому народу сохранить свою самобытность – т.е. он не соответствовал образу «эталонного» комсомольца, настроенного антирелигиозно.

Совершенно естественно, что обратившийся в своих духовных поисках к исламу молодой человек искал встречи со служителем этой религии. Татарский богослов рассказывал, что первым, кто заговорил с ним о религии, стал будущий муфтий Татарстана Габдулла Галиуллин, который в то время был имамом мечети Марджани [25, с. 3]. Судьбоносная встреча произошла в 1987 г. Через некоторое время после этого, 22 октября 1988 г. комсомольский функционер Винер Якупов в стенах родного вуза организовал встречу комсомольцев с Габдуллой-хазратом. Мероприятие прошло в формате беседы, в ходе которой имам мечети Марджани отвечал на вопросы учащихся КХТИ о религии. Ответы Габдуллы Галиуллина были опубликована в вузовской комсомольской стенгазете «Технолог» – благодаря чему о содержании беседы могли узнать и те студенты, которые не смогли посетить мероприятие [54, с. 224 – 226].

Следует отметить, что данный этап существования СССР характеризовался либерализацией отношения КПСС к религиозным объединениям. 29 апреля 1988 года произошло символическое событие – встреча в Екатерининском зале Кремля генсека М. С. Горбачёва с Патриархом Московским и всея Руси Пименом (С. М. Извековым) и членами Синода РПЦ. Правящая партия на общесоюзном уровне декларировала необходимость объединения усилий атеистов и верующих для «воплощению в жизнь социалистических идеалов». Присутствие религии в публичном поле фактически было легитимизировано [22, с. 183].

Примечательно, что намазу будущего татарского богослова научили студенты КХТИ. В вузе учились студенты из Таджикистана, которые, по словам Валиуллы Якупова, «знали основополагающие законы ислама, умели читать намаз, держали пост» [20]. Спустя годы татарский богослов вспоминал, что живя в институтском общежитии часто общался со студентами-таджиками, «и благодаря им научился намазу и не только» [20].

Здесь мы видим тех «значимых других», которые сыграли важную роль в тот период жизни В.М. Якупова: имама мечети Марджани Г.С. Галиуллина и студентов из Таджикистана. Из концепции П. Бергера и Т. Лукмана следует, что при вторичной социализации «погружение» индивида в религиозное учение и присущее этому процессу эмоциональное состояние приводит к тому, что агенты религиозной социализации воспринимаются им как «значимые другие», роль которых сравнима с теми «значимыми другими», которые определили первичную социализацию [2, с. 236]. Действия этих «значимых других» при вторичной социализации приводят к тому, что «теперь индивид полностью вверяется новой реальности»,

отдаваясь вере «не только отчасти, но всей своей жизнью» [2, с. 236].

«Значимые другие» при вторичной социализации особенно важны для индивида для подтверждения своей идентичности. П. Бергер и Т. Лукман пишут: «Чтобы он мог сохранять доверие к тому, что он думает о себе, каков он есть, индивиду требуется не только имплицитное подтверждение этой идентичности, приносимое даже случайными ежедневными контактами, по эксплицитным и эмоционально заряженным подтверждениям от значимых других» [2, с. 244]. По всей видимости, в данном случае общение с имамом мечети и верующими студентами для В.М. Якупова способствовало подтверждению собственной исламской идентичности. «Значимые другие» способствовали тому, что будущий религиозный деятель воспринимал самого себя как мусульманина. Отметим, что по мнению российского исследователя Р.А. Захаркина, развивающего концепцию П. Бергера и Т. Лукмана, значимые другие являются основным агентом социализационного влияния в рамках вторичной социализации [13, с. 44].

Духовные искания комсомольца Винера Якупова во время учёбы в вузе, которые в итоге привели его в мечеть, шли параллельно с ростом его этнического самосознания. На фотографиях студенческого периода Винер Якупов запечатлён носящим татарский головной убор – тюбетейку [8, с. 16]. В.М. Якупов организовал и возглавил в КХТИ клуб татарской культуры «Умырзая» (тат. «Подснежник»), представлявший собой татарскую секцию вузовского Клуба интернациональной дружбы (КИД), действовавшего под патронажем комитета ВЛКСМ. В клубе «Умырзая» в 1984 г. им был организован смотр-конкурс на лучшего лектора на татарском языке, участниками которого были

выпускники национальных (татароязычных) школ, поступившие в КХТИ. Выступающих оценивало жюри из числа преподавателей вуза и представителей комсомольского актива. Цель этого конкурса В.М. Якупов видел как в интернациональном воспитании молодёжи, так и в том, чтобы для сохранения татарского языка «расширять его социальные функции» [54, с. 206]. В этом конкурсе он также видел шаг к достижению реального равноправия татарского и русского языков [54, с. 216].

В КХТИ Винером Якуповым был организован ряд просветительских мероприятий, направленных на пропаганду татарского языка и культуры: литературно-музыкальные вечера, встречи, концерты [54, с. 211]. Как ранее указывалось, согласно теории социального конструктивизма, деятельность человека происходит «в рамках институционально установленных каналов» [2, с. 105]. Роль одного из этих каналов и выполнял КИД, действовавший под комсомольским патронажем. Принадлежность к социальному институту в лице ВЛКСМ диктовала В.М. Якупову необходимость реализовать свой этнический активизм в рамках структур, связанных с деятельностью этой общесоюзной организации.

Неудивительно, что среди тем лекций, в разные годы присутствовавших на организованных комсомольским лидером конкурсе на лучшего лектора, присутствовали не только темы, посвященные жизни и творчеству татарских писателей и поэтов, но и темы, типичные для советских мероприятий «политпросвещения»: о жизни и деятельности В.И. Ленина, о матери советского вождя – М.А. Ульяновой [54, с. 200]. Темы, связанные с именем В.И. Ленина, в обязательном порядке должны были присутствовать на

мероприятиях, организуемых в вузах по «комсомольской линии».

Образ Ленина в системе ВЛКСМ и в целом в советской идеологической системе функционировал как главный, организующий символ, стоящий над другими символами [46, с.186]. Комсомольцы воспитывались с осознанием того, что Ленин является чем-то святым, является символом чистоты, искренности, мудрости [46, с.196]. Кроме того, в советской Татарии культ вождя мирового пролетариата не знал пределов. В республике с особенным размахом принято было отмечать даты, связанные с именем основателя советского государства, который когда-то учился в Казанском университете. В учебных заведениях активно велась работа по воспитанию учащихся на примерах из жизни и деятельности Ленина. В 1980-х в столице республики г. Казани насчитывалось около 20 памятников, посвященных Ильичу [6, с. 422].

