Молодые мусульмане Татарстана: идентичность и социализация

Академия наук Республики Татарстан
Центр исламоведческих исследований

**Мухаметшин Р. М., Гарипов Я. З.,
Нуруллина Р. В.**

Молодые мусульмане Татарстана: идентичность и социализация

Москва 2012

УДК 316.74:2
ББК 60.56
М92

Рецензент – доктор социологических наук, профессор
А. З. Гильманов

Мухаметшин Р. М., Гарипов Я. З., Нуруллина Р. В.
М92 **Молодые мусульмане Татарстана:** идентичность и социализация [электронный ресурс] / Рафик Мухаметшин, Ягфар Гарипов, Роза Нуруллина. – М.: Academia, 2012. – 150 с. URL: http://www.socioprognoz.ru/publ.html?id=299.
ISBN 978-5-87444-365-8

Монография посвящена изучению процесса становления конфессиональной идентичности и ценностных ориентаций в процессе социализации мусульманской молодежи. Конфессиональная идентичность в современной России с некоторых пор перестала быть исключительно сферой интересов религиозных структур. Особый интерес представляют особенности ее формирования у мусульманской молодежи Татарстана, где в последние годы идут активные интеллектуальные поиски в сфере исламской идентичности. Эмпирическую базу исследования составили результаты и выводы, полученные в ходе массового опроса учащихся мусульманских учебных заведений, представляющих наиболее последовательную и убежденную часть исламской молодежи.

УДК 316.74:2
ББК 60.56

ISBN 978-5-87444-365-8

© Мухаметшин Р. М., Гарипов Я. З.,
Нуруллина Р. В., 2012
© Издательство Academia, 2012

Оглавление

Введение 6

1. Методологические проблемы исследования конфессиональной идентичности 13

2. Роль социальных институтов в становлении конфессиональной идентичности 35

3. Мусульмане Татарстана в поисках конфессиональной идентичности 58

4. Становление конфессиональной идентичности учащихся мусульманских учебных заведений 78

5. Социальные и этноконфессиональные установки мусульманской молодежи 101

Заключение 121

Список литературы 125

Приложение 140

Мы признательны Духовному управлению мусульман Татарстана в лице заместителя председателя Валиуллы хазрата Якупова (ныне покойного) за помощь и содействие в проведении исследования, и особенно – руководителям, преподавателям и шакирдам мусульманских учебных заведений, без заинтересованного участия которых оно бы не состоялось. Благодарим Отдел этнической социологии Института социологии РАН и персонально старшего научного сотрудника, кандидата социологических наук Рыжову С. В. за постоянный интерес к нашей работе и научные консультации, а также доктора психологических наук, профессора ИЭУП (г. Казань) И. М. Юсупова за замечания и ценные советы, высказанные в ходе обсуждения монографии.

Молодежи, вставшей на путь Истины

Введение

Актуальность исследования религиозной (конфессиональной) идентичности определяется возросшей ролью религии в современном российском обществе. Возрождение религии – это социальный факт, данность, и для общества важно использовать позитивный потенциал, заложенный в нем. Ряд исследователей считает, что традиционные конфессии обладают мощными социализирующими возможностями благодаря духовно-нравственному потенциалу, заложенному в них. Наличие в религиозных учениях нормативных моральных принципов, призванных регулировать совместную жизнедеятельность людей в экономической, социально-политической и духовной сферах, открывают широкие возможности в деле оздоровления общества. «Институционализированные конфессии в качестве свободных религиозных союзов в определенной мере сдерживают силы социального произвола и коррупции, препятствуют маргинализации низших социальных слоев, аккумулиру ют правозащитные, экологические и культурные инициативы, обеспечивают историческую преемственность, а также охрану и изучение культурно-религиозного наследия. Они выступают как мощный фактор сдерживания энтропийных социальных процессов, являющихся оборотной стороной рыночной экономики и эгалитарной демократии»[1].

Однако наряду с признанием позитивного духовно-нравственного потенциала общественное мнение нередко связывает с религией действия экстремистского характера. За прошедшие два десятилетия российское общество в полной мере столкнулось с проявлениями национальных и религиозных распрей, этнического и конфессионального эгоизма, религиозного экстремизма. Примером может служить попытка проникновения идей салафизма (который религиоведы нередко отождествляют с вахаббизмом) в социокультурное пространство российского ислама. Необходимо теоретическое осмысление процессов, происходящих в духовной сфере и затрагивающих вопросы становления конфессиональной идентичности.

В свое время феномен идентичности получил широкое распространение в психологической социологии, в частности, в трудах Р. Линтона, Э. Фромма, З. Фрейда, Э. Эриксона[2]. На примере становления личности

---

[1] Толерантность / общ. ред. М. П. Мчедлова. – М.: Республика, 2004. – С. 140-141.

[2] См.: Linton R. Protein man // The psychoanalitic interpretation of history / Ed. by B. Wolman. – New York: Basic Books, 1971. – P. 76-91; Фромм Э. Бегство от свободы. — М.: Прогресе, 1990; Фрейд З. Психоаналитические этюды / Составление Д. И. Донского, В. Ф. Круглянского; Послесл. В. Т. Кондрашенко. – Мн.: Беларусь, 1991; Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. – М.: Прогресс, 1996; Эриксон Э. Действо и общество. – СПБ.: Издательство: Летний сад, 2002.

подростка Э. Эриксон определил сущность идентичности, процесс ее становления, понятие кризиса идентичности[1]. Далее изучение идентичности развернулось в нескольких направлениях: социально-философском, культурологическом, социологическом.

Социологическое направление исследований идентичности представлено в трудах таких авторов, как И. Гофман, Э. Гидденс, Ч. Кули, М. Кун, Т. Макпартленд, Дж. Мид, Р. Тернер, Т. Парсонс, Ю. Хабермас[2]. Специфика социологического подхода при исследовании идентичности заключается в том, что социологию отдельный человек интересует не сам по себе, а как член определенной социальной группы, разделяющий ее ценности, цели, стереотипы и даже заблуждения. Так, в трудах американских исследователей Дж. Мида, Ч. Кули идентичность рассматривается как результат социальной интеракции, и одновременно – как фактор, влияющий на социальную интеракцию. Подобное понимание идентичности характерно и для Э. Гидденса, изучавшего процесс возникновения новых социальных механизмов личностной идентификации, возникающей под влиянием трансформирующихся социальных институтов и, в свою очередь, трансформирующих последние.

В отечественной социологии феномен идентичности исследовался в течение долгого времени в рамках ролевой теории личности, ее активности, социально-психологических черт. Так, например, в работах К. А. Абдульхановой-Словской, Г. М. Андреевой, О. И. Зотовой, Е. В. Шороховой, В. А. Ядова советского периода понятие «идентичность» не употреблялось: ученые подробно исследовали активность, развитие, деятельность, общение, направленность личности, которые формируются в процессе социализации. В коллективной монографии «Психология личности и образ жизни», в которой опубликованы материалы двух симпозиумов советских и финских ученых, очень ярко проявилось различие в подходах у представителей западной и отечественной социологии. Термин «идентичность» был использован только у финского исследователя К. Либкинда – «Развитие идентификации в условиях двух культур»[3].

Однако в последние годы российские ученые российские ученые активно разрабатывают тему идентичности. В частности, были проведены исследования под руководством В. А. Ядова, Н. И. Лапина, опубликованы

---

[1] См.: Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. – М.: Прогресс, 1996.

[2] См.: Гофман И. Стигма: Заметки об управлении испорченной идентичностью. – [Электронный ресурс] – URL: http://www.ecsocman.edu.ru (дата обращения 3.01.2010); Гидденс Э. Современность и самоидентичность // Социальные и гуманитарные науки. РЖ «Социология». Сер. 11. – 1994. – №2. – С. 14-27; Кули Ч. Х. Человеческая природа и социальный порядок: Пер. с англ. – М.: Идея-Пресс: Дом интеллектуал. кн., 2000; Mead G. H. Mind, Self and Society. – Chicago: Chicago Univ. Press, 1967; Тернер Р. Личность в обществе: вклад социальной психологии в социологию // Современная зарубежная социология (70-80-е годы). – М., 1993; Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения // Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. / Пер. с англ., фр., нем., ит. Сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. — М.: Книжный дом «Университет», 2002; Хабермас Ю. Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма // Теоретическая социология: антология / Пер. с нем. Ч. 2. – М.: Книжный дом «Университет», 2002. – С. 352-372.

[3] См.: Либкинд К. Развитие идентификации в условиях двух культур // Психология личности и образ жизни. – М.: Наука, 1987.

работы О. И. Дудченко, М. В. Заковоротной, С. Г. Климовой[1]. Кроме того, появились научные исследования, посвященные отдельным составляющим социальной идентичности человека. К примеру, были защищены кандидатские диссертации Мамоновой О. Н. («Профессиональная самоидентификация как фактор социального управления»), Рассоловой И. В. («Социальная идентификация личности в условиях трансформации современного российского общества»), Сафиным Р. Р. («Межэтнические отношения в Республике Татарстан: особенности влияния образа «чужого» на этническую идентичность студенческой молодежи основных этнических групп» – Казань, 2007), Амирхановой С. В. («Становление идентичности молодежи в современном российском обществе риска» – Казань, 2009) и др.[2]

Религиозная (конфессиональная) идентичность также находится в центре внимания исследователей последних лет. В диссертации Р. Р. Сафина выделены пять типов социальной идентичности, среди которых он называет конфессионально-лингвистическую идентичность, но не раскрывает сущность этой формы[3]. Попытка дать определение понятия предпринята в работах Бондаренко О. В., Леонова М. С., Крылова А. Н.[4] Ряд авторов рассматривает религиозную (конфессиональную) идентичность в тесной связи с этнической идентичностью (Е. А. Ходжаева, Е. А. Шумилова, Ю. А. Черныш, Ф. Р. Джантуева, О. А. Богатова и др.)[5]. Религиозную идентичность в рамках отдельных конфессий анализируют

---

[1] См.: Социальная идентификация личности / Под ред. В. А. Ядова. – М.: ИС РАН, 1993; Ядов В. А. Социальная идентификация в кризисном обществе // Социологические исследования. – 1994. – № 1. – С. 35-52; Дудченко О. Н. Социальная идентификация и адаптация личности // Социологические исследования. – 1995. – №6. – С. 110-119; Лапин Н. И., Беляева Л. А., Здравомыслов А. Г. Динамика ценностей населения реформируемой России. – М.: УРСС., 1996; Заковоротная М. В. Идентичность человека. Социально-философские аспекты – Ростов-на-Дону: Изд- во СКНЦ ВШ,1999; Климова С. Г. Изменения ценностных оснований идентификации (80–90-е годы) // Социологические исследования. – 1995. – № 1. – С. 59-72/

[2] Амирханова С. В. Становление идентичности молодежи в современном российском обществе риска: Диссертации на соискание ученой степени кандидата социологических наук. – Казань: КГТУ, 2009; Рассолова И. В. Социальная идентификация личности в условиях трансформации современного российского общества: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата социологических наук. – Казань: КГАСУ, 2005; Мамонова О. Н. Профессиональная самоидентификация как фактор социального управления. Диссертации на соискание ученой степени кандидата социологических наук. – М., 2002; Сафин Р. Р. Межэтнические отношения в Республике Татарстан: особенности влияния образа «чужого» на этническую идентичность студенческой молодежи основных этнических групп. Диссертация на соискание ученой степени кандата социологических наук. – Москва: ПроСофт-М, 2007.

[3] См.: Сафин Р. Р. Межэтнические отношения в Республике Татарстан: особенности влияния образа «чужого» на этническую идентичность студенческой молодежи основных этнических групп.

[4] См.: Бондаренко О. В., Леонова М. С. Религиозная идентичность: экспликация понятия // Гуманитарные и социальные науки. – 2010. – № 6 – с. 285-291; Кры-лов А. Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосо-знание в постиндустриальном пространстве. – М.: Икар, 2012.

[5] См.: Богатова О. А. Религиозная идентичность и религиозные практики в Мордовии // Социс. – 2011. – № 8. – с. 114-122; Джантуева Ф. Р. Национальная и религиозная идентичность карачаевцев и балкарцев: исторический аспект. Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата исторических наук. – Владикавказ: Северо-Осетинский государственный университет им. К. Л. Хетагурова, 2010; Ходжаева Е. А., Шумилова Е. А. Возрождение религии и этническая идентичность татарской молодежи в Республике Татарстан / Е. А. Ходжаева, Е. А. Шумилова // Социологические исследования. – 2003. – № 8. – С. 106-108; Черныш Ю. А. К вопросу об этнической и конфессиональной идентичности россиян // Альманах современной науки и образования. – Тамбов: Грамота, 2011. – № 6 (49). – С. 177-179.

Л. П. Ипатова, С. В. Рыжова (православная идентичность), З. Арсланбекова, А. Е. Игнатович, Е. А. Ходжаева, Е. А. Шумилова, Д. Шагавиев (исламская идентичность) и другие авторы.[1]

Исследование феномена идентичности тесно связано с изучением механизмов становления личности. Идентичность формируется в результате процессов идентификации и социализации. Идентификация понимается как процесс и результат эмоционального самоотождествления индивида с другим человеком, образцом или идеалом. Проблеме формирования религиозной (конфессиональной) идентичности посвящены исследования А. К. Вагнера, Г. А. Сабировой, В. А. Авксентьева, И. О. Бабкиной, А. Ю. Хоца, И. Г. Каргиной, О. С. Копыловой, Ю. Ю. Синелиной и др.[2]

Идентификация является составной частью процесса социализации, суть которой заключается в интериоризации определенных ценностей, норм, установок, знаний, стандартов поведения референтной группы и общества в целом. Все чаще появляются работы, рассматривающие роль религии в процессе социализации личности: взаимодействие религии с социализирующими институтами общества в постсоветской России (Чемикосова Т. А.); социализирующие функции религиозных организаций (Мудрик А. В.); религия как фактор социокультурной социализации (Черныш Ю. А.); религиозная социализация и осуществление права на веру в межпоколенных отношениях (Безрогов В. Г.); социализирующая роль Русской православной церкви (Бобров В. В.); религиозная социализация мусульманской молодежи в условиях реинституционализации ислама в Карачаево-Черкесии (Узденов Т. А.); специфика и особенности

---

[1] См.: Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России / Ответственный редактор В. С. Магун – М.: Издательство Института социологии РАН, 2006; Арсланбекова З. Религиозная идентичность Дагестанцев: традиционализм и ваххабизм [Электронный ресурс] – URL: http://www.islamru.org (дата обращения 28.10.11); Игнатович А. Е. Религиозная идентичность британских мусульман-иммигрантов (середина XX – начало XXI века) // Роль личности в истории: реальность и проблемы изучения: науч. Сб. (по Материалам 1-й еждународной научно-практической Интернет-конференции) / редкол. В. Н. Сидорцов (отв. Ред.) [и др.]. – Минск: БГУ, 2011. – С. 97–101; Шагавиев Д. Приверженность мусульман Волго-Уральского региона Ханафитскому толку Ислама: история и современность // Минбар. – 2008. – № 2; Е. А. Шумилова, Е. А. Ходжаева. Особенности становления российской гражданской идентичности мусульман в Татарстане.

[2] Авксентьев В. А., Бабкин И. О., Хоц А. Ю. Конфессиональная идентичность в конфликтном регионе // Социологические исследования. – 2006. – № 10. – С. 41-47; Вагнер А. К. Проблема формирования религиозной идентичности в условиях социальной напряженности и глобализации [Электронный ресурс] – URL: http://sociosphera.ucoz.ru, (дата обращения 10.05.12); Каргина И. Г. Самоидентификация верующих: социальная мотивация // Социологические исследования. – 2004. – № 1. – С. 45-53; Копылова О. С. Религиозные предрассудки и формирование религиозности как социально-адаптационного явления // Социально-гуманитарные знания. – 2002. – № 6. – С. 291-297; Сабирова Г. А. Формирование религиозной идентичности в мегаполисе (на примере женщин-татарок, обучающихся на религиозных курсах в Москве): диссертация на соискание ученой степени кандидата социологических наук. – М., 2006; Синелина Ю. Ю. Динамика процесса воцерковления православных // Социологические исследования. – 2006. – № 11. – С.89-97.

социализации личности мусульманина в исламских учебных заведениях (В. М. Якупов) и др[1]. В современной зарубежной литературе эта тема также достаточно популярна[2].

В научной литературе и массовом сознании понятия «религия» и «конфессия» часто употребляются как синонимы. Также в качестве взаимозаменяемых используются понятия «религиозная идентичность» и «конфессиональная идентичность». Однако это представляется не вполне корректным. Многочисленные социологические исследования фиксируют противоречия, которые нельзя объяснить, если считать понятия «религиозная идентичность» и «конфессиональная идентичность» синонимами. К примеру, по результатам социологического опроса 2007 года называют себя верующими около 70% респондентов, а посещают религиозные учреждения, осуществляют религиозные практики чуть более 10%[3]. Разрешить это противоречие можно, если развести понятия «религиозная идентичность» и «конфессиональная идентичность», «религиозная социализация» и «конфессиональная социализация».

Для российского и международного сообщества несомненный интерес представляют особенности социализации и процесс становления идентичности мусульманской молодежи в Республике Татарстан, зарекомендовавшей себя как регион с устойчиво-стабильными в исторической перспективе гармоничными межконфессиональными отношениями. Исследователями неоднократно подчеркивалось, что Республика Татарстан имеет многовековой опыт толерантного сосуществования представителей различных религий, который востребован сегодня во всем мире. «Татарскому исламу, который принадлежит к ханафитскому толку (мазхабу), присуща высокая степень толерантности»[4].

---

[1] См.: Безрогов В. Г. Религиозная социализация и осуществление права на веру в межпоколенных отношениях // Развитие личности. – 2002. – № 4. – С. 115-136; Безрогов В. Г. Религиозная социализация и толерантность в межпоколенных отношениях / В. Г. Безрогов // Толерантность и проблема идентичности. Ижевск. Ежегодник Российского психологического общества. Материалы научно-практической конференции, 27-29 июня 2002 года. – Ижевск: Изд-во Ижевского ун-та, 2002. – Т. 9. Вып. 5. – С. 256-258; Бобров В. В. Социализирующая роль русской Православной Церкви. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. – Саранск: Саранский кооперативный институт, 2005; Мудрик А. В. Социализация человека: учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / А. В. Мудрик – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Издательский центр «Академия», 2006; Черныш Ю. А. Религия как фактор социокультурной социализации в современной России: На примере старообрядческой общины г. Самара: Диссертация на соискание ученой степени кандидата социологических наук. – М. , 2005; Якупов В. М. Специфика и особенности социализации личности мусульманина в исламских учебных заведениях – [Электронный ресурс] – URL: html:// www.islamrt.ru; Узденов Т. А., Батчаева М. Д. Религиозная социализация мусульманской молодежи в условиях реинституализации ислама в КЧР // III всероссийский социологический конгресс. Октябрь 2008 г. Круглый стол 23. Власть и общество в РФ: Пути преодоления этносоциальных конфликтов в ЮФО – [Электронный ресурс] – URL: html:// www.isras.ru (дата обращения 22.01.09).

[2] Jordi Collet Sabe The Crisis in Religious Socialization: An Analytical Proposal / C. S. Jordi // Social Compass. – 2007. – Vol. 54. – No. 1 .– P. 97-111; Harold S. Himmelfarb Agents of Religious Socialization Among American Jews / S. Harold // Sociological Quarterly. – 2005. – Vol. 20 .– Issue 4. – P. 477 – 494; Kenneth W. Inskeep Religious Socialization Office for Research, Planning and Evaluation Evangelical Lutheran Church in America / W. Kenneth – [Электронный ресурс] – URL: http://www.archive.elca.org (дата обращения 24.06.2009).

[3] См.: Свобода. Неравенство. Братство. Социологический портрет современной России. – М.: «Российская газета», 2007. – С.150.

[4] Малашенко А. В. Предисловие // Мухаметшин Р. М. Ислам в Татарстане. – М.: Логос, 2006 – С. 7

Все это результат напряженных усилий со стороны представителей традиционных российских конфессий (православия и ислама) и государственных структур. В настоящее время в регионе ведется ежедневная кропотливая работа по совершенствованию межрелигиозного диалога. В частности, научное сообщество Татарстана и руководство Духовного управления мусульман предпринимает усилия по возрождению национального богословского наследия. В просветительской деятельности много внимания уделяется пропаганде религиозного опыта татар, которые в течение многих веков, несмотря на неблагоприятные политические условия, сумели выстроить цивилизованные межконфессиональные отношения в многонациональной России. «В настоящее время перед российскими мусульманами, в частности Волго-Уральского региона, стоит не только задача возрождения ислама. Сейчас актуально говорить о возрождении традиционного ислама или его форм, традиционно распространенных среди мусульман нашего региона»[1].

При этом, как показывают последние события, проблема религиозного экстремизма в регионе как никогда актуальна. «Самое негативное, что «модель толерантного Татарстана», которую за образец брали многие регионы и государства, может быть разрушена...»[2].

Необходимым условием развития общества является снижение опасности религиозного экстремизма и развитие межконфессиональной толерантности. «Рассматривая позицию государства в условиях явных проявлений религиозного экстремизма, было бы естественно ожидать от него действий, направленных на защиту сознания людей, особенно молодежи, от влияния любых деструктивных идей, включая религиозные»[3].

В среде различных слоев общества (и среди духовенства, и среди светской интеллигенции) и во властных структурах возрастает озабоченность результатами религиозного обновления. Духовенство все чаще задается вопросом о догматично-богословском составляющем обновленческих процессов. Они размышляют о том, какие именно религиозные традиции сегодня возрождаются, имеют ли они отношение к тем традициям, которых придерживались татары вплоть до начала XX века, стоит ли связывать будущее ислама в Татарстане только традициями ханафитского мазхаба, или сегодня необходимо ориентироваться на иные ценности ислама.

Национальная интеллигенция, в основной своей массе являясь посторонним наблюдателем этих процессов, тем не менее, в последние годы проявляет к ним более живой интерес, чем прежде. Ее, в первую очередь, волнует проблема совместимости национального и религиозного: не станет ли ислам тормозом национального развития, какие его аспекты являются наиболее приемлемыми для судеб народа.

---

[1] Шагавиев Д. Приверженность мусульман Волго-Уральского региона Ханафитскому толку Ислама: история и современность // Минбар. – 2008. – № 2. – С. 107

[2] Юсупов А. Н. Свой среди чужих, чужой среди своих// Конфессиональный фактор в развитии татар: концептуальные исследования. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2009. – С. 244.

[3] Якупов В. М. Ислам в Татарстане в 1990-е годы. – Казань: Издательство «Иман», 2005. – С. 11-12.

Актуальность проблемы и состояние ее разработанности определили содержание данной монографии, основу которого составили результаты и выводы опубликованных социологических исследований по Российской Федерации и Республике Татарстан, вторичный анализ их данных[1], а также результаты собственного эмпирического исследования.

Конкретно-социологическое исследование было проведено Отделом истории общественной мысли и исламоведения Института истории Академии наук РТ в мусульманских учебных заведениях Республики Татарстан в сентябре – декабре 2008 г. Цель работы – изучение процесса конфессиональной социализации и ценностных ориентаций учащихся религиозных учебных заведений в контексте проблемы формирования толерантных отношений. Для отбора респондентов как единиц наблюдения в ходе исследования была применена квотная выборка. Объем выборки составил 558 респондентов (см. приложение).

В качестве эмпирических источников также привлекались:

- информация, полученная в результате анализа анкет абитуриентов, заполняемых при поступлении в религиозные учебные заведения (осень 2007 г.: N 45, поступивших в Российский исламский университет, N 94 – в высшее медресе «Мухаммадия», г. Казань);
- анкетный опрос делегатов II фестиваля мусульманской молодежи Приволжского федерального округа (г. Булгар, июнь 2008 г., N 62);
- интервью с ведущими преподавателями мусульманских учебных учреждений Республики Татарстан (N 20), а также с организаторами и наиболее активными участниками II фестиваля мусульманской молодежи (N 10);
- анкетный опрос, проведенный Татарским государственным гуманитарно-педагогическим университетом совместно с Российским исламским университетом с целью изучения текущего состояния и перспектив развития религиозного мусульманского образования в Республике Татарстан (октябрь-ноябрь 2008 г., N 439 учащихся, N 26 преподавателей).

Авторы не претендуют на исчерпывающую полноту раскрытия темы представленными в издании материалами. Однако в работе изложены эмпирические данные, которые могут быть использованы для последующих исследований в сфере конфессиональной идентичности. Также результаты конкретно-социологических исследований могут быть привлечены в процессе оптимизации работы мусульманских и в целом религиозных учебных учреждений, молодежных религиозных организаций.

---

[1] Исследования Т. Р. Азиуллиной, Л. М. Дробижевой, Т. А. Ипатовой, К. С. Кузмичева, К. Каариайнена и Д. Е. Фурмана, Р. Н. Мусиной, М. П. Мчедлова, С. В. Рыжовой, В. Е. Семенова, Ю. Ю. Синелиной, Е. А. Ходжаевой и Е. А. Шумиловой и др.

1. Методологические проблемы исследования конфессиональной идентичности

Изучение феномена идентичности осложнено одновременным использованием в научной литературе сходных понятий – идентификация, самоидентификация, идентичность. Понятие «идентичность» пришло в социологию из психоанализа. Э. Эриксон рассматривал идентичность как центральное интегративное качество личности. Он определял идентичность как чувство органической принадлежности к его внешнему и внутреннему взаимодействию. Э. Эриксон выделил два типа идентичности:

1. «Я-идентичность», состоящую из двух компонентов – органического (физические параметры человека) и индивидуального (осознание индивидом собственной неповторимости);

2. Социальную идентичность, которая включает групповую включенность индивида в различные социальные группы, подкрепленная субъективным ощущением внутреннего единства со своим социальным окружением) и психосоциальную (ощущение значимости своего бытия в рамках социальной общности) составляющие[1].

Поскольку идентичность предполагает осознание своего сходства с другими членами группы по каким-либо признакам, постольку появился термин «самоидентификация», включающий одновременно процесс и результат самоотождествления с группой. Это выражается в следующем: в готовности интериоризировать групповую систему ценностей; следовать групповым нормам поведения; осознавать и поддерживать групповые интересы; считать групповые притязания и цели своими личными притязаниями и целями; осознавать эту социальную группу как референтную для себя.

Термином «идентификация» пользовался основатель психоанализа З. Фрейд. Он употреблял это понятие в двух значениях. Первоначально идентификация обозначала установление тождества с галлюцинаторными образами, порождаемыми неудовлетворенными инстинктами, с одной стороны, и образами реальных объектов, удовлетворяющих потребности человека, с другой. Во втором значении идентификация понималась как механизм формирования моральных устоев личности в структуре Супер-Эго: ребенок частично отождествляет себя с родителями, с авторитетными для него лицами, и таким образом интериоризирует их ценности, моральные нормы и запреты, стандарты поведения[2].

---

[1] См.: Erikson, E. Psychological Identity // Schlein S. (ed). A Way of Looking at Things. Selected Papers. – New York: W. W. Norton & Company, 1995. – P. 675-679.

[2] См.: Энциклопедический социологический словарь / Общая ред. Г. В. Осипова. – М.: ИСПИ РАН, 1995. – С. 206.

В работах А. Фрейд идентификация объясняется как один из механизмов психологической защиты своего «Я». Идентификация у психологов включает проекцию – процесс приписывания другому человеку своих мыслей и чувств (на этом основан тест изучения личности по описанию друга или другого значимого человека), и интроекцию – воплощение в своей личности свойств другого человека. Таким образом, идентификация выступает механизмом защиты «Я» от внешних угроз. Так поступает человек, когда видит угрозу со стороны другого – возникает «идентификация с агрессором»: бессознательно имитируется угрожающая поза, жесты, мимика и этим угроза блокируется[1].

Открытия З. Фрейда и А. Фрейд важны для понимания того, как формируется сфера нравственности и запретов у личности – через идентификацию себя с нормами ближайшего окружения. Особенно это важно для становления религиозной и конфессиональной идентичности: действует механизм интроекции, т. е. человек воплощает в своей индивидуальной форме заповеди, которые существуют во всех религиях мира. Если существует «идентификация с агрессором», значит, существует «идентификация с защитником», не случайно божество чаще ассоциируется с покровителем, защитником людей, нежели с врагом человечества.

Мусульманскую религию часто обвиняют в агрессивности, пособничестве терроризму, поскольку самые крупные теракты последних лет совершались либо в мусульманских странах, либо представителями мусульманской конфессии. Однако, в тексте Корана – священного писания мусульман – нет прямых призывов к убийству. Дело в трактовке и интерпретации текстов, т. е. в наполнении новыми смыслами, за что, как правило, отвечают служители культа. Сейчас, как и в иные времена, происходит борьба за новые смыслы – в старые религиозные тексты, направленные на утверждение добра и справедливости, вкладываются смыслы превосходства одной религии над другой, которых не было в них изначально.

Вслед за психологами к исследованию феномена идентичности обратились социологи. И. Гофман исследовал процесс становления идентичности во время социального взаимодействия, встреч «лицом-к-лицу», т. е. в повседневной жизни. Доказывается непрерывность формирования и исчезновения идентичностей в связи с изменениями, происходящими в жизни человека. И. Гофман предложил две формы идентификации. «Один человек может охарактеризовать другого благодаря способности прямо наблюдать и слышать этого другого. Такая характеристика организована вокруг двух фундаментальных форм идентификации: категориальной формы, требующей размещение этого другого в одной социальной категории (или более), и индивидуальной формы, посредством которой наблюдаемый субъект идентифицируется как уникальная, отличающаяся от всех других личность по наружности, тону голоса, звучанию имени или другим персонально-отличительным признакам. Эта двойная возможность – категориальной и индивидуальной идентификации – необходима для осуществления взаимодействия во всех сообществах»[2].

---

[1] См. там же.

[2] Гофман И. Порядок взаимодействия. – С. 68.

Социология повседневной жизни И. Гофмана показала значимость личных контактов «лицом-к-лицу» для становления личности – именно этот прием используют для привлечения людей во все возможные религиозные общины. Даже торговля все больше переходит на личные продажи, превращая безличных продавцов в личных консультантов. Субъективный фактор оказывает все большее влияние на объективные явления.

Э. Гидденс в теории структурации соединил объективно существующие социальные структуры, социальные отношения, социальные институты с активной позицией действующего субъекта. Как считал Э. Гидденс, важной задачей социальной теории стало объединение интерпретирующей социологии, в которой постулируется первенство субъекта, а понятие «смысла» человеческого действия является основным при объяснении поведения индивида, и концепции структурного функционализма, который придавал социальным институтам доминирующее значение при взаимодействии индивидов. Церковь и религия в структурном функционализме рассматриваются как институты социализации, воспитывающие высокие нравственные качества. Общество совершенно не было готово к тому, что во второй половине XX века они внесут дисфункцию, приведут к многочисленным межрелигиозным конфликтам, жертвам среди мирного населения.

Основные положения теории структурации Э. Гидденса сводятся к следующим базовым принципам:

1. Общество создано активной деятельностью субъектов, рефлексивной по своей природе: «Не сотворенное никем в отдельности, общество производится и воспроизводится участниками социального события. Производство общества – суть умелое конструирование, обеспечиваемое и реализуемое человеческими существами. Оно возможно лишь потому, что каждый член общества является практикующим социальным теоретиком: осуществляя всякого рода взаимодействия, он обычно обращается к своим знаниям и теориям; и именно использование этих практических ресурсов есть условие осуществления взаимодействия вообще»[1];

2. Индивиды своей деятельностью не только преобразуют общество, но одновременно изменяют и самих себя;

3. Возможности и границы социального участия индивидов исторически обусловлены (ограничены): они создают общество не по собственному выбору и не в соответствии с намеченным планом, а в контексте влияния неосознаваемых условий действия и его непредвиденных последствий;

4. Структуры оказывают не только ограничивающее влияние, но и создают возможности для человеческой деятельности;

5. Производство и воспроизводство структур есть результат рутинной (повседневной и повторяющейся) практики.

[1] Giddens A. New rules of sociological method. – P. 14-15.

Теория структурации была призвана упорядочить концептуальный аппарат для изучения механизмов социальных изменений в современном обществе. Э. Гидденс выделяет три основных характеристики современного общества: а) различные регионы мира социально и информационно связаны друг с другом регулярным и интенсивным взаимодействием; б) развитие современных социальных институтов привело к появлению специфических социальных форм (политическая система национального государства) или же изменило их внутреннюю природу (новые символы социальной идентичности – космополитизм, глобализм, национализм, пришедшие на смену гражданственности, патриотизму, интернационализму); в) большинство сегментов общества характеризуется высокой скоростью протекания процессов и изменений. В этих условиях религия как социальный институт не могла сохранить свои прежние функции объединения и стабилизации общественных отношений. Даже если в локальных религиозных сообществах служители культа выступают с проповедью традиционных социальных ценностей, в виртуальном информационном пространстве свободно размещаются сайты с идеями религиозного экстремизма, насилия, неприятия «чужой» веры.

Э. Гидденс считает, что изучение общества теснейшим образом связано с изучением социализации, создающей основу его институционального порядка. Но при построении концепции социализации Э. Гидденс отказывается от функционалистской теории ролей, он считает, что люди занимают определенную позицию по отношению друг к другу. Социальная позиция агента взаимодействия определяется как его социальная идентичность, которая образует набор возможностей, прерогатив и обязательств. Социализация, по Гидденсу, не является простым процессом инкорпорации ребенка в общество, она не заканчивается в тот момент, когда общество признает индивида зрелым и полноправным членом. Социализация – не унифицированный процесс, она всегда контактна, диалогична. С одной стороны, дети приобретают практические и рефлексивные знания об условиях социального взаимодействия, а с другой – обществу приходится адаптироваться к системам ценностей и символам идентичности подрастающего поколения. Таким образом, психосоциальные механизмы становления категориальной (по И. Гофману) формы идентичности испытывают влияние трансформирующихся институтов современного общества.