Как ранее указывалось, согласно концепции П. Бергера и Т. Лукмана, социальные институты «уже благодаря самому факту их существования контролируют человеческое поведение» [2, с. 92 – 93]. Принадлежность к ВЛКСМ диктовала комсомольскому лидеру необходимость выстраивать мероприятия клуба татарской культуры таким образом, чтобы демонстрировать отношение к В.И. Ленину как к культовой фигуре.

Деятельность Винера Якупова в качестве комсомольского функционера пришлась на годы горбачёвской «перестройки». Демократизация в Советском Союзе ознаменовалась подъёмом этнополитической активности татарского населения и привела к появлению в Татарской АССР легального этнонационального движения татар. В 1988 г. в Казани был создан Татарский общественный центр (ТОЦ), выдвинувший идею

повышения статуса Татарии с уровня автономной республики до уровня союзной. С самого начала в документах ТОЦ значительное место отводилось этнокультурным вопросам, связанным с развитием образования, культуры и языка татарского народа [40, с. 117]. В Татарии в этот период партийными органами и общественными движениями обсуждалась языковая проблема: положение и статус татарского языка, использование его в образовании, культуре и в делопроизводстве. Весьма актуальными в это время в республике были проблемы межэтнических отношений. При этом выявилась неспособность союзного центра решать проблемы в сфере межэтнических отношений [9, с. 207 – 208].

Этническая идентичность сопряжена с идентичностью религиозной – исследователями отмечается связь мусульманского вероисповедания и этнической составляющей [1, с. 55]. В конце 1980-х в татарском этнонациональном движении ислам рассматривался как важнейший компонент самосознания татар и необходимый атрибут в борьбе за «суверенитет Татарстана» [28]. Уже в первой программе ТОЦ в 1988 г. заявлялось что данная организация признаёт «роль религиозных организаций в сохранении общечеловеческих ценностей, социальных норм и нравственности общества» [29, с. 101]. В выступлении идейного лидера татарского этнонационального движения Ф.А. Байрамовой на собрании ТОЦ в 1989 г. подчеркивалась особая роль ислама в обществе и звучал призыв к возврату верующим Азимовской мечети Казани, принадлежавшей на тот момент Министерству культуры [10, с. 15].

Неудивительно, что 29 октября 1988 г. комсомолец Винер Якупов, интересующийся историей и культурой

своего народа, озабоченный проблемой расширения социальных функций родного языка, и считавший что ислам помог татарам избежать ассимиляции – стал членом молодёжной структуры в составе ТОЦ, которая именовалась «Молодёжной комиссией»
[45, с. 10]. Трансформации комсомольца в религиозного лидера предшествовала его трансформация в этнополитического активиста.

Свой этнополитический активизм в рамках деятельности татарской националистической организации в последние годы существования СССР Винер Якупов совмещал с деятельностью по линии комсомола. Примечательно, что по разным данным, от 40 до 60% делегатов Учредительного съезда ТОЦ в феврале 1989 г. были коммунистами и комсомольцами [40, с. 118]. ТОЦ в начале своего существования сотрудничал с органами комсомола. Так, 21 марта 1989 г. В.М. Якупов вместе с другими членами ТОЦ участвовал в организации праздничного мероприятия, носившего название «национальный праздник тюркских народов «Навруз-байрам». Организаторами данного мероприятия выступили молодёжная комиссия ТОЦ и городской комитет ВЛКСМ [45, с. 10].

О тех людях, которые были для Винера Якупова «значимыми другими» в рядах татарского этнонационального движения, свидетельствует написанное им 7 октября 1990 г. письмо в «Литературную газету» [54, с. 232]. Автор письма оппонирует статье данного издания, в которой была подвергнута сомнению необходимость повышения статуса Татарии до статуса союзной республики. В данном письме В.М. Якупов выражает солидарность с позицией главы ТОЦ М.А. Мулюкова и с позицией одного из идейных лидеров татарских

националистов Ф.А. Байрамовой, выступавших с критикой оппонентов татарского этнонационального движения. Указанные лидеры националистов в тот период для комсомольца Винера Якупова были авторитетными фигурами.

Будучи активистом ТОЦ, комсомолец Винер Якупов продолжал демонстрировать уважительное отношение к личности В.И. Ленина. В своей статье, опубликованной в сентябре 1989 г. в вузовской газете КХТИ «Кировец», будущий религиозный лидер выражает мнение о том, что если бы не преждевременная смерть вождя мирового пролетариата, то он наделил бы Татарию более высоким статусом, чем статус автономной республики. Автор статьи был уверен в этом, апеллируя к мудрости Ленина [54, с. 231]. Таким образом, на тот момент В.М. Якупов в своей риторике придерживался типичной для комсомольца тактики: для придания легитимности своей позиции апеллировал к Ленину, поскольку советский вождь как «главенствующий символ» не мог быть подвергнут критике в рамках советского идеологического дискурса. Любое высказывание в этом дискурсе рассматривалось как легитимное при условии, если выглядело как построенное на основе «ленинской мысли» [46, с. 186].

Показательно, что в этот период даже религиозную инициативу Винер Якупов пытался реализовать через апелляцию к образу В.И. Ленина. В 1990 г. им было отправлено письмо в СМИ Татарстана о необходимости установки мусульманского символа – полумесяца – на находящуюся в Казанском Кремле Башню Сююмбеки. При этом необходимость установки полумесяца на данный архитектурный памятник, который представителями татарского этнонационального движения считается

культовым объектом, комсомолец Винер Якупов связывал с именем основателя советского государства: «Из литературы мне удалось выяснить, что в 1918 году по декрету Ленина эта башня передана татарскому народу и на ней в ознаменование этого события был установлен полумесяц… Сейчас, когда наблюдается в нашем обществе возврат к Ленину, не будет ли целесообразным восстановить его на прежнем месте» [54, с. 234]. Очевидно, что под «возвратом к Ленину» автор данного обращения имел в виду декларировавшийся в период горбачевской «перестройки» возврат к ленинским идеалам советского государства [43, с. 3].

Не менее показательно, что в марте 1990 г. по инициативе Винера Якупова и других членов молодёжной комиссии ТОЦ начинает выпускаться общественно-политическая газета для татарской студенческой молодёжи, для которой было выбрано «комсомольское» название «Ленинчы» (тат. «Ленинец») [45, с. 11]. По всей видимости, выбор такого названия был обусловлен не только «комсомольским» воспитанием. Можно предположить,
что В.М. Якупов и другие члены Молодёжной комиссии ТОЦ выражали искреннее уважение к личности В.И.Ленина в связи с тем, что благодаря последнему татарский народ обрёл свою государственность (в форме автономной республики) в рамках советской державы.

К своей религиозной карьере будущий заместитель председателя Духовного управления мусульман Республики Татарстана (ДУМ РТ) В.М. Якупов пришёл именно через активизм в рамках этнонационального движения. Превращению комсомольского лидера в религиозного деятеля предшествовал состоявшийся 12-13 октября 1990 г. в Казани Всесоюзный курултай татарской

молодёжи, на котором был учреждён Союз татарской молодёжи (СТМ) «Азатлык» (тат. «Свобода»). Винер Якупов выступил автором проекта устава СТМ «Азатлык», ряда программных документов и резолюций данного молодёжного националистического объединения, которые были опубликованы в упомянутой выше газете «Ленинчы». В ряду программ деятельности СТМ «Азатлык» была принята программа «Иман» (тат. «Вера»), направленная на возрождение духовности татарского народа [45, с. 53].

С 1990 года можно начинать отсчет религиозной карьеры Якупова: в этот год для реализации «азатлыковской» программы «Иман» была основана общественная организация «Центр исламской культуры» «Иман» [54, с. 16]. В качестве «поворотной» даты своей жизни В.М. Якупов оценивал 29 ноября 1990 г., когда он был избран председателем центра исламской культуры «Иман». По его мнению, с этого момента началась его «профессиональная религиозная деятельность» [25, с. 3]. Винер Якупов, позже сменивший полученное при рождении имя на арабское имя Валиулла, был бессменным руководителем центра «Иман» вплоть до своей трагической гибели в 2012 году.

В учредительном собрании по созданию молодёжного центра исламской культуры (ЦИК) «Иман» 29 ноября 1990 г. приняли участие 120 человек, большая часть которых были представителями молодёжи и комсомольцами. К данному собранию комсомольским функционером Винером Якуповым была подготовлена речь, которая начиналась со следующих слов: «Сегодня мы, татары, нуждаемся в том, чтобы вновь принять ислам» [55, с. 25]. Программа центра «Иман», обнародованная в день учредительного съезда организации и

распространявшаяся в виде листовок, предусматривала также следующее: «Учреждение бизнес-клуба «Сауда» с широким участием зарубежных фирм, коммерческая деятельность и открытие Школы бизнеса» [55, с. 20 – 21]. Комсомольцы, участвовавшие в данном торжественном мероприятии, формально оставались членами ВЛКСМ, но будущее своего народа связывали не с коммунистическими идеалами, а с возвращением к исламу и «рыночными отношениями», характерными для капиталистического общества.

Примечательно, что данное мероприятие проходило в привычном для комсомольцев месте – на территории Казанского филиала Центрального музея им. В. И. Ленина (известного также под названием «Ленинский мемориал») [55, с. 32]. Выглядит символично, что торжественное обращение комсомольцев к религиозным идеалам и ценностям капитализма на закате советского времени происходило на территории культового объекта коммунистической организации. Гигантское здание, заполненное портретами и скульптурными изображениями вождя мирового пролетариата, по сути представляло собой главный объект ленинского культа в советской Татарии. В данном учреждении (в здании которого сейчас находится Национальная библиотека Республики Татарстан) в последние годы существования СССР проходили мероприятия ВЛКСМ и экскурсии, на которых школьников и студентов на примерах из жизни и деятельности В.И. Ленина воспитывали в верности идеям марксизма-ленинизма [35].

С самого начала деятельность созданной во время собрания в «Ленинском мемориале» религиозной организации была направлена на исламизацию татар. Центр «Иман» представлял собой открытую организацию,

в деятельности которой могли участвовать все, кто интересовался исламом [38, с. 54]. Валиулла Якупов рассказывал о первом годе существования возглавляемого им центра «Иман»: «Действовали мы в основном как миссионерский центр». По его словам, в этот период «проводили вечера в вузах, встречи с мусульманским духовенством, старались побольше печататься в газетах и конечно, обучали Исламу молодёжь» [55, с. 104].

Однако выделившийся из «Азатлыка» (одной из структур татарского этнонационального движения) религиозно-миссионерский центр в первое время имел также черты этнополитической организации. В 1991 г. в одной из публикаций центра «Иман» наряду с призывом не забывать, что «национальное сознание татарского народа» формировалось благодаря чувству «религиозной общности», был опубликован лозунг организации: «Ислам моя религия, татарский – мой родной язык, Татарстан – моя Родина» [55, с. 90]. В тот период В.М. Якупов и его соратники активно обращались к теме этнонациональной солидаризации – подобно татарским религиозным просветителям начала XX века [32, с. 85]. В ноябре 1991 г. от имени организации было опубликовано заявление, в котором говорилось: «В нынешних условиях единственной формой реализации национальной свободы татарской нации является её государственность – Республика Татарстан. Только здесь и больше нигде может полнокровно развиваться татарская культура и татарский язык» [55, с. 110].

Следует отметить, что в контексте теории социального конструктивизма П. Бергера и Т. Лукмана создание религиозных организаций, подобных центру «Иман», является целенаправленным конструированием определенной «субъективной реальности» [2, с. 251] среди

этнической группы. Как отмечает видный российский исламовед Р.Ф. Патеев, для этой «субъективной реальности» характерно наличие конструкта, предполагающего определённые формы солидаризации. При этом этнические и религиозные традиции выступают основой в процессе формирования и институционализации подобных идейных конструктов [33, с. 93]. На посту руководителя центра «Иман» В.М.Якупов проявил себя как авторитетный лидер, который для выстраивания мусульманской инфраструктуры в Татарстане смог сплотить вокруг себя энтузиастов, объединённых идеей возвращения татарского народа к своей исламской религиозной традиции. Его советы и его действия прямо влияли на жизненные судьбы его соратников [7, с. 78 – 83].