Современное общество, считает Э. Гидденс, характеризуется специфической идентичностью индивидов, которую он назвал «рефлексивным проектом»: «Самоидентичность есть рефлексивный проект, создаваемый самим индивидом: понимание себя подчинено более фундаментальной задаче построения и реконструкции целостного чувства идентичности»[1]. В рефлексивном проекте индивид разрабатывает траекторию своей биографии, построение траектории основывается на идее многоэтапного цикла. Целостность самоидентичности базируется на непрерывности и субъективной связности автобиографии, при этом жизненный цикл личности

[1] Гидденс Э. Модерн и самоидентичность. – С. 102.

(последовательность этапов, периодов, эпизодов) в современном обществе, считает Э. Гидденс, не имеет ритуальных меток, которые были в традиционных обществах (например, обряд инициации). Жизненная траектория обладает значительной внутренней референтностью, самоидентичность решает нравственную задачу – верность самому себе, сохранение самотождественности, дифференцируя «истинное» и «ложное» «Я» при интерпретации своего опыта[1].

Эти выводы подтверждаются отношением современной молодежи к религии: многие из них называют себя верующими (как православными, так и мусульманами и другими), но при этом не выполняют никаких религиозных ритуалов, обрядов, не знакомы с религиозными текстами, не следуют религиозным заповедям. В коллективной монографии «Российская молодежь: проблемы и решения» на основе проведенных авторами исследований отмечается, что религиозная вера у современной молодежи часто не имеет четкого содержания. Религиозное мировоззрение у значительной части молодых верующих отличается размытостью, неопределенностью, отсутствием ясного содержания, его отличает эклектизм[2].

Так, посещение церкви на Рождество и Пасху стало просто модным проведением времени (таким же, как посещение вернисажей, оперных премьер, ночных клубов). Накануне Рождества 2010 года радио «Эхо Москвы» сообщило, что 2/3 населения столицы будут отмечать этот главный религиозный праздник. Но по данным социологического исследования, проведенного РАН, церковь посещают чуть более 10% респондентов[3]. Общим свойством, характерным для религиозности современной православной молодежи, исследователи считают ее пассивный, нецерковный характер. Такую внецерковную религиозность немецкий социолог Томас Лукман называет «невидимой», «приватной». В наших условиях она проявляется в том, что молодежь, выросшая в отрыве от религиозных традиций, верит в возможность личного общения с Богом без посредничества церкви и священников[4]. По данным социологических исследований, в Татарстане к верующим различных конфессий относят себя более 70% опрошенных. Причем, среди них 28% стараются соблюдать религиозные обычаи и обряды, 43 % – их не соблюдают, что можно рассматривать как второстепенность обрядовой стороны религии, ее догматических норм в религиозном сознании молодого поколения[5]. Молодые люди уверены, что вера не нуждается во внешних атрибутах, они внутренне причисляют себя к той или иной конфессии, и им это важнее, чем мнение окружающих.

---

[1] См.: Гидденс Э. Модерн и самоидентичность.

[2] См.: Российская молодежь: проблемы и решения – С. 49-50.

[3] См.: Свобода. Неравенство. Братство. Социологический портрет современной России. – М.: «Российская газета», 2007. – С. 150.

[4] Волков Ю. Г., Добреньков В. И., Кадария Ф. Д., Савченко И. П., Шаповалов В. А. Социология молодежи – С. 193.

[5] Современные этнокультурные процессы в молодежной среде Татарстана: язык, религия, этничность / Я. З. Гарипов, Р. И. Зинурова, К. М. Миннулин и др. – Казань: РИЦ «Школа», 2000. – С. 48-52.

Исследователь из Екатеринбурга А. С. Ваторопин считает подобные факты типичным проявлением религиозного постмодернизма. В числе признаков, характеризующих современное состояние религий, им отмечаются следующие: амбивалентное состояние религиозного сознания верующих, выражающееся в эклектическом синтезе догматов различных вероучений (традиционных и нетрадиционных); потеря верующими четкой ориентации относительно целей своего духовного развития, а также социальная индифферентность; отсутствие у верующих религиозных авторитетов в лице церковной иерархии и религиозной организации в целом; несоблюдение традиций и обрядов, правил своей религиозной организации; периодическая смена вероисповеданий и, соответственно, религиозных организаций, либо участие в деятельности сразу нескольких церквей, сект, деноминаций; разрыв отношений с другими верующими[1].

То же самое происходит с гендерной идентичностью, при том, что И. Гофман в свое время считал возрастную, гендерную, расовую и классовую идентичности статусоорпеделяющими характеристиками[2]: «Независимо от того, можно ли идентифицировать нас индивидуально в какой-то конкретной социальной ситуации, по выходе на сцену нас почти всегда можно идентифицировать категориально на основании этих четырех признаков. (Если же нет, то в таком случае возникают социологически поучительные поводы для беспокойства)»[3]. Но достижения медицины таковы, что современные люди легко меняют расу, пол, сексуальную ориентацию. Национальная принадлежность, религия, гражданство также легко взаимозаменяемы, поскольку в условиях глобализации, свободы вероисповедания, выбора места жительства люди становятся свидетелями и участниками множества социальных, экономических, политических, информационных и культурных процессов. С размыванием национальных и культурных границ механизмы формирования идентичности становятся все более пластичными и вариативными. В результате идентичность становится сложной, многоуровневой и многомерной.

Еще Э. Эриксон отмечал, что идентичность – это сложное структурное образование, определяемое тремя основными уровнями человеческой природы: индивидным, личным и социальным. На индивидном уровне идентичность появляется как результат осознания человеком своего пространственно-временного существования; на личностном – осознания своей уникальности, неповторимости; на социальном – осознания принадлежности к какой-либо социальной группе (самого различного уровня)[4]. Первые два уровня Э. Эриксон называл персональной идентичностью, следующий – социальной.

---

[1] Ваторопин А. С. Религиозный модернизм и постмодернизм – Социологические исследования. – 2001. – № 11. – С. 84-92.

[2] См.: Гофман И. Порядок взаимодействия. – С. 95.

[3] Там же. – С. 96.

[4] См.: Erikson E. H. Identity, Psichosocial // International Encyciopedia of the Social Sciences. V. 7. – N. Y.: The Macmillan Company & The Free Press, 1968. – P. 61-65; Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. – С. 38-39.

Как конфессиональная, так и религиозная идентичность принадлежат социальному миру, но между ними есть различие, которое люди ощущают и передают при ответах на вопрос анкет и интервью (когда причисляют себя к верующим, но при этом не выполняют религиозных ритуалов). Религиозная идентичность – это идентичность персонального уровня, а конфессиональная – социального. Вера иррациональна, не нуждается во внешних доказательствах, а конфессиональная идентичность невозможна без осуществления религиозных практик той конфессии, с которой индивид идентифицирует себя. Таким образом, религиозная идентичность представляет собой внутреннее признание существования мира религиозного, иррационального, не нуждающегося в каких-либо доказательствах, становление религиозной идентичности происходит с помощью механизма идентификации и самоидентичности. Конфессиональная идентичность образуется религиозными практиками и представляет собой социальную позицию индивида, которая формируется в процессе социализации.

В последние годы религия все чаще рассматривается в качестве значимого института социализации, способного преодолеть бездуховность, нравственный кризис, антигуманные, разрушительные последствия прогресса[1]: «Сверхзадача религий в земном существовании людей – это достижение ими некоего морального идеала, приближение к образу совершенного человека»[2]. Также в современной социологический литературе, как зарубежной, так и отечественной, все чаще речь идет не только о религии как институте социализации, но о религиозной социализации как одной из форм социализации личности: «На основе общественного разделения и профессионализации труда, классовых, статусно-ролевых, политических и других признаков возникают различные институты с реализуемыми ими формами социализации (профессионально-производственной, религиозно-конфессиональной, партийно-политической социализацией и др.)»[3].

Зарубежная и отечественная наука уделяет большое внимание изучению процессов религиозной социализации индивидов, имеется много разных точек зрения по поводу данного термина. Его понимание связано, прежде всего, с тем, что выступает приоритетом – ритуальная, организационная или доктринальная, вероучительная сторона. В связи с такими различиями дифференцируется и понимание религиозной социализации. Для западных христианских стран основой религиозной, конфессиональной жизни выступает вероучение, убеждение в его истинности. Отсюда (из западной традиции) исходит точка зрения большинства современных исследователей, которые видят проявление религиозности, прежде всего, не в выборе ритуалов, а в особом способе восприятия мира, соотнесения себя с ними. В. Г. Безрогов, изучающий опыт работ зарубежных исследова-

---

[1] Мчедлов М. П. Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. – М.: Научная книга, 2005 — С. 65-71.

[2] Якупов В. М. Минтимер Шаймиев и исламское возрождение в Татарстане – Казань: Изд-во «Иман», 2006. – С. 15.

[3] Иваненков С. П. Проблема классификации форм социализации. – [электронный ресурс] – URL: html://www.portalus.ru (дата обращения 16.10.2008).

телей, дает следующее определение термина: религиозная социализация – введение в условия существования сверхъестественного (т. е. превращение человека в верующего субъекта)[1].

Однако в западной социологии существует также и иная точка зрения, подчеркивающая восприятие представителями воспитуемых поколений определенных институциализированных форм религии (ритуалы, культы, догмы и т. п.). Для этого зачастую используется термин «церковно-религиозная социализация»[2]. Восточно-христианские регионы, особенно территории, находящиеся под юрисдикцией Российской Православной церкви, ритуальную, церковную жизнь, участие в службах и таинствах считают приоритетной. «Православная вера начинается с воцерковления, с обряда. Поэтому с православной точки зрения религиозная социализация – это воцерковление, становление членом прихода, общины, вписанной в этноконфессиональные рамки»[3].

Схожая ситуация и в исламе. Этим обусловлена точка зрения на религиозную социализацию исследователей ислама: Узденов Т. А. и Батчаева М. Д. из Карачаево-Черкесии определяют религиозную социализацию как процесс усвоения личностью религиозных ценностей и норм, и регуляцию ими его поведения[4].

Попытку охватить различные аспекты данной проблемы делает в своей диссертационной работе, посвященной трансформации религии в постсоветской России, Т. А. Чемикосова: «Религиозная социализация в самом общем смысле есть становление верующего, происходящее в определенном конфессиональном и социокультурном контексте»[5]. Кроме прочего, данное определение учитывает конкретную конфессию, в рамках которой происходит процесс социализации.

По аналогии с утверждением Н. А. Бердяева о том, что культура никогда не была и никогда не будет отвлеченно-человеческой, она всегда конкретно-человеческая, т. е. национальная[6], мы можем утверждать, что не бывает религиозности вообще, есть религиозность определенная, конфессиональная. Поэтому и социализацию целесообразно определять не как религиозную вообще, но как конфессиональную, происходящую в рамках определенного вероучения с его догматикой, соционормативными установками и ритуальным оформлением. «Социализация осуществляется

---

1 Безрогов В. Г. Религиозная социализация и толерантность в межпоколенных отношениях – С. 258.

2 Безрогов В. Г., Пушкарева Н. Л. Конфессиональный аспект социализации индивида, проблема трансляции религиозных ценностей и толерантности в межпоколенных отношениях (обзор работ зарубежных исследователей) // Религиоведение. – 2002. – № 2. – С. 111-119.

3 Чемикосова Т. А. Трансформация религии как социального института в постсоветской России: Диссертация на соискание ученой степени кандидата социологических наук. – Казань: КГУ, 2007 – С. 118. .

4 Узденов Т. А., Батчаева М. Д. Религиозная социализация мусульманской молодежи в условиях реинституализации ислама в КЧР.

5 Чемикосова Т. А. Трансформация религии как социального института в постсоветской России — С. 117.

6 См.: Бердяев Н. А. Судьба России – М.: АСТ, 2004.

в процессе религиозного воспитания верующих, в ходе которого внушаются (индоктринируются) соответствующие определенной конфессии мироощущение, нормы отношений и правила поведения»[1].

Исходя из вышесказанного, представляется целесообразным развести понятия «религиозная социализация» и «конфессиональная социализация», рассматривая первое как более широкое, а второе — как более узкое. Наличие в современной религиозной практике феномена «невидимой», «приватной» религиозности позволяет достаточно широко интерпретировать понятие религиозной социализации как процесса формирования религиозного сознания и религиозного поведения без учета того факта, приобщение к какой именно религиозной традиции имеет место, в результате чего формируется религиозная идентичность. Конфессиональная же социализация – это процесс усвоения человеком через призму индивидуального сознания образцов конкретной религиозной культуры, получившей распространение в данном обществе и формирования в конечном счете конфессиональной идентичности.

Каждая отдельно взятая религиозная культура как часть духовной культуры человечества включает в себя: конфессиональные ценности, нормы, установки, стереотипы, правила и образцы поведения, которые и усваиваются личностью в процессе конфессиональной социализации. Они формируются исторически на основе религиозного мировоззрения, особенностей вероучения, нравственных представлений, традиций и обычаев, характерных для данного социума. Итогом конфессиональной социализации является формирование собственной духовной культуры личности (религиозного сознания и на его основе религиозного поведения), отвечающей требованиям конкретной религиозной общности. На этой основе происходит вхождение индивида в систему конфессиональных отношений между людьми, организациями, общинами и т. д., превращение его в активного субъекта указанных отношений.

Исходя из вышесказанного, сформулируем понятие «конфессиональная социализация»: это процесс освоения индивидом догматов, норм, правил, ценностей конкретной религиозной общности, формирование на этой основе собственной духовной культуры и способности реализовать себя в качестве члена конфессии.

Социализацию принято признавать успешной, если индивид осваивает необходимые социальные роли, усваивает одобряемые данным обществом, социальной общностью ценности, социальные нормы, стереотипы поведения. Однако отдельному человеку нет возможности воспроизвести весь опыт, накопленный человеческим родом. Каждая личность вбирает только часть совокупного опыта, она избирательно усваивает знания, нормы и принципы. Выбор при этом определяется сформированными до этого субъективными позициями и интересами, которые возникают вследствие принадлежности индивида к определенной культуре и социальной группе. Усвоение определенных социальных норм и правил приводит

[1] Басов Н. Ф. Социальный педагог: Введение в профессию: учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / Н. Ф. Басов, В. М. Басова, А. Н. Кравченко – М.: Издательский центр «Академия», 2006. – С. 182.

к формированию личности с соответствующим «набором» культурных ценностей и социальных качеств различной интенсивности, в чем выражается его степень социализированности[1].

Попытки оценить состояние конфессиональной идентичности (как и любой другой) в обществе в целом или в определенной конфессиональной группе сопряжены с рядом трудностей. Во-первых, трудно оценить эффективность социализационного механизма, действующего в обществе, из-за широты его функционирования, наличия в нем как организованных и упорядоченных, так и стихийных агентов и каналов социализации. Во-вторых, представляется крайне сложным уяснить уровень социализированности индивида, его соответствие социализационной норме. Процесс социализации индивидуален, протекает постоянно в течение всей жизни человека, а также имеет как внешнюю сторону адаптации, так и внутреннюю интериоризацию. В-третьих, процесс социализации не прямолинеен. Динамичность этого процесса из-за сложности объективных и субъективных факторов не позволяет представить его полную картину. И, в-четвертых, процесс интеграции индивидов в общество не является простой суммой процессов социализации отдельных индивидов. Он имеет как типические для представителей той или иной социальной группы черты, так и другие социальные характеристики, которые слабо заметны или неуловимы вообще на уровне личности. Следовательно, социализация настолько глубокий и ответственный по отношению к индивиду и к обществу в целом процесс, что, только учитывая и точно взвешивая все стороны, все его своеобразие, можно оценить его результаты[2].

Большинство авторов в качестве значимого показателя, выражающего степень социализированности, рассматривают, прежде всего, возраст индивида[3]. Однако степень конфессиональной социализированности в современном обществе не может определяться только лишь возрастом. В процессе конфессиональной социализации формируется особый тип личности – религиозная личность, «отдельный человек в совокупности его качеств, в которой занимают определенное место и религиозные свойства, способный стать субъектом религиозной действительности»[4]. Главное качество такой личности – религиозность, проявляющееся через совокупность характеризующих его свойств. «Религиозность – это такая характеристика личности, связанная с признанием отдельного бога, проповедованием

---

[1] Сабиров Х. Ф. Человек как социологическая проблема (Теоретико-методологический аспект). – Казань: Тат. кн. изд., 1972. – С. 12-15.

[2] Зинурова Р. И. Социология и психология межкультурного взаимодействия: учебное пособие / Р. И. Зинурова, Ф. Ф. Фатыхова. – Казань: Изд-во Казан. гос. технол. Ун-та, 2008. – С. 178.

[3] См., например: Сабиров Х. Ф. Человек как социологическая проблема. – С.15.

[4] Религиоведение: Учеб. пособие и учеб. словарь-минимум по религиоведению. – М.: Гардарики, 2002. – С. 234.

послушания и выполнения всех религиозных норм и традиций, разделением ритуально-культовой системы, противопоставлением определенной доктрины всем остальным вероисповеданиям»[1].

Религиозность центрируется в отношениях Бог – человек, Человек – Бог или, в зависимости от типа религий, – в чем-то ином. В развитых религиозных системах личность может представать в различных типах – «святой», «юродивый», «оглашенный», «аскет», «отшельник» и т. д., а в обыденной жизни – «верующий», «фанатик», «колеблющийся», «личность с превалирующей религиозной ориентацией» или «с подчиненной» и т. д.

Степень конфессиональной социализированности, в первую очередь, следует определять, исходя из характера и глубины религиозности индивида. Об этом можно судить как на основании субъективного показателя личной самоидентификации, так и уровня религиозной активности личности, выполнения им норм, обрядов, постоянства и регулярности участия в ритуалах. При анализе конфессиоцентрированной религиозности исследователи (Е. А. Ходжаева, Е. А. Шумилова) учитывают следующие ее составляющие: идентификационную, эмоциональную, концептуальную, обрядовую и нормативно-ценностную. Религиозность целостна и включает в себя все выделенные компоненты, которые тесно взаимосвязаны между собой и взаимообусловлены друг другом[2].

Идентификация, т. е. осознание человеком принадлежности к определенной конфессии, важный этап в становлении конфессиональной религиозности, определяющий ее общую направленность. Концептуальная, обрядовая и нормативно-ценностная составляющие конфессиональной идентичности наиболее определенно характеризуют особенности культурной традиции, интериоризируемой индивидом. Концептуальная – знание доктринальных основ религии. Концептуальная составляющая религиозности содержит объяснения моделям правильного поведения верующих и рациональное обоснование религиозной системы ценностей. Поведенческая – мотивированные религиозной догматикой и системой ценностей практики, в том числе соблюдение обрядов, участие в жизни религиозного сообщества, соблюдение традиций. Обрядовые практики структурируют повседневную жизнь верующего и способствуют инкорпорированию человека в сообщество единоверцев. Нормативно-ценностная или структурирующая сознание – интериоризация (восприятие) норм и ценностей, сообщаемых религией, стремление следовать им в повседневной жизни, стремление их распространять[3].

---

[1] См. Узденов Т. А., Батчаева М. Д. Религиозная социализация мусульманской молодежи в условиях реинституализации ислама в КЧР.

[2] Ходжаева Е. А., Шумилова Е. А. Толерантность религиозного дискурса // Толерантность в обществе различий: Коллективная монография / Под ред. В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова, А. Ю. Зенковой. – Вып.15. – Екатеринбург: Полиграфист, 2005. – С. 197-198.

[3] См.: Ходжаева Е. А., Шумилова Е. А. Толерантность религиозного дискурса – С. 197-198.

Степень конфессиональной социализированности индивида также целесообразно рассматривать в свете теоретии П. Бурдье, ключевым понятием которой является понятие габитуса. Следуя определению автора, «габитус есть инкорпорированный класс (включая и биологические, но социально препарированные свойства, например, пол и возраст) и при любых внутри- или межпоколенных перемещениях он отличается (по своим эффектам) от класса объективированного в определенный момент времени (в виде званий, свойств и т. п.)...»[1]. К габитусу относятся все приобретаемые в процессе социализации поведенческие, мыслительные и иные навыки, обычно не рефлексируемые вследствие своей опривыченности и рутинности. Будучи результатом предшествующего опыта индивида, габитус вместе с тем управляет способом его действия в настоящем и в будущем. Как «приобретенная система порождающих схем» или как «структурирующая структура» габитус «делает возможным свободное продуцирование любых мыслей, восприятий и действий, вписанных в границы, свойственные особенным условиям производства данного габитуса, и только им»[2]. Формирование габитуса, таким образом, можно рассматривать в качестве индикатора успешного прохождения индивидом процесса социализации.

В статистике при подсчете количества людей в конфессиях могут использоваться различные принципы. Наиболее распространенный принцип – этнический, при котором к различным конфессиям относятся целые этносы, исторически исповедующие ту или иную религию (к примеру, все русские – православные, все татары – мусульмане). Излишне говорить, что такой принцип подсчета ни в коей мере не раскрывает истинной картины уровня религиозности населения. Другое основание, по которому тех или иных людей причисляют к различным конфессиям, – это религиозная самоидентификация (или, как ее называют исследователи, принцип культурной религиозности). Но, хотя конфессиональное самосознание само по себе – важный критерий религиозности, оно во многих случаях не может считаться определяющим, т. к. участие в культовой практике также является необходимым компонентом религиозной культуры личности. И, наконец, собственно уровень религиозности – это численность практикующих верующих, т. е. тех, кто разделяет определенное вероучение и соблюдает предписываемые религиозные практики, которые включаются в габитус.

Определению степени конфессиональной идентичности (или уровня религиозности) посвящен ряд исследований. Типология религиозности молодежи предлагается В. Лисовским: «верующие», «колеблющиеся», «неверующие»[3]. М. П. Мчедловым выделяет три категории верующих респондентов, демонстрирующих высокую, среднюю и низкую степень религиозной активности. К высокой относятся те, кто посещает храм не реже одного раза в неделю, исполняет основные обряды, регулярно отмечает религиозные праздники и ежедневно молится, к средней – те, кто

---

[1] Бурдье П. Социология политики. М.: Socio-Logos, 1993. — С. 126.

[2] Бурдье, П. Практический смысл. СПб: Алетейя, 2001. — С. 106.

[3] См.: Лисовский В. Т. Духовный мир и ценностные ориентации молодежи России.

посещает храм нерегулярно, исполняет некоторые религиозные обряды, отмечает только некоторые религиозные праздники и молится нерегулярно. К низкой же степени религиозной активности были отнесены те, кто не посещает храм, не исполняет обрядов, не отмечает никаких религиозных праздников и никогда не молится[1].

В. М. Якупов отмечает, что верующие мусульмане по степени своей религиозности условно подразделяются, по крайней мере, на две группы. Первая – практикующие верующие, т. е. достаточно сознательные, которые из-за своей убежденности в вере меняют свой образ жизни – читают пятикратный намаз, посещают мечеть и т. д. В другую группу входят пассивные верующие, чье религиозное мировоззрение носит характер этнического отношения к религии, они воспринимают ислам как национальный образ жизни, как культурную традицию, поэтому не практикуют личные обязательные обряды, но относятся к ним положительно и участвуют в общественных обрядах[2].

В. Ф. Чесноковой была разработана методика расчета индекса воцерковленности (В-индекса) для православных верующих. Согласно этой методике обычно выделяют следующие группы респондентов: «воцерковленные», «полувоцерковленные», «начинающие», «невоцерковлен-ные», «нулевая» группа, «неверующие»[3]. И. Г. Каргина выделяет среди православных респондентов «активно верующих», «верующих вне церкви» (т. е. верующие, которые никогда не были прихожанами церкви), «верующих, ушедшие из церкви», неверующих[4].

Типологизацию по уровню религиозности среди татарской молодежи разработали Е. А. Ходжаева и Е. А. Шумилова:

1. Внеконфессиональная группа: люди, не являющиеся сторонниками определенных конфессий. (В данном случае мы можем констатировать, что религиозная социализация имела место, тогда как конфессиональная социализация не была успешной).

2. «Номинальные» мусульмане: группа молодежи, идентифицирующая себя с исламом, но не исполняющая мусульманских обрядов.

3. «Переходная группа» людей, исполняющих только те мусульманские обряды, которые имеют социальное значение или принадлежат преимущественно к народной традиции, а также отмечающих религиозные праздники.

4. «Традиционные» мусульмане: молодежь, исполняющая и традиционные обряды, и мусульманские ритуалы. Именно данная группа, по мнению авторов исследования, является носителем религиозной идентичности.

---

[1] Гаврилов Ю. А., Кофанова Е. Н., Мчедлов М. П., Шевченко А. Г. Конфессиональные особенности религиозной веры и представлений о ее социальных функциях. // Социологические исследования. – 2005. – № 6. – С. 46.

[2] Якупов В. М. Ислам в Татарстане в 1990-е годы. – Казань: Издательство «Иман», 2005. – С. 31-32.

[3] См.: Синелина Ю. Ю. Динамика процесса воцерковления православных. – С.89-94.

[4] Каргина И. Г. Самоидентификация верующих: социальная мотивация. – С. 45-53.

5. Татары, относящие себя не к исламу, а к другим религиям (и которых также можно распределить в соответствии с тремя предыдущими уровнями религиозной идентичности)[1].

Выделяя различные социальные группы по уровню религиозности и конфессиональной идентичности, целесообразно, по нашему мнению, рассматривать как самостоятельную категорию представителей духовенства, т. е. верующих, выбравших конфессиональную деятельность в качестве своей основной профессии. Роль священника в различных конфессиях неодинакова, однако в большинстве случаев он выступает как посредник между человеком и Богом, что предполагает достаточно глубокое проникновение в религиозную догматику, систему норм, ценностей и пр. К примеру, в христианстве большое внимание уделяется таинству исповеди, откровенная беседа с высокоавторитетным лицом без свидетелей – важнейший путь усвоения нравственных норм. Это обстоятельство хорошо осознается и другими религиями и этическими учениями, где в постоянной паре выступают ученик и Учитель. При этом священник-учитель использует опыт, накопленный духовенством за многие столетия.

Поэтому, учитывая приведенные выше варианты градаций и в определенной степени основываясь на них, выделим следующие степени конфессиональной идентичности:

- верующие, идентифицирующие себя с определенной конфессией, но не выполняющие при этом обязательных норм и предписаний;
- верующие, идентифицирующие себя с определенной конфессией и стремящиеся к выполнению обязательных норм, предписаний, в том числе и ритуальных практик;
- верующие, избравшие конфессиональную деятельность в качестве основной (духовенство).

В двух последних случаях можно говорить об успехе конфессиональной социализации, т. к. религиозные установки сознания и поведения включаются в габитус. Однако нельзя не отметить, что все подобные классификации охватывают лишь внешнюю, социально-обрядовую сторону процесса формирования личности, не выявляя всей глубины изменений в духовном мире индивида. Несколько иной подход к проблеме предлагает исследователь феномена религиозных предрассудков социолог Г. Ленски, который считает, что существует два типа верующих: с «социальной религиозностью» и с «духовной религиозностью». Для людей с социальной религиозностью характерна приверженность к моде, а не к внутренним духовным потребностям, духовная религиозность характерна для тех, кто стремится к себе подобным, ощущая чувство единства, «религиозного братства».

Для истинного верующего именно вера является высшей категорией, неоспоримой ценностью. Если применить терминологию Э. Фромма, его «иметь» и «быть», то у религиозного человека, «пользующегося» церко-

[1] Ходжаева Е. А., Шумилова Е. А Возрождение религии и этническая идентичность татарской молодежи в Республике Татарстан. – С. 107.

вью, преобладает «иметь», и религия в таком случае может стать основой формирования всевозможных предрассудков. Таким образом, религиозное чувство внешнего выражения у людей с ориентацией на «иметь» будет выражаться в форме предрассудков, у людей с ориентацией на «быть» – будут преобладать такие религиозные чувства, как милосердие, эмпатия, любовь, чувство терпимости и принятие другого человека, его мира. Ленски считает, что именно для людей с внешней религиозной ориентацией свойственен религиозный экстремизм, аспект жизненной философии, характеризующийся предрассудками[1].

В. П. Баранников и Л. Ф. Матронина также рассматривают религиозность как социально-психологическую характеристику личности и выделяют такие ее типы, как традиционная, истинная и формальная. Традиционная религиозность неразрывно связана с этнопсихологической самоидентификацией личности и этноисторической самоидентификацией народа. Традиционную религиозность отличает искренность, и в то же время – весьма поверхностное проникновение в сущность веры, которая интуитивно воспринимается как истинная. Ее императивами являются: терпимость, милосердие сострадание, прощение, то есть те социальные идеалы и нормы, которые обеспечивают выживание этноса и индивида[2].

Формальную религиозность до некоторой степени можно сопоставить с социальной религиозностью в типологии Ленски. Формальная религиозность есть проявление некоторого равнодушия к вопросам религии и веры при демонстративном соблюдении обрядовой стороны религиозного бытия. В то же время, считают исследователи, именно формальная религиозность исторически сопряжена с ригористической нетерпимостью ко всякому инакомыслию. В условиях социальной нестабильности, когда перестают действовать традиционные нормы и ценности, эта нетерпимость может стать источником имморализма и фанатичной религиозной одержимости[3].

При этом В. П. Баранников и Л. Ф. Матронина полностью исключают из рассмотрения социологическими методами истинную религиозность, так как в отличие от формальной и традиционной она есть «исключительно состояние индивидуального сознания, выражающее чувство единения с высшим, божественным началом, и сродни гениальности. В ее основе – врожденная предрасположенность и некий психологический «сдвиг». По этой причине истинная религиозность не может рассматриваться как социальное явление»[4]. Исходя из этого, при исследовании конфессиональной социализации мусульманской молодежи мы также не ставили задачей выявление указанной степени религиозности: Кто из нас является истинным мусульмани-

---

[1] См.: Копылова О. С. Религиозные предрассудки и формирование религиозности как социально-адаптационного явления. – С. 295-296.

[2] Баранников В. П., Матронина Л. Ф. Динамика религиозности в информационном обществе // Социологические исследования. – 2004. – № 9. –С. 103.

[3] Баранников В. П., Матронина Л. Ф. Динамика религиозности в информационном обществе. – С. 102-107.

[4] Там же.

ном – знает только Всевышний (из интервью и частных бесед). Ценностные ориентации мусульманской молодежи, по нашему мнению, целесообразно рассматривать в рамках «традиционной» религиозности.

Понятие «конфессиональная социализация» суммирует в себе такой объем качественных характеристик, который необходим человеку для реализации конфессиональной идентичности в современных условиях. В постсоветской России процесс конфессиональной социализации проходит в сложной обстановке, характерными чертами которой являются полиэтничность, поликонфессиональность, доминирование светских ценностей (что обеспечено Конституцией РФ). «Мир и раньше был культурно многообразным многоликим. Однако именно в современную эпоху у человека появляется возможность личного соприкосновения с жизненными стилями и практиками, обусловленными иной культурной традицией»[1].

В подобной ситуации представляется недостаточным овладение в процессе конфессиональной социализации исключительно ценностями и нормами данной религиозной культуры. Для религиозной личности в современных условиях необходимо приобщение к общечеловеческим нормам и ценностям, в том числе – глубокое усвоение принципов толерантных взаимоотношений, поэтому для нашего дальнейшего рассмотрения более предпочтительной представляется классификация С. В. Рыжовой, которая выделяет четыре типа современной православной идентичности, с учетом задач, стоящих перед современным обществом. Данная группировка может носить универсальный характер.

Первый тип автором определяется как внеинституциональная (по самоопределению) идентичность; ее обладатели – стихийно верующие (например, невоцерковленные христиане или мусульмане, не выполняющие обязательных обрядов). Их главное отличие – отказ или уход от институциализации. В основе подобного ухода или протеста могут лежать разнообразные причины, которые не позволяют человеку преодолеть «институциональный барьер».

Второй тип – групповая конфессиональная идентичность, которая складывается в результате социализации в религиозном социуме через приобщение к нормам вероисповедания, жизни и поведения. Благодаря своим институциональным рамкам она сильно поддерживает чувство психологической безопасности, давая возможность реализоваться многим социальным и экзистенциальным потребностям человека. Как правило, опытное (мистическое) переживание веры не является главным содержанием данной идентичности, хотя, безусловно, подразумевается ею, а в идеале является ее неотъемлемой частью.

Возможный акцент на социализации в ущерб опытному переживанию веры зачастую ведет к формированию «группоцентристского» мышления, огрублению критериев принадлежности к «нашим», выстраиванию системы психологических защит не только от «внешних», но и просто других (даже христиан). Это всегда локальная идентичность, очерчиваемая кругом «своих».

---

[1] Там же. – С. 150.

Третий тип – индивидуально-личностная религиозная идентичность. Она складывается в результате личного общения верующего с Богом и вовлекает человека в пространство мистического опыта. В основе ее лежит «легитимное» и освященное учением и преданием самоограничение, поэтому ее с уверенностью можно назвать аскетической, или мистической, религиозной идентичностью.

Четвертый тип – это социально-личностная религиозная идентичность, структурно представляющая собой «поле социального» в личности. Ее отличительная черта – открытость к любому социальному взаимодействию, принятие мира в его многообразии. Она формируется в том случае, если человек нашел для себя «социальное измерение духовной жизни», личный путь деятельностного социального участия в современном ему мире[1].