Таким образом, будущий функционер ДУМ РТ сам стал тем «значимым другим», который стал определять религиозную социализацию других людей. И круг этих людей не ограничивался только его соратниками по религиозно-миссионерской организации. Основав при центре «Иман» издательство, Винер Якупов стал родоначальником мусульманской прессы в постсоветский период в Татарстане – организовав выпуск целого ряда газет исламской тематики. Выпускаемые издательством при центре «Иман» газеты, книги и брошюры пользовались большой популярностью среди татарского населения [42, с. 87]. Автором ряда статей в газетах был сам В.М. Якупов [7, с. 80]. Эти издания формировали исламскую идентичность у больших групп индивидов, для которых руководитель центра «Иман» стал «медиа значимым другим», т.е. таким «значимым другим», который оказывает влияние на реципиентов через СМИ [13, с. 43].

Известно, что в последние месяцы существования СССР В.М. Якупов был сторонником налаживания всесторонних связей со странами мусульманского Востока, поскольку пессимистично оценивал будущее советского государства. В июне 1991 г. В.М.Якупов в тексте заявляющей о преимуществах ислама миссионерской листовки, которую распространяли активисты руководимого им центра, писал следующее: «Советский Союз находится на грани развала, больше не на кого надеяться, и в этих условиях каждая республика, каждый народ оглядывается на заграницу в надежде на помощь: молдаване ждут содействия от Румынии, эстонцы от Финляндии и т.д. Что же делать нам, татарам? Поможет ли нам заграница? И если да, то от кого вероятнее всего такую помощь и содействие получить? На наш взгляд, очень полезными для нашей стремящейся к полному суверенитету республики могли бы оказаться связи с исламскими странами Востока. Наша организация станет таким каналом для налаживания деловых, духовных, и вообще, человеческих контактов с мусульманским Востоком» [55, с. 61].

В первые годы существования центра «Иман» при непосредственном участии Валиуллы Якупова для татарской молодёжи организовывались различные культурно-массовые мероприятия, на которых выступали «учителя» из арабских стран [42, с. 89]. В первых номерах газет центра «Иман» были материалы из англоязычных и арабоязычных иностранных СМИ, переведённые руководителем религиозно-миссионерского центра и его соратниками [7, с. 80]. Таким образом, активисты центра вместе со своим лидером через выпускаемые ими СМИ на какой-то период стали проводниками зарубежного идеологического влияния на мусульман Татарстана.

Следует отметить, что Винер Якупов так и не вышел из рядов ВЛКСМ, формально оставаясь комсомольцем даже в период ведения им религиозно-миссионерской деятельности. Занимаемый им пост комсомольского функционера помогал ему организовывать мероприятия, направленные на ведение религиозной пропаганды среди комсомольцев. Так, 10 декабря 1990 г. с прошением от имени вузовского комитета ВЛКСМ в качестве заместителя секретаря данного комитета Винер Якупов обращается к проректору КХТИ Сулейманову И.М. В тексте данного документа озвучена просьба «разрешить проведение вечера встречи» с представителями мусульманской общественности. На данное прошение была получена резолюция проректора: «Разрешаю» [21].

Учитывая комсомольский бэкграунд руководителя центра «Иман» и его соратников, следует предположить, что в начальный период деятельности организации её активисты продолжали в той или иной степени оставаться под влиянием коммунистической идеологии. В проекте Программы деятельности центра «Иман», который В.М. Якупов и его единомышленники из СТМ «Азатлык» обсуждали до учредительного собрания, пункт 3 звучал следующим образом: «Если думать о будущем, мы, знакомые с марксизмом-ленинизмом, должны отметить: классики марксизма учат, что общественная система, которая становится тормозом экономического и вместе и другого развития, обречена на гибель, тут ничего не поделаешь» [55, с. 38]. Очевидно, что составители проекта Программы хоть и пришли к выводу о нежизнеспособности советской общественно-политической системы, считая что она «обречена на

гибель» – тем не менее продолжали находиться под влиянием марксистско-ленинской идеологии.

При этом незадолго до распада СССР Винер Якупов и другие «национально ориентированные» комсомольцы публично озвучили своё мнение о том, что деятельность ВЛКСМ не отвечает интересам татарской молодёжи. Написанное В.М.Якуповым в январе 1991 г. открытое письмо для публикации в СМИ показывает, что он надеялся: в комсомольской организации наступят изменения, отвечающие чаяниям молодых этнополитических активистов. В этом послании, написанном от имени Молодёжной комиссии ТОЦ, Винер Якупов выражал озабоченность тем что финансовые средства комсомола, сформированные в т.ч. из членских взносов молодых татар, практически не идут на удовлетворение культурных запросов татарской молодёжи. В данном письме о деятельности комсомольской организации Татарии сообщалось следующее: «Работа ведётся на русском языке, цели, связанные с национальными интересами татар ставятся крайне редко. Лишь Казанский горком ВЛКСМ проявляет некоторое понимание чаяний татарской молодёжи» [54, с. 188].

В этом открытом письме комсомол прямо обвинялся в русификации молодых татар, и в том, что занимается «национальным обезличиванием татарской молодёжи». Не обошлось в открытом письме и без апелляции к личности основателя советского государства: «А ведь при Ленине комсомол республики имел своё татарское бюро». Также было озвучено мнение, согласно которому неиспользование татарского языка в комсомольских органах ведёт к тому, что «таланты татарской молодёжи оказываются общественно невостребованными». При этом в данном документе

выражалась надежда на изменения в работе молодёжной коммунистической организации: «Мы считаем просто необходимым, чтобы в комсомольском аппарате были люди, которые в силу своих функциональных обязанностей профессионально обслуживали бы специфические интересы татарской молодёжи». Завершалось открытое письмо следующими словами: «Мы обращаемся к молодёжи республики, в т. ч. и к русскоязычной, с просьбой поддержать наше обращение» [54, с. 188].