В монографии Р. И. Зинуровой «Социология и психология межкультурного взаимодействия» в качестве основного критерия этнической социализированности в мультикультурном обществе рассматривается понятие этнокультурной компетентности, которая трактуется автором достаточно широко. Это не только знания, навыки и умения в сфере собственной этнической культуры, но степень проявления личностью знаний, навыков и умений, которая позволяет правильно оценивать специфику и условия взаимодействия, взаимоотношений и общения с представителями других этнических общностей, проявляющихся в своеобразии их традиций привычек, психологических качеств. Подобная этнокультурная компетентность позволяет находить адекватное формы воздействия на них с целью поддержания атмосферы согласия добропорядочности и взаимного доверия[2].

Поскольку целью, критерием и результатом успешной конфессиональной социализации в современном российском обществе также выступает личность, способная стать субъектом мультикультурного российского общества, аналогичным образом можно говорить и о конфессиональной компетентности (включающую в себя знание различных религиозных и светских культур) как важном критерии конфессиональной социализированности в мультикультурном обществе. Неразрывными составляющими личности, достигшей достаточного уровня конфессиональной компетентности, являются: позитивная конфессиональная идентичность, готовность к межрелигиозному и в целом межкультурному диалогу, адаптивность к условиям жизнедеятельности в условиях иной (как религиозной, так и светской) культуры, толерантность и культура межконфессионального взаимодействия.

Формирование религиозной толерантности представляется необходимой составляющей процесса конфессиональной социализации, т. к. наряду с позитивными личностными свойствами (стремлением к самосовершенствованию, уважением к нравственным ценностям, идеями равенства, позитивным отношением к жизни и пр.) индивидом зачастую

---

[1] Рыжова С. В. О соотношении православной идентичности и гражданского сознания // Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России / Ответственный редактор В. С. Магун – М.: Издательство Института социологии РАН, 2006. – С. 145-147.

[2] Зинурова Р. И. Социология и психология межкультурного взаимодействия. – С. 222.

усваиваются стереотипы мышления, предрассудки, характерные для представителей данной конкретной общности, идеи превосходства своей религии, пренебрежительное или даже враждебное отношение к представителям других конфессий, неверующим и т. д.

Характерной чертой современной религиозной ситуации, по мнению ряда социологов (Л. М. Дробижева и др.), активное включение конфессионального фактора в этнополитические процессы в различных регионах страны (Северный Кавказ, Среднее Поволжье), что позволяет говорить о формировании устойчивых этноконфессиональных политических идентичностей. Причем, по прогнозам исследователей (В. А. Авксентьев, И. О. Бабкин, А. Ю. Хоц), конфессиональный фактор будет постепенно замещать этнический в определении вектора регионального политического развития. «Религиозный фактор превращается в один из важнейших инструментов этнополитической и любой иной политической мобилизации, что требует своевременного учета новых вызовов»[1].

Возникновение, существование, эволюция религий детерминированы определенными общественными условиями прошлого и настоящего, а в религиозных представлениях, образах, вероучительных текстах закодированы определенные типы общественных отношений, нормы и правила человеческого общежития. В конкретно-исторических условиях эти коды способны актуализироваться по-разному, чем и объясняется тот факт, что весьма различающиеся по своему социальному содержанию и направленности действия людей нередко мотивируются одними теми же религиозными предписаниями.

«В условиях пока еще не преодоленного кризиса российского социума возникает потребность в реальной или символической компенсации его последствий, нередко принимающей крайние формы – религиозного фанатизма, нетерпимости и агрессии по отношению к неверующим и представителям других конфессий... Исследования последнего времени показывают, что обращение к религии становится скорее актом социокультурной идентификации, чем результатом духовных исканий современного россиянина. В таком случае конфессиональный фактор, не выступая в качестве потенциального источника конфликтов сам по себе, может сыграть заметную роль в формировании основы конфликтов идентичностей»[2].

За прошедшие два десятилетия наше общество в полной мере столкнулось с проявлениями национальных и религиозных распрей, этнического и конфессионального эгоизма, религиозного экстремизма. Наибольшую опасность представляют возможные столкновения между двумя крупными этноконфессиональными общностями, определившими цивилизационное своеобразие евразийской России – православно-христианской и мусульманской. Эти отношения в постсоветскую эпоху вступили на новый уровень развития, что связано как с глобалистскими тенденциями развития всей цивилизации, так и с внутренними процессами в нашей стране и Республике Татарстан в частности.

---

[1] Авксентьев В. А., Бабкин И. О., Хоц А. Ю. Конфессиональная идентичность в конфликтном регионе. – С. 41.

[2] Там же.

Мультикультурное общество не является гармоничным по определению. Оно довольно быстро становится жестким, конфликтным, если в его границах сталкиваются разные культурные группы, положение которых усугубляется социальным неравенством[1]. Мультикультурализм перетолковывает противоречия интересов (социальных, экономических, политических, региональных) в противоречия происхождения (этнического, конфессионального). Способствуя этнизации и конфессионализации социальных конфликтов, мультикультуралистская идеология делает их неразрешимыми[2].

Между тем, «сколь бы сомнительными с теоретической точки зрения и амбивалентными по практическим результатам не были политики поощрения культурного плюрализма, разумной альтернативы этим политикам не существует»[3]. Без мира же и согласия в стране не могут быть решены проблемы социально-экономических трансформаций, демократических преобразований общества. Негативизм и враждебность рождают только разрушительную солидарность, а общество, уставшее от социальных травм, духовно истощенное, нуждается в позитивной солидарности. Вот почему толерантность в отношениях людей, социальных, религиозных и этнических групп «не только гуманитарная задача, но и социально-преобразующая, экономически необходимая потребность»[4]. Основой современной парадигмы поведения должен выступать «универсальный» (термин американский социологов) менталитет общества, в котором социокультурная толерантность с ее структурной компонентой – межконфессиональной толерантностью, занимает доминирующее положение[5].

Лишь целенаправленная конфессиональная социализация способна преодолеть негативные проявления конфессиональной идентичности, для этого необходимо, чтобы установки толерантности стали частью габитуса в равной степени с религиозными установками. «Обычно корни межконфессиональных конфликтов ищут в политических амбициях церквей, канонических и догматических спорах. Однако думается, что более глубокие корни конфессиональных конфликтов лежат в особенностях процессов религиозной социализации индивидов, в тех мировоззренческих стереотипах, идеологических предубеждениях и стратегиях поведения по отношению к окружающим людям, которые они интериоризируют и вырабатывают пока взрослеют»[6].

В статье Р. Шукурова «Мусульманство и модернизация» делается попытка объяснить такие негативные социальные явления, как экстремизм, изоляционизм и эскапизм, связанные с возвращением в лоно религии

---

[1] Социология межэтнической толерантности / Отв. ред Л. М. Дробижева. – М.: Изд-во Института социологии РАН, 2003. – С. 81.

[2] Зинурова Р. И. Социология и психология межкультурного взаимодействия – С. 83.

[3] Там же. – С. 87.

[4] Социология межэтнической толерантности. – С. 3.

[5] См.: Чемикосова Т. А. Трансформация религии как социального института в постсоветской России.

[6] Безрогов В. Г. Религиозная социализация и толерантность в межпоколенных отношениях – С. 256.

бывших мусульман. Экстремизм рассматривается автором как проявление подросткового порогового сознания: «В экстремисте, как в подростке, сидит опасное ожидание чуда: стоит сделать то-то и то-то, и все изменится, все будут счастливы»[1]. Этим же обусловлены, по мнению автора, и изоляционизм и эскапизм: «То же незрелое подростковое сознание: я один в мире, мир мне враждебен»[2]. Таким образом, проявления религиозной нетерпимости свидетельствуют о незавершенности процесса конфессиональной социализации.

Целый ряд авторов полагает, что идеи толерантности зачастую заложены в самих религиозных учениях, и нет необходимости привлекать к процессу формирования религиозной личности сторонние факторы, нужно лишь глубокое проникновение в саму суть доктрины: «Все религии, и прежде всего наиболее массовые традиционные российские конфессии, обладают солидным позитивным социальным и нравственным потенциалом, способным содействовать преодолению негативных общественных явлений, распространению гуманистических толерантных идей»[3]. Главные причины ухудшения отношений между народами и возникновения межнациональных конфликтов кроются, по их мнению, в социально-экономической и политической сферах. Собственно конфессионально-культурные факторы в данном случае играют хотя и важную, но все же периферийную роль. Все это делает возможным сотрудничество российских народов в решении стоящих перед страной задач[4].

Данную точку зрения во многом подтверждают данные социологических исследований. Так, по результатам социологических опросов, проводившихся в мае-июне 2004 г. Центром «Религия в современном обществе» Института комплексных социальных исследований РАН, повышение уровня религиозности населения в целом способствует утверждению социальной стабильности и атмосферы толерантности в обществе. Респонденты во всех религиозно-мировозренческих группах (т. е. конфессиях) чаще всего не идентифицируют себя ни с каким конкретным идейно-политическим течением, а наиболее радикальны – неверующие. Также чрезвычайно важно и следующее, выявленное в ходе исследования, обстоятельство: во всех выделенных конфессиональных группах высок уровень терпимости по отношению к людям с иным мировоззрением. Более половины респондентов во всех этих группах полагают, что наличие разных мировоззренческих взглядов не мешает сотрудничеству в сфере общественно-политической деятельности.

---

[1] Шукуров Р. Мусульманство и модернизация // Религия и идентичность в России / Сост. и отв. ред. М. Т. Степанянц. – М.: Восточная литература, 2003. – С. 202.

[2] Там же.

[3] Толерантность / Общ. ред. М. П. Мчедлова. – М.: Республика, 2004. – С. 46.

[4] Гаврилов Ю. А., Кофанова Е. Н., Мчедлов М. П., Шевченко А. Г. Сфера политики и межнациональные отношения в восприятии религиозных общностей. // Социологические исследования. – 2005. – № 6. – С. 67

Состояние толерантности/нетерпимости в межнациональной сфере наиболее отчетливо проявляется в межличностных контактах. В этой связи исследователями были поставлены вопросы, касающиеся влияния национальной принадлежности другого человека на отношение к нему опрошенных в различных жизненных ситуациях. Большинство респондентов, вне зависимости от конфессиональной принадлежности, нацелено на толерантные отношения с лицами иной национальности в сфере личностного общения[1].

На основе проведенного исследования авторы статьи приходят к выводу, что религиозные структуры, будучи авторитетными для своих последователей, выражая их конфессиональную принадлежность, подвигают к взвешенным, неагрессивным действиям, способствуют превращению конфликтной – личной, общественной, политической – культуры в терпимую, демократическую, гражданскую. Действительно, традиционный авторитет религии, церковных организаций в ряде случаев используется определенными силами в прямо противоположных, экстремистских целях. Но не это главное и определяющее в социальных и духовных действиях религиозных структур разных направлений.

Исследователи констатируют, что, несмотря на объективно неоднозначную и противоречивую ситуацию в сфере религии, имеющую место в современной России, существуют достаточные основания для становления и развития партнерских отношений как между государством и сообществами верующих, так и между самими этими сообществами. Чрезвычайно важно в этом смысле задействовать миротворческий и гуманистический потенциал религиозных организаций, которые оказывают на своих приверженцев значительное умиротворяющее воздействие, влияют на формирование их культуры – бытовой и политической.

Вместе с тем, опрос показал, что еще не все возможности для преодоления межконфессиональных противоречий и межвероисповедного сотрудничества используются в полной мере. Гармонизация межконфессиональных отношений и преодоление экстремистских проявлений в каждой религии – важное условие эффективного участия религиозных организаций в формировании гражданского мира и спокойствия, противодействия терроризму и экстремизму, решения социальных проблем, особенно обострившихся демографических, экологических, нравственных, культурных, национальных проблем[2]. Необходима серьезная работа в направлении формирования соответствующих установок и ценностей в сознании общества, целенаправленной социализации молодежи, как религиозной, так и светской.

Для этого именно у нас в стране есть все предпосылки, т. к. не только российские конфессии несут в себе традиции формирования толерантных взаимоотношений, но также и предыдущий атеистический период российской истории. В диссертационной работе 2007 г., посвященной транс-

---

[1] Там же.

[2] Там же. – С. 69.

формации религии как социального института в постсоветсткой России, Т. А. Чемикосова отмечает, что принципам толерантности в полной мере отвечают ментальные установки «равенства и братства» в социалистическом обществе[1]. Исследователь не отождествляет религиозную толерантность с социалистическими идеалами интернационализма, но считает, что опорные посылки толерантной личности формировались у многих миллионов людей нашего общества именно на условиях воспитания и привития ему этих идеалов. Общество советского периода характеризовалось наряду с отрицательно-тотальной системой управления и положительно-толерантными доминантами менталитета. В настоящее время перед государством и обществом стоит задача возобновления процесса социализации молодежи с использованием сохранившейся в системе ценностных ориентаций представителей различных поколений, доминанты предыдущей эпохи. Существует необходимость развития исторически сложившихся толерантных традиций для выработки модели приемлемых этноконфессиональных отношений посредством воспитания, просвещения и образования.

Как и любая другая разновидность социализации, конфессиональная включает в себя воздействие социальных институтов, стихийные социальные влияния, целенаправленную педагогическую и профессиональную деятельность. Успешность становления конфессиональной идентичности зависит от взаимодополняемости всех этих факторов и, в особенности, от эффективности работы институтов социализации.

[1] Чемикосова Т. А. Трансформация религии как социального института в постсоветской России – С. 61-62.

2. Роль социальных институтов в становлении конфессиональной идентичности

Социализация как процесс подключения к культурной традиции семантически есть процесс формирования индивидуальности. В этом смысле результатом социализации выступают индивидуальные вариации исторически определенного типа личности. Социализация индивида, – специфическая задача, к решению которой имеют отношение факторы, как внутренние, так и внешние человеку[1]. Внутренние – это факторы индивидуально-личностные, в значительной мере определяемые этапом жизненного пути человека (избирательность личности в освоении образцов поведения, деятельности, проявлении гендерных особенностей, транслируемых конкретным обществом и т. п.).

Только сам человек может сделать себя личностью, только сам может развиться в этом качестве, однако подобный результат может достигаться деятельностью индивида лишь при активной помощи окружающих людей. Эту функцию выполняют (целенаправленно или стихийно, сознательно или бессознательно, специально или косвенно) внешние, социальные факторы, отражающие социально-культурный аспект (набор ролей и статусов, предлагаемых обществом человеку, совокупность общественных институтов, в рамках которых он может формировать свои социальные качества от семейного общения, образования до всего пространства культуры)[2].

Подробная типология факторов конфессиональной социализации приведена в диссертационной работе московского исследователя Л. П. Ипатовой, посвященной особенностям религиозного обращения православных женщин. Автор рассматривает их в качестве факторов влияния на процесс религиозного обращения, притом, что религиозное обращение, конверсия является неотъемлемым и важнейшим этапом формирования конфессиональной идентичности.

Классификация основана на анализе работ ведущих зарубежных специалистов по социологии религии. Л. П. Ипатова выделяет, с одной стороны, факторы внешние/объективные (социальные) и внутренние/субъективные (индивидуально-личностные), которые присущи любой разновидности социализации. С другой стороны, исследователем рассматриваются факторы религиозные и секулярные, характерные исключительно для процесса конфессиональной социализации[3].

---

[1] Ю. Р. Хайруллина определяет их как факторы объективные и субъективные. См.: Хайруллина Ю. Р. Социализация личности: Теоретико-методологические подходы: Научное издание. – Казань: Казанский государственный энергетический университет, 2003. – С. 206.

[2] Солодникова И. В. Социализация личности: сущность и особенности на разных этапах жизни // Социологические исследования. – 2007. – № 2. – С. 33.

[3] Ипатова Л. П. Типы религиозного обращения современных верующих женщин Русской Православной Церкви МП. Диссертация на соискание ученой степени кандидата социологических наук. – М.: Институт социологии РАН, 2006. – С. 20.

Традиционным для социологии является выделение общественных институтов в качестве важнейшего фактора социализации. Это направление в большой степени совпадает с отраслями социологической науки: социология семьи, образования, СМИ и т. д. Считается, что во многом процесс социализации человека определяется эффективностью деятельности набора институтов социализации, через которые проходит личность в процессе становления. Община, религиозная семья, духовная школа, приход, монастырь, духовно-культурные центры, средства массовой информации и др. – те институты, которые вводят индивида в пространство религиозной культуры, в результате чего складывается религиозная духовность личности. Особый акцент делается на важности согласованной деятельности всех институтов для становления конфессиональной идентичности молодого человека.

В западной социологии религии в качестве важнейших институтов социализации рассматриваются семья, школа, религиозная организация. «Это три нормальных ступени, это аксиома социологии религии»[1]. Причем, решающее значение для судьбы индивида и общества, по мнению исследователей, имеет первичная социализация, которая происходит в семье и ближайшем кругу родственников. Здесь ребенок получает свой первый социальный опыт, овладевает элементарными знаниями, моделями поведения, нормативными и ценностными представлениями. Через призму семьи преломляются социальные нормы, ценности, она может усиливать, ослаблять или нейтрализовать их воздействие. «В деле формирования человеческой природы со всем накопленным ею богатством содержания, а также успешной социализации новых поколений пока никто не может конкурировать с матерью и семьей, с ее эмоционально-чувственной атмосферой, близостью и теплотой связей и прочими составляющими»[2].

В процессе конфессиональной социализации этот самый ранний ее этап трудно переоценить, т. к. при усвоении ценностей религиозной культуры механизм их сопереживания индивидом является гарантией успеха. Семья является той социокультурной средой, в которой происходит усвоение индивидом религиозного опыта, приобретение им социально значимых с этой точки зрения качеств сознания и поведения. Социологи религии обычно сходятся на том, что степень соответствия между религиозностью родителей и наличием/отсутствием религиозных убеждений у ребенка во всех странах и культурах необычайно высока[3].

Идентификация с верой родителей как психологический механизм предстает в глазах западных исследователей автоматической и потому буквально «природной», то есть как бы заданной не только социально,

---

[1] Протокол 15-го заседания общественного консультативного совета «Образование как механизм формирования духовно-нравственной культуры общества» при Департаменте образования г. Москвы. 10 января 2003 года. – [Электронный ресурс] – URL: html://www.moseducation.narod.ru (дата обращения 23.04.2007).

[2] Иваненков С. П. Проблемы социализации современной молодежи – С.87.

[3] Безрогов В. Г. Религиозная социализация и осуществление права на веру в межпоколенных отношениях. – [электронный ресурс] – URL: http://www.rl-online.ru (дата обращения 28.11.2007).

опирающейся на восприятие языка или неотрефлектированных стереотипов в культурном наследии. Социализированные в религиозных семьях часто говорят впоследствии, что их религиозные предпочтения — скорее «судьба», нежели «решение» — и подобное отношение к религии и религиозности есть как раз следствие неотрефлексированности процесса восприятия тех идей, которые были буквально впитаны с молоком матери[1].

Данные исследований, проведенных в России в последние десятилетия, подтверждают значимость института семьи (и особенно роль матери) в деле конфессиональной социализации. «У 78% [православных] верующих мать была верующей (у 71% – православной), 88% их были крещены, 73% сами крестили своих детей (среди неверующих соответствующие цифры составляют 34, 32 и 33%). ...матери респондентов в среднем в 1,5 раза чаще принадлежат и принадлежали к верующим, чем отцы (последние верили в Бога у 49% нынешних верующих): приобщенность к вере воспроизводится преимущественно «по материнской линии»[2].

Данные по Республике Татарстан показывают также, что семья является основным и очень представительным источником информации о религии (62,5 %)[3]. По России эта цифра также весьма велика (41%), а свое неверие примерно треть респондентов-атеистов объясняет отсутствием религиозного воспитания и религиозных семейных традиций[4].

Тем не менее, по мнению В. Г. Безрогова, фактор семьи оказывается все же более значимым для западной цивилизации: «Без сомнения, родители в Западном мире по-прежнему играют самую заметную роль в религиозной ориентации своих детей, повседневно воздействуя на содержание и глубину религиозных представлений подрастающего поколения. Тождество конфессиональных (религиозных) идентичностей поколений благополучной западной цивилизации — безусловно, скорее правило, нежели исключение, когда речь заходит о передаче религиозных воззрений, соответствующего опыта и ценностей»[5].

У нас в силу исторических причин ситуация менее благоприятная: «Российская семья пока не является для детей авторитетом в вопросах веры, но она еще вполне выступает авторитетом безверия. Поэтому зарубежные подходы в некоторых случаях могут быть применимы — со знаком «минус» там, где западный ученый ставит «плюс». В российских семьях вплоть до самого последнего времени религиозные впечатления остаются, наоборот, «решением», принимаемым нередко на фоне активного межпоколенного конфликта — мировоззренческого, поведенческого, социального, конфес-

---

[1] Там же.

[2] Дубин Б. В. Религиозная вера в России 90-х годов // Мониторинг общественного мнения. – 1999. – № 39 (1). – С. 31.

[3] Современные этнокультурные процессы в молодежной среде Татарстана: язык, религия, этничность. – С. 104.

[4] Баранников В. П., Матронина Л. Ф. Динамика религиозности в информационном обществе. – С. 105.

[5] Безрогов В. Г. Религиозная социализация и осуществление права на веру в межпоколенных отношениях.

сионального, психологического и т. д. Это следы атеистической политики советского режима, считавшего солидарность поколений питательной средой сохранения и передачи «религиозных предрассудков»[1].

Но причина, как это видится, не только и не столько в нашем атеистическом прошлом. Многие социологи обращают внимание на тот факт, что долгое время недостаточно учитывалась ценность семьи как социального института в целом. Ответственность за будущего гражданина в определенные периоды советской истории пытались снять с семьи, переложив на школу, трудовой коллектив, общественные организации, вследствие чего в настоящее время семья как социализующий институт испытывает объективное давление со стороны новых социальных реалий, к которым она оказалась почти не готова. И это касается не только нестабильных и неблагополучных семей, но угрожает институту семьи в целом. Семья и родители теперь никак не могут конкурировать с институтами вторичной социализации.

В индустриальную эпоху, когда появляется целая сфера деятельности, связанная с разделением труда и необходимостью освоения различных специализированных функций, возрастает значение институтов образования. Социализацию в этой сфере классифицируют по основной выдвигаемой задаче – общее и специальное. Среднее общее, или основное, образование призвано обеспечить социальную адаптацию нового поколения, т. е. сформировать индивида и поколение как часть данного социума. Школа выступает одним из основных институтов вторичной социализации, осуществляющих процесс воспитания молодого поколения. Профессиональное образование не сводится к конкретно-социальной адаптации, его цель и форма – профессионализация[2].

В России существуют, как минимум, два пути реализации одного из важнейших прав родителей на обучение детей в соответствии со своими религиозными убеждениями: в специальных религиозных образовательных учреждениях и в обычных, но за рамками учебной программы. Вместе с тем, начиная с 2002 г. на федеральном уровне стали предприниматься конкретные шаги, направленные на введение в средних учебных заведениях предмета «Основы православной культуры». Одновременно в 2002 г. был утвержден государственный стандарт по специальности «Теология», означавший, что отныне специалисты по этой дисциплине будут готовиться в государственных высших учебных заведениях, а их подготовка в негосударственных вузах будут оплачиваться из бюджета. Оба нововведения породили оживленную дискуссию[3].

---

[1] См. там же.

[2] См.: Иваненков С. П. Проблемы социализации современной молодежи.

[3] См.: Митрохин Н. А. Клерикализация образования в России. Доклад. К общественной дискуссии о введении предмета «Основы православной культуры» в программу средних школ. – М.: ИИФ «Спрос» КонфОП, 2005; Родионов С. Н., Шевцов Р. П. О религиозной тематике в школьном образовании // Социологические исследования. – 2008. – № 3. – С. 104-109; Рыжова С. В. Поиски оптимальной презентации православной компоненты в современном российском образовании // Национально-гражданские идентичности и толерантность. Опыт России и Украины в период трансформации / Под ред. Л. Дробижевой, Е. Головахи. – Киев: Институт социологии НАН Украины; Институт социологии РАН, 2007. – С. 252-279 и др.

Мнения общественных деятелей и религиозных лидеров разделились. По мнению руководства Русской православной церкви, Основы православной культуры – это культурологический предмет, и каждый молодой человек, который учится в российской школе, обязан знать историю своей культуры. Если в России живут люди, исповедующие другие религии, то они, конечно, должны изучать свою культуру, но должны знать и культуру той страны, в которой они живут[1].

В то же время, существует мнение, что Русская Православная церковь стремится к доминирующей позиции среди аналогичных ей структур путем сотрудничества с влиятельными властными группами. Именно эти попытки усилить ее влияние, опираясь на поддержку государства, вызвали протест внутри гражданского общества. Хотя Министерство образования РФ в 2003 г. заявило об изменении названия предполагаемого предмета на «Основы (История) мировых религий», опасения у противников предмета продолжает вызывать роль Русская Православная церковь в лоббировании этой инициативы (как и в введении стандарта «теология»)[2]. Альтернативный вариант решения данной проблемы был предложен Академией наук Татарстана, где подготовлен учебник по основам религий (православия, ислама, иудаизма, буддизма).

Исследователями (М. П. Мчедлов и др.) подчеркивается, что само по себе развитие практики изучения религии в современной светской школе, в государственных и муниципальных образовательных учреждениях, может иметь положительный эффект и позволит активно использовать воспитательный потенциал религиоведческого знания. «Объективная оценка роли религий в историческом и культурном развитии нашего общества, осознание того, что целый пласт мирового и национального культурного наследия не может быть освоен молодым поколением с достаточной глубиной без определенного уровня знаний о религии и религиозной культуре, детерминирует педагогическую необходимость преподавания знаний о религии в системе образования, прежде всего в массовой общеобразовательной школе... Непонимание мотивов и целей, стереотипов поведения, нравственных установок и ценностей, особенностей обыденной культуры и быта, обусловленных религиозными представлениями и потребностями людей, может вызвать предубеждение и подозрительность, провоцировать межконфессиональную, межэтническую и социальную напряженность»[3].

Однако необходим культурологический подход, т. к. светской школе не может ставиться специфическая задача формирования конфессиональной идентичности. Процесс изучения религиозной культуры должен рассматриваться как одно из средств решения актуальных воспитательных задач, значимых для всего общества, проблем развития и укрепления среди учащихся важных для личности, семьи, общества и государства социально ценных стереотипов отношения и поведения. Развитие цивилизованной

---

[1] URL: http://www.annews.ru (дата обращения 13.12.2008).

[2] Митрохин Н. А. Клерикализация образования в России – С. 7-11.

[3] Толерантность / Общ. ред. М. П. Мчедлова. – С. 239-240.

практики изучения религии в светской школе, принятой ныне во всех современных демократических государствах, по мнению исследователей, будет способствовать предотвращению возникновения замкнутых на себя образовательных систем, деятельность которых противоречит принципам толерантности, строится на изначальном противопоставлении «своих» и «чужих», нарушает гарантированные Конституцией права граждан России на образование[1].

Борьба «за» и «против» введения Основ православной культуры стала весьма важным для современной России выяснением отношений между различными группами влияния в гражданском обществе с использованием государства в качестве арбитра. Она развернулась по вопросу о допустимых границах проникновения религиозных организаций в общественно-политическую жизнь и образовательную систему. Было наглядно продемонстрировано, насколько опасно допускать возможность установления «силовых полей» внутри гражданского общества, принуждающих человека изменять своему свободному выбору[2].

Одним из основных институтов конфессиональной социализации и формирования конфессиональной идентичности в нашей стране на сегодняшний день является специальное религиозное образование. Его сложная и многоуровневая система сложилась в традиционном обществе, а в постсоветской России происходит ее реанимация. В частности, говорят о «мусульманском ренессансе» в Республике Татарстан, где почти во всех мечетях работают воскресные школы по изучению Корана и арабского языка как для детей и молодежи, так и для взрослого населения. В 90-е гг. было открыто также множество религиозных школ и медресе (начальных, средних, высших), последняя ступень в этой системе представлена Российским исламским университетом[3].

Сходная ситуация наблюдается и в Русской Православной церкви и в других конфессиях. По данным Государственного реестра в России насчитывается 157 духовных образовательных учреждений разной вероисповедной принадлежности, в том числе 49 – православных, 68 – мусульманских, 6 – пресвитерианской церкви, 5 – евангельских христиан, 6 – христиан веры евангельской (пятидесятников) и др[4].

Именно в специальном учебном заведении процесс становления идентичности приобретает качественную определенность, поэтому представители различных конфессий всегда уделяли большое внимание его развитию и укреплению. К наиболее важным функциям, присущим религиозному образованию с учетом его специфики, исследователи относят следующие: воспроизводство конфессиональных групп как рядовых верующих, так и священнослужителей, а вследствие этого – и религии в целом;

---

[1] Там же – С. 247-248.

[2] Митрохин Н. А. Клерикализация образования в России – С. 11.

[3] Современные этнокультурные процессы в молодежной среде Татарстана: язык, религия, этничность – С. 20-21.

[4] URL: http://www.religare.ru (дата обращения 24.05.2008).

включение личности посредством религиозного образования и воспитания в состав той или иной конфессиональной группы; формирование и развитие духовно-нравственной культуры верующих, влияние на культуру нерелигиозных людей, прежде всего – на их нравственно-патриотические позиции[1].

Приоритетной задачей выступает воспроизводство особой религиозной группы – священнослужителей. При этом следует учесть, что, если в христианстве и некоторых других религиях на духовенство возложена определенная и очень важная миссия, то привилегией мусульманина, согласно традиции, является возможность обращаться к Богу напрямую, без посредников. В исламе официально нет священничества, которое явилось бы медиатором между человеком и Богом. Однако исследователями отмечается, что особенностью современного периода развития ислама в России является формирование профессионального духовенства: «Образовалось некое подобие «мусульманского духовенства», которое активно отделяет себя от остальных членов общины»[2].

Трактовка данного явления у экспертов неоднозначна: Р. Шукуров считает это одним из проявлений модернизации ислама: «Очевидно, что это влияние христианской традиции, шире – того мировоззрения, которое развивалось на базе христианского»[3]. В то же время, В. М. Якупов утверждает, что профессионализация мусульманских ученых и имамов фактически началась еще на заре ислама: «Это позволило сохраниться мусульманской учености, т. к. культивировать ее лишь любителям и дилетантам в отличие от находящихся на жаловании профессионалов не под силу»[4]. Так или иначе, данный процесс в настоящее время получает активное развитие: «В Татарстане мусульманское духовенство постепенно приобретает черты социальной прослойки, которая в последнее время обратилась к формированию своих мировоззренческих установок»[5].

Поступление в учебное заведение среднего и высшего религиозного образования означает не просто профессиональное самоопределение человека, а выбор особого образа жизни, предназначения, жизненной стратегии. Поступающий в любое светское профессиональное образовательное учреждение опирается, прежде всего, на рациональную мотивацию. Выбор же религиозного образования обусловлен как рациональными мотивами,

---

[1] См.: Зборовский Г. Е., Костина Н. Б. К взаимодействию религиозного и светского образования в современных условиях. // Социологические исследования. – 2002. – № 12. – С. 107.

[2] Шукуров Р. Мусульманство и модернизация – С. 202.

[3] Там же.

[4] См.: Якупов В. М. Соотношение религии и общества в духовном образовании // Система мусульманского религиозного образования у татар: история, проблемы, перспективы. Сб. материалов одноименной научно-практической конференции. Казань, 13 октября 2004 г. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2005 – С. 15.

[5] Якупов В. М. Проблемы мусульманского образования в современной России. Выступление на заседании исламской секции рабочей группы по конфессиональной политике, охранению исторического и духовного наследия Общественного совета по развитию институтов гражданского общества в ПФО. 15 июля 2007 г. Казань. – [Электронный ресурс] – URL: html://www.muslims-volga.ru (дата обращения 13.07.2008)..

так и иррациональными чувствами[1]. Следует также учитывать, что религиозное образование и воспитание означает не только и не столько передачу знаний, сколько формирование конфессиональных чувств, становление конфессиональной идентичности с соответствующим мировоззрением, ценностными ориентациями.

Современное религиозное образование имеет важную особенность по сравнению с традиционным. С распространением всеобщей грамотности и научных знаний, доступности образования практически всем членам общества исчезает различие между рядовыми верующими и священнослужителями с точки зрения приобщения их к религиозным истинам, комментариям по тем или иным вопросам вероисповедания. Все это стало в настоящее время доступным рядовым верующим, поэтому меняется соотношение при усвоении религиозных представлений между образованием и самообразованием. Религиозное самообразование становится значимым фактором становления конфессиональной идентичности. Согласно исследованиям Г. Е. Зборовского и Н. Б. Костина, 34% опрошенных по России православных ежедневно читают религиозную литературу, 30% – когда есть свободное время, 13% делают это раз в неделю, 10% раз в месяц[2]. Среди представителей других конфессий наблюдается аналогичная ситуация: в Республике Татарстан религиозная литература является третьим по значимости источником информации о религии (после семьи и СМИ) – 25,9%[3].

Значение религиозного самообразования осознается руководителями общин, священнослужителями. В православных и мусульманских лавках, да и в обычных книжных магазинах и библиотеках сегодня большой выбор религиозной литературы. Конечно, в отличие от самообразования светского, характеризующегося проявлением свободного выбора личностью информации и ее источников, религиозное самообразование, как и конфессиональное образование, обладает высокой степенью стандартизации. Вместе с тем оно дает личности возможность удовлетворять определенные духовные потребности и очень часто становится первой ступенью на пути, приводящем человека в конфессиональную общность[4].