Данное послание было направлено в редакцию газеты «Татарстан яшьлэре» с комментарием, в котором декларировалось желание «способствовать восстановлению авторитета» ВЛКСМ: «Откликаясь на призыв принять активное участие в обсуждении тезисов отчёта обкома комсомола республики, руководствуясь желанием способствовать восстановлению авторитета комсомола, молодёжная комиссия ТОЦ выступает со следующим Заявлением (прилагается)» [54, с. 191]. Известно, что данное заявление молодых активистов ТОЦ со стороны Татарского обкома комсомола осталось без ответа [54, с. 151].

Также показательно, что в предназначенных для СМИ заявлениях центра «Иман» с ноября 1990 г. по март 1991 г. неоднократно звучали утверждения, в которых советское государство оценивалось негативно и обвинялось в русификации и антиисламской пропаганде [55, с. 17, 34, 52].

Указанное выше послание Молодёжной комиссии ТОЦ, равно как и антисоветские заявления центра «Иман» и озвученные в ранее приведённом тексте миссионерской листовки надежды на помощь «стремящейся к полному суверенитету» родной республике со стороны государств

мусульманского Востока – являются свидетельствами системного кризиса ВЛКСМ и советской общественно-политической системы в целом. В условиях перестройки и демократизации советского общества руководство КПСС и ВЛКСМ оказалось не в состоянии, как прежде, удерживать молодежь в верности комсомольской организации и советскому государству. Молодёжь была разочарована в целях КПСС и комсомола. Не выходя из состава ВЛКСМ и формально оставаясь комсомольцами, обратившиеся к религии молодые активисты татарского этнонационального движения уже не связывали своё будущее ни с коммунистическими идеалами, ни с советским государством. Выше было показано: они считали, что советская система «обречена на гибель», и распространяли листовку, в тексте которой говорилось, что «Советский Союз находится на грани развала». Своё будущее они связывали с исламом, странами мусульманского Востока и идейными ценностями капиталистического общества (о последнем свидетельствуют озвученные в ноябре 1990 г. планы по созданию бизнес-клуба и занятиям коммерцией в рамках деятельности центра «Иман»).

В этой связи следует отметить, что длившееся десятилетиями противостояние стран Запада и Советского Союза в контексте теории П. Бергера и Т. Лукмана можно рассматривать как противостояние двух обществ, чьи символические универсумы находятся в состоянии столкновения [2, с. 176 – 177]. Данное противостояние завершилось победой универсума западного капиталистического общества. Попытки советского руководства во главе с М.С. Горбачёвым реформировать находящееся в кризисе социалистическое государство в конечном итоге привели к декларации о прекращении

существования Советского Союза 26 декабря 1991 г. [22, с. 185]. Винер Якупов и его современники стали очевидцами разрушения привычной старой реальности, сопровождавшегося дискредитацией советской идеологии, когда вся предыдущая картина мира уничтожалась, а на её месте строилась новая. Как и другие советские люди, в ходе горбачёвской «перестройки» и распада СССР В.М. Якупов пережил переход от одной реальности к другой за относительно короткий промежуток времени. Эта новая реальность была основана на критическом отношении к коммунистическим ценностям и к советскому прошлому.

Подобный тотальный переход от одной реальности к другой П. Бергер и Т. Лукман называли «альтернацией» (англ. alternation – перемена, смена). Альтернация требует от индивида новых социализационных мероприятий, которые «должны радикально по-новому расставить акценты реальности» [2, с. 154]. В условиях тотальной трансформации общества, подобной горбачёвской «перестройке», происходят многогранные изменения, в связи с которыми человек чувствует себя в состоянии «неопределённости» [9, с. 210]. Такой радикальный процесс ведет к стрессовому сценарию, при котором значительная часть населения просто не успевает приспособиться к кардинально изменившимся условиям социальной реальности. Большинство людей при этом сталкиваются со сложностями в изменении векторов своего социального и личностного развития [11, с. 115].

Требующиеся при альтернации социализационные процессы происходят на фоне демонтажа и разрушения предшествующей структуры «субъективной реальности» [2, с. 255]. Результатом «перестройки» в советском обществе стал демонтаж старой социальной реальности, основанной на противостоянии с США и на

коммунистических ценностях, и построение новой реальности – ориентированной на построение капиталистического общества [12, с. 39]. При альтернации в «зачищенном» от старых идейных конструктов сознании индивида происходит формирование конструктов новой социализационной системы [11, с. 116].

Трансформация мировоззрения Винера Якупова в конце «перестройки» сопровождалась «очищением» от советских идеологических конструкто в и формированием новой социализационной системы, основанной на идейных конструктах, связанных с татарским этнонациональным движением, мусульманским сообществом и капиталистическими отношениями в обществе. Если до разочарования в комсомоле он идентифицировал себя как «советского человека» и по его собственному признанию – был одним из тех, кто «гордились Советским Союзом», то в противоположность этому в последние месяцы существования советской власти он придерживался фактически антисоветских убеждений.

Следует отметить, что в будущем взгляды В.М. Якупова претерпели дальнейшую трансформацию. Если в начальный период деятельности центра «Иман» его руководитель выступал за религиозное сотрудничество со странами мусульманского Востока, то в последние годы своей жизни он приобрёл известность в качестве общественного деятеля, негативно оценивающего влияние этих стран в религиозной сфере, и приобрёл славу борца с исламскими религиозными течениями, заимствованными из этих стран [42, с. 91].

Спустя годы после того, как центр «Иман» выделился из националистического СТМ «Азатлык» – Валиулла Якупов стал также известен как критик татарского этнонационального движения, несмотря на то

что когда-то сам был активистом в его рядах. В 2005 г. татарский богослов так оценивал состояние татарского национализма: «Сторонники национальной независимости… остались в явном меньшинстве и всё более маргинализировались, тогда как наиболее «приличные» политики всё более дистанцировались от ТОЦ» [48, с. 43]. В 2005 г. в своей статье «Ислам или национализм?» он демонстрировал негативное отношение к «националистам и шовинистам всех мастей» [49, с.1]. В 2010 г. В.М. Якупов позволил себе высказывание, которое радикальные представители татарского национализма вряд ли смогут оценить положительно: «В подавляющей массе и татары и русские относятся комплиментарно друг к другу». Свидетельством этого он считал «высокий процент межнациональных, межконфессиональных браков в республике» [4]. Примечательно, что сам мусульманский лидер был женат на русской православной женщине, с которой познакомился ещё во время учёбы в институте, и никогда не просил её принять ислам [5].