Религиозное образование и самообразование развивается в тесном взаимодействии с деятельностью религиозных организаций, которые также нередко выступают в качестве самостоятельного института конфессиональной социализации. Подобные учреждения создаются для упорядочивания религиозной деятельности и религиозных отношений. Они подразделяются на культовые (причт, клир, диаконаты, епископаты, духовные управления, муфтияты и пр.) и внекультовые (религиозные советы, ректораты духовных учебных заведений, департаменты религиозной прессы и др.).

---

[1] Зборовский Г. Е., Костина Н. Б. К взаимодействию религиозного и светского образования в современных условиях – С. 109.

[2] Там же.

[3] Современные этнокультурные процессы в молодежной среде Татарстана: язык, религия, этничность – С. 104.

[4] Зборовский Г. Е., Костина Н. Б. К взаимодействию религиозного и светского образования в современных условиях – С. 110.

За длительный период существования в каждой из традиционных конфессий сложились уникальные формы религиозных корпораций. К примеру, Русская Православная церковь представляет собой строгую централизованную систему организаций различного уровня во главе с патриархом. По состоянию на 1 ноября 2006 г. количество епархий Русской Православной церкви составляет 136, в том числе в России – 68, на Украине – 35, в Белоруссии – 11, Молдавии – 6 и т. д. В дальнем зарубежье насчитывается восемь епархий Московского патриархата. Число духовенства составляет 29 450 человек. В России, странах СНГ и Прибалтике (за исключением епархий дальнего зарубежья) насчитывается 27393 приходов Московского патриархата, 708 монастырей (335 мужских и 373 женских), а также 389 монастырских подворий и скитов[1].

Ислам не предполагает обязательность четкой духовной иерархии, характерной для православной церкви и других христианских конфессий, а также наличия единого духовно-административного центра в масштабах государства. Российские мусульмане не имеют единого координирующего центра, всего в стране насчитывается свыше 40 самостоятельных Духовных управлений мусульман. Вместе с тем в последние годы все отчетливее проявляется потребность в налаживании взаимоотношений между религиозными руководителями и духовными объединениями мусульман различных регионов Российской Федерации. Отличительными чертами этих взаимоотношений в рамках Совета муфтиев России являются равноправие, взаимоуважение и признание самостоятельности всех имеющих юридический статус Духовных управлений мусульман[2].

Низшим звеном в системе религиозных организаций во всех конфессиях являются приходы, вокруг которых объединяются религиозные общины. Религиозная община считается самостоятельным и значимым институтом конфессиональной социализации, следует, однако, учитывать, что в различных конфессиях ее социализирующая роль важна далеко не в равной степени. Как отмечает М. Мчедлов, в протестантизме религиозная община, как правило, представляет собой высоко консолидированное сообщество единоверцев, поддерживающих между собой постоянные неформальные связи. Высокая степень внутриобщинной консолидации характерна также для приверженцев иудаизма и католицизма. В то же время в православии и исламе – религиях большинства российского населения, несмотря на каноническую обязательность (в исламе – желательность) участия в публичных богослужениях, религиозные общины гораздо более аморфны и имеют меняющийся состав, особенно в крупных городах. В религиозной же практике буддизма публичные церемонии вообще проводятся лишь в связи с праздниками[3].

---

[1] URL: http://www.annews.ru (дата обращения 8.10.2007).

[2] URL: http://www.russia-today.ru (дата обращения 10.11.2007).

[3] Гаврилов Ю. А., Кофанова Е. Н., Мчедлов М. П., Шевченко А. Г. Конфессиональные особенности религиозной веры и представлений о ее социальных функциях – С. 47

В Республике Татарстан в рамках возрождения ислама идет процесс формирования первичных ячеек мусульманских общин – махалли. Но, по мнению многих исследователей и самих мусульман, они еще не играют заметной роли в жизни верующих. Одна из проблем, которая все еще остается нерешенной в сельской местности, – самоокупаемость приходов. «К примеру, если в татарской деревне 250-300 дворов, то мечеть может достигнуть уровня самоокупаемости. Мечети более мелких деревень требуют дотаций. До революции это достигалось за счет помощи меценатов – более успешных земляков. Эта сложная проблема, но она будет постепенно разрешаться», – отмечал в своем интервью заместитель председателя Духовного управления мусульман РТ Валиулла хазрат Якупов[1]. В принятых на втором очередном съезде мусульман Татарстана (Казань, 2002) «Основных направлениях деятельности Духовного управления мусульман РТ в 2002-2006 гг.» стратегическим направлением было объявлено формирование мусульманской общины:

- понимающей всю глубину проблем, стоящих перед ним;
- определяющей свое место в поликонфессиональном и многонациональном светском государстве и оптимальные формы мирного сосуществования;
- находящейся в постоянном поиске путей материального и финансового самообеспечения;
- владеющей чувством ответственности в борьбе против опасных явлений, отрицательно влияющих на общественную жизнь, особенно на духовное состояние общества, находящегося в поиске путей искоренения негативных явлений и использования своих многовековых традиций в решение этих проблем;
- осознающей, что Ислам – это не просто выполнение обрядов, но и формирование соответствующего образа жизни и мировоззрения.

Значительное место в становлении конфессиональной идентичности в современных условиях отводится также работе общественных молодежных организаций, т. к. многими исследователями отмечается прямая зависимость между участием молодых людей в деятельности общественных объединений и более успешным протеканием у них процесса социализации. «Общественные объединения как институт социализации инновационного типа имеют значительный социализационный потенциал среди современной российской молодежи»[2].

В становлении конфессиональной идентичности молодежи общественные объединения также могут обладать значительными возможностями, т. к. деятельность подобного рода требует активного взаимодействия с различными государственными и общественными структурами

[1] URL: http://www.e-islam.ru (дата обращения 12.11.2007).

[2] Кузмичев К. С. Общественные объединения как институт социализации молодежи. – С. 20.

и формирует соответствующие установки сознания. «Организованная молодежь придерживается оптимистичных взглядов на будущее, демонстрирует позитивное эмоциональное состояние и большую веру в грядущее улучшение своего социального положения. Среди проблем общества, беспокоящих организованную молодежь, чаще встречаются такие проблемы, как экология, кризис морали и нравственности, что говорит о более высокой гражданской зрелости и ответственности этой молодежи. Ценностные ориентации организованной молодежи смещены по сравнению с общей массой респондентов к более толерантным...»[1].

Среди общего числа молодежных организаций у нас в стране достаточно большой удельный вес занимают религиозные. Мусульманскую молодежь также нельзя рассматривать вне развития российского молодежного движения в целом: «Мусульмане призваны творчески ответить на вызов времени и определить, в чем специфика исламского проживания состояния молодости? И практически решить: как с применением современной техники воплотить идеалы исламской молодежной культуры?»[2] «Мы, мусульмане, должны понять, что нет у нас каких-то отдельных, только мусульманских проблем вне связи со всем обществом. Изоляционизм, замыкание в обособленное гетто, в секту – это не наш путь. Наш путь – это решение своих специфических проблем через решение проблем всего российского общества. И общей точкой взаимодействия мусульман с остальным обществом является понятие «справедливости», центральное понятие нашей религии»[3].

В России существует около 2500 исламских организаций самой различной направленности, которые представляют интересы мусульман России[4]. Среди них — Фонд развития мусульманских народов, Исламский конгресс России, Исламский культурный центр, Союз мусульман России и многие другие. В настоящее время значительную активность проявляет общероссийское политическое движение “Рефах” (“Благоденствие”), созданное представителями мусульманских, а также некоторых малых народов России в 1998 году и насчитывающее в Государственной Думе 12 депутатов, принимающих активное участие в деятельности фракции “Единство”. Индекс соотношения мусульманского населения и числа мусульманских организаций значительно выше аналогичного индекса других конфессий.

Значительную долю в числе общественных мусульманских общественных объединений занимают молодежные. К примеру на II фестивале мусульманской молодежи Приволжского федерального округа (г. Булгар, июнь 2008 г.) были представлены организации из 18 регионов России.

---

[1] Там же. – С. 26.

[2] Маркус С. Актуальные проблемы молодежной исламской культуры в России. Выступление на Международной конференции «Гуманистические ценности и мусульманская молодежь России». Москва, 31 мая 2006 г. – [Электронный ресурс] – URL: html://www.muslim.ru (дата обращения 17.07.2008).

[3] Фарисов Ф. Исламский фактор во внутренней и внешней политике России – [Электронный ресурс] – URL: html://www.muslim.ru (дата обращения 17.07.2008).

[4] См.: Иваненко С., Щегорцов А. Ислам в России // Российская Федерация сегодня. – 2001. – № 10. – С. 73-76.

Среди них: татарская молодежная организация «Яшен», (Екатеринбург), татарско-башкирский центр «Берлек», (Челябинск), молодежное движение «Нур», (Нижний Новгород), региональная мусульманская организация «Нур» (Рязань), молодежный фонд «Надежда», (Москва), молодежная организация «Ихсан» (Тюмень), татарская организация «Яшлек» (Оренбург), союз татарской молодежи «Иман» (Удмуртия), молодежная организация тюрко-татар «Дуслык» (Астрахань), молодежный фонд «Салят» (Казань) и др. В Совете муфтиев России изучается вопрос о перспективах создания общероссийской мусульманской молодежной организации, ориентированной на воспитание духовности, исламской культуры, патриотизма[1].

В связи с социально-экономическими и политическими изменениями последних лет особенно значимой в информационном обществе становится роль средств массовой информации. Они не только отражают общественное мнение, они его во многом и формируют, это делает их мощным инструментом социализации личности. Хотя исследования В. Е. Семенова[2] свидетельствуют, что влияние СМИ молодежью осознается плохо (его признают только 7% молодых людей), психологические эксперименты и наблюдения специалистов за рубежом и в нашей стране доказывают, что СМИ, и особенно телевидение, значительно (явно и неявно) влияет на психику и сознание, в первую очередь, детей и подростков. Некоторые авторы (С. Иваненков) считают, что успех СМИ обусловлен тем, что им присущи такие качества, которыми раньше была наделена семья, но обделены все остальные формы вторичной социализации: возможность эмоционального воздействия, а также близость, доступность, обыденность[3].

Различные конфессии активно используют данные механизмы для привлечения молодежи, их религиозного просвещения, нравственного воспитания. В частности, Русская Православная Церковь и Духовные Управления Мусульман развивают и поддерживают свои собственные информационные ресурсы – газеты, журналы, радиокомпании и телевизионные каналы, интернет-сайты. В последние десятилетия функционирует мусульманское информационное пространство в Татарстане, хотя в нем все еще ощущается нехватка интеллектуальных ресурсов и кадров. Сегодня в республике издается около 15 мусульманских изданий, печатаются различные типы мусульманских календарей. Кроме того, успешно функционирует официальный сайт ДУМ РТ – www.e-islam.ru и множество неофициальных сайтов, которые стремятся отразить «все сферы жизнедеятельности мусульман, особенно российских, начиная от политических вопросов, заканчивая историко-теоретической базой мусульман»[4]. На реги-

---

[1] URL: http://www.russia-today.ru (дата обращения 2.08.2009).

[2] См.: Семенов В. Е. СМИ и молодежь: социально-психологический анализ // Вестник политической психологии. – 2004. – № 1. – С. 38-43.

[3] Иваненков С. П. Проблемы социализации современной молодежи. – С. 86-87.

[4] Ислам и средства массовой информации . Сборник материалов / Под ред. Кузнецовой-Моренко И. Б., Салахатдиновой Л. Н. – Казань: КГУ им. В. И. Ульянова-Ленина, 2004 – С. 15.

ональных телеканалах функционируют исламские программы (к примеру, программа «Мусульмане» на телеканале «Россия 1», «Кыбла» на телеканале Челны-TV).

Социологические исследования подтверждают значимость конфессиональных СМИ как источника получения информации о религии (56,2%)[1]. Однако духовные иерархи осознают, что их удельный вес в современном информационном пространстве нашей страны невелик, и рассчитывают на взаимодействие с федеральными телеканалами, общероссийскими газетами[2]. Именно светскими СМИ осуществляются интенсивная обработка общественного мнения, его формирование. При этом в одинаковой степени возможна реализация как созидательных, так и разрушительных задач: «В сфере этноконфессиональных отношений многое зависит от взвешенного, деликатного тона устных и печатных выступлений публицистов и политиков...; от характера освещения истории взаимоотношения общностей в России, например славян и тюрков, православных и мусульман»[3].

Казанские исследователи И. Б. Кузнецова-Моренко и Л. Н. Салахатдинова изучали характер представления ислама и мусульман в общероссийских и татарстанских телевизионных программах, что позволило им выявить следующие компоненты дискурса ислама на телевидении.

1. На общероссийских телеканалах ислам, как правило, фигурирует в сюжетах и репортажах, касающихся военно-политических конфликтов.

2. В большинстве материалов центрального телевидения журналисты при освещении острой проблематики не связывают напрямую ислам и терроризм.

3. Мусульманские лидеры России и Татарстана редко выступают по актуальным вопросам, касающимся мусульман, на центральном телевидении.

4. Татарстанские телеканалы, одновременно с дистанцированностью от общемировых информационных поводов по отношению к мусульманам, уделяют недостаточное внимание межконфессиональным отношениям.

5. Мусульманские телевизионные передачи ориентированы, как правило, на вопросы теологического характера, редко затрагивая общественно-политические проблемы. Их показ в нерейтинговое время, а также узкоконфессиональная направленность не позволяют им стать полноценными проводниками толерантности. Вместе с тем, повседневная жизнь мусульманской общины приносит множество информационных поводов, которые могут с успехом развертываться в СМИ. Действенной силой для

---

[1] См.: Современные этнокультурные процессы в молодежной среде Татарстана: язык, религия, этничность. – С. 104.

[2] См.: Российская Газета. – 19.01.07. – № 10 (4273).

[3] Толерантность / Общ. ред. М. П. Мчедлова – С. 44.

утверждения позитивного образа мусульман могут стать сообщения, органично встроенные в информационные потоки и имеющие постоянный характер[1].

С целью изучения особенностей освещения центральной и региональной прессой религиозной тематики и роли периодических изданий в формировании толерантного сознания у россиян нами также был предпринят контент-анализ газетных сообщений, помещенных на страницах официальных изданий (как центральных, так и региональных). Были исследованы выпуски «Российской газеты» (РГ) и газеты «Республика Татарстан» (РТ) с января по июнь (включительно) 2007 г. Всего исследовано 171 сообщение, в той или иной степени касающееся религиозной тематики (105 — РГ, 66 — РТ). Следует отметить, что подобные материалы занимают значительное место на страницах газет, что косвенным образом подтверждает их важность для современного российского общества (за указанный период выпущено 113 номеров РГ и 87 номеров РТ).

Все единицы исследования были разделены по тематике: упоминания о конкретных конфессиях в конфликтном, мирном, либо нейтральном контексте; материалы на тему межрелигиозного диалога, а также посвященные конфессиональной политике государства и роли религии в общественной жизни (см. ниже таблицу 1). В ходе анализа было выявлено, что большинство материалов РГ рассматривают религиозную тематику в мирном/нейтральном контексте (см. ниже таблицы 1 и 2). Среди них преобладают сообщения, освещающие общественную жизнь религиозных организаций и раскрывающие роль религии в обществе (24,7%). Центральным событием религиозной жизни описываемого периода стало подписание Акта о каноническом общении между Русской православной церковью Московского патриархата и Русской православной церковью за рубежом[2]. Несколько репортажей посвящено уже упоминавшейся дискуссии по поводу введения дисциплины Основы православной культуры в курс средней школы[3].

Среди материалов, рассматривающих религию» в мирном/нейтральном контексте, преобладает православная тематика (24.1%) – народы традиционно исповедующие православие, составляют большинство населения России, кроме того, в исследуемый период отмечались крупные православные праздники, такие, как Рождество, Крещение Пасха, что явилось поводом для многочисленных публикаций и выступлений, в том числе и от имени официальных лиц[4].

---

[1] Кузнецова-Моренко И. Б., Салахатдинова Л. Н. Ислам и мусульмане в общероссийских и татарстанских телевизионных программах // Социологические исследования. – 2006. – № 2. – С. 120-127.

[2] Российская газета. – 18.05.07. – № 104 (4367).

[3] Российская газета. – 20.02.07. – № 36 (4299).

[4] Российская газета. – 19.01.07. – № 10 (4273); 7.04.07 – № 73 (4336) и др.

Таблица 1

Сравнительная характеристика сообщений в РГ и РТ* в %

Предст. конфессий	Тематика				
	Конфликтный контекст	Мирный/ нейтральный контекст	Диалог религий	Конфесная политика государства	Религия и общество
Православные	5.0 0.0	24.1 32.4	5.9 17.6	8.8 6.0	3.1 0.0
Мусульмане	29.7 13.2	13.5 20.5			
Другие	4.0 0.0	5.9 10.3			

* Красным, сверху – данные по Российской Газете, зеленым, снизу – по Республике Татарстан, % от числа выбранных сообщений в каждом из изданий.

Таблица 2

Религиозная тематика на страницах «Российской газеты», %

Всего	100
Общественная жизнь верующих и религиозных организаций	24.7
Религиозное искусство	16.2
Терроризм и экстремизм	10.5
Повседневная жизнь верующих и духовенства	9.5
Конфликт в палестинской автономии	7.6
Конфессиональная политика государства	7.6
Чечня	4.8
Убийства православных священников	4.8
Другое	14.3

Материалов, представляющих положительные оценки мусульман, в РГ около 13.5%. Среди них сообщения об официальных событиях, таких, как создание Фонда поддержки исламской культуры, науки в образования[1], а также репортажи, повествующие о жизни современных российских мусульман (открытие интернет-сайта для правоверных[2], показ мод для мусульман[3] и т. д.). В целом же повседневная жизнь верующих, религиозных деятелей различных конфессий освещается, на наш взгляд, в недостаточной степени (9.5%). Подобные материалы могут стать важным фактором формирования в обществе межконфессиональной толерантности, а также более терпимых, гармоничных отношений между верующими и неверующими.

[1] Российская газета. – 18.04.07. – № 81 (4344).

[2] Российская газета. – 28.02.07. – № 41 (4304).

[3] Российская газета. – 20.04.07. – № 84 (4347).

Незначительная часть репортажей в РГ посвящена мусульманам Поволжья (3.8%). Татары, выступая вторым по численности этносом в РФ, исповедуют ислам ханафитского мазхаба, достаточно лояльного по отношению к светским установкам и современному стилю жизни, в отличие от ислама ряда государств. Многие специалисты считают, что трансляция позитивных примеров из жизни мусульман Татарстана и Башкортостана может стать своеобразным противовесом информации о военных конфликтах, зачастую неизбежно связывающей ислам и терроризм.

Исламская тематика преобладает среди материалов с конфликтным контекстом (29.7%). Большинство таких материалов отражает военно-политические противостояния, оказывающие наибольшее влияние на мировую и российскую политику: конфликт в палестинской автономии (6 репортажей только в течение мая), события в Афганистане, Ливане, Иране, Ираке, чеченская проблема. Присутствуют материалы, посвященные общей проблеме борьбы с терроризмом и экстремизмом (10.5%). Однако следует признать, что при освещении данных событий авторы материалов последовательно придерживаются нейтральной оценки, не связывай их напрямую с исламом. Обвинения в негативном влиянии мусульман и ислама на ситуацию, а также ксенофобные высказывания отсутствуют. В сообщениях о военно-политических конфликтах за рубежом часто фигурируют названия радикальных организаций (ХАМАС, Аль-Каида, Хезболла, Фатх-аль-Ислам и др.), упоминаются «исламисты», «исламские экстремисты» и т. д. При этом всячески приветствуются позитивные усилия ряда исламских лидеров по поддержанию мира в регионе. В репортажах, касающихся Чечни и России в целом, нет прямого отождествления боевиков с мусульманами, выражения «мусульманские боевики», «исламские экстремисты» и пр. не упоминаются. Можно говорить об отчетливом разграничении ислама и терроризма в освещении чеченских и северо-кавказских событий. Однако по-прежнему недостаточно материалов, в которых мусульмане Чеченской республики и их деятельность оценивались бы положительно, что, по мнению исследователей, также не способствует укреплению толерантного отношения к жителям данного региона.

Есть материалы, в которых оценку действий мусульман можно условно охарактеризовать как критическую. К примеру, выражается озабоченность религиозной ситуацией в Дагестане: «Дагестан – наиболее исламизированный субъект России»[1]. Также косвенно осуждаются симпатии высшего российского мусульманского духовенства к творчеству турецкого богослова Бадиуззамана Сайда Нурси[2].

---

[1] Российская газета. – 23.03.07. – № 57 (4320).

[2] Российская газета. – 25.05.07. – № 110 (4373).

Православная тематика среди материалов с конфликтным контекстом практически отсутствует. Исключение составляет ряд репортажей, посвященных убийствам православных священников, а также выступление адемика В. Гинзбурга против креационизма и попытки превратить РПЦ в государственную религию[1].

Информационная политика РТ сводится в большей степени к событиям местного масштаба, оставляя в стороне проблемы международного характера, в связи с этим конфликтный контекст в материалах на религиозную тему значительно ниже (10.6%, см. таблицу 3). Помимо этого необходимо учитывать подчеркнутое внимание к исламу в Татарстане в связи со значительной долей этнических мусульман, проживающих в данном регионе, поэтому разграничение ислама и терроризма в сообщениях РТ проводится еще более последовательно, чем в РГ.

Абсолютное большинство репортажей РТ освещает религию в мирном/нейтральном контексте (более 80%), однако, вопреки ожиданиям, исламская тематика в них вовсе не преобладает. В 32.4 % сообщений положительно (нейтрально) характеризуется православие, и лишь 20.5% – ислам и мусульмане. Этот, казалось бы, неожиданный факт объясняется особенностями государственной конфессиональной политики в регионе. Согласно официальным данным, она осуществляется в рамках поддержания баланса интересов ислама и православия и равенства всех религий перед законом[2]. Этим также объясняется больший удельный вес (по сравнению с РГ) материалов, посвященных проблеме межконфессионального диалога (17.6%, см. таблицу 2). Также в РТ чаще, чем в РГ, в одном материале объединяется православная и мусульманская проблематика[3].

Таблица 3

Религиозная тематика на страницах «Республики Татарстан», %

Всего	**100**
Повседневная жизнь верующих и духовенства	24.2
Общественная жизнь верующих и религиозных организаций	16,7
Конфессиональная политика государства	15,2
Строительство и реконструкция храмов	12,1
Терроризм и экстремизм	10,6
Религиозное искусство	9,1
Другое	12,1

[1] Российская газета. – 20.02.07. – № 36 (4299).

[2] См.: Религии и религиозные объединения в Республике Татарстан. Справочник / Сост. Р. А. Набиев. – Казань: Изд-во Института истории АН РТ, 2004.

[3] Республика Татарстан. – 12.04.07; 21.06.07; 23.06.07 и др.

РТ отличает большое количество материалов (24.2%), которые освещают повседневную жизнь верующих и религиозных деятелей, что, как мы уже отмечали, следует рассматривать как положительный факт. Они являются важным фактором формирования в нашем обществе толерантных отношений.

2007 год был объявлен годом благотворительности в Республике Татарстан, с чем связано, значительное число репортажей, посвященных строительству и реконструкции храмов (12.1%). Широко освещаются также благотворительные акции, проводимые религиозными организациями[1].

В целом, контент-анализ позволил выявить следующие особенности освещения центральной и региональной прессой конфессиональных проблем.

1. В официальной центральной и региональной прессе религиозной проблематике уделяется сравнительно большое место, что свидетельствует о ее значимости в жизни современного российского общества.

2. В материалах с мирным/нейтральным контекстом преобладает православная тематика, что объясняется особой ролью православия как крупнейшей (по числу приверженцев) конфессии в России.

3. В центральной прессе ислам зачастую фигурирует в сюжетах и репортажах, касающихся военно-политических конфликтов: раскол в палестинской автономии, противостояние в Ливане, деятельность международных террористических группировок и т. д., однако при этом в большинстве материалов центральных газет журналисты при освещении острой проблематики не связывают напрямую ислам и терроризм.

4. Татарстанская пресса, одновременно с дистанцированностью от общемировых проблем, уделяет сравнительно большое внимание вопросам равенства институционализированных религий и межконфессиональным отношениям.

5. Поскольку официальные периодические издания стремятся сформировать в сознании читателей толерантное отношение к религии в целом и традиционным для России конфессиям в частности, можно утверждать, что они обладают определенным позитивным потенциалом в деле конфессиональной социализации молодежи.

Однако, ситуация в неофициальных СМИ, по-видимому, не столь благополучна. В статье А. В. Малашенко «Каким нам видится ислам» проанализированы газетные материалы 90-х – первой половины 2000-х гг., на мусульманскую тему. Его выводы: большинство связанных с исламом и мусульманами публикаций оказывалось привязанными к войнам, терактам, конфликтам. «Можно привести сотни, да наверно тысячи цитат из СМИ, дающих искаженные представления об исламе, отождествляющих ислам с эктремистским направлением в идеологии и практике... К этому можно присовокупить и элементарное невежество»[2].

---

[1] Республика Татарстан. – 30.01.07; 15.02.07; 30. 04.07 и др.

[2] Россия и ислам: межцивилизационный диалог. Сборник научных статей / Ответ. ред. А. Малашенко. – Уфа: ЦЭИ УНЦ РАН, 2006. – С. 50.

В 2004 году в Казани состоялась научно-практическая конференция «Ислам и средства массовой информации», на которой обсуждались вопросы внутрикорпоративной регуляции журналистов в соблюдении профессиональной этики, освещения журналистами и мусульманскими деятелями исламской проблематики, репрезентации повседневной жизни мусульманской уммы, формирования позитивного образа мусульман, роли СМИ в формировании межрелигиозной толерантности в Республике Татарстан. Выступающие подчеркивали, что при наличии стойкой взаимной инициативы со стороны журналистов и мусульманского сообщества все негативные тенденции, существующие в настоящее время в данной области, можно преодолеть[1].

Наряду со СМИ, важным и значимым институтом конфессиональной социализации, по нашему мнению, является государственная конфессиональная политика. В России (в частности, Татарстане) она имеет ряд специфических особенностей, главные из которых заключаются в поликонфессиональности (около 70 религиозных течений) и полиэтничности (более 150 этносов), а также сосуществовании в рамках одного государства двух мировых религий – христианства и ислама.

Российская Федерация является светским государством, однако, Конституция России гарантирует свободу вероисповедания, свободу частной жизни и общественной деятельности в соответствии с религиозными убеждениями. И это не просто декларация, о чем свидетельствует к примеру позиция российского руководства по отношению к исламскому вопросу. В 2006 году на открытии сессии нового парламента Чеченской Республики Президент России В. В. Путин подчеркнул, что Россия была и будет надежной защитницей ислама: «В России проживает 20 миллионов мусульман... Причем...наши мусульмане – это россияне. У них нет другой родины. И в этом смысле Россия, конечно, – часть мусульманского мира»[2].

На состоявшейся в мае 2006 года в Москве международной конференции «Гуманистические ценности и мусульманская молодежь России» Председатель Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин отметил, что в России мусульмане имеют все возможности, даже большие, чем во многих мусульманских странах, жить в соответствии с канонами ислама[3].

Что же касается опыта Татарстана, ее конфессиональная модель, роль и место в нём ислама в той же мере обусловлены особенностями ее исторического развития. Приволжский Федеральный округ традиционно является регионом тесного взаимодействия тюрко-мусульманской и славяно-христианской культур. По переписи 2002 г. татары составляют 52,9%, русские – 39,5% населения республики[4].

---

[1] См.: Ислам и средства массовой информации.

[2] Гайнутдин Равиль, муфтий. Уроки для молодежи // Минарет. – 2006. – № 2 (№ 9). – С. 15

[3] См. там же

[4] Мусина Р. Н. Толерантность/интолерантность этноконфессиональных отношений в полиэтническом регионе / Р. Н. Мусина // Современные этносоциологические исследования в Республике Татарстан: Сб. науч. статей / Сост. и ред. Р. Н. Мусина, Л. В. Сагитова. – Казань, 2008. – С. 171-189.

В связи со сложившейся ситуацией и в соответствии с законом «О свободе вероисповеданий», принятом правительством Российской Федерации в 1990 г., конфессиональная политика здесь осуществляется в рамках поддержания баланса интересов ислама и православия и равенства всех религий перед законом, при этом подчеркивается приоритет светских ценностей. Формирование культуры терпимости на основе соблюдения прав человека и уважения религиозного многообразия в последнее десятилетие осуществляется в диалоговом режиме на государственном, общественном, научном конфессиональном и межконфессиональном уровне. Данный подход отвечает принципам религиозной толерантности, сформировавшимся в рамках европейской цивилизации[1].

Начало было положено специальной программой по празднованию памятных исторических дат – 1000-летия христианства и 1100-летия начала распространения ислама в России, утвержденной специальным постановлением Кабинета Министров РТ (№ 508 от 12.07.2000). Ярким примером также является строительство мечети Кул-Шариф и одновременная реставрация Благовещенского собора в Казанском Кремле (окончание работ было приурочено к тысячелетию города). В последние годы идут полномасштабные восстановительные работы в двух крупнейших музеях-заповедниках республики, являющихся святынями для мусульман и православных – Булгар и Свияжск.

По данным Главного управления Министерства юстиции РФ в Республике Татарстан зарегистрировано 1288 религиозных общин, из них: 986 мусульманских, 204 православных РПЦ Московского Патриархата, 12 Истинно православной церкви, евангельских христиан – 24, христиан веры евангельской – 17, адвентистов седьмого дня – 12 и др. Для удовлетворения своих религиозных потребностей в пользовании верующих имеется 1208 культовых зданий. Из них: мусульманских – 1014, зданий принадлежащих РПЦ – 176 и т. д.[2]

Меньшая активность православной церкви по сравнению с исламом специалисты связывают с конфессиональными особенностями: строительство и восстановление православных храмов обходится значительно дороже, чем строительство и восстановление мечетей. Кроме того, подавляющее большинство сельского населения в республике – это татары (65,5%), тогда как русских меньше (22,5 %), а именно в сельской местности регистрируется большинство религиозных общин.

Усилия руководства республики в формировании новой модели взаимоотношения государства и религиозных структур признаются как у нас в стране, так и мировым сообществом. «В 1990-е гг. образцом межконфессиональной толерантности традиционно считалась Республика Татарстан, чему безусловно способствовала взвешенная политика республиканского

---

[1] Подробнее об этом см.: Нуруллина Р. В. Институциональное равенство и суверенность традиционных российских религий как фактор формирования межконфессиональной толерантности // XX век в истории России: актуальные проблемы: сборник статей III Международной научно-практической конференции. – Пенза, 2007. – С. 120-122.

[2] Религии и религиозные объединения в Республике Татарстан. – С. 48.

руководства»[1]. «Политика соблюдения баланса религиозных интересов ислама и православия сыграла важную роль в сохранении и укреплении межнационального и межконфессионального согласия в Татарстане»[2].

Патриарх Русской Православной церкви Алексий II подчеркнул в одном из своих выступлений: «благодаря усилиям и дальновидной политике Минтимера Шариповича Шаймиева в многонациональной Республике Татарстан накоплен богатый опыт плодотворного сотрудничества между представителями двух традиционных религий – православия и ислама»[3]. Правительством Саудовской Аравии М. Шаймиеву вручена международная премия имени короля Фейсала. При этом было отмечено, что президент Татарстана «укрепил высокие исламские ценности в душе своего народа, что сделало республику символом мирного социального сосуществования и веротерпимости»[4]. В октябре 2009 г. республику посетила госсекретарь США Х. Клинтон, которая сформулировала цель своего визита в столицу Татарстана следующим образом: «Я хочу больше узнать об опыте Казани по укреплению толерантности и по реализации межрелигиозного диалога»[5].

Многими исследователями, политиками и религиозными деятелями подчеркивается, что в современном мире именно опыт Татарстана и России в целом, где религиозная и национальная общественно-философская мысль в течение многих веков способствовали формированию принципов толерантности и проникновению в общество общедемократических ценностей, крайне востребован. «Именно равноправное и свободное развитие этноконфессионального своеобразия всех народов, связавших свою историческую судьбу с Россией, – залог сохранения уникальной российской цивилизации»[6].

Конфессиональная модель Татарстана признана как у нас в стране, так и мировым сообществом. Вместе с тем, последние события показывают, что реализация весьма привлекательной в глазах международного сообщества конфессиональной политики встречает на своем пути определенные трудности. Попытаемся разобраться в причинах этого.

1. В исламской традиции не существует понятия светского государства. Есть понятия «Дар аль Ислам» (область ислама, мусульманское государство, власть которого легитимна) и «Дар аль Харб» (область войны, страны под властью «неверных» и, следовательно, нелегитимных правителей)[7]. Возникает проблема легитимизации светского (и вообще

---

[1] Толерантность. /Общ. ред. М. П. Мчедлова. – М.: Республика, 2004. – С. 195.

[2] Религии и религиозные объединения в Республике Татарстан. – С. 48

[3] Республика Татарстан. – 20.02.07. – № 31 (25887).

[4] Республика Татарстан. – 13.02.07. – № 26 (25882).

[5] См.: URL: http://www.kp.ru (дата обращения 03.11.2009).

[6] Толерантность / Общ. ред. М. П. Мчедлова. – С. 43.

[7] Баширов Л. А. Исламская концепция джихада // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2007. – № 3-4 (40-41). – С. 211-233.