В 2010 г. татарский богослов заявил, что произошло «обретение Россией всех признаков если не мусульманского государства, то государства, заботящегося о своей мусульманской умме». В этой связи он видел необходимость в расширении сотрудничества российского государства и российского мусульманского сообщества. Валиулла Якупов считал, что «то недоверие к государству, навеянное инерцией периода атеистических гонений, осталось в прошлом» [53].

В 2011 г. Валиулла Якупов призывал мусульман быть патриотами российского государства, беря пример с мусульман дореволюционной России: «Мусульмане в России всегда ассоциировали себя именно со своей

родиной… В многочисленных войнах России с Турцией, Ираном, с государствами Средней Азии татары с оружием в руках воевали непременно на стороне России. Нынешняя молодёжь должна знать об этом выборе своих предков» [50, с. 272 – 273]. В этот же период он призывал противодействовать деятельности США и их союзников, которых он называл «геополитическими противниками России» – поскольку считал. что данные государства пытаются использовать российских мусульман в своих интересах против Российской Федерации [50, с. 271]. Также в 2011 г. он выступил с критикой в адрес тех мусульманских деятелей, кто соглашался с «антипатриотической риторикой» ваххабитов [50, с. 346].

Завершая статью, мы можем констатировать: в последние годы существования СССР взгляды В.М. Якупова претерпели трансформацию. Комсомольский функционер разочаровался в комсомоле и из советского патриота, гордившегося мощью коммунистической державы, превратился в татарского этнополитического активиста, пессимистично оценивающего будущее СССР. Эволюция взглядов происходила на фоне системного кризиса советского государства, и на фоне подъёма этнополитической активности татарского населения советской Татарии в конце 1980-х. На этом фоне будущий религиозный деятель увлёкся изучением и пропагандой родной татарской культуры и заинтересовался исламом. Под воздействием различных внешних влияний актуализировалась и укрепилась исламская религиозная идентичность, переданная в детстве «значимыми другими» в лице близких родственников. Как и миллионы других советских людей, в результате горбачёвской «перестройки» будущий татарский богослов пережил процесс, называемый «альтернацией» (тотальный переход

от одной реальности к другой) – при котором в «зачищенном» от старых идеологических конструктов сознании происходит формирование конструктов новой идеологической системы. В итоге считавшийся себя советским человеком Винер Якупов превратился в антисоветски настроенного религиозного деятеля, который комплиментарно относился к странам мусульманского Востока и считал, что Татарстану необходимо налаживание деловых и духовных связей с этими странами. Выступая в роли общественного деятеля, определяющего религиозную социализацию больших групп своих сограждан, руководитель центра «Иман» на какое-то время стал проводником зарубежного идеологического влияния на мусульман Татарстана.

В связи с тем, что в последние годы своей жизни В.М. Якупов приобрёл известность в качестве мусульманского деятеля, негативно оценивающего влияние стран мусульманского Востока на мусульман России, и приобрёл славу борца с заимствованными из этих стран религиозными течениями – необходимо дальнейшее изучение трансформации взглядов татарского богослова в течение его жизни.

## СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Адиев А.З., Колосов В.А., Патеев Р.Ф. Возрождение ислама в Крыму и в Черноморско-Каспийском регионе в целом // Россия и мусульманский мир. – 2010. – № 8. – С. 54 - 58.
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания. – М: "Медиум", 1995. 323 с.

3. Бустанов А.К., Кемпер М. Язык «традиционного ислама» в текстах Валиуллы Якупова// Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. — 2017. — № 3. — С. 123—139.
4. Валиулла Якупов: Считанные проценты течений внутри ислама проповедуют агрессивность. Интервью. – https://rg.ru/2010/11/25/islam-site.html (дата обращения: 19.11.2021).
5. Валиулла Якупов. Последний путь. – https://trt-tv.ru/uncategorized/valiulla-yakupov-poslednij-put/ (дата обращения: 19.11.2021).
6. Галлямова А. Г. Национальный вопрос и политическая ситуация в Татарской АССР в середине 1940-х – первой половине 1980-х гг. // История татар. Том VII. Татары и Татарстан в XX – начале XXI в. – Казань: АН РТ, 2013. – 1008 с. + 64 с. вкл. – С. 407–424.
7. Гарипов Н. К. Воспоминания о Валиулле-хазрате Якупове // Мусульманский мир. — 2015. — № 4. — С. 77—84.
8. Гиниятуллина Г. Валиулла хазрат Якупов: жизнь и деятельность. Казань, Иман, 2019. 67 с. С. 3 – 4.
9. Гузельбаева И. А. Перестройка в Татарской АССР: проблемы регулирования межнациональных отношений и развития культуры // В зеркале Перестройки: к осмыслению Российской трансформации. Сборник научных статей. – Владивосток, ДО РАН, 2015. – 275 с. – С. 207–210.
10. Гузельбаева И.А. Формирование межкультурного диалога и национальной идентичности в условиях политических преобразований (опыт периода перестройки и практики современности в республике Татарстан) // Манускрипт. – 2018. – № 5 (91). – С. 15 - 18.

11. Захаркин Р.А. Исследование проблемы отождествления вторичной социализации с такими социальными процессами, как ресоциализация и альтернация // Ойкумена. Регионоведческие исследования. – 2019. – №3. – С. 111 - 118.
12. Захаркин Р.А. Концепция вторичной социализации, основанная на идеях П. Бергера и Т. Лукмана, и ее стихийный и целенаправленный аспекты реализации // Общество: социология, психология, педагогика. – 2016. – №2. – С. 38 - 41.
13. Захаркин Р.А. Роль значимых других и медиа значимых других в процессе вторичной социализации // Общество: социология, психология, педагогика. – 2018. – № 2. – С. 41 - 44.
14. Ибрагимов Р.Р. Ислам среди татар в 1940-е – 1980-е гг. // История татар. Том VII. Татары и Татарстан в XX – начале XXI в. – Казань: АН РТ, 2013. – 1008 с. + 64 с. вкл. – С. 461–471.
15. Иванов В.В. Татарский богослов Валиулла Якупов и его роль в противодействии нетрадиционным течениям среди мусульман Поволжья // Первые Хафизитдиновские чтения «Ислам в Поволжье: традиционные ценности, вызовы, перспективы». – Йошкар-Ола, 2020. – С. 14–18.
16. Идиатуллов, А.К., Галимова, Л.Н. Неофициальная религиозность «мусульманских» народов Среднего Поволжья и Приуралья в 1960–1970-е годы / А.К. Идиатуллов, Л.Н. Галимова // Самарский научный вестник. – 2016. – №2(15). – С. 126–130.
17. Из Устава КПСС // О религии и церкви. Сборник высказываний классиков марксизма-ленинизма, документов КПСС и Советского госдуарства. - М. : Политиздат. 1965. С.84.