неисламского) государства в рамках мусульманского сообщества. Данная проблема актуальна не только для России, но и для стран Запада и активно обсуждается как мусульманскими богословами, так и светскими учеными.

2. Отношение мусульман к западным демократическим ценностям в целом также противоречиво, с одной стороны, речь идет об их совместимости, т. к. и те и другие восходят к единой авраамической традиции; с другой стороны, для многих мусульман западный образ жизни представляется олицетворением аморального и безнравственного образа жизни, сопровождающегося упадком важнейшего для ислама института семьи.

3. Когда речь идет о практическом воплощении идей межконфессиональной толерантности, реальная ситуация также может не отвечать ожиданиям в полной мере. По мнению казанских исследователей Е. А. Ходжаевой и Е. А. Шумиловой, основанном на данных социологических опросов православных и мусульманских священнослужителей Москвы и Казани, можно говорить лишь о среднем или низком уровне толерантности тех и других. Респондентами констатируется более значимый статус своей религии и при этом обозначается либо готовность к взаимодействию и сотрудничеству с представителями других конфессий, либо нейтральное признание возможности мирного, бесконфликтного существования рядом. Авраамическая традиция не предусматривает равенства религий в духовном и мировоззренческом отношении, в лучшем случае – в отношении законодательства и значимости в обществе[1].

4. Отделение религии от государства согласно западной традиции способствует превращению ее в составную часть гражданского общества. Однако, с конца 90-х гг. в российской государственной политике проявляется заметная унитаристская тенденция, в результате чего как центральная, так и региональная власть все более активно включается в регулирование религиозной жизни. Факт отделения духовных институтов мусульман от государства сегодня исследователями зачастую оценивается как декларация, поскольку «роль государственных органов в жизни мусульманских общин весьма значима»[2].

5. В то же время, существует мнение, что Русская Православная церковь, в свою очередь, стремится к доминирующей позиции среди аналогичных ей структур путем сотрудничества с влиятельными властными группами[3]. В этой связи показательным является уровень социального самочувствия молодых мусульман Татарстана, которые считают, что права

---

[1] Ходжаева Е. А., Шумилова Е. А. Проблема толерантности и конструирование «мы» и «они» идентичностей в современном религиозном дискурсе / Е. А. Ходжаева, Е. А. Шумилова – [Электронный ресурс] – URL: http:// www.iriss.ru (дата обращения 16.10.2008).

[2] Сагитова Л. В. Региональные и локальные аспекты ислама в Поволжье: социальные основания различий // Конфессиональный фактор в развитии татар: концептуальные исследования. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2009. – С. 131.

[3] См.: Митрохин Н. А. Клерикализация образования в России. Доклад. К общественной дискуссии о введении предмета «Основы православной культуры» в программу средних школ. – М.: ИИФ «Спрос» КонфОП, 2005. – С. 7-11.

мусульман в России соблюдаются в меньшей степени, чем права христиан. Они ощущают недостаточно уважительное, предвзятое отношение к себе, непонимание и чрезмерную подозрительность со стороны общества в целом.

6. Ислам в Татарстане играет важную роль в политической и культурной идентификации региона в рамках Российской Федерации. Исламское возрождение тесно переплеталось с этнокультурным ренессансом татар, активисты национальных движений рассматривали его как важную составляющую этнической идентификации и национального самосознания. Исследователи считают, что появление первых религиозных институтов в республике – результат деятельности этих организаций[1]. Однако, в условиях утраты большей части собственных религиозных традиций, в исламском возрождении начала 90-х гг. важную роль сыграла деятельность иностранных миссионеров, вследствие чего, позиция мусульман Татарстана в национальном вопросе достаточно противоречива. Для определенной части ислам – это прежде всего мировая религия, изначально не связанная с определенной национальной традицией, а если и связанная, то, скорее с арабской, чем с татарской. «Татарской самобытной идентичности угрожают две элиминации: одна олицетворяет унитаристскую тенденцию государственной политики, а другая – надэтнический исламский вызов. Но обе они отрицают татарский язык и культуру, лишают их перспективы развития»[2].

Таким образом, исторически сложившееся положение Татарстана как периферии, с одной стороны, европейской, с другой стороны, мусульманской цивилизаций, обусловило те проблемы, с которыми региональное руководство сталкивается при реализации своей конфессиональной политики. Республика представляет собой место столкновения и взаимодействия нескольких подходов: западного либерального, общероссийского государственнического, татарского этнонационального, исламского интернационального.

Исследование роли и значения современных социальных институтов в процессе конфессиональной социализации молодежи позволяет увидеть многообразие проявлений и внутреннюю неоднородность такого сложного процесса, как формирование конфессиональной идентичности в рамках светского полиэтнического государства. Можно сделать вывод о том, что российский (и, в частности, татарстанский) религиозный дискурс в силу особенностей исторического развития отмечен недостаточной развитостью традиционных для других обществ институтов конфессиональной социализации, таких как семья, школа и религиозные организации. В данных условиях эффективность конфессиональной социализации молодежи может быть обеспечена лишь целенаправленными, скоординированными усилиями представителей как общественных, так и государственных структур. В этом случае российские общественные институты смогут внести действенный вклад в процесс становления конфессиональной идентичности молодежи в контексте формирования толерантных межконфессиональных взаимоотношений.

---

[1] Сагитова Л. В. Региональные и локальные аспекты ислама в Поволжье. – С. 125-162.

[2] Якупов В. Сохранение татаро-мусульманской религиозной идентичности // Конфессиональный фактор в развитии татар: концептуальные исследования. – С. 55.

3. Мусульмане Татарстана в поисках конфессиональной идентичности

Чем более значимое место религиозные ценности занимают в общественной жизни татар, тем четче вырисовывается неоднозначность этого процесса. Количественные изменения, которые в последние пятнадцать лет определяли характер процесса религиозного возрождения, нуждаются в серьезном осмыслении. В среде различных слоев общества (среди духовенства, светской интеллигенции) и во властных структурах возрастает озабоченность результатами этого обновления.

Появившиеся за последние годы публикации в Татарстане дают возможность утверждать о том, что интеллектуальные поиски о судьбах ислама в татарском обществе вышли на новый уровень. Вполне естественная для первых лет религиозного обновления эйфория постепенно заменяется серьезными размышлениями о сущности того ислама, который нужен татарам. Высказываются совершенно разные, подчас противоположные точки зрения.

Поиски конфессиональной идентичности мусульман Татарстана обусловлены, с одной стороны, геополитическим положением региона. С другой стороны, важную роль играет идеологическое разнообразие, плюрализм, являющиеся характерной особенностью ислама и традиционно отличающие его, к примеру, от христианства. Процессы модернизации общества и вовлечение в них религии также усложняют самоидентификацию мусульман в современных условиях.

Для современных людей модернизация – это проблема рационального выбора, который предполагает взвешивание альтернатив, право сомнения в эффективности принятых решений. Модернизация возвела сомнение в норму, поскольку свобода выбора и право на сомнение невозможны без рациональной дискуссии и полемики. На Западе концептуальные основы решения этой проблемы были заложены еще во времена Реформации. Именно реформисты выдвинули на первый план индивидуальную веру, положили начало свободному исследованию и истолкованию Священного Писания и церковной истории, узаконили плюрализм религиозных позиций. Отказ от авторитета Церковного Предания и строго иерархических церковных институтов, ставка на силы и способности свободного богословского разума индивида в Европе создали предпосылки для распространения либеральных ценностей и общество определило приоритеты своего политического развития, освобождая эту сферу от влияния религии, ограничивая сферу ее функционирования в основном областью личностного восприятия и индивидуальной веры.

В исламском мире все сложилось иначе, поэтому одним из важнейших факторов, определяющих жизнь современной мусульманской уммы, является острое осознание современной ситуации. Исламская цивилизация, занимавшая некогда лидирующее положение в мире, преврати-

лась в отсталый, бессильный и маргинализированный регион. Причин тому много. Это и внешние факторы, связанные с многочисленными войнами, изменениями в мировых торговых путях, созданием колониальной системы и т. д. Среди внутренних факторов сегодня чаще называют моральный и духовный упадок самих мусульманских обществ, угасание исламской интеллектуальной силы и творческой мысли в теологии, философии и науке, неприятие научных и технологических достижений Запада. Современному мусульманину приходится жить в мучительном разрыве со своим славным прошлым и настоятельными требованиями современной жизни.

Реформаторские поиски среди интеллектуалов в мусульманском обществе получили довольно широкое распространение. В центре обсуждения проблема сохранения конфессиональной идентичности в условиях современного преимущественно секулярного мира. Основные подходы к данной проблеме можно обозначить следующим образом: ислам должен сохраниться в качестве нравственной основы современного развивающегося мусульманского общества, что, впрочем, не означает одобрения всего, совершаемого во имя модернизации. Ислам должен оставаться сдерживающей силой, а само мусульманское общество – строить свою жизнь согласно религиозным догмам, но руководствуясь при этом своим разумом, и принимать то, что соответствует современности, в том числе и научные достижения Запада.

Такой подход открывает широкие возможности для реформирования мусульманского общества, но между тем, многие вопросы остаются без ответа: неясно какие именно догмы ислама обязано соблюдать исламское общество, какие европейские идеи приемлемы для мусульман и т. п. Одной из форм интеллектуальных поисков в данном направлении является «евроислам», имевший довольно широкий резонанс на страницах средств массовой информации в последнее десятилетие. Это понятие вызвало ожесточенные споры, появились его ярые противники и сторонники.

Ортодоксальные мусульмане изначально отвергают понятие «евроислама», считая, что оно противоречит основным положениям религии. Данную точку зрения четко сформулировал М. Сейхун, представитель турецко-исламского союза религиозных учреждений в Германии: «Ислам очень динамичен. Конечно, суры Корана неизменны, но их толкование и интерпретация постоянно развиваются. Поэтому я опасаюсь, что если мы начнем вводить региональные различия, например, «евроислам», то это ограничит развитие. Я предлагаю отказаться от понятия «евроислам», оно ничего не дает ни исламу, ни европейцам»[1].

Ф. Сен, директор Центра по изучению Турции в Германии свои сомнения в целесообразности использования этого понятия сформулировал следующим образом: «Если «евроислам» уже существует или сложится в будущем, то основными его характеристиками будут отказ от законов

[1] URL: http:// www.oedipus.ru (дата обращения 22.12.2010)

шариата, верность конституции страны проживания и признание прав человека и демократических норм»[1]. Таким образом, понятие «евроислам» приобретает светское содержание.

Сторонником такого светского ислама является Б. Тиби. Он считает, что «в частной жизни осевший в Европе мусульманин может сохранять свою религию как «абсолютное верование», но в сфере общественной жизни такая точка зрения не может быть принята светской демократией, так как она противоречит политическому и религиозно-культурному плюрализму и даже угрожает ему»[2]. По его мнению, мусульмане Европы, пока «вместо того, чтобы стремиться к реформам в своей религии, ...оказываются в конфликте с Европой и ее светской идентичностью»[3]. Конечно, «европейцы не могут и не должны менять мир ислама, но ислам как политическая религия в диаспоре касается их напрямую, и в этом случае они должны сказать свое слово и требовать реформирования ислама»[4].

Одним из идеологов ислама в Европе и духовным лидером европейских мусульман можно считать Т. Рамадана. Его позиция принципиально отличается от представлений Б. Тиби о «евроисламе». Основной тезис Т. Рамадана заключается в том, что европейские мусульмане не должны замыкаться в своих гетто. Рожденные в Европе, они должны получать европейское образование и активно участвовать в общественно-политической жизни, чтобы содействовать распространению ислама»[5]. Но по мнению его оппонентов такая открытость несет в себе определенную опасность и может привести к размыванию основ ислама. На это Т. Рамадан отвечает, что необходимо отличать историческую национальную культуру от вечной и незыблемой религии: «Арабская культура – это еще не культура Ислама. Не бойтесь перестать быть арабами, бойтесь перестать быть мусульманами! Я – европеец, но я – мусульманин»[6]. Считая себя приверженцем «реформаторской» традиции, он убежден в том, что «можно быть одновременно и хорошим мусульманином и хорошим европейцем»[7]. Для этого необходимо «лучше знать европейскую конституционность и законность и параллельно работать над адаптацией источников ислама. Благодаря этому, мы поймем, что мусульманское право практически не сталкивается с принципами правового государства. Моменты несогласия единичны»[8]. Чтобы появился ислам, адаптированный к европейской действительности, по утверждению Т. Рамадана, необходимо признание европейцами ислама как части их культуры, а не только как следствие эмиграции[9].

---

[1] Там же.

[2] Неприкосновенный запас. – 2002. – № 6.

[3] Там же.

[4] Там же.

[5] См.: http:// www.fairway.hq.ru (дата обращения 13.12.2010).

[6] Там же.

[7] URL: http:// www.inosmi.ru (дата обращения 15.12.2010).

[8] Там же.

[9] Там же.

В России «евроислам» концептуально разработан Р. Хакимовым. Как было со всеми религиозно-реформаторскими идеями, его публикации по данной проблеме получили неоднозначную оценку. Не случайно известный российский исламовед А. Малашенко писал, что «положение мусульманских модернистов или реформаторов... очень сложное. Зачастую они воспринимаются в обществе как ренегаты, как люди, посягающие на незыблемость Традиции... Однако представить себе исламскую идеологию немодернистского направления уже невозможно. Как невозможно вообразить модернизацию мусульманского общества без рационализации религиозных установок. Процесс этот болезненный и небыстрый. Но модернизм становится все более и более востребованным»[1].

Проблемы, поднятые Р. Хакимовым в его книге «Где наша Мекка?», названной манифестом евроислама, представляются действительно актуальными. Они сформулированы в русле тех аспектов исламского возрождения, которые сегодня считаются наиболее насущными: «Каким образом ислам может помочь... народу стать передовой нацией?... Ислам должен указать путь прогресса»[2]. Также нельзя не заметить, что «евроислам» уже образовал небольшой сегмент исламского интеллектуального и политического спектра Татарстана и России.

«Евроислам», будучи одной из форм мусульманского модернизма, признает ценности демократии, прав человека, плюрализма и гражданского общества как в полной мере совместимые с исламом, которому изначально был присущ «мультикультурализм». Главная задача, которая сформулирована в книге Р. Хакимова – это переинтерпретация священных текстов с тем, чтобы выработать понимание ислама, совместимое с большинством современных социальных и политических ценностей. Ключевым инструментом в достижении такой цели является иджтихад, который «позволяет учитывать эволюцию общества, предлагая современное толкование исламских норм, исходя из духа Корана»[3].

Р. Хакимов убежден в том, что сегодня исламскому миру предстоит дать ответ на практические социально-экономические вопросы. Прежде всего, предстоит определиться в отношении тех основных кризисных зон мусульманского мира, которые его лишают мобильности и перспектив развития: отсутствие политических свобод, что препятствует использованию человеческого потенциала и проведению реформ; недопустимо низкий уровень образования населения, делающий невозможным адаптацию к условиям современного мира; низкий социальный статус женщины. Мусульманам, как считает Р. Хакимов, необходимо определиться и с тем, отвергают ли они западные политические и иные ценности как таковые только потому, что они являются западными по своему происхождению: «Мир стремительно меняется. И пока Восток размышляет о своем предназначении, ругая Европу и Америку, Запад уходит все дальше в своем

---

[1] http:// www.centrasia.ru (дата обращения 09.03.2009).

[2] Хаким Р. Где наша Мекка? – Казань, 2003. – С. 22.

[3] Там же. – С. 17.

развитии... Запад излишне национален, индивидуализирован – так считают на Востоке. Но это нельзя ставить в упрек, это объективная ситуация. Таково веление времени. Конкуренция требует воспитания развитой личности. Массовостью и коллективизмом сегодня трудно добиться чего-либо выдающегося»[1].

Дело, конечно, «не в том, чтобы отвернуться от Востока и повернуться лицом к Западу. А в том, чтобы заимствовать все ценное, что есть в мире... Запад не перенесешь на Восток. Там другая почва. Восток не воспринимает либерализм в чистом виде. Он должен преломить его сквозь собственные традиции... Сближает Восток и Запад иджтихад, который есть не что иное, как начало либерального мышления»[2].

Р. Хакимов оптимистически утверждает, что «мир становится единым поликультурным сообществом, выработавшим международное право. Он становится уммой, не чисто мусульманской, но единой, по крайней мере, в вопросах войны и мира, защиты прав человека и интересов государств... Система сдержек в мире в виде международных организаций, взаимных договоренностей и создает мировую умму»[3]. Это новое сообщество «несет с собой совершенно новые требования к человеку и обществу. Роль личности в отдельных странах и отдельных народов неизмеримо выросла. Они стали самоценностью и не могут быть растворены в мусульманской общине»[4]и «личность сама стала равной общине»[5]. Таким образом, концепция евроислама, в сущности, представляет собой мусульманскую «версию» религиозной идентичности.

Однако идентификация с «мировой умой» будет способствовать разрыву с традиционной исламской общиной, что на индивидуальном уровне неизбежно создаст чувство отчужденности, приведет к разрыву традиционных связей и социальных отношений, и в итоге – к кризису идентичности. Ничего опасного в этих, принципиально новых для мусульманина отношениях Р. Хакимов не видит. Он фактически солидарен с мнением Р. Пайпса, который утверждает, что «...у мусульман остается единственный выбор, потому что модернизация требует вестернизации... Ислам не предлагал никакого альтернативного пути модернизации... Чтобы перенять уроки западной цивилизации, необходимо признать ее превосходство... Только когда мусульмане окончательно примут западную модель во всех деталях, они смогут провести индустриализацию и затем развиваться»[6].

Р. Хакимов утверждает: «богословы боятся модернизации ислама, боятся рационализма, якобы исключающего веру»[7]. Другие считают, что основная часть богословов признает необходимость модернизации мусуль-

---

[1] Там же. – С. 50-51.

[2] Там же. – С. 51-52.

3 Там же. – С. 7.

[4] Там же.

[5] Там же. – С. 40.

[6] Цит. по кн.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М., 2003. – С. 104-105.

[7] Хаким Р. Где наша Мекка? – С. 143.

манского общества, но выступает против вестернизации. «...незападные общества могут модернизироваться и уже сделали это, не отказываясь от своих родных культур и не перенимая оптом все западные ценности, института и практический опыт... Модернизация, напротив, усиливает эти культуры и сокращает относительное влияние Запада. На фундаментальном уровне мир становится более современным и менее западным»[1].

Действительно, многим казалось, что модернизация сделает культурное разнообразие неприемлемым, а то и вовсе бессмысленным. Переход от традиционного общества к современному виделся необратимым и неизбежным. В контексте глобализационных процессов выяснилось, что эти подходы и установки, казавшиеся самоочевидными, оказались не вполне убедительными. В большинстве стран мира ожидаемый переход от традиции к современности так и не состоялся, не завершился он и на Западе.

По всему миру традиция продолжает оказывать активное влияние на модернизационные процессы. И хотя действительно, «величие культуры в прошлом не является аргументом в XXI веке», все же «вся восточная культура» не может быть «малопригодной в хозяйстве» хотя бы потому, что она является основой этого «хозяйства» [2].

Выход из создавшегося в мусульманском мире положения Р. Хакимов видит в необходимости воспроизведения в мусульманском сообществе той эволюции, которую проделала религия в западном мире, где каждый индивид самостоятельно выбирает наиболее подходящую для себя систему верований. Необходимым для этого, по мнению автора, является признание следующих принципов:

1. «Человек вмешивается в ход истории и в этом смысле творит ее. Истина – не застывший абсолют, она зависит от нас»[3].

2. «Коран несет в себе печать той культуры и того народа, которому он был ниспослан... Ряд предписаний Корана сформулированы очень жестко, в категоричной форме, но порой они не применимы в специфических условиях... Нельзя его читать буквально, так, будто Пророк живет в XXI веке, нельзя навязывать термины, выработанные в VII веке, нашему обществу... Коран был ниспослан арабам... по поводу конкретных событий»[4].

3. «Сегодня бессмысленно говорить об иджме (консенсусе) в рамках мусульманской уммы»[5].

4. «Для татар внешние зримые признаки мусульманина перестали быть ценностью. Ислам стал скорее частью культуры»[6].

---

[1] Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – С. 112.

[2] Хаким Р. Где наша Мекка? – С. 43.

[3] Там же. – С. 4.

[4] Там же. – С. 10-11, 13.

[5] Там же. – С. 18.

[6] Там же. – С. 25.

5. «Многие запреты и ритуалы потеряли свою значимость в XXI веке... Обряды даны, чтобы облегчать жизнь человека, а не усложнять ее... Ритуалы и обряды вытекают из веры, а не определяют ее. Они вторичны»[1].

6. «Обращение к Корану и Сунне фактически отрицает какой-либо мазхаб... За страстной защитой мазхабов и в целом принципа таклида, а также иджмы стоит простая мысль – любой мусульманин, не рассуждая, должен следовать за учителем... Следование какому-то мазхабу означает... ни что иное, как наложение рамок на Коран»[2].

7. «...исторический шариат по вопросам прав женщин не может быть применен к сегодняшнему дню... Одно из предназначений ислама состоит в том, чтобы мир сделать более справедливым».

Р. Хакимов подчеркивает необходимость для мусульман действовать рационально и признавать идеи, продиктованные разумом. Исламское общество вновь встанет на путь прогресса, если признает эти идеи. В то же время автор затрагивает весьма щекотливую и сложную проблему: что такое «истинный» ислам и кто должен определять и переосмысливать его положения?

Для Р. Хакимова ислам – это вера в трансцендентного Бога, который «проявляет себя во Вселенной,.. воплощается в земной жизни и, конечно же, в самом человеке»[3], и в то же время, вера в человеческий разум, поскольку «ислам – религия свободного человека, это путь к свободе»[4]. Вера для него – это свободный выбор личности, сделанный без насилия над разумом. В этом Бог дал человеку полную свободу, поскольку Пророк говорил: «Весь мир сотворен местом молитвы». Любой может найти место для общения с Господом – в углу дома или кабинета или даже за компьютером, занимаясь науками. Каждый волен сам определять свое отношение к Всевышнему... По смыслу Корана правоверный не может быть рабом Аллаха, потому что у него была свобода выбора, он сам сделал этот выбор, и он сознательно поклоняется, служит этому делу, исповедует исламские заповеди»[5].

Как видим, Р. Хакимов предлагает обновить религиозные представления, в чем и видит решение проблем человека постмодернистской эпохи. Он, довольно скептически оценивая общую ситуацию в мусульманском мире, рисует оптимистическую картину ислама в татарском обществе, где мусульмане именно благодаря евроисламу способны осмыслить современный мир и найти в нем свое место.

---

[1] Там же. – С. 26, 37.

[2] Там же. – С. 46, 47, 48.

[3] Там же. – С. 53.

[4] Там же. – С. 40.

[5] Там же. – С. 37, 39.

В вопросе о том, совместим ли ислам с демократией, способен ли он стать двигателем модернизации общества, У Р. Хакимова нет никаких сомнений. Однако критики считают, что он оставляет без внимания целый ряд важных проблем. Попытка ограничить ислам (и любую другую религию) рамками индивидуального восприятия – это весьма опасный и скользкий путь. Признавая в религии только рациональное, утверждая, что «ислам и прогресс – синонимы»[1], можно разрушить его как систему, как мировоззренческую установку со своими устоявшимися принципами.

Модернизм объективно отражает необходимость приспособления религии к изменяющейся действительности, поэтому он неизбежен. Но основой модернизма, по существу, являются приоритеты индивидуального религиозного опыта, своих переживаний и чувств над жестко регламентированной традицией. В контексте модернизма вера принимает глубоко индивидуализированный характер, что, в свою очередь, приводит к различению веры и религии. Если вера понимается как нечто внутреннее, присущее человеческой природе, то религия оценивается как внешний, преходящий, необязательный комплекс идей и ритуалов. Другим следствием религиозного модернизма является обмирщение теологии, когда акценты смещаются от трансцендентного (Бога) в сторону имманентного (мира и человека). Идеалом модернизма является «автономный человек», сумевший отказаться от авторитета традиции и сам выстраивающий отношения с Богом и с миром. Но модернизм, по сути дела, разрушает традицию, зачастую ставит под сомнение нравственные основания общества, тем самым порождая почву для фундаментализма.

Осознание неизбежности кардинальных преобразований в различных сферах жизни общества, помимо прочего, требует определения своего отношения к традициям. Это тем более важно, когда речь заходит о религиозном модернизме, поскольку для любой религии Традиция если и не является синонимом Священного, то, по крайней мере, неразрывно связана с сакральной сферой культуры. Поэтому представители различных конфессий довольно настороженно относятся к современной культуре, для которой характерны идеи рефлексии и скептицизма, демифологизации и секуляризации картины мира. Традиционализм сегодня является статическим элементом любой религии, придающим ей идентичность, в этом смысле он неизбежен и даже необходим.

В условиях реисламизации обращение к традиционным духовным ценностям общества и попытки их возрождения является вполне объяснимым. Не столько потому, что традиционализм в современном российском обществе не исключен из основного идеологического дискурса, а сколько из-за того, что без осмысления традиционных ценностей любые преобразования теряют смысл.

Современное татарское мусульманское духовенство в основной своей массе выступает сторонником возвращения в общество традиционных религиозных ценностей. Но религиозные деятели характер и формы

[1] Там же. – С. 22.

проявления этих традиций у татар и пути их возрождения в современных условиях представляют довольно туманно. Хотя в последние годы появились публикации, которые наглядно показывают некоторые направления интеллектуальных поисков мусульманского духовенства.

Среди них особое место занимают книги и статьи В. Якупова, заместителя муфтия ДУМ РТ. Его публикации пронизаны духом антимодернизма, но это не огульное отрицание необходимости преобразований, в том числе и в духовной сфере, а продуманная, концептуально выверенная точка зрения, нацеленная на определение места религиозной Традиции в современном обществе. Его традиционализм не носит радикально-антипрогрессистский характер, это методология, во многом перекликающаяся с учением Р. Генона, исходящая из существования изначальной Традиции ислама у татар, которая транслировалась через особые институты. Для В. Якупова Традиция не просто стремление возродить религиозные установления и институты, но и знание, имеющее сакральное происхождение, интеллектуальная доктрина, принципы, без соблюдения которых невозможно нормальное существование человека и общества.

В. Якупов посвятил ряд публикаций раскрытию непреходящих ценностей Традиции «татарского» ислама, критике религиозных реформаторов, которые ориентированы «лишь на адаптацию и упрощение идей западной культуры»[1]. Критикуя реформаторов ислама В. Якупов, утверждает, что «проблема ... не в татарском Исламе. Выбор наших предков, безусловно, был верный и истинный. Проблема в отношении к нашим предкам. Проблема в том, что некоторые их потомки настолько рафинировались, получили такое западно-протестантское воспитание, что считают принятие нереформированного Ислама неприличным (хотя до сих пор непонятно, а что в нем плохого, что собственно, надо менять? В чем нужен иджтихад?) А ведь можно просто уважать выбор предков, придерживаться ханафитского, обычного Ислама, который уже никак не мешает никому быть современным»[2].

По мнению автора, «реформаторами движет свое понимание проблемы, восхищение протестантизмом, реформами, хотя они не берут на себя труд задуматься, а хороши ли они, полезны ли, как соотносятся с нашим этносом? Та необходимость реформ, к которой они относятся с доверием, действительно заслуживает ли доверия? Не является ли это суеверием и предрассудком, перетекшими к нам с западной научной методологией?»[3]Между тем, «абсолютно не соответствует современности императивность реформирования всего и вся. Западная наука уже давно отказалась от рассудочного конструирования системы полярных «прогрессивных» и «реакционных» традиций, которыми отмеривается исторический опыт. На Западе саму традицию и традиционность считают способной быть прогрессивной. Тем более, это относится к ханафитскому мазхабу,

---

[1] Якупов В. Татарское «богоискательство» и пророческий Ислам. – Казань, 2003. – С. 10.

[2] Там же. – С. 12-13.

[3] Там же. – С. 13.

самому либеральному и легко согласовывающемуся с любой исторической эпохой»[1]. Для осмысления традиций и определения путей их возрождения В. Якупов очень важным считает «преодоление европоцентризма в познании реальности, формирование уважения к собственному народу, его достижениям»[2].

Это, в свою очередь, предполагает, выработки нового методологического подхода в оценках ценностей ислама. Татарская светская интеллигенция, являющаяся приверженцами реформаторских идей, как считает В. Якупов, предполагает, «что Ислам – аналогичная христианству религия с наличием такой же схоластики, как и в христианстве. На самом же деле такой схожести не было»[3]. Но между тем, в исламе «всегда был культ науки, культ учености. ...Ислам никогда не конкурировал с наукой и уж тем более не боролся с ней, как это было в христианстве... Ислам – это вера, обращенная к знанию и науке... В исламе нет необходимости приводить свою теологию в соответствие с достижениями науки»[4]. Поэтому «рассматривать все явления мусульманской жизни в искусственных терминах реформы-консервации Ислама, джадидизма-кадимизма непродуктивно... Возврат к своей природе, по сути, не является ни реформой, ни консервацией, ни джадидизмом, ни кадимизмом»[5].

Также В. Якупов отмечает: «при разговорах о реформировании Ислама, к сожалению, споры ведутся вокруг терминологии, а не сути проблемы... Религия Ислам, имеющая в Слове Божием, по сути не менялась, а имела свою историю во времени... Феномен религии в совокупности – это творчество не человека, а Бога... В этой связи самонадеянными выглядят люди, хотящие «реформировать» Ислам»[6]. Реформы, конечно, предполагают новое понимание Ислама, «толкование священных Божественных текстов... Если же покушаться на сами тексты, то этот поступок выводит инициатора из Ислама... Чтобы быть... «реформатором Ислама не надо забывать об этой простой вещи – надо сохранить себя внутри Ислама, а не выбегать за его рамки»[7].

На вопрос, какой ислам должен стать основой мусульманского возрождения в современном Татарстане, В. Якупов отвечает однозначно: «Это традиционный (мазхабический) Ислам, как раз не подвергшийся изменению. Ислам прошедший проверку временем»[8]. Именно татары, по утверждению автора, сохранили ханафитские традиции «в наиболее чистом виде без всяких изменений (реформ)... смогли донести до современности

---

[1] Там же.

[2] Там же. – С. 14.

[3] Там же. – С. 11.

[4] Якупов В. Ханафитский мазхаб, его значение и актуальность. – Казань, 2004. – С. 11.

[5] Якупов В. Мера Ислама. – Казань, 2004. – С. 34.

[6] Там же. – С. 28.

[7] Там же. – С. 28-29.

[8] Якупов В. Татарское «богоискательство». – С. 6.

чистый пророческий Ислам, не искаженный ересями позднейших времен»[1]. Именно этот мазхабический ислам способствовал и сохранению некоторых этнических особенностей татар, учитывал местные обычаи и включал их в источники шариата «наряду с Кораном, Сунной, Кыясом и т. д.»[2]

Ханафитский мазхаб способствовал сохранению истины и чистоты «Ислама в условиях жестокой многовековой христианской оккупации и насильственного крещения» и стал базисной основой «татарского» ислама, «что делает его настолько устойчивым и несмотря на отдаленность от центров Исламской цивилизации близким к пророческому идеалу»[3]. Именно в рамках ханафитского мазхаба татары сумели проявить свои интеллектуально-познавательные и национально-психологические особенности. Характерная именно татарам высокая «степень приверженности логике, широта и глубина абстрагирования»[4] могла формироваться только в рамках этого мазхаба. Поэтому и сегодня необходимо использовать это огромное преимущество татар в интеллектуальном осмыслении ислама[5].

Одной из принципиальных проблем возрождения ислама В. Якупов считает сохранение системы мазхабов, в которой «проявляется сам критический дух Ислама, его плюралистичность». В классическом исламе мазхаб выполняет консервативные функции. Это очень важно, считает В. Якупов, поскольку именно мазхаб «является необходимым заслоном на пути введения в Ислам непозволительных (необоснованных) новшеств», хотя ислам сам в принципе ориентирован на новации. Но всякое новаторство должно соответствовать божественному измерению Ислама[6].

Мазхаб выступает методологией историко-теологического истолкования Священных текстов, является способом адекватного понимания истории. Именно в ханафитском мазхабе наиболее достоверно зафиксирована духовная доминанта ислама. В этой связи, В. Якупов показывает отличие научного и религиозного познания и специфику религиозного знания: «...наука – это создание человеческого разума, это все же плод деятельности человека, поэтому нельзя религиозный феномен сводить только к науке. Ислам, имеющий божественную основу, несводим лишь к науке, он гораздо масштабнее ее»[7]. Если научное познание нацелено на выявление истины, содержание которой определяется в процессе познавательного процесса, то для религии важно «прочное и надежное, доказанное в своей восходимости к Божественному знание, в котором не было бы никаких поводов сомнений в его истинности... Критерием научности в Исламе является соответствие извлекаемого смысла священного текста мнению самого Пророка...»[8].

---

[1] Там же. – С. 7.

[2] Там же.

[3] Там же. – С. 8.

[4] Там же. – С. 19.

[5] Якупов В. Ханафитский мазхаб. – С. 5.

[6] Там же.

[7] Там же. – С. 11.

[8] Там же. – С. 14.

Мазхаб является преградой буквалистскому толкованию священных текстов. «Любой текст, особенно хадисы, имеют адресный, зачастую очень узкий смысл. Чрезмерное же расширение этих значений за пределы детерминированных Пророком... смыслов может довести их просто до абсурда»[1]. Мазхаб систематизирует религиозное знание, отсеивая случайные факты и события, выявляет истинную закономерность Сунны и таким образом определяет основные законы шариата. «Разве можно наивно лелеять надежду, что люди, живущие спустя многие века после Абу Ханифы, могут дать нечто лучшее в понимании основ Ислама? Их ответы могут быть более жесткими, более радикальными, полемичными, даже более красивыми по логике изложения, но самое главное – будут ли они ближе к Пророческому идеалу? Конечно, нет. Вот почему несмотря на истекшие века ханафитский мазхаб не теряет актуальность»[2].

Сохранение традиционных мазхабов, по мнению автора, способствовало бы решению массы проблем из тех, что мешают полноценному возвращению ислама в татарское общество. Это и искоренение корней распространяющегося ваххабизма, и заслон радикальному реформаторству, и определение места и значение таких понятие как таклид и иджтихад. Признание мазхабической сущности ислама дает возможность правильно понять содержание таклида как следования мнению религиозных авторитетов прошлого. Таклид по В. Якупову это – «актуализация уже обобщенного и зафиксированного предшественниками знания, заслон нигилистическому отвержению наработанного наукой наследия и самонадеянного умствования»[3]. А абсолютный иджтихад ныне просто невозможен, поскольку для этого необходимо восстановить контекст «священных текстов, что просто исключено, так как сегодня мы, в отличие от Абу Ханифы, не можем обучаться у сахабов пророческому знанию»[4].

В. Якупов выстраивает свое видение принципов функционирования «мазхабического» ислама, выявляет его корни в татарском обществе, показывает уязвимые места в логических конструкциях религиозных реформаторов современности. При этом проблема преодоления отсталости мусульманского мира, им практически не затрагивается, хотя он и высказывает ряд суждений по отдельным вопросам. В контексте взаимоотношений демократии и ислама, он обращает внимание, что «в Исламе узаконено и священно три способа прихода к власти. Первый – общенародные альтернативные выборы, второй – назначение преемника предыдущим руководителем и третий – выборы главы коллегией выборщиков... Все три способа ... одинаково законны в Исламе»[5]. При этом, среди мусульманских народов «практически везде укоренился второй способ, т. е. назначение, хотя он был вынужденным исключением: но из-за его соответствия Шариату

[1] Там же. – С. 16.

[2] Там же.

[3] Там же. – С. 6-7.

[4] Там же. – С. 15.

[5] Якупов В. Мера Ислама. – С. 29.

исламская история превратилась фактически в историю мусульманских династий, монархий и других разновидностей авторитарных режимов... Все это (наряду с другими причинами) и привело к тому, что Ислам задохнулся в политическом тупике тоталитаризма и деспотии»[1]. Исключением же являются татары, которые сохранили традиции выборности духовенства[2].

Понятие «традиционный» (мазхабический) ислам применительно к региону Волго-Уралья зачастую отождествляется с понятием «татарский» ислам. На страницах научной литературы последнее встречается довольно часто, однако его содержание практически не раскрывается, преобладает упрощенный подход, согласно которому рассматривается функционирование и развитие ислама в татарском обществе на различных его этапах.

Татарское мусульманское сообщество, существующее вдали от основных центров ислама, всегда имело свою специфику. Эта специфика проявилась наиболее ярко, когда регион Волго-Уралья вошел в состав Российского государства. Религия стала не просто образом жизни, но формой выживания в иноверческой среде, что уже предполагало выполнение не только её догматических принципов, но и использование ислама как некий инструмент выстраивания новых социально-политических отношений. Это, в свою очередь, требовало от ислама мобильности, гибкости и приспособляемости к новым условиям. Для религии, выступающей в качестве защитницы своих догматических основ и функционирующей на принципах консерватизма, иные подходы были бы неприемлемыми.

В последние годы, в связи с религиозным возрождением проблема «татарского» ислама вновь приобрела актуальность. Можно выделить ряд подходов, которые, несмотря на свою спорность, представляют интерес. Среди публикаций особо следует выделить книгу одного из известных представителей татарского национального движения в 1990-е годы, Р. Сафина «Татар юлы» («Татарский путь»).

Свое видение проблемы автор представляет в контексте геополитики татарского народа. Р. Сафин обращает внимание на тот факт, что «многие, особенно в последние годы, в поисках татарской национальной идеи, обращаются к исламизму. Это, действительно идея, важная не только для определения современного состояния и ближайшего будущего, но и в третьем тысячелетии, и даже в более последующие этапы развития»[3].

Р. Сафина в первую очередь интересует сущность и формы проявления того ислама, который способен формировать самостоятельную геополитику татар. Он уверен в том, что у татар формировался и функционировал именно тот ислам, который способствовал их развитию на различных этапах истории народа. Этому, в первую очередь, способствовало то, что ислам «ближе к талассократии[4]. Поэтому он пришел по душе

---

[1] Там же. – С. 29-30.

[2] Там же. – С. 30.

[3] Сафин Р. Татар юлы. – Казан, 2002. – 60 с.

[4] Этот термин, используемый в геополитических исследованиях, Р. Сафиным применяется для характеристики цивилизации, которой характерны динамизм, стремление к техническому развитию; которая отдает предпочтение торговле, предпринимательству (Сафин Р. Татар юлы. – С. 14).

волжским булгарам с их талассократическим менталитетом и они приняли ислам добровольно»[1]. А предки русских из-за своей теллуроктатической природы, его [ислам] не приняли, отдали предпочтение православию, с его континентально-имперской сущностью.

При этом, по мнению Р. Сафина, дело даже не в том, что предки современных татар добровольно приняли ислам, а в том, что именно в этом регионе данная религия нашла благодатную почву для проявления своей талассократической сущности. История ислама наглядно демонстрирует, что теллурократические тенденции в мусульманских государствах всегда вели к их ослаблению. «Потому что стремление теллукрократии – это расширение пространства, создание империи, а в достижение этих целей основной источник и опора – сила. А для мусульманина в подчинении кроме Аллаха нет иного существа и иной силы... Ислам – демократическая религия: он освобождает человека от подчинения начальству или другим (скажем, духовенству) и ему дает полное «право» жить своим умом... В основе теллурократии лежит грубая сила, а в центре учения ислама – разум. Первая – подчинение человека обществу, государству, правителям, чиновникам, а второй – свобода личности, общественный порядок, основанный на естественности, либерализме. В первой форму организации и содержания общества представляет имперский порядок, а во втором – свободное объединение, т. е. демократия»[2].

Р. Сафин утверждает, что «попытки возрождать империю, используя ислам бесполезны, ислам «не служит» имперским силам (что мы видим на примере Османской империи)». Поэтому сегодня «арабский ислам, формировавшийся под влиянием Земной (Пустынной) стихии не сможет широко развернуться на Планетарном Большом Пространстве. Здесь первенство будет за татарским исламом, в основе которого лежит джадидизм»[3]. Это, в свою очередь, в ближайшем будущем внесет коррективы и в постратегические цели основных мировых держав, в первую очередь, США: «Американская геостратегия применительно к тюркским народам в сфере тюркизма и исламизма ведущей силой сегодня считает Турцию. Но это ненадолго. Поскольку талассократический взгляд там распространен только среди элиты, а среди широких слоев простых людей остаются приверженцами теллурократически-имперского взгляда. Рано или поздно, во главе тюрксизма и исламизма встанет Большой Татарстан с его истинно rimland (т. е. талассократической) психологией»[4].

В данном контексте Р. Сафин рассматривает и понятие «татарский ислам». Он исходит из того, что в исламе появляется «геополитический дуализм», в связи с чем татарскому народу нет необходимости следовать за кем-либо, «у него должен быть свой ислам»[5]. С другой стороны, понятие

---

[1] Там же. – С. 62.

[2] Там же. – С. 63.

[3] Там же.

[4] Там же.

[5] Там же.

«татарский ислам» по Р. Сафину далеко от понимания ислама как совокупности обрядов и ритуалов. «Если воспринимать ислам на этом уровне, можно согласиться с мнением «о едином пути ислама...». Но если мы хотим себя видеть и представить составной частью исламской цивилизации, недостаточно выполнение ритуалов. Нам необходимо задуматься о своем вкладе в эту... и через нее в общечеловеческую цивилизацию. Без этого нам нет места на мировой арене, без этого нас ожидает замена русификации арабизацией»[1].

«Татарское» восприятие ислама Р. Сафин связывает с созданием национальной философии, способной дать ответы на вопросы, возникшие в процессе функционирования национального бытия. «Иначе в условиях, когда основная часть нации имеет четкое представление о мировых достижениях, невозможно духовное обновление. Интеллигенция не может принять ислам только на уровне ритуалов-обрядов». Значит, без интеллектуальных поисков, «татары не смогут формироваться и сохранять себя как единая нация»[2]. Эта проблема, как считает автор, была понята и, в какой-то степени, снята дореволюционной татарской интеллигенцией. «Джадиды, поняв сущность проблемы, организовали «татаризацию» ислама и в этой области достигли значительных успехов»[3].

Р. Сафин делает попытку выявить характерные черты «татарского» ислама и формы его проявления. Он задается вопросом: «Чем отличается татарский ислам от общего ислама?»[4] Ответ неожиданный: «Татарский ислам – это приобретение исламом своей сущности. Восточный ислам теллурократическими политическими силами был «очернен» в своих интересах, а джадидизм его очистил, вернув его талассократическую сущность. Традиция арабо-турецкого ислама, абсолютизируя подчинение души человека божественным силам,... исходит из принципа беспрекословного подчинения современным правителям, пришедшим к власти якобы по воле Аллаха. А «татарский» ислам отделяет политику от Корана»[5]. Р. Сафин считает, что именно у татар ислам сохранил и проявил свой истинно рационалистический дух и не превратился в идеологическое обоснование существования империй. Он не находит во всем мусульманском Востоке адекватно отражающих сущность ислама политических систем и апеллирует к татарам, сохранившим интеллектуальный заряд ислама.

В начале в XX в. в татарской общественной мысли взяли верх идеи джадидизма, в которых господствовали рациональные представления, что, по утверждению Р. Сафина, дало возможность татарам следовать выше отмеченным принципам. В современных условиях «к нам возвращается иррациональный ислам... Но иррациональные представления не вмеща-

---

[1] Там же. – С. 61.

[2] Там же. – С. 62.

[3] Там же.

[4] Там же. – С. 63.

[5] Там же. – С. 64.

ются в рамки ислама. Философия ислама основана на разуме. У наших прадедов, следовавших ханафитскому мазхабу, господствовало рациональное понимание понятия «дух»[1].

Такой подход к «татарскому» исламу дает возможность автору выстроить геополитическую конструкцию, которая полностью нацелена на Запад: «Для нас было бы политической ошибкой ориентироваться на мусульманские страны только из-за того, что они являются представителями исламской цивилизации. Необходимо действовать со знанием геополитических ориентаций мусульманских стран»[2]. А это, в свою очередь, предполагает, что «мусульманские страны для татар не могут быть основными союзниками,... Если мы хотим играть самостоятельную роль в геополитике (без этого шанс выживания татар очень низок), с учетом того, что мусульманские страны по отношению к нам выполняют только функции посредников, отношения необходимо налаживать непосредственно с США – Израилем. Мы должны стать интеллектуальным центром исламского мира на пространствах Евразии, показать образец современного порядка мироздания, основанного на принципах ислама (то, что у нас называется джадидизмом, а на Западе – евроисламом) и сыграть активную самостоятельную роль в установлении Нового Мирового Порядка»[3].

Подобная постановка проблемы исследователями и богословами представляется весьма спорной. Главное возражение в том, что рационалистический дух «татарского» ислама, проявившего себя в джадидизме, если даже его принять в интерпретации Р. Сафина, не может (и не должен) вывести татар за пределы исламской цивилизации.

Одной из особенностей религиозного возрождения в России стало его относительная замкнутость в рамках отдельных конфессий, основная деятельность которых была нацелена на решение «внутрицеховых» проблем. В условиях самоотстраненности государства от религиозных проблем и отсутствия полноценной конфессиональной политики такая позиция была вполне естественной и приемлемой. Российское общество не было готово к тому, чтобы конфессии вышли за пределы своих традиционных этнических рамок, нарушая общепринятые представления об их составляющих.

Именно этим принято объяснять реакцию различных слоев российского общества на проект, именуемый «русским исламом», идеологом которого выступил С. Градировский[4].

В первоначальной версии автор проекта выделил два основных аспекта:

1. Осуществление этого проекта позволит избежать «конфликта цивилизаций», более того – добиться их сотрудничества. В свою очередь он открывает новые возможности для посредничества России в урегулиро-

---

[1] Там же.

[2] Там же.

[3] Там же. – С. 64-65.

[4] Все публикации С. Градировского по этой теме см. на сайте: http:/www.archipelag.ru/outhors/gradirovcky (дата обращения 23.11.2010).

вании подобных конфликтов на международной арене, укрепит позиции России во взаимоотношениях с «географическим подбрюшьем» страны, преимущественно исламским, даст мощный инструмент влияния в исламским мире, а главное – поможет аккумулировать громадную социальную энергию, которой по его мнению, обладают религиозные общины, и которая усилится и станет управляемой в связи со взаимной конфессиональной ассимиляцией.

2. Речь идет о мультикультурном проекте вовлечения ислама в общероссийскую идентичность (поскольку сейчас в религиозном аспекте она воспринимает как почти исключительно православная), о создании некой общероссийской, и в значительной степени – русскокультурной, мусульманской идентичности.

Но особого внимания в концепции С. Градировского заслуживают те положения, которые, действительно, имеют прямое отношение к формированию религиозной идентичности у татар. Шесть ключевых пунктов, которые составляют основу «русского ислама» как социокультурного явления, и в первую очередь, характеризуют тенденции, присущие для татар.

3. Массовый переход в мечетях на русский язык, что, в первую очередь, связано с тем, что «большинство городских мечетей сегодня наполняются мусульманами разных национальностей»[1]. Данный процесс, по утверждению автора теории происходит сам по себе, в силу объективных причин, его никто специально не проектирует и никто специально не развивает.

Но в действительности ситуация намного сложнее. Один из оппонентов С. Градировского В. Якупов выражает озабоченность тем фактом, что «в большинстве городских российских мечетей, кроме Татарстана и Башкортостана язык проповедей меняется на русский... И если ничего не предпринимать, может вскоре получиться так, что Ислам в России перестанет быть татарским, т. е. татароязычным»[2]. И самое печальное, по утверждению В. Якупова, «этому процессу способствует и то, что во многом татарская молодежь русскоязычна и заражена салафитскими и ваххабитскими идеями, с их отрицанием национального компонента вообще. Таким образом, зачастую в мечетях по вине самих молодых татар татарская речь становится запретной»[3].

Исследователь считает, что «значительный вклад в ликвидацию татароязычных мечетей вносит и татарская интеллигенция», представители которой «озабочены лишь реформацией Ислама, т. е. весь смысл их усилий сводится к идее сконструировать «Ислам» без намаза, без молитвенных обязанностей. Эти призывы существенно замедляют реисламизацию татар, которые отказываясь от намаза, покидают мечети, а их немедленно захватывают... южные коллеги»[4].

---

[1] См.: Градировский С. Русский ислам. – [Электронный ресурс]. – URL: http:/www.archipelag.ru/outhors/gradirovcky (дата обращения 23.11.2010).

[2] Якупов В. Мера Ислама. – С. 24.

[3] Там же.

[4] Там же. – С. 25.

Нельзя не согласиться с мнением В. Якупова по поводу того, что эти «процессы очень опасны для самой будущности татарской нации, для сохранения ее этнической составляющей... Без такого необходимого центра консолидации, как мечеть, собрать и сохранять народ очень проблематично»[1].

Среди других пунктов С. Градировский выделяет переход исламского книгоиздательства на русский язык, принятие госстандарта по исламской теологии, исламские русскоязычные СМИ, появление интеллектуальных сообществ, думающих и говорящих на русском языке и разворачивание в русскоязычном пространстве дискуссий по ключевым докматическим и политическим вопросам.

Определяя основные составляющие «русского ислама» С. Градовский обращает внимание на то, что многие процессы в исламской культуре России «происходят в новом для нее языковом пространстве, в рамках иной культуры мышления». Связь языка, мышления и социального действия хорошо известна. Эти изменения, безусловно, приведут к трансформации религиозной идентичности, поскольку в ее сферу вторгается новый фактор, который С. Градировским обозначен как язык коммуникации. Татарский язык как язык идентичности отодвигается на второй план, что, несомненно, ускорит ассимиляционные процессы. Ислам сможет выступить в этой ситуации сдерживающим фактором, только если обратиться к традициям, сохранившимся в рамках ханафитского мазхаба. Считается, что именно в рамках этого мазхаба «татарский» ислам функционировал с довольно заметным этническим компонентом, который помог ему выстроить гибкую модель, сочетающую приспособляемость и выживание. Модернизированный «чистый» ислам, усердно освобождающийся от мазхабических традиций, пренебрежительно относящийся к этническому компоненту и не признающий систему обычаев и обрядов, может привести к негативным последствиям и отрицательно сказаться на формировании конфессиональной идентичности татар.

Нет сомнения в том, что этот процесс значительных интеллектуальных усилий со стороны всех его участников. Органы государственной власти должны выработать оптимальную модель государственно-конфессиональных отношений, национальная интеллигенция, должна объективно, взглянув на свое прошлое, избавиться от устаревших идеологических штампов и трезво оценить свою роль в духовно обновлении общества. А мусульманское духовенство, должно состояться в качестве полноценных религиозных деятелей, осмысленно, со знанием дела выполняющих свои обязанности.

Между тем, исследователи признают однобокость и поверхностность, происходящих в этой области преобразований, которые перестали быть кардинальными. В частности, татарское мусульманское духовенство пока не в состоянии прогнозировать и выстраивать свою деятельность в русле формирования целостной конфессиональной идентичности.

---

[1] Там же.

Оно сегодня озабочено распространением общих религиозных знаний об исламе, которые еще не выстроены в единую систему. Это показал анализ 40 интервью с представителями мусульманской элиты Татарстана и Башкортостана, проведенных в 2004 году Отделом исламоведения Института истории АН РТ.

Респондентам были заданы следующие вопросы, которые имеют отношение к рассматриваемой теме:

1. *Кого вы считаете наиболее авторитетными учеными в области мусульманского богословия? Какие их труды являются наиболее авторитетными для вас?*

Анализ ответов на этот вопрос дает возможность убедиться в том, что современное мусульманское духовенство в основной своей массе не получило полноценного религиозного образования. Перечисление нескольких случайных имен ученых четко иллюстрирует наличие пробелов в богословском образовании. Среди ученых довольно часто встречаются имена Абу Ханифы, аль-Газали, из современных Юсуф Кардави и Харун Яхъя. Наиболее авторитетными из татарских ученых считаются Р. Фахретдинов, Ш. Марджани и М. Бигиев. Этот перечень имен не дает возможность судить о богословских пристрастиях духовенства. Наоборот, остается впечатление случайности, спонтанности теоретических суждений.

2. *Какого мазхаба в России, в основном придерживаются? Актуально ли сегодня вопрос мазхабов для возрождения ислама в России?*

Ответы на этот вопрос можно разделить на три типа:

1) *В России в основном придерживаются ханафитского мазхаба, а вопрос мазхабов в целом для возрождения ислама не актуален.*

2) *Проблема мазхаба актуальна как историческая традиция. Но ситуация изменилась, сейчас мазхабы друг у друга что-то перенимают. У нас пока нет ученых, которые могли бы проделать эту работу. Поэтому надо быть выше деления на мазхабов.*

3) *Мазхаб – это путь метод решения религиозно-правовых проблем поэтому он очень актуален.*

Отношение к мазхабам, определение его места в процессе религиозного возрождения наглядно показывает отсутствие единства в его осмыслении. Это, в первую очередь, свидетельствует о том, что богословско-правовой аспект религиозного возрождения в достаточной степени не актуализирован. Над этими проблемами задумывается лишь незначительная часть духовенства. Основная же часть наивно предполагает, что ислам можно возрождать путем пропаганды ее основных идей без какой-либо правовой основы.

3. *Как вы относитесь к политическим партиям и движения?*

Их роль в возрождении ислама практически всеми респондентами признается незначительной, предлагается держать дистанцию от них. Такая единодушная позиция духовенства, с одной стороны, свидетельствует

о том, что процесс политизации ислама в Татарстане находится в зачаточном состоянии. Между тем, нет и понимания того, что для национального возрождения очень важно консолидация всех сил общества. Отсутствует понимание того, что сегодня религия в обществе представлена в основном как элемент национального самосознания, духовенство не просто игнорирует, но и пренебрежительно относится к возможному сотрудничеству с политическими и общественными организациями. В частности, до сих пор не налажено сотрудничество со Всемирным конгрессом татар.

4. *Отношение к нетрадиционным религиозным течениям в основном так же спокойное. Утверждается, что их роль и влияние преувеличены, и они не несут какой-либо угрозы для традиционного ислама в Татарстане.*

Татарское мусульманское духовенство пока живет представлениями, сформировавшимися во второй половине 1990-х гг., и от того, насколько быстро оно сможет осознать необходимость кардинальных перемен, зависят темпы и характер дальнейшего религиозного возрождения в Татарстане.

Все же, анализ форм интеллектуальных поисков в татарском обществе свидетельствует о том, что процесс осмысления его перспектив постепенно переходит в иное качественное состояние. Теоретические изыскания в области мусульманского богословия уже заняли свою нишу в общественно-политической мысли современного Татарстана. В этих непростых условиях происходит процесс становления конфессиональной идентичности мусульманской молодежи региона.

4. Становление конфессиональной идентичности учащихся мусульманских учебных заведений

Проследить процесс становления конфессиональной идентичности в процессе социализации целесообразно на примере учащихся религиозных учебных заведений. Они сознательно выбирают путь религиозного служения, что обусловлено, по словам Ф. Э. Шереги, «приоритетом духовных «аргументов» в становлении внутренней целостной структуры личности». Одним из условий принятия подобного решения является уже состоявшаяся конфессиональная идентичность учащейся молодежи. Формирование религиозно-нормативной обусловленности его субкультуры и образа жизни, своеобразной направленности ценностных ориентаций требует специальных условий и влияния специфических факторов социализации.

Процессу становления конфессиональной идентичности молодых мусульман до медресе, их приобщению к исламу, выбору жизненного пути был посвящен значительный раздел в анкете для шакирдов (1-32 вопросы). В целях сравнительного анализа аналогичные вопросы были включены в анкету для участников II фестиваля мусульманской молодежи Приволжского Федерального округа, также в качестве дополнительного материала использовались биографические разделы экспертных интервью.

Определяющая часть (70%[1]) будущих шакирдов воспитывались в полных семьях с родными родителями, причем почти половина из них — выходцы из многодетных семей (три и более детей – 46.5%). Это подтверждает известную точку зрения, согласно которой религиозные ценности и семейные ценности тесно взаимосвязаны. Имущественное положение у большинства семей достаточно скромное: к богатым относятся лишь 6%, хотя с другой стороны, нищие и бедные семьи представлены также незначительно (см. ниже таблицу 4).

Что касается профессий родителей, то среди отцов в равной степени представлены городские рабочие, жители села, и группа, в которую были включены представители интеллигенции, руководители (в основном низшего уровня) и предприниматели (чуть менее 30% соответственно). Среди матерей также примерно равные доли домохозяек, городских рабочих, жительниц села и представительниц группы «интеллигенция, начальники, бизнесмены» (см. ниже таблицу 5). Образование большая часть отцов и матерей имеет среднее (в том числе и среднее специальное), высшее образование имеет примерно пятая часть родителей (см. ниже таблицу 6). *Контингент в основном из деревень и рабочих семей.* (Интервью 6).

Таблица 4

[1] Здесь и далее — доля в % от общего числа респондентов.

Характеристика материального положения родительской семьи[1]

Охарактеризуйте, пожалуйста, материальные возможности Вашей родительской семьи	Характеристика	%*
Мы едва сводим (сводили) концы с концами, иногда денег не хватает (хватало) даже на продукты, приходится занимать	«Нищие»	2
На повседневные затраты уходят (уходили) все деньги	«Бедные»	4.5
На повседневные затраты хватает (хватало), но покупка одежды вызывает (вызывала) финансовые затруднения	«Необеспеченные»	14
Денег в основном хватает (хватало), но финансовые затраты при покупке дорогостоящих вещей вызывают (вызывали) затруднения	«Обеспеченные»	40
Мы без труда можем (могли) себе позволить покупку дорогих вещей, но при этом вызывает (вызывала) затруднение покупка машины, дачи или решение жилищного вопроса	«Зажиточные»	23.5
Мы можем (могли) позволить себе все, в средствах не ограничены	«Богатые»	6
Затруднились с ответом, нет ответа		10

* От общего числа респондентов.

Таблица 5

Профессия родителей[2]**, %**

Профессия	Отец (отчим)	Мать (мачеха)
Городские рабочие	29.5	20
Жители села	29	23.5
Сфера услуг	2	6
Интеллигенция, руководители, бизнесмены	27	21.5
Пенсионеры	8.5	11
Домохозяйки	-	17
Религиозная профессия	1	1
Итого	**100**	**100**

[1] За основу взята градация по материальному положению, предложенная Л. А. Беляевой, см.: Беляева Л. А. И вновь о среднем классе России // Социологические исследования. – 2007. – № 5. – С. 3-13.

[2] Социальная стратификация предложена Ф. Э. Шереги.

Таблица 6

Образование родителей, %

Образование	Отец (отчим)	Мать (мачеха)
Среднее основное (8-9 классов)	13	12
Среднее полное (10-11 классов, ПУ)	25	23
Среднее специальное, светское	30	35.5
Высшее, светское	20	22
Религиозное	5	4.5
Затруднились с ответом, нет ответа	7	2
Итого	**100**	**100**

Эти показатели соответствуют результатам массовых социологических опросов, согласно которым наиболее обеспеченные социальные группы меньше всего задумываются о смысле жизни и в целом оказываются наименее религиозными. В то же время отмечается, что уровень религиозности самых малоимущих и социально незащищенных слоев населения являются столь же низким, как и у наиболее успешных и высокодоходных. Исследователи считают, что причиной являются такие факторы, как общая «разочарованность» бедных в отношении любых идеологических посулов, будь то политические или религиозные, а также некоторая озлобленность ко всем обеспеченным социальным группам, в том числе – и к служителям религии[1].

Важными этапами становления конфессиональной идентичности будущего шакирда, исходя из анализа данных, представляются: 1) первое знакомство с религией; 2) осознание себя, собственной религиозной идентичности; 3) приобщение к обрядовой стороне ислама; 4) принятие решения о поступлении в медресе. Первое посещение мечети, знакомство с религиозной литературой происходит зачастую (хотя и не всегда) в детском возрасте (до 10 лет), тогда как остальные этапы приходятся, как правило, на подростковый период (11-18 лет). Однако данная закономерность не является абсолютной, т. к. многое зависит от способа приобщения к исламу (типа обращения, конверсии). Под религиозным обращением в социологии понимается принятие новой для индивида социальной (конфессиональной) идентичности, сопровождающееся изменением его образа жизни благодаря привнесению в сферу его повседневности религиозных практик[2].

Проблеме религиозной конверсии посвящено множество научных работ, вследствие чего мы не сочли целесообразным предлагать собственную типологию. За основу была взята классификация, предложенная исследователем из Москвы Л. П. Ипатовой, которая включает восемь

[1] По данным Аналитического центра ИСПИ РАН за 2000 г. уровень (православной) религиозности имеет отрицательную корреляцию с уровнем доходов.

[2] Ипатова Л. П. Типы религиозного обращения современных верующих женщин Русской Православной Церкви МП. – С. 6.

типов обращения современных православных женщин: 1) «традиционный», 2) «трагический», 3) «ищущий», 4) «интуитивный», 5) «образцово-показательный», 6) «протестный» или «бунтующий», 7) «спасающийся», 8) «детский». Данные типы были выявлены в ходе социологического исследования, проведенного в 2005 году среди православных женщин Москвы и Санкт-Петербурга[1].

На основе проведенного «рейтинга» типов Ипатовой был сделан вывод о наибольшей распространенности среди современных православных горожанок «традиционного», «трагического» и «ищущего» типов религиозного обращения. Данная типология использована нами при исследовании процесса становления конфессиональной идентичности мусульманской молодежи. Шакирдам был предложен вопрос «Что способствовало Вашему приобщению к исламу?», варианты ответов на который подразумевали различные типы религиозного обращения.

К примеру, «традиционно» религиозные люди – носители не прерывающейся культурной и религиозной традиции, при которой вера передается «с молоком матери», т. е. обращение происходит в детском и подростковом возрасте под влиянием значимых других. Традиционному типу конверсии соответствовал вариант ответа «Меня к этому приобщили (родители, родственники, друзья, другие – укажите)». «Трагический» тип религиозной конверсии, как и следует из названия, связан с серьезной личной трагедией, поэтому респондентам был предложен вариант ответа «Это стало результатом трагического переживания (какого – укажите)».

Позиция «Это результат длительных духовных поисков, в ходе которых я познакомился с другими религиозными традициями» подразумевала, по нашему мнению, «поисковый» тип конверсии; «Интуитивно я всегда чувствовал связь с Высшей Силой, меня неосознанно влекло к ней» – «интуитивный»; «Понимание, что только религия (ислам) может сделать лучше и меня и мир в целом» – «образцово-показательный»; «Стремление к свободе» – «протестный» (или «бунтующий») тип. «Протестный» или «бунтующий» путь обретения веры отличается: а) признанием привычного (с детства или в рамках собственной семьи) образа жизни в качестве негативного, неправильного и б) наличием у человека этапа борьбы со своими социокультурными «корнями» или со своим актуально существующим социальным положением через поиск альтернативных ценностей, образа и стиля жизни в (подростковом или взрослом) протестном поведении.

Представители «спасающегося» типа религиозного обращения, в отличие от приходящих к вере «трагически», «спасаются» уже не от актуальных для настоящего времени несчастий и бед, а от скрытых в бессознательном психических угроз. Этому варианту соответствовал ответ «Меня привел в ислам страх смерти (или другие страхи)». Возникновению «детского» типа веры способствует знакомство с религиозными представлениями в раннем возрасте, а также наличие опыта одиночества и социальной изоляции со стороны значимых взрослых и сверстников. Респондентам

[1] См. там же.

была предложена позиция «Меня привела в ислам безоговорочная вера с детства». Для получения косвенных данных, подтверждающих, опровергающих, либо дополняющих ответы на данный вопрос, были использованы ответы на ряд других вопросов, а также соответствующие фрагменты из экспертных интервью.

Наиболее распространенным среди современных молодых мусульман (также, как и у православных женщин – по Ипатовой) оказался традиционный тип религиозного обращения (77% опрошенных шакирдов указали, что их приобщили к исламу люди из непосредственного окружения). К таковым респонденты отнесли, прежде всего, родителей (30%), затем – других родственников (20%), важными агентами религиозного обращения являются также друзья (15%).

Несмотря на то, что предыдущее поколение (родители) формировалось в условиях атеистической идеологии, большинство респондентов считают своих родителей верующими мусульманами (60% указали, что все члены семьи являются верующими, хотя религиозные предписания выполняют в полной мере лишь 31.5%, остальные выполняют частично или не выполняют совсем). Это соответствует данным социологических исследований религиозности молодежи десятилетней давности, согласно которым, в Татарстане к верующим относили себя более 70% опрошенных, причем среди них 28% старались соблюдать религиозные обычаи и обряды, 43 % – их не соблюдали[1].

Приведенные выводы, однако, не согласуются с известной точкой зрения, что современная российская семья не является для детей авторитетом в вопросах веры: «В российских семьях вплоть до самого последнего времени религиозные впечатления остаются... «решением», принимаемым нередко на фоне активного межпоколенного конфликта – мировоззренческого, поведенческого, социального, конфессионального, психологического и т. д. Это следы атеистической политики советского режима, считавшего солидарность поколений питательной средой сохранения и передачи «религиозных предрассудков»[2].

В качестве альтернативы во многих источниках описана религиозная преемственность между поколениями бабушек и их внуками, осуществляемая через голову родителей. «В современной России наиболее распространены случаи, в которых внуки подхватывают традицию предшествующих поколений – бабушек и дедушек, а среднее поколение родителей «подтягивается» к уровню их религиозности в «догоняющем» режиме»[3]. Поэтому в условиях разрыва межпоколенных связей родителей и детей в постсо-

---

[1] Современные этнокультурные процессы в молодежной среде Татарстана: язык, религия, этничность – С. 48.

[2] Безрогов В. Г. Религиозная социализация и осуществление права на веру в межпоколенных отношениях. – [Электронный ресурс] – URL: http://www.rl-online.ru (дата обращения 28.11.2007).

[3] Ипатова Л. П. Типы религиозного обращения современных верующих женщин Русской Православной Церкви МП – С. 81.

ветской России особенно нежелательной считалась практика раздельного проживания семей разных поколений, когда бабушки и прабабушки оказываются за пределами семьи, становятся чужими людьми.

Действительно, бабушка и дедушка нередко упоминаются в качестве значимых агентов социализации: *Когда был маленьким, бабушка и дедушка заложили основы, обучили некоторым молитвам...* (Интервью 4). *Мои прабабушка и прадедушка читали намаз, уже моя бабушка не читала намаз, потому что это уже советские годы были, хотя она считает себя верующей, читала молитвы, считает себя мусульманкой. В детстве она просила написать ей молитвы в тетрадку, я думаю, что это были первые шаги, которые впоследствии привели меня к религии.* (Интервью 31).