18. Иманлы егет. Интервью // Ватаным Татарстан. – Казань, 25 февраля 1994. С. 2.
19. Исламҗан Х. Винер Якупов – торгынлыкның түбәтәйле малае. Интервью // Иман нуры. – Казан, 1997. – № 7. – С. 45 - 48.
20. Ислам как мерило поступков. Интервью. Портал «Элита Татарстана». – https://elitat.ru/society/islam-kak-merilo-postupkov/ (дата обращения: 19.11.2021).
21. Комсомольские документы Валиуллы Якупова / НА РТ. Ф. Валиуллы Якупова.
22. Курилов В. А. «Перестройка» атеистической системы в Советском Союзе (1986–1991) / В. А. Курилов // Вестник Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина. – 2021. – № 3. – С. 178–190.
23. Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза. – М.: Политиздат, 1986. – 352 с.
24. Меджлисы. Адабы (правила) проведения меджлиса (Коран ашы). Сайт уфимской мечети «Мадина» ЦДУМ России. – http://мечеть-мадина.рф/адабы-правила-проведения-маджлиса-ко/ (дата обращения: 19.11.2021).
25. Минвалеев Арслан. Интервью с Валиуллой Якуповым. // Восточный экспресс. – Казань, 2003. – № 22 (123). – С. 3.
26. Мухаметзарипов И.А. Отечественный и зарубежный опыт антирадикальных нарративов // Казанский педагогический журнал. 2017. № 5. С. 194-200.
27. Мухаметзарипов И.А. Применение норм шариата в семейно-бытовой жизни татар-мусульман // Минбар. — 2012. — № 1. — С. 26—36.
28. Мухаметшин Р.М. На путях к конфессиональной политике: ислам в Татарстане. – https://archipelag.ru/ru_mir/religio/gko/case/tatarstan/ (дата обращения: 19.11.2021).

29. Мухаметшин Р.М. Татары и ислам в XX веке (Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана). - Казань: Издательство «Фэн», 2003. - 303 с. С. 101.
30. Ним Е.Г. (Не)социальное конструирование реальности в эпоху медиатизации // Социологическое обозрение. – 2017. – № 3. – С. 409 - 427.
31. Патеев Р.Ф. Исламский активизм и социокультурные трансформации в татарском сообществе // Ислам и религиозный активизм в Республике Татарстан. – Казань: АН РТ, 2021. – С. 13–72.
32. Патеев Р.Ф. Религиозный активизм в мусульманских сообществах: переосмысление в постсекулярную эпоху // Религиоведение. – 2020. – №3. – С. 78 - 87.
33. Патеев Р.Ф. Роль исламского фактора в современном адыгском движении // Научная мысль Кавказа. – 2014. – №1 (77). – С. 93 – 98.
34. Патеев Р.Ф. Роль печатного капитализма в просвещении мусульманских народов Поволжья и Северного Кавказа в XIX - начале XX в. // Исламоведение. – 2015. – № 2 (24). – С. 101 - 111.
35. Просто комсомол: время, события, люди. Портал Общественной организации ветеранов РТ. – https://veterany.tatarstan.ru/index.htm/news/13296481.htm (дата обращения: 17.12.2020).
36. Пятнадцатый век хиджры. Курьер ЮНЕСКО. — М.: Прогресс, 1981. — 80 с.
37. Рогатин В.Н., Яруллин Р.Ф. Исламский активизм в ТАССР В 1980-е гг. // Ислам и религиозный активизм в Республике Татарстан. – Казань: АН РТ, 2021. – С. 152–176.

38. Сабиров А. Роль ЦИК «Иман» в развитии и распространении Ислама в г. Казани // Центр исламской культуры «Иман». – Казань: «Иман», 2006. – С. 52–58.
39. Сабиров Н. Роль издательства «Иман» в сохранении духовного наследия мусульман России. – https://apanay.tatar/ru/articles/386-rol-izdatelstva-iman-v-sokhranenii-dukhovnogo-naslediya-musulman-rossii
40. Сергеев С.А., Сергеева З.Х. Татарский этнонационализм в республике Татарстан: от рассвета до заката // Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС. – 2009. – № 1. – С. 116 - 126.
41. Становление идентичности и толерантности личности в условиях поликультурного образования: монография / Отв. ред. А.К. Лукина. Красноярск: Сиб. федер. ун-т, 2015. – 260 с.
42. Сулейманов Р. Р. Валиулла Якупов: жизнь и борьба // Мусульманский мир. — 2015. — № 4. — С. 85—92.
43. Халипов В. Перестройка: ленинские уроки // Аргументы и факты. – Москва, 18.04.1987. – № 22 (123). – С. 3.
44. Экспозиция музея Валиуллы Якупова. – http://kzn.tv/kzntube/muzejj-valiully-jakupova (дата обращения: 18.12.2020).
45. Юлдаш Р.З. "Азатлык" — это свобода. Общественно-политическая характеристика и история деятельности СТМ "Азатлык" 1989— 1998 гг. — Казань: Иман, 1998. – 86 с.
46. Юрчак А.В. Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение. — М.: НЛО, 2014. — 664 с.
47. Якупов В.М. Благотворительность и социальная работа в Исламе. — Казань: Иман, 2004. — 42 с.