Однако половина шакирдов (52%) воспитывалась в семьях без бабушек и дедушек, тем не менее, процесс конфессиональной социализации был достаточно успешным. По-видимому, 20 лет религиозного возрождения привели к качественным изменениям в ситуации: более 80% респондентов находятся в возрасте от 14 до 23 лет, это молодые люди, сформировавшиеся после 1988 г. в условиях религиозного либерализма, это по сути уже второе поколение верующих. Их родители пришли в ислам в 90-е гг., они являются мусульманами, хотя некоторые выполняют религиозные предписания частично. В настоящее время можно, по всей вероятности, констатировать, что разрыв межпоколенной связи постепенно преодолевается.

Родители отличались от других, держали уразу... были религиозными людьми. Но когда они смогли делать это открыто, у них уже почва была готова... миссионеры давали уроки, они (родители) активно в этом участвовали. Мой отец даже немного знал арабский, его отец и тесть научили. В районе они в деревнях давали уроки. С одной стороны это, а с другой, в 90-е гг. национальное движение татарское очень сильно было, это было параллельно...(Интервью 24). *Мать была очень религиозная, отец сначала не был, но потом тоже стал (читать намаз)...да, наверное, родители только и повлияли. Их влияние было решающим.* (Интервью 6). *Родители всегда твердили, чтобы я читала намаз, и много говорили о рае.* (Из анкеты).

Семья является также важным источником информации об исламе и религиозной жизни для респондентов в период до поступления в медресе (40%, 3-я позиция после религиозных учреждений и исламской литературы. Совет родителей и родственников имеет значение и при принятии решения поступить в религиозное учебное заведение (2-я позиция, на 1-й – собственный религиозный опыт, на 3-й – проповеди в мечети). Они продолжают влиять на мировоззрение респондентов и в настоящее время (38% от общего числа ответов, 3-е место после медресе и мусульманской общины).

Друзья в жизни шакирдов играют такую же большую роль, как и в жизни всех молодых людей. Общение с друзьями – один из основных видов досуга как в детстве, подростковом возрасте, так и в настоящее время (в первом случае 2-я позиция, после занятий спортом, в подростковом возрасте – 3-я, после собственно религиозных форм досуга, а в настоящее

время – самый популярный вид досуга). В вопросах: «Где получали информацию об исламе и религиозной жизни до медресе?», «При каких обстоятельствах приняли решение поступить в религиозное учебное заведение?», «Кто или что в настоящее время оказывает наибольшее влияние на ваше мировоззрение?» – во всех случаях друзья занимают 4-5-ю позицию после религиозных институтов, родителей и родственников.

У друзей самые лучшие показатели по посещению мечети (см. таблицу 7). Следует отметить, что в исламе посещение храма не входит в число обязательных ритуальных мероприятий (особенно это касается женщин), т. к. духовенство не выполняет роли посредника между Богом и людьми. Регулярное и частое посещение мечети является фактом, указывающим на высокую степень религиозности агента социализации. Непрактикующие мусульмане могут это делать исходя из следующих мотивов: 1-2 раза в год в дни крупных религиозных праздников (Курбан-байрам, Рамазан-байрам), что является скорее национальной традицией, или же для внесения пожертвований (как правило, не чаще, чем 1 раз в месяц). Если мусульманин посещает мечеть еженедельно (по пятницам) или практически каждый день – это на 100% практикующий мусульманин[1].

Таблица 7

Частота посещений мечети агентами социализации, %

Как часто посещают (посещали) мечеть Ваши:	Отец (отчим)	Мать (мачеха)	Родственники	Друзья
Практически каждый день	11	5	14	37
Не реже одного раза в неделю	17	17	18.5	25.5
Примерно 1 раз в месяц	5	10	6.5	5
1-2 раза в год в дни крупных религиозных праздников	24	17	21.5	6.5
Практически не посещают	18	34	11	4
Затруднились ответить, нет ответа	24	17	28.5	34

В качестве значимых других в анкетах, помимо прочих, упоминаются братья (18 раз), другие родственники (сестра, тетя, дядя, супруг). *(Пришла в ислам) после того, как вышла замуж, решающую роль в этом сыграл муж* (Интервью 9). Кроме того, учителя общеобразовательных школ – 4 раза. *Повлияла преподавательница из общеобразовательной школы, которая проводила религиозные уроки* (интервью 10). Двадцать человек назвали в качестве людей, оказавших влияние на их выбор представителей мусульманского духовенства (мулл, имамов, хазратов).

Религиозные организации, служители религии и исламская литература становятся значимым фактором социализации достаточно поздно – в подростковом возрасте или еще позже. Беседы с духовенством, посещение мечети, чтение религиозной литературы, посещение религиозных меропри-

[1] Данная корреляция не является двусторонней, т. к. мусульманин может быть очень набожным и религиозным, читать намаз и при этом практически не посещать мечеть.

ятий в период до 10 лет не занимают в жизни респондентов важного места. Возможно, в том числе и потому, что все эти институты не были в то время (10-15 лет назад) достаточно развиты. Сейчас открываются детские сады для мусульманских детей, организуются воскресные школы при мечетях, летние лагеря, издаются детские книги, развивается детский спорт и т. д. «Примечателен и тот факт, что ежегодно многие мусульманские приходы проводят детские культурно-просветительские летние лагеря, где дети знакомятся с традициями своего народа и изучают основы ислама. Они стали настолько популярными среди народа, что мечетям приходится организовывать несколько потоков»[1].

Исходя из концепции «идеальных типов» Вебера, исследователи полагают, что в процессе социализации индивида могут одновременно иметь место различные пути в религию. Так, традиционный тип обращения в ислам нередко сопровождает феномен детской безоговорочной веры в Бога, возникновение которого обязано раннему религиозному воспитанию. Подобное наблюдается в 18.5% ответов студентов мусульманских учебных заведений.

Достаточно часто у молодых мусульман встречается образцово-показательный тип конверсии (в той или иной степени он характерен для 34% шакирдов), а также интуитивный (25%) и ищущий (18.5%). Они характерны, главным образом, для старшего возраста (старше 23 лет – 24%), респондентов, воспитывавшихся в секулярных семьях (5% опрошенных указали, что все члены их семей являются неверующими), а также представителей немусульманских национальностей (русские, другие, потомки смешанных браков (7.5%), чьи родители, впрочем, также чаще всего являются неверущими, хотя респонденты и указывают их конфессиональную идентичность – мусульманин, православный и пр., см. таблицы 8-11).

Таблицу 8

Религиозная принадлежность родителей, %

Религиозная принадлежность	Мать (мачеха)	Отец (отчим)
Мусульманин	91.5	84.5
Православный	2.5	2.5
Неверующий	6	13

«Интуитивный» путь конверсии означает наличие у человека в период социализации ощущения направляющего жизнь «водительства свыше», опыта чудесного, неосознанного расположения к исламу: *Началось все с того, что я родился. Семья была немусульманская, не видел я, чтобы кто-то совершал намаз, не имел понятия вообще об исламе, знал только, что мусульмане – это те люди, которые веруют в Аллаха. В детстве у меня очень большая тяга была..., очень мне было любопытно, интересовал вопрос о существовании Вселенной, галактики. Любимое занятие у меня было упасть на снег и смотреть в звездное небо. На севере у нас полярные ночи, круглосуточно прак-*

[1] URL: http://www.e-islam.ru (дата обращения 3.07.2008).

тически темнота, звездное небо, северное сияние – много явлений, которые дают почву для размышлений подобного рода. В детстве очень сильно волновал вопрос, что там, за пределами звездного неба, что дальше, что позже. После окончания школы уехал учиться в ..., учился на протяжении пяти лет. И там вот, не могу сказать, то ли это переходный возраст был, то ли что, но факт в том, что Аллах вывел меня на путь истинный, на путь ислама, даровал мне свою милость, наивысшую милость, которую он может даровать людям. Это не объяснить словами, верующий человек это понимает... начал задумываться, вопросы у меня начали появляться, точнее Аллах начал вкладывать в мое сердце вопросы, которыми я никогда не задавался. Вопросы жизни и смерти, что будет после смерти, что будет, когда я умру, для чего я живу, смысл моего существования на этой земле очень меня волновали, очень будоражили. Постоянно задавался вопросами, я даже в своих размышлениях доходил до такого состояния, до таких мыслей, что мне становилось даже порой страшно того, что действительно мы все умрем, действительно что-то за этим есть сокровенное, не просто так мы живем, как какие-то животные, которые едят, спят и тому подобное... И вот, размышлял, думал очень много, очень много мне Всевышний давал знаков, понятий... может быть Аллах изначально вложил в мое сердце единобожие...(Интервью 29).

Таблица 9

Зависимость типа обращения от возраста респондента, %*

Тип обращения		14-17 лет	18-23 года	24-30 лет	Всего
«Традиционный» (приобщили к исламу)	Родители	44	31	23	30
	Родственники	17	22	14	19
	Друзья	15	19	9	15
	Другие	11	16	19	14
«Трагический»		0	6	11	5.5
«Поисковый»		10	17	27	18.5
«Интуитивный»		14	26	33	25
«Образцово-показательный»		39	33	35	34
«Протестный» или «бунтующий»		4	6	8	5.5
«Спасающийся»		7	8	6	7
«Детский»		13	15	15	18.5
Не помню, как это произошло		2	3	1	2.5

* Здесь и далее общее число ответов превышает 100%, поскольку респондентам предлагалось выбрать несколько вариантов ответов (не более 3-х).

Таблица 10

Зависимость типа обращения от национальной принадлежности респондента, %

Тип обращения:		Татарин	Русский*	Нац-ть, традиц. исповед. ислам	Потомки смешанных браков и другое	Всего
«Традиционный» (приобщили к исламу)	Родители	30	23	51	25	30
	Родственники	20	8	224	17	19
	Друзья	15	15	10	25	15
	Другие	16	23	5	14	14
«Трагический»		9	0	2	6	5.5
«Поисковый»		18	54	12	22	18.5
«Интуитивный»		29	23	10	14	25
«Образцово-показательный»		37	31	26	28	34
«Протестный» или «бунтующий»		5	8	10	0	5.5
«Спасающийся»		8	15	4	6	7
«Детский»		21	0	18	6	18.5
Не помню, как это произошло		3	0	2	3	2.5

* Речь идет об этнической самоидентификации респондентов.

Таблица 11

Зависимость типа обращения от уровня религиозности членов семьи, %.

Тип обращения:		Все члены семьи верующие	Не все члены семьи являются верующими	Все члены семьи, кроме меня, неверующие	Всего
«Традиционный» (приобщили к исламу)	Родители	40	21	7	30
	Родственники	22	21	4	19
	Друзья	15	17	21	15
	Другие	17	12	11	14
«Трагический»		6	11	21	5.5
«Поисковый»		16	21	29	18.5
«Интуитивный»		25	28	32	25
«Образцово-показательный»		32	41	39	34
«Протестный» или «бунтующий»		6	7	4	5.5
«Спасающийся»		7	7	14	7
«Детский»		21	17	15	18.5
Не помню, как это произошло		3	2	4	2.5

Люди «ищущего» типа в религии, как, впрочем, и в других сферах, идут путем накопления знаний и непрестанных духовных поисков: *И впервые в начале 90-х по телевизору стали показывать такие передачи, впервые услышал, что Бог есть, оказалось, что любой человек может придти к Богу, сказать «Бог войди в мое сердце!». Я просто сказал это и потом я четко знаю, как все начиналось: при любой трудности я давал себе обет. Многие люди так делают, просят помощи Всевышнего, но потом, следующий этап – они забывают о том, что обещали. Я, если о чем-то просил, я всегда помнил, что обещал Богу и старался выполнять. И шаг за шагом. А потом я сам сочинял молитвы, обращение к Единому Богу и утром и вечером их читал. Мне родственница давала журнал «Идель», как сейчас помню, 1989 года, № 12 был посвящен религиозным обрядам, как молиться, намаз читать и т. д. И там была транскрипция мусульманских молитв по-татарски и перевод на русский. Я был поражен, насколько это совпало с моими молитвами.* (Интервью 22). *Я не тот человек, который привел ее (супругу респондента, русскую по национальности) в ислам... она училась уже... слышала негативную информацию об исламе... ей стало интересно – неужели это такая грязная религия... а оказывается эта религия стала ее собственной религией... она стала размышлять, брать книги, читать, потом писала очень интересные статьи, опровергая то, что пишут газеты о Чечне...*(Интервью 23). *Я сама постепенно шла к исламу, и до 20-25 лет я не знала (о нем ничего)... я искала... но ничего не знала об исламе... я это искала даже в христианстве... когда я стала постепенно все узнавать – это был переворот, слава Аллаху... я была очень удивлена, что у нас (мусульман) такая история, что у нас пророк... что все было так интересно... изменилась и я сама... изменился и мир вокруг меня... и мое мировоззрение и все такое...* (Интервью 11).

Основными чертами религиозного обращения «образцово-показательного» типа являются: статус особого ребенка в детстве; вызванное сознанием своей неординарности стремление быть лучшим во всем, перфекционизм; активная работа по формированию своего высокоморального облика; стремление к общественно значимым ролям, лидерству, желание задавать актуальный внутригрупповой дискурс, организовывать социальное пространство вокруг себя. С углублением процесса религиозной социализации достижительская установка меняет свою направленность с обретения социального признания на внутреннее самосовершенствование, расширение духовного опыта: *Пришел к исламу, именно и его обрядовой стороне, потому что я уже был и ученый студент, понимал, что, если религия дана, то это полноценная система, и нельзя только одну сторону от религии брать, а другую оставлять, и надо принимать (целиком). Если мы берем эту систему полностью, только тогда ты можешь сказать, что она тебе приносит пользу в жизни и т. д. И намаз я уже читал на первом курсе и все учебные годы, это мне не мешало учиться ни в коем случае, я учился на круглые пятерки, получал именную стипендию президента РФ, был студентом года ... Государственного Университета, потом поступил в аспирантуру, защитил кандидатскую диссертацию и дальше... Ни в коем случае нельзя сказать, что религия где-то препятствует... наоборот, я старался всегда быть примером, потому что в ... не так много мусульман, а соблюдающих мусульман*

еще меньше, поэтому люди, даже глядя на меня корректировали свои взгляды на ислам. И эта ответственность очень сильно сказывалась на моем поведении, я привык к такому вниманию, и это очень сильно меня мотивировало на ... лучшее выполнение всех моих работ. (Интервью 22).

Конфессиональная идентичность является большей частью свободно осуществляемым индивидуальным выбором. Несмотря на то, что в настоящее время происходит постепенное возобновление простого воспроизводства религиозности традиционного типа, зачастую молодым людям все еще приходится осваивать наследие исламской культурной традиции, постигать новый для них язык, практики, образ жизни самостоятельно, иногда даже во взрослом возрасте, когда основные установки и нравственные ценности личности уже сформированы. Индивидуальные установки и ценности, влияющие на процесс обращения, являются результатом предшествующей социализации человека. Они тесно связаны с принятыми в его социальной среде способами социального действия и паттернами поведения, иначе говоря, с габитусом (или «инкорпорированным классом»).

Принято считать, что верующие, избравшие религиозное учебное заведение, тем самым демонстрируют достаточно устойчивую конфессиональную идентичность. Абитуриенты мусульманских учебных заведений проходят отбор, при поступлении они должны показать уже имеющиеся знания и навыки в области исламского вероучения, ритуала, арабского языка. На протяжении всех лет учебы молодых людей обязывают выполнять необходимый минимум религиозных предписаний. Однако выбор религиозного учебного заведения сам по себе не может рассматриваться в качестве основного индикатора успешности первичной конфессиональной социализации, необходимо выявить степень устойчивости конфессиональной самоидентификации и мотивацию поступления в медресе.

Для изучения уровня конфессиональной идентичности шакирдов был использован модифицированный тест Куна — Макпартленда. Вопрос «Кто я?» логически связан с характеристиками собственного восприятия человеком самого себя, то есть с его образом «Я» (или Я-концепцией). Отвечая на этот вопрос, человек указывает социальные роли и характеристики-определения, с которыми он себя соотносит, идентифицирует, то есть он описывает значимые для него социальные статусы и те черты, которые, по его мнению, связываются с ним.

Принято считать, что характеристики самого себя, которые человек записывает в начале своего списка, в наибольшей мере актуализированы в его сознании, являются в большей мере осознаваемыми и значимыми для субъекта, поэтому респондентов просили лишь пять раз ответить на вопрос «Кто я?»[1]. В ходе опроса было установлено, что первостепенной у шакирдов является конфессиональная идентичность, она не только не уступает так называемым базовым идентичностям (отец, мать, дочь, сын, мужчина, женщина, профессия и т. п.), но во многом их превосходит. Ответ «я – мусульманин» лидирует во всех пяти предложенных позициях (см. ниже таблицу 12).

[1] Классический тест Куна — Макпартленда предполагает 20 ответов на вопрос «Кто я?».

Для оценки степени конфессиональной идентичности респондентов на предыдущем этапе была также сделана попытка выявления истинных мотивов, побудивших молодых людей поступить в мусульманское учебное заведение. Респондентам были заданы следующие вопросы: «При каких обстоятельствах Вы приняли решение поступить в медресе (университет)?» «Что побудило Вас поступить в медресе (университет)?» Среди наиболее популярных ответов фигурируют: потребность в глубоких религиозных знаниях (69.5%); надежда стать нравственнее и совершеннее (54 %); желание служить единоверцам (22.5%); желание служить своему народу (20.5%) и т. д. (см. приложение 3, таблица 12). Для категории «другое» (10%) характерными являются следующие формулировки: желание попасть в рай; решил понять, для чего я в этом мире; потребность в служении Аллаху; желание быть лучше (в нравственном отношении) и помогать другим; поиск духовности и справедливости; сердце подсказало. (Из анкет). Данная тенденция наблюдается и в ответах абитуриентов на аналогичный вопрос о цели поступления в мусульманское учебное заведение (см. ниже таблицу 13).

Таблица 12

Самоидентификация шакирдов, %

«Кто я?»	Позиция				
	1	2	3	4	4
Мусульманин	54	33.5	26.5	22	23
Человек, личность, индивид	25	15.5	11	8	6.5
Шакирд, студент, учащийся	6	13	11.5	9	7
Член семьи	4	10.5	17	22	20.5
Характеристика личности	4	6	11.5	12	16
Национальность	1.5	6	5	4	3
Пол	2	5	6	5	4
Занятие	0.5	3	5.5	6	6
Гражданин	1	4	3	6	6
Другое	2	3.5	3	6	8

Приведенную мотивацию можно рассматривать как свидетельство искренности и серьезности намерений молодых людей, их верности собственному призванию, однако в то же время нельзя исключить и цели иного характера. Так, отвечая на вопрос «При каких обстоятельствах Вы приняли решение поступить в медресе (университет)?», 6% респондентов признались, что их выбор был случайным, а 5% пришли в медресе не по своей воле (за них приняли решение родители). В качестве же побуждающего мотива 3% опрошенных указали отсутствие возможности получения другого (светского) образования либо недостаточное знание языка и пр. (см. таблицы 7 и 12).

Таблица13

Мотивация поступления в исламские учебные заведения (абитуриенты, 2007 г.), %

Цель поступления*	РИУ	Мухаммадия
Расширить религиозные знания, получить религиозное образование	38	71.5
Искреннее положительное отношение к исламу	14	0
Ради укрепления веры	7	3.5
Правильно научиться читать Коран, выучить его	7	3
Получить специальность	6	0
Получить религиозные знания с целью их распространения	4	6
Выучить арабский (и другие) языки	3	5
Другое	13	7
Затруднились с ответом	10	4
Итого	**101**	**100**

* Мы сохраняем наиболее типичные формулировки абитуриентов в авторской редакции.

С целью прояснения ситуации преподавателям, выступающим в качестве экспертов, задавался вопрос о количестве отсева в мусульманских учебных заведениях и его причинах. Судя по ответам, в целом отсев в отдельные годы может быть достаточно велик: *(Случалось) если поступило более ста человек на первый курс, заканчивало человек девять-десять.* (Интервью 1). Среди указанных причин ухода из медресе, свидетельствующих о непродуманности сделанного шакирдом в свое время выбора и недостаточной серьезности его намерений, экспертами названы: *нежелание учиться, лень, не нравится религиозный коллектив* (т. е. учащийся не был готов соблюдать обязательные религиозные предписания), *стремление получить отсрочку от армии* (в РИУ ее предоставляют студентам теологического факультета).

Однако было бы ошибочным предполагать, что весь массив отсева обусловлен только вышеизложенными причинами: Отсев из-за неправильного выбора происходит, в основном, на первом курсе, а потом идут различные проблемы. Кто-то, может, видит бесперспективность учебы в религиозных (учебных) заведениях и поэтому избирает светскую профессию. Некоторые поступают только для того, чтобы получить знания для себя и, утолив свой духовный голод, сохраняя свою мусульманскую ориентацию, приверженность к исламу, они работают в какой-либо другой сфере. Некоторые (в редких случаях) женятся, выходят замуж, (и поэтому) вынуждены прекращать (учебу). (Интервью 1). Некоторые могут считать, что здесь низкий уровень обучения, уходят в другие вузы, некоторые по семейным обстоятельствам, женятся или дома тяжелое материальное положение. (Интервью 3).

Следовательно, данные компетентных источников позволяют уточнить процент «случайных» людей в мусульманских учебных заведениях. Поскольку требования, предъявляемые к шакирдам в медресе, достаточно высоки (речь идет о ежедневном обязательном соблюдении религиозных ритуалов, о соответствующем образе жизни, что для молодых людей может быть весьма обязывающим), отсев такого контингента происходит, как свидетельствуют эксперты, уже в течение первого года обучения. Поэтому, в качестве искомой цифры нами была условно принята разница в численности между студентами первого и второго курса, в нашем случае она составила примерно 17.5% от общего числа респондентов.

Таким образом, анализ прямых и косвенных данных позволяет сделать вывод, что большинство учащихся исламских учебных заведений (не менее 80%) входят в категорию людей, чью конфессиональную идентичность на предыдущих этапах личностного развития можно считать достаточной устойчивой: Они здесь учатся (продолжают учиться), значит, они сделали осознанный выбор. Они не смогли бы сделать вид, что они учатся. Может, они много чего не понимают, но в дальнейшем они все равно будут защищать свой выбор. (Интервью 3).

Приоритетным направлением деятельности учебных заведений, подведомственных Духовному управлению мусульман РТ является подготовка религиозных кадров, воспитание духовенства, готового служить российской умме с учетом вековых традиций российского ислама. Согласно данным из официального сайта Духовного управления, несмотря на наличие достаточно большого количества исламских учебных заведений, на сегодня лишь 15% сельских имамов имеют высшее духовное образование, часть имамов не имеют никакого религиозного образования, мечети нуждаются в высококвалифицированных кадрах священнослужителей[1].

Однако исследование показало, что стать имамом в мечети после окончания учебы намереваются лишь 8.5% респондентов. Кроме того, не все студенты высших и средних мусульманских учебных заведений планируют в дальнейшем связать свою профессиональную деятельность с религиозной сферой: преподавать религиозные дисциплины собираются 21 %, 28% будут продолжать обучение в религиозном учебном заведении. При этом, по данным исследования, проведенного в татарстанских медресе совместно ТГГПУ и РИУ, подавляющее большинство шакирдов (89.5%) все же хотели бы в будущем пополнить ряды профессионального духовенства.

Сложившаяся ситуация обусловлена рядом объективных причин. По материалам упомянутого выше опроса в числе наиболее распространенных проблем, с которыми сталкиваются выпускники медресе, 58% преподавателей отмечают низкую оплату труда. На втором месте – проблема трудоустройства (38.5%), хотя здесь также речь чаще всего идет именно о недостатке хорошо оплачиваемой работы: *Не могут устраиваться на работу в качестве имамов или преподавателей, так как не хватает обеспеченных мест* (из анкеты преподавателя).

[1] URL: http:// e-islam.ru (дата обращения 3.07.2008).

Данные нашего экспертного опроса также подтверждают наличие указанной проблемы: *К сожалению, у нас очень большая проблема невостребованности наших выпускников. Наши выпускники, процентов 80% не находят себя. Раньше был институт махалля. Студент, заканчивающий медресе, возвращался или приглашался в поселок, и эта махалля (община) полностью смотрела за ним, обеспечивала его, содержала его самого и семью. Сегодня этот институт полностью разрушен, духовные лица не имеют авторитета в обществе. Эта проблема существует, я знаю шакирдов, которые возвращались к себе на родину и в течение года-двух понимали, что их материальные потребности не удовлетворяются. Я знаю шакирдов, которые на стройке работают, некоторые уходят в коммерческие структуры.* (Интервью 4).

Хочется большего, потому что некоторые из ребят заканчивают и потом теряются, в светскую профессию куда-то уходят. Тот багаж знаний, который они получили, должным образом не доносят (до других людей). Это, конечно, печально. Слабая финансовая сторона... многие не находят (материальной) поддержки... удовлетворительных условий для себя, чтобы жить, содержать семью, развиваться... поэтому уходят. (Интервью 7). Но не все преподаватели придерживаются одинаковой точки зрения в данном вопросе: *Ну, если сказать, что это связано с материальной стороной, то это, наверное, неправильно, потому что у них есть возможность заинтересовать многих лиц в своей деятельности. Все зависит от человека, от характера.* (Интервью 3).

В среде мусульманского духовенства финансовые проблемы решаются различными способами, к примеру, широко распространена практика совмещения духовной и светской работы. Более половины опрошенных преподавателей имеют помимо религиозного образования светскую специальность, либо иной дополнительный источник доходов. Своих студентов руководители и преподаватели мусульманских учебных заведений также призывают получать дополнительное светское образование. *Вопрос: многие (шакирды) параллельно учатся? Ответ: мы сами их к этому побуждаем, практика показывает, что только религиозного образования не хватает. (Интервью 4). Они (выпускники) рады бы работать (только) в религиозной сфере, но параллельно им приходится работать и в других (местах).* (Интервью 3). Около половины опрошенных нами шакирдов к моменту исследования уже имели другую (светскую) профессию (см. приложение 3, табл. 14). *Я работаю инженером и имамом.* (Из анкеты студента вечернего отделения). Более 30% одновременно с медресе посещают занятия в различных светских учебных заведениях, начиная от вечерней школы (12%), заканчивая вузами (14%), в том числе и весьма престижными, такими, как Казанский государственный университет.

Для определенной части респондентов именно светское образование является основным, учеба же в медресе не имеет профессиональной направленности. Знания, полученные здесь, планируется использовать в самых различных сферах жизни (в повседневной жизни – 55.5%, в семейной жизни – 44%, в деле распространения ислама среди окружающих – 40% и др.), единицы планируют стать имамом в мечети, когда выйдут на пенсию (1%) и т. д.

Мусульманскими руководителями признается, что задачи, стоящие перед религиозными учебными заведениями, не сводятся только к подготовке специалистов, способных удовлетворить духовные потребности прихожан. Не менее важная цель – подготовка нового поколения мусульманской интеллигенции, способного активно участвовать в формировании высоконравственного общества. К примеру, верховный муфтий РТ Г. Исхаков неоднократно обращал внимание на то, что на религиозное образование необходимо взглянуть шире, в контексте решения нравственных проблем всего общества: «Задачи, стоящие перед нашими религиозными учебными заведениями, не сводятся только к подготовке специалистов, способных удовлетворить духовные потребности прихожан. Наша цель – подготовка нового поколения татарской интеллигенции, способной активно участвовать в возрождении и оздоровлении татарского общества, деформированного советской властью. Это очень важная проблема не только для религиозных деятелей, но и для всего общества».

На данный момент в Татарстане подобная прослойка общества (мусульманская интеллигенция) отсутствует: *Мусульмане, которые разбираются в религии, имеют недостаток в светских знаниях, либо у нас есть люди, которые имеют светские знания, но недостаточно сведущи в религиозной сфере. Пока такой прослойки общества, которая смогла бы совмещать и то и другое, нет.* (Интервью 4).

Говорят, что будут в школы вводить или христианство или исламскую культуру... я часто говорю им (студенткам женского медресе), чтобы поступали в педагогические учебные заведения. Потому что, если придет христианка с образованием институтским светским и придет мусульманка просто из медресе, на работу возьмут девушку христианку, потому что у нее есть светское образование, а если у мусульманки нет, она просто останется за воротами ... и опять-таки, очень нужны мусульманки-врачи, акушерки, гинекологи... я стараюсь им говорить, что если время позволяет и молодость, и силы и энергия нужно учиться. (Интервью 11).

Таким образом, выпускников мусульманских учебных заведений Татарстана можно разделить на две категории: 1) профессиональное духовенство; 2) представителей мусульманской интеллигенции светской профессиональной направленности. В обоих случаях мусульманское учебное заведение выполняет задачу формирования конфессиональной идентичности.

Однако оценка успешности выполнения данной задачи определяется не только и не столько профессиональным выбором шакирдов, сколько сформировавшимися в процессе социализации личностными качествами. Эти личностные свойства должны соответствовать как требованиям ислама (достижение необходимого уровня религиозности), так и запросам современного глобализирующегося общества (повышение конфессиональной компетентности, а также компетентности в секулярной сфере). Не случайно в мусульманских медресе большое внимание уделяется не только профессиональному обучению шакирдов, но и расширению их кругозора, повышению общего уровня культуры.

В ноябре 2007 г. в Казани прошла научно-практическая конференция «Инновации в системе исламского религиозного образования в России». Отметив, что в современных условиях светские дисциплины являются неотъемлемой частью классического богословского образования, участники конференции предложили разработку стандартов и учебных планов на основе комплексного подхода[1]. Все опрошенные нами преподаватели без исключения признают важность и необходимость общего гуманитарного образования для учащихся медресе: Они (эти дисциплины) для понимания и осмысления ислама очень важны. (Интервью 1). Мы считаем, что те, кто выпускаются (из медресе) будут призывать в ислам. Такой человек должен быть образованным со всех сторон, чтобы (уметь) говорить с людьми. (Интервью 6). Мы (исламское духовенство) живем в светском государстве и нам надо знать (многое)... и быть широко образованными, чтобы объективно мыслить, объективно анализировать ситуацию. (Интервью 7). Это (изучать общеобразовательные дисциплины) надо обязательно, в жизни требуются не только религиозные знания, требуется, чтобы человек знал, что происходит вокруг него... историю... математику... должен знать и быть в курсе (современных достижений науки и культуры). (Интервью 8).

Подавляющая часть (92%) шакирдов выражают свое согласие с тем, что мусульмане должны быть сведущи в светской культуре, но при этом их общий культурный уровень экспертами оценивается неоднозначно, также, как и причины этого: Преподаватели по светским предметам более квалифицированы, поэтому студенты интересуются (этими дисциплинами). (Интервью 3). Есть отдельные личности, которые интересуются многими вопросами помимо учебной программы. Спрашивают, читают, самостоятельно изучают. Но в целом нам далеко не хватает культурного развития... (Интервью 4). Такие (общеобразовательные) предметы, безусловно, необходимы. Но на данный момент (может быть это связано с контингентом, может быть связано с представлением об исламе, которое до сих пор бытовало в обществе) не все студенты считают эти предметы необходимыми. (Интервью 1).

Результаты анкетирования подтверждают мнение преподавателей о том, что контингент учащихся в медресе в интеллектуальном отношении достаточно пестрый. 12% поступивших с трудом учились в школе, 36% на «хорошо» и «удовлетворительно», почти половина на «хорошо» и «отлично».

Общий культурный уровень студентов до поступления в религиозное учебное заведение и на момент исследования, широту их социальных интересов мы пытались также выяснить с помощью целевых вопросов: «Чем Вы увлекались в детском возрасте?», «Через какие из указанных увлечений Вы прошли в подростковом возрасте?», «В свободное время Вы занимаетесь...» и т. д. (см. ниже таблицу 14). Лидером среди увлечений в любом возрасте является спорт. Частично это связано с преобладанием юношей среди опрошенных (57% респондентов мужского пола и только 27% опрошенных девушек интересуются спортом), но причина, по-видимому, не только в этом.

[1] URL: http://www.tataroved.ru (дата обращения 13.12 2008).

Таблица 14

Увлечения шакирдов в детском и подростковом возрасте, %

Чем Вы увлекались?	В детстве	В подростковом возрасте
Посещение мечети, религиозные беседы, чтение мусульманской литературы	23	43
Спорт	48.5	36
Занятие искусством	18.5	15
Посещение специализированных детских учебных заведений	19.5	13
Общение с друзьями	41.5	42
Другое	23	20
Не было особых увлечений	7	5
Итого	**181**	**184**

Развитию молодежного спорта российские мусульманские лидеры уделяют большое внимание, это одно из важнейших направлений в работе детских и молодежных исламских организаций (наравне с духовно-религиозной и культурно-массовой работой). Такой интерес, с одной стороны, может объясняться стремлением перенаправить энергию мусульманской молодежи в «мирное русло», уберечь ее от излишней политизации, с другой стороны, физическое развитие – одна из важнейших составляющих в формировании разносторонней и гармоничной личности молодого мусульманина. В республике проводятся ежегодные соревнования между исламскими учебными заведениями по различным видам спорта, в 2008 году в Казани при финансовой поддержке городской мэрии прошла I Спартакиада мусульманской молодежи, которая приобрела масштабы достаточно крупного спортивного мероприятия, ведется работа по организации региональной спартакиады. Среди студентов медресе и преподавателей, давших интервью есть профессиональные спортсмены.