48. Якупов В.М. Ислам в Татарстане в 1990-е годы. — Казань: Иман, 2005. — 144 с.
49. Якупов В.М. Ислам или национализм? // Вера. – Казань, 2005. – № 8. – С. 1.
50. Якупов В.М. Ислам сегодня. — Казань: Иман, 2011. — 392 с.
51. Якупов В.М. Минтимер Шаймиев и исламское возрождение в Татарстане. — Казань: Иман, 2006. — 192 с.
52. Якупов В.М. Обычаи поминовения умерших // Мусульманский мир. – Казань, 2005. – № 8. – С. 13 - 16.
53. Якупов В.М. Совиные крыла ваххабизма. Портал «Ислам в РТ». 18 марта 2010 [Электронный ресурс]/ – URL: http://islamrt.ru/htm/stat_20-02/sov_vahhab.htm
54. Якупов В.М. Союз татарской молодёжи «Азатлык» – светлая мечта периода национального пробуждения (сборник материалов и документов). — Казань: Иман, 2010. — 275с.
55. Якупов В.М. Центр «Иман»: 20 лет служения умме (сборник материалов и документов). — Казань: Иман, 2010. — 264 с.
56. Smolkin-Rothrock V. «A Sacred Space Is Never Empty”: Soviet Atheism, 1954-1971. – University of California, Berkeley, 2010. – 254 с. P. 222.
57. Timol R. Ethno-religious socialisation, national culture and the social construction of British Muslim identity // Contemporary Islam. – 2020. – №14. – С. 331–360.

## Сведения об авторах:

**Силантьев Роман Анатольевич** - заведующий лабораторией деструкторологии МГЛУ, директор правозащитного центра ВРНС, доктор исторических наук, профессор (Москва). rsilantiev@mail.ru

**Чабиева Танзила Саварбековна** - доцент кафедры социологии и рекламных коммуникаций РГУ им. Косыгина, научный сотрудник отдела Кавказа ИЭА им. Н.Н. Миклухо Маклая РАН, кандидат исторических наук (Москва). Chabieva06@mail.ru

**Кугай Александр Иванович** - профессор Северо-Западного института управления ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ» г. Санкт-Петербург, доктор философских наук (г. Санкт-Петербург). kugay3@yandex.ru

**Захарова Ирина Викторовна** аспирант Северо-Западного института управления ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйстваи государственной службы при Президенте РФ» г. Санкт-Петербург (г. Санкт-Петербург). jomiv@yandex.ru

**Кальниченко Владислав Николаевич** – научный сотрудник ГБУК РО «Раздорский этнографический музей-заповедник» (Ростовская область, г. Семикаракорск) kalnichenko_97@mail.ru

**Коваленко Владимир Дмитриевич** - директор Лаборатории россиеведения, евразийства и устойчивого развития СЗИУ РАНХиГС, помощник председателя ОВЦО Санкт-Петербургской епархии (Санкт-Петербург). markmarkuse@yandex.ru

**Макаров Иван Викторович** – иерей, преподаватель Барнаульской Духовной Семинарии (г. Барнаул). tanges@mail.ru

**Бердин Азат Тагирович** – директор АНО ПРОИГН «ЦСКМ», кандидат философских наук (г. Уфа). azat_berdin@mail.ru

**Бочков Павел Владимирович** – председатель Красноярского регионального отделения МПОО «Объединение православных ученых», доктор богословия, доктор теологии, кандидат юридических наук (Г. Норильск). frpavel@inbox.ru

**Сколяр Юлия Николаевна** - специалист по работе с молодёжью Дирекции по молодёжной политике НИЯУ МИФИ (г. Москва). jskoliar@yandex.ru

**Прохоров Евгений Александрович** – старший преподаватель кафедры теологии Иркутского государственного университета (г. Иркутск). irgtuprihod@inbox.ru

**Баган Владислав Владимирович** – иерей, доцент кафедры богословия и церковно-исторических дисциплин Смоленской Православной Духовной Семинарии, кандидат богословия, кандидат юридических наук (г. Смоленск). baganvlad@mail.ru

**Иванов Василий Иванович** – аспирант Центра исламоведческих исследований АН РТ (г. Казань). viv.ru@mail.ru

Благодарим коллектив и директора типографии и
издательства «ЛЮБАВИЧ» –
Дмитрий Александровича Степанова -
за помощь в издании бюллетеня.

# БЮЛЛЕТЕНЬ
# ЦЕНТРА ЭТНОРЕЛИГИОЗНЫХ
# ИССЛЕДОВАНИЙ

Издательство «Любавич»
Санкт-Петербург, ул. Менделеевская, 9
Тел.: + 7 (812) 603 25 25

Подписано в печать с оригинал-макета 18.01.2022
Формат 64x98 1/16. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Тираж 500 экз. Заказ № 20177
Отпечатано в типографии «Любавич».
ООО «Первый издательско-полиграфический холдинг»,
Санкт-Петербург, ул. Менделеевская, 9.
Тел.: (812) 603 25 25

## СООРГАНИЗАТОРЫ

Правительство Ленинградской области

Совет по взаимодействию с региональными объединениями при Президенте РФ

Правительство Санкт-Петербурга

Общественная Палата Российской Федерации

Северо-Западный институт управления РАНХиГС

Всемирный русский народный собор

Санкт-Петербургская епархия

Духовное собрание мусульман России

Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования

АНО ДПО «Институт социальных и этнокультурных исследований»

Институт восточных рукописей РАН

Русская христианская гуманитарная академия

Институт религии и политики

Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена

Армянская Апостольская Церковь Санкт-Петербурга

Совет православных общественных объединений Санкт-Петербургской епархии

Государственный музей истории религии

Российская ассоциация религиозной свободы

## ИНФОРМАЦИОННЫЕ ПАРТНЕРЫ

Русская народная линия

Типография Любавич

Компания «КЕЛЕАНЗ Медикал»

Вода живая

НАПИШИТЕ НАМ: centeretnorelig@mail.ru

Коллективная монография представляет читателям материалы международной научной конференции «Религиозная ситуация: восточные дискурсы (исторические, идеологические, этнологические, политико-правовые аспекты взаимодействия религиозных институтов, государства и общества», которая состоялась 23-24 сентября 2021 года на базе РГПУ им. А.И. Герцена.

Бюллетень Центра этнорелигиозных исследований – научное издание, посвященное вопросам межнациональных и межконфессиональных отношений, теме профилактики конфликтов на этнорелигиозной почве. Предназначен для специалистов в области межнациональных и межконфессиональных отношений, государственных, муниципальных служащих, представителей национально-культурных автономий и общественных организаций, для религиоведов, историков, этнологов, социопсихологов, антропологов, культурологов и всех, интересующихся вопросами межрелигиозных и межнациональных отношений.

Бюллетень включен в наукометрическую базу данных – Российский индекс научного цитирования (РИНЦ).