При этом следует учесть, что для ислама характерны особые спортивные этические принципы: полный отказ от допингов, отказ от принципа победы любой ценой и пр. С одной стороны, это считается безнравственным, с другой, забота о здоровье – долг каждого мусульманина, в-третьих – для ислама характерна жесткая система запретов, в том числе и пищевых. «Спорт – здесь, как и в иных сферах жизни, есть материалистический подход и духовный. Нужны свои организации с мусульманским пониманием сути спорта. Чем оно отличается? Победа любой ценой, в том числе ценой здоровья за счет стимуляторов, победа ради денежных призов – вот цель европейского спорта. Все знают, что спортсмены, сходя с дистанции, становятся больными людьми! Но мусульманин не вправе так издеваться над своим телом. Главное – гармоничное состояние души и тела, которое должно быть здоровым. Думаю, мусульманам стоит более практиковать

этнические виды спортивных развлечений своих народов и осваивать богатейший опыт физической культуры, накопленный в древних цивилизациях Индии и Китая. России нужны мусульмански осознанные виды спорта»[1].

Существенное место в числе светских увлечений шакирдов занимает общение с друзьями. Выбор друзей в детстве был достаточно широким и не был обусловлен какими-либо предпочтениями, к примеру, этнорелигиозного характера: 80% респондентов заявили, что религиозная и национальная принадлежность в выборе друзей не имела значения (при этом следует учесть, что среди остальных преобладают дети из татарских деревень, у которых просто не было другого выбора). То же можно сказать и об иных социальных предпочтениях, поскольку, часть респондентов (8%) признались в наличии у них вредных привычек (курение, алкоголь и др.) в подростковом возрасте. Предположительно реальный процент больше, однако едва ли в значительной степени. Нами уже упоминалось, что именно в подростковом возрасте наблюдается усиление роли собственно религиозных (мусульманских) институтов социализации (43%). В исламе же существует весьма строгая система запретов, направленная против употребления алкоголя, табака, наркотиков и пр., поэтому респонденты в подавляющем большинстве своем настроены к подобному времяпровождению резко отрицательно. Почти половина респондентов включают проблему наркомании и пьянства в число важнейших проблем современного российского общества (второе место после проблемы нравственного воспитания молодежи). *Пьянство – вечная проблема.* (Из анкеты шакирда). *Этого (наркомании и пьянства) вообще не должно быть.* (Из анкеты шакирда).

Работа по организации профилактики наркомании посредством духовно-нравственного воспитания занимает значительное место в деятельности мусульманских общественных организаций. Представители Духовного Управления мусульман Республики Татарстан проводят в наркологических диспансерах и реабилитационных центрах групповые и индивидуальные беседы с пациентами, распространяют духовную литературу. В мечетях республики размещаются информационные листки Управления федеральной службы по контролю за оборотом наркотиков РФ по РТ, проводятся антинаркотические акции. Сотрудники Духовного управления мусульман РТ осуществляют поездки в другие регионы России и за рубеж с целью изучения опыта работы по профилактике употребления наркотиков. Между Управлением Федеральной службы России по контролю за оборотом наркотиков по Республике Татарстан и Духовным Управлением Мусульман Республики Татарстан подписано совместное Соглашение, что в свою очередь облегчает представителям духовенства посещать и вести проповедническую деятельность в специализированных диспансерах и центрах[2].

---

[1] Маркус С. Актуальные проблемы молодежной исламской культуры в России.

[2] URL: http://e-islam.ru (дата обращения 17.09.2009).

«Религия ислам уже сама по себе является профилактикой наркомании, и нам вместе нужно только серьезно и вплотную подойти к этой проблеме и решить ее», – утверждает заместитель муфтия республики Татарстан по благотворительным вопросам, член Общественного Совета при УФСКН Ильдар Баязитов[1].

В последние годы в России был проведен целый ряд исследований, направленных на изучение воздействия религиозности на практику употребления наркотиков, алкоголя, табакокурения. К примеру: исследование, проведенной в Казани под руководством А. Л. Салагаева и А. В. Шашкина; опрос И. Шурыгиной среди студентов Аграрного университета г. Ставрополя и др. Во всех случаях отмечается обратная связь между верой в Бога и курением, употреблением спиртного и наркотиков, причем, лидирует в этом отношении ислам[2]. Не случайно в обществе сложилось устойчивое представление о том, что мусульманские дети в меньшей степени подвержены негативному влиянию улицы.

Традиционно признаком, характеризующим высокий уровень культуры личности, считается тесное общение с искусством. Среди наших репондентов в целом подобных людей немного (18.5% занимались различными видами искусства в детстве, 15% – в подростковом возрасте, и лишь 4% – в настоящее время, см. табл. 13). Чуть выше процент занимавшихся в специализированных детских учебных заведениях (за счет спортивных школ), столь же немногочисленно общее количество респондентов, более или менее регулярно посещающих концерты, спектакли, музеи (9%). *У нас в оперном театре я девушек в платке вижу редко, хотя в последнее время они стали появляться. На фестивале «Виват, Пуччини» их было три на весь партер. Татарская мусульманская интеллигенция еще не сформировалась.* (Интервью 27).

Неожиданно высоким оказался процент читающих респондентов (30%). Современные исследователи неоднократно отмечали тот факт, что значение и влияние книг (также как и школьных учителей) в последние годы упало, они утратили свою былую воспитательную роль. Об этом пишет В. Е. Семенов, выявлявший ценностные ориентации молодежи Санкт-Петербурга: «Книгу все чаще заменяет компьютер и телевизор с их эклектичностью и мнимым плюрализмом»[3]. Исследователь из Набережных Челнов Т. Р. Азиуллина, изучающая культурный потенциал современного города, оценивает число молодых горожан, интересующихся чтением книг, цифрой в 10%[4]. Однако необходимо помнить, что студенческий контингент во все времена являлся наиболее читающим. К примеру, из общего числа

---

[1] URL: http://www.tatarinform.ru (дата обращения 15.09.2009).

[2] Хакимов Р. Религия, делинквентность, девиантные практики подростков в США и России // Религиоведение. – 2007. – № 3. – С. 58.

[3] Семенов В. Е. Ценностные ориентации современной молодежи – [Электронный ресурс] – URL: html://www.789.ru (дата обращения 23.09.2008).

[4] Азиуллина Т. Р. Культурный потенциал современного города как фактор формирования нравственных ценностей молодежи – С. 200.

студентов Криворожского технического университета читают художественную литературу постоянно или часто 34.7%, причем этот уровень оценивается авторами исследования как сравнительно низкий[1].

Что касается телевидения, оно у шакирдов не пользуется особой популярностью (14%), тогда как по данным Азиуллиной 50% молодых людей предпочитают просмотр телевизионных программ в свободное время[2], а среди студентов Криворожского технического университета таких людей еще больше – 79.6%[3].

В данном случае позиция шакирдов отражает отношение к телевидению религиозно ориентированной части общества в целом. Представители традиционных российских религий неоднократно публично выражали озабоченность характером деятельности многих светских телеканалов – пропагандой культа потребительства, поверхностного и бездумного отношения к жизни, безнравственности и вседозволенности. Это беспокоит как Русскую Православную Церковь, так и мусульманское духовенство, и, прежде всего, потому, что огромное количество программ ориентировано именно на молодежную аудиторию[4]. Отношение к нравственному контролю над содержанием телевизионных программ в настоящее время, в условиях аморализма, царящего в СМИ, современные исследователи определяют как значимый индикатор духовно-нравственного состояния общества[5].

Компьютер и интернет также не входят в число занятий, популярных среди студентов мусульманских учебных заведений, но здесь причина иная. С одной стороны, это слабая техническая оснащенность большинства медресе, с другой – невысокий материальный уровень большинства семей, не позволяющий им приобретение дорогостоящей аппаратуры. К тому же среди шакирдов большое количество сельских жителей, тогда как компьютер и интернет доступны в основном горожанам.

Таким образом, на основании сравнительного анализа наших данных с данными социологических исследований среди представителей светской молодежи России и Татарстана, а также студенческой молодежи, правомерным можно считать вывод о том, что общий культурный и интеллектуальный уровень студентов исламских учебных заведений Татарстана значительно выше среднего уровня российской молодежи в целом, но пока не может конкурировать с общим уровнем студентов светских учебных заведений. Последнее частично можно объяснить тем, что исламское

---

[1] Гордиенко И. А., Муратова Е. П., Сердюк И. С., Ткачева Л. Ю. Формы досуга современных студентов и их отношение к физической культуре и спорту. – [Электронный ресурс] – URL: html://www.rusnauka.com (дата обращения 23.06.2009).

[2] Азиуллина Т. Р. Культурный потенциал современного города как фактор формирования нравственных ценностей молодежи – С. 200.

[3] Гордиенко И. А., Муратова Е. П., Сердюк И. С., Ткачева Л. Ю. Формы досуга современных студентов и их отношение к физической культуре и спорту.

[4] См: Российская газета. – 19.01.07. – № 10 (4273); Республика Татарстан. – 20.09.08.

[5] Семенов В. Е. Ценностные ориентации современной молодежи – [Элек-тронный ресурс] – URL: html://www.789.ru (дата обращения 23.09.2008).

образование в настоящее время находится в процессе становления, уровень преподавания, организации еще не достаточно высок, это признают сами религиозные деятели, преподаватели и руководители. Это подтверждают результаты комплексного исследования, проведенного сотрудниками ТГГПУ и РИУ в целях изучения текущего состояния и перспектив развития религиозного мусульманского образования. Лишь десятая часть шакирдов и менее 4% преподавателей считает, что система религиозного образования в республике не требует оптимизации.

Кроме того, приток высокоинтеллектуальных кадров студентов также затруднен из-за невысокой престижности религиозного образования, т. к. в светском обществе подобные дипломы в большинстве случаев не признаются, и только теологический факультет РИУ имеет государственную аккредитацию. При этом отношение к возможной госаккредитации религиозных учебных учреждений неоднозначное практически у всех участников учебного процесса. По данным опроса ТГГПУ и РИУ, мнения шакирдов разделились следующим образом: за введение государственной аккредитации – 79%, против – 20.5%, затруднились с ответом 0.5%, у преподавателей мнения разделились практически равномерно (за – 42%, против – 46%, затруднились с ответом – 12%). Кажущееся противоречие можно объяснить спецификой формирования гражданского общества в нашей стране. Система религиозного образования сегодня выступает в качестве его значимого элемента, ввиду чего чрезмерное усиление государственного контроля в этой сфере определенная часть мусульманского сообщества считает нежелательным.

Таким образом, данные конкретно-социологического исследования дают возможность проследить процесс становления конфессиональной идентичности мусульманской молодежи, выявить некоторые его особенности и наиболее значимые факторы. Результаты опросов, при сопоставлении их с косвенными данными, в целом подтверждают существующие точки зрения о тесной связи религиозных ценностей с семейными ценностями и этническими традициями, а также зависимости уровня религиозности населения от материальных условий жизни, социального статуса и пр. Главным условием выбора религиозного учебного заведения в условиях секулярно ориентированного общества является формирование достаточно устойчивой конфессиональной идентичности на предыдущих этапах ее (личности) формирования, что тесно связано с принятыми в его социальной среде способами социального действия и паттернами поведения (габитусом).

Если на первом этапе конфессиональной социализации приоритет отдается становлению религиозного сознания и поведения личности, то вторичная конфессиональная социализация в современных условиях должна способствовать формированию как конфессиональной идентичности в ее традиционном понимании, так и общечеловеческих установок, ценностей и норм жизнедеятельности.

5. Социальные и этноконфессиональные установки мусульманской молодежи

Религиозное образование и воспитание означает не только и не столько передачу знаний, сколько формирование конфессиональных чувств, становление личности с соответствующим мировоззрением, ценностными ориентациями. Еще совсем недавно в российском общественном сознании проблема радикализма и экстремизма была тесно связана с мусульманским религиозным образованием. В настоящее время ситуация в мусульманских учебных заведениях меняется, однако изучение ценностных ориентаций шакирдов мусульманских медресе по-прежнему представляет значительный научно-практический интерес.

Исследованию ценностных ориентаций шакирдов, их социальных интересов, уровня толерантности/интолерантности была посвящена основная часть вопросов в анкете (37-64). Эти же темы являлись центральными в экспертных интервью и в анкете делегата фестиваля мусульманской молодежи. В качестве сравнительного материала использовались также данные молодежных опросов последних лет по России в целом и в Татарстане в частности.

Анализ ценностных ориентаций учащихся мусульманских учебных заведений не выявил заметных расхождений с определяющими жизненными ценностями российской молодежи в целом. Для мусульман наиболее значимо в жизни: возможность жить по законам ислама (53%), здоровье (43%), счастливая семейная жизнь (41.5%), знания (26%). Для сравнения приведем данные из статьи В. Е. Семенова «Ценностные ориентации современной молодежи», где обобщены данные ряда исследований по России от 2002 до 2006 гг. Среди жизненных ценностей лидирует семья (от 70 до 89%), друзья (49-82 %), здоровье (48-78%), интересная работа (29-55%)[1].

В наименьшей степени молодых мусульман привлекают ценности, мало совместимые с требованиями их религии: карьера (4%), полезные знакомства (6%), самореализация (6.5%), личная свобода, а также труд и работа по призванию (обе позиции набрали по 7%). Непопулярность первых можно объяснить приоритетом у религиозной молодежи духовных ценностей, отсутствием у них выраженной мотивации к социальным достижениям и престижу. Личная свобода и самореализация характеризуют в основном систему ценностей современного либерально-демократического общества, ислам же ориентирует своих приверженцев преимущественно на традиционные коллективистские ценности. Не случайно среди ответов на тест Куна – Макпартленда «Кто я?» доминируют указания на разнообразные социальные роли (мусульманин, шакирд, член семьи, национальность, пол и пр.). Это объясняется тем, что для респондентов весьма

[1] Семенов В. Е. Ценностные ориентации современной молодежи // Социологические исследования. – 2007. – № 4. – С. 37-44.

важна принадлежность к той или иной группе людей. В случае же, если шакирды обращаются к своему рефлексивному «Я», преобладают утверждения, которые глобальны и недостаточно проявляют различия одного человека от другого («человек разумный», «индивид» и пр., см. таблицу 12).

Трудолюбие считается одной из важнейших добродетелей, значимых в любой религии, в том числе и в исламе. Служители культа постоянно подчеркивают, что трудовое воспитание является важной частью формирования личности мусульманина, в связи с чем шакирды активно привлекаются к участию в субботниках (в том числе и общегородских), в строительстве мечетей, получают рабочие профессии и т. д. Сами учащиеся в ответах на прямые вопросы высказывают сходные взгляды, в частности выражают готовность много работать, чтобы содержать (как правило многодетную) семью. Тем не менее, косвенные данные свидетельствуют, что реальная мотивация на труд у учащихся мусульманских учебных учреждений достаточно слабая. В число значимых ценностей позиции «труд» и «работа по призванию» включаются сравнительно редко. Здесь может сказываться целый комплекс причин.

Анализ ценностно-мотивационной сферы российской молодежи в области труда, предпринятый А. В. Петровым, показал противоречивое отношение к нему: труд переместился на периферию ценностного сознания, респонденты ни разу не включили его в перечень наиболее значимых ценностей. При обсуждении роли и значения труда, характере и его содержании, удовлетворенности им, доминирующими оказались ценности-средства, явно указывающие на значимость сугубо материальных соображений при его оценке[1]. Как уже было указано выше, заинтересованность в достижении материальных благ у наших респондентов достаточно слабая.

С другой стороны, некоторые исламские лидеры в прошлом и настоящем подвергали критике традиционные порядки в медресе, где молодые люди живут в тепличных условиях «на всем готовом», а в последствии оказываются не способными к самостоятельной жизни: *Они не хотят работать, они хотят жениться*. (Из выступления главного казыя (мусульманского судьи) Республики Татарстан Джамиля хазрата Фазлыева на II фестивале мусульманской молодежи ПФО). О существовании подобной проблемы говорилось также на республиканской научно-практической конференции «Воспитание трудолюбия и активной гражданской позиции у мусульманской молодежи», которая состоялась в г. Набережные Челны 15 февраля 2009 года в рамках объявленного в РФ Года молодежи. Заместитель муфтия РТ по религиозным вопросам Сулейман-хазрат Зарипов особо подчеркнул в своем докладе: «верующий человек обязан трудиться в этом мире».

Приволжский Федеральный округ является регионом тесного взаимодействия тюрко-мусульманской и славяно-христианской культур. Он является одним из самых густонаселенных, в то же время здесь самая низкая доля русских по сравнению с другими округами и здесь же проживает наи-

[1] Петров А. В. Ценностные предпочтения молодежи: диагностика и тенденции изменений // Социологические исследования. – 2008. – № 2. – С. 83-90.

большая часть татар РФ: почти три четверти татар России (73.2%). В совокупности русские и татары – это 82% населения ПФО, составляя соответственно 69% и 13%. В Татарстане по переписи 2002 года татары составляют 52.9%, русские – 39.5% населения республики[1].

Ряд авторов рассматривают конфессиональную социализацию в тесной взаимосвязи с этнической[2]. К примеру, исследование 2004 года в Татарстане под руководством Е. А. Ходжаевой показал, что этнонациональная идентичность определеннее выражена у более исламизированных групп татарской молодежи (почти 90%)[3]. Данная ситуация в значительной мере характерна и для России в целом: «Нередко в сознании части респондентов конфессиональная самоидентификация выступает заместителем идентификации этнонациональной»[4].

Ориентация на сохранение религиозных традиций татар-мусульман, по мнению исследователей, также зачастую сочетается со стремлением членов родительской семьи сохранить этнические традиции и язык, что приводит к тому, что более исламизированная татарская молодежь чаще, чем другие, общается дома на татарском языке. Опросы среди молодежи республики показали, что почти половина практикующих мусульман говорит дома только на татарском, и более одной трети – общается в кругу семьи и на русском и на татарском языках в равной степени. Ориентация на сохранение языка в семьях традиционных мусульман проявляется еще и в том, что они чаще отдают своих детей в школы с татарским языком обучения (39%). Авторы исследования считают, что наиболее подвержены процессу исламизации те молодые татары, семьи которых стараются сохранить язык и традиции татарского народа[5].

Более 80% наших респондентов идентифицируют себя с татарским этносом[6]. При этом исключительно свой родной язык используется в домашнем общении у 44% шакирдов-татар, преимущественно татарский – еще у 23%, в одинаковой степени татарский и русский – у 16%. Школьное образование в той или иной степени на родном языке получили более половины опрошенных татар (см. ниже таблицу 15). Эти данные в целом сопоставимы с приведенными выше, несмотря на то, что треть шакирдов-татар провели свои детские и школьные годы за пределами Республики Татарстан, часто в иноязычном окружении.

---

[1] Мусина Р. Н. Толерантность/интолерантность этноконфессиональных отношений в полиэтническом регионе – С. 172-174.

[2] См.: Сафин Р. Р. Межэтнические отношения в Республике Татарстан: особенности влияния образа «Чужого» на этническую идентичность студенческой молодежи основных этнических групп . Диссертация на соискание ученой степени кандидата социологических наук. – Казань, 2007. – С. 148.

[3] Ходжаева А. А., Шумилова Е. А. Типы религиозности татарской молодежи Республики Татарстан: по материалам массовых опросов первой половины 2000-х годов // Современные этносоциологические исследования в Республике Татарстан: Сб. науч. статей / Сост. и ред. Р. Н. Мусина, Л. В. Сагитова – Казань: Институт истории АН РТ, 2008 – С. 171-189.

[4] Социология межэтнической толерантности / Под ред. Л. М. Дробижевой. – С. 139.

[5] Ходжаева А. А., Шумилова Е. А. Типы религиозности татарской молодежи Республики Татарстан. – С. 201-202

[6] См: Российская газета. – 19.01.07. – № 10 (4273); Республика Татарстан. – 20.09.08.

Таблица 15

Языки домашнего воспитания и школьного образования (татары), %

На каком языке	Вы говорите дома	Вы получили образование в школе
Только на татарском	44	15
Преимущественно на татарском	23	13
В одинаковой степени на татарском и русском	16	24
Преимущественно на русском	13	21
Только на русском	4	25
Другое	1	2

Язык обучения в медресе также призван способствовать развитию чувства национального самосознания молодых мусульман. Половина респондентов указали, что имеет место обучение на татарском языке в той или иной степени. Тех, кто активно использует татарский язык в общении вне занятий еще больше – 64% (см. таблицы 19-20). Выбор языка преподавания в том или ином учебном заведении[1], по мнению экспертов, обусловлен потребностями контингента: *Мы не недооцениваем татарский язык. Здесь учатся шакирды разных национальностей и из уважения к ним... Во-вторых, цель уроков – передать знания, надо, чтобы они понимали, используется способ более доступный. Третье – язык никак не связан с религией, если какой-то язык и связан с исламом, то это арабский.* (Интервью 6).

Тем не менее, для многих руководителей и преподавателей развитие татарского языка представляется в целом желательным явлением: *Конечно, хотелось бы, чтобы в будущем наш университет, хотя бы на 50% вел преподавание на татарском (языке). Об этом многие мечтают. И преподаватели и сотрудники.* (Интервью 3). *В планах – перейти преимущественно на татарский язык* (Интервью 2). В некоторых медресе обучение уже ведется исключительно на татарском языке: *Они здесь (в нашем медресе) обучаются татарскому языку, пишут сочинения, читают художественную литературу, религиозную литературу... все (предметы) на татарском языке... у нас даже не только ребята из Татарстана, из Оренбурга, Якутии, Северной Осетии, Башкирии, Удмуртии, Кирова, Ульяновска... они все у нас учатся татарскому языку.* (Интервью 5).

Данные опроса, проведенного ТГГПУ и РИУ, также подтверждают тот факт, что татарский и русский в качестве языков обучения одинаково распространены в исламских учебных заведениях Татарстана. Следует также отметить, что, по нашим данным, готовы обучаться преимущественно на татарском языке 68% шакирдов. Несмотря на это, тест Куна – Макпартленда свидетельствует, что этническая самоидентификация респондентов не сопоставима по своей значимости с конфессиональной.

[1] По данным опроса, проведенного ТГГПУ и РИУ, в различных мусульманских учебных заведениях РТ в качестве языка преподавания используются в основном русский, татарский и (на старших курсах) арабский языки.

По частоте упоминаний она во многом уступает другим базовым идентичностям (мусульманин, член семьи, человек, индивид, личность, пол, занятие и т. п.) (см. таблицу 12).

Для национальных (этнических общностей качество образования, в том числе и религиозного, определяется и этнической составляющей, той ролью, которую эта система выполняет в процессах этнической социализации. Возможности применения татарского языка в мусульманских медресе большей частью обусловлены домашним языковым воспитанием, а также языком обучения в школе (см. таблицы 16 и 17).

Таблица 16

Возможность функционального продвижения татарского языка в системе мусульманского образования молодежи в зависимости от языка домашнего общения, %

	Говорили дома				
	Только на татарском языке	В основном на татарском	В равной степени на татарском и русском	В основном на русском	Только на русском языке
Смогли бы учиться в медресе преимущественно на татарском	92.0	79.0	72.5	42.1	31.3

Таблица 17

Возможность функционального продвижения татарского языка в системе мусульманского образования молодежи в зависимости от языка школьного обучения, %

	Получили образование в школе				
	Только на татарском языке	В основном на татарском	В равной степени на татарском и русском	В основном на русском	Только на русском языке
Смогли бы учиться в медресе преимущественно на татарском	94.1	89.8	85.7	61.8	40.6

В контексте этносоциологии в мусульманском сообществе региона в настоящее время выделяются две основные группы. В первую входят национально ориентированные индивиды (для которых религиозные и национальные традиции неразрывно связаны, а религия во многом является фактором сохранения национальной идентичности), во вторую – религиозно ориентированные (для них ислам – это прежде всего мировая религия, изначально не связанная с определенной национальной традицией, а если и связанная, то, скорее с арабской, чем с татарской). Существование вто-

рой группы обусловлено особенностями исламского возрождения в России начала 1990-х гг., когда в условиях утраты большей части собственных религиозных традиций важную роль сыграла деятельность иностранных миссионеров. Отношение учащихся мусульманских учебных заведений к проблемам этнокультурного развития прогнозирует вероятный вектор этноконфессионального развития в регионе на ближайшие годы.

Позиция мусульманской молодежи по национальному вопросу довольно противоречива: около 70% опрошенных молодых мусульман считают, что ислам не акцентирует внимание на этнических различиях и должен быть единым для всех народов, 76% согласны с тем, что, общаясь с людьми, надо ориентироваться на их личные качества, а не на национальность. Но при этом боле половины опрошенных отмечают, что всегда помнят о своей этнической принадлежности (т. е. национальная идентичность для них является значимой), около половины хотели бы воспитывать детей в традициях татарской культуры либо преимущественно татарской с использованием элементов русской и других культур. Аналогичная ситуация возникла при попытке выяснить отношение шакирдов к проблеме «русского» (т. е. русскоязычного) ислама.

Как уже отмечалось, ведение богослужения и проповеди на русском языке в некоторых мечетях республики, по мнению ряда представителей творческой татарской интеллигенции, может препятствовать процессу языкового и культурного возрождения татар и способствовать их дальнейшей ассимиляции. Часть мусульманского духовенства поддерживает данную точку зрения, другие (из числа «религиозно ориентированных») считают, что ислам прежде всего должен быть понятен и доступен, а третьи признают обоснованность и той и другой позиции.

Ислам должен быть доступным. В обязанности служителей культа не входит сохранение татарского языка и культуры. (Интервью 2). *В мечети, в которых проповедь идет только на татарском языке, молодежь не ходит или процент этой молодежи маленький. Более важное для нас – сохранять религию.* (Интервью 4). *С одной стороны нужно донести (учение ислама) до всех, а значительная доля тех же татар... не владеют татарским языком. С другой стороны у молодежи не будет интереса к народному языку, татарскому... поэтому надо выбирать более оптимальные пути.* (Интервью 12).

Столь же неоднозначны и взгляды представителей учащейся молодежи: 57% считают, что в мечетях, которые посещают верующие разных национальностей, удобнее пользоваться русским языком в качестве языка межнационального общения, 42% находят использование татарского языка в мечетях Татарстана важным, т. к. мусульманская религия выступает культурообразующим фактором для татарской нации.

Все сказанное позволяет сделать вывод: этническая составляющая в процессе социализации мусульманской молодежи, несомненно, детерминирует формирование и развитие религиозности, конфессионального самосознания и способствует повышению уровня конфессиональной идентичности индивида. Особую роль в этом процессе играет этноязыковая ориентированность семейной социализации. Но данная корреляция не является двусторонней, т. е. высокий уровень религиозности мусульманина

сам по себе не является определяющим в развитии этнического самосознания и этнокультурной направленности личности. Не случайно научное сообщество Татарстана и руководство ДУМ в настоящее время предпринимает усилия по возрождению национального богословского наследия. Активно издаются, переводятся, исследуются труды татарских мыслителей, ученых-теологов XVIII, XIX и начала XX веков.

Особенности этноконфессионального развития региона, а также определенной укорененности в общественном сознании проблемы религиозного экстремизма актуализировали изучение взглядов учащейся мусульманской молодежи на межнациональные и межрелигиозные отношения. Центральный блок вопросов в анкете шакирда был посвящен проблеме толерантности и их готовности к диалогу, к примеру: «Вам предстоит войти в контакт с совершенно незнакомым человеком. Как вы изначально настроены к нему?». Подавляющее большинство (87% опрошенных, см. таблицу 21) настроены по отношению к людям доброжелательно или с любопытством, и это не случайно.

Ислам – прозелитическая религия, его распространение, призыв к вере (дагват) является важнейшим долгом истинного мусульманина, тем более представителя духовенства, поэтому общительность, доброжелательность, готовность к диалогу – необходимые качества для шакирда как будущего служителя религии. Поэтому более показательным с нашей точки зрения представляется тот факт, что в круг друзей учащейся мусульманской молодежи входят люди разной национальности (37%) и разного мировоззрения (31.5%), хотя четверть респондентов все же предпочитают преимущественно мусульман, т. к. с ними легче всего найти общий язык (51%).

Сопоставляя варианты ответов на два следующих вопроса («С кем Вам легче всего найти общий язык?» и «С кем Вам труднее найти общий язык?»), мы попытались уточнить факторы, облегчающие и затрудняющие контакты опрошенных. Эти вопросы, противоположные по смыслу, не столько дублируют, сколько дополняют друг друга, позволяя кроме всего прочего выявить и отсеять случайные ответы. К примеру, лишь 15% репондентов ответили, что легко находят общий язык с кем угодно, однако при этом треть молодых людей считают, что у них нет никаких проблем с общением (32%). Это кажущееся противоречие легко объяснить, если учесть 15.5% шакирдов, готовых свободно общаться со всеми гражданами России (россиянами), поскольку они никогда не сталкивались с иностранцами.

Как уже было сказано выше, религиозная принадлежность влияет на круг общения, хотя и не в такой степени, как можно было предположить. Лишь 14.5% респондентов признались, что им трудно найти общий язык с представителями другой конфессии, а метод перекрестной типологии позволяет сократить эту цифру до 12.5%. Также и национальная принадлежность, облегчая контакты в одних случаях, далеко не в той же мере затрудняет их при наличии противоположной ситуации. Достаточно значимыми факторами, влияющими на общение молодых мусульман, также

являются пол и возраст, вступающих в контакт, т. к. этика ислама строго регламентирует отношения как между мужчинами и женщинами, так и между представителями различных поколений.

В категории «другое» во множестве фигурируют личностные характеристики: вступать в контакт молодые люди предпочитают с «добрыми людьми», «простыми по характеру». В числе нежелательных качеств личности названы глупость, испорченность, необразованность, безнравственность, высокомерие, гордость и лицемерие. *(Трудно общаться) с теми, кто хочет быть современным, крутым и держать власть над людьми.* (Из анкеты шакирда). Нравственному аспекту в этой ситуации отводится исключительно важное место.

В наименьшей степени учащиеся-мусульмане придают значение материальному положению человека и его политическим взглядам. Об отношении молодых мусульман к материальным ценностям уже говорилось ранее, что же касается политических взглядов, данный вопрос требует особого рассмотрения. Степень включенности учащихся мусульманских учебных заведений Татарстана в политические процессы, их социальная активность и ее общая направленность с точки зрения конфессиональной социализации представляет первоочередной научный и практический интерес.

Большая часть экспертов из числа преподавателей затруднились дать однозначный либо пространный ответ на вопрос «В какой степени ваши студенты интересуются политикой?»: *Здесь все конкретно зависит от человека, некоторые интересуются, некоторые более замкнутые.* (Интервью 1). *Интересуются, активно участвуют в выборах.* (Интервью 4) и т. д. Этому может быть несколько объяснений: во-первых, слабая осведомленность преподавателей в данном вопросе; во-вторых, нежелание общаться с посторонними на достаточно «щекотливую», по мнению экспертов, тему; наконец, отсутствие реального интереса к политике, как у преподавателей, так и у учащихся, ориентация, в большей степени, на интеллектуальные и духовно-нравственные аспекты ислама. Последнее представляется нежелательным, поскольку общество и государство заинтересованы в повышении уровня вовлеченности молодежи в социально полезные общественные и политические процессы.

Детальный анализ ответов шакирдов не подтверждает идею об их абсолютной и полной политической индифферентности. К примеру, среди видов общественной деятельности, в которых они хотели бы участвовать, фигурируют (хотя и не лидируют) национальные движения (15%), политические акции (9%), патриотические мероприятия (7%). Политические вопросы бывают в центре конфликтов, происходящих (иногда) в учебных группах (5% из числа ответивших на данный вопрос положительно), 3% респондентов испытывали несправедливое отношение к себе, связанное с их политическими взглядами, 13% молодых мусульман считают, что религия играет важную роль в политической жизни. Можно также отметить, что во время анкетирования учащимися-шакирдами нередко задавались «острые» вопросы на политические темы.

Однако можно констатировать, что политические интересы все же не являются доминирующим фактором в жизни учащихся мусульманских учебных заведений Татарстана, хотя при этом их социальная активность в целом достаточно высока. Если всего 7% опрошенных указали, что не интересуются общественной деятельностью, то остальные респонденты занимают в этом вопросе достаточно активную позицию, причем в наибольшей степени их интересует благотворительность (46%), экологические движения (22%), студенческое самоуправление (21%). Для сравнения: Институт развития образования в Липецкой области провел в 2002-2003 г. социологическое исследование среди старшеклассников общеобразовательных школ. В их ответах лидировали те же позиции[1].

Из других видов общественной деятельности, привлекающих внимание шакирдов (12%), можно следует выделить: пропаганду ислама *(учусь для того, чтобы мои друзья приняли ислам, наставление на истинный путь, борьба с вахаббизмом и укрепление традиционного ислама)* и работу с молодежью *(поднятие духовности молодежи, призыв к нравственности*). Не случайно из важнейших проблем современного российского общества прежде всего отмечена проблема нравственного воспитания молодежи (65.5%). Далее идут: проблема наркомании и пьянства (48%), низкая оплата труда (35%), проблемы социально незащищенных категорий населения (33%). Все это согласуется с данными исследования, проводившегося в 2004 г. Центром «Религия в современном обществе» Института комплексных социальных исследований РАН. Авторы приходят к похожим выводам: «что касается оценки конкретных направлений социальной деятельности религиозных организаций, то во всех конфессиональных группах первенство отдается духовно-нравственному воспитанию и работе в сфере милосердия и благотворительности»[2].

Демографическую проблему только 11% респондентов включают в число наиболее важных, тем не менее, трех, четырех и более детей планируют иметь 69% опрошенных, подтверждая тем самым взаимообусловленность религиозно-конфессиональной и семейно-репродуктивной социализации[3]. Только один респондент выразил желание иметь одного ребенка, еще один шакирд совсем не хочет иметь детей. Не случайно С. Хантингтон писал, что у мусульман в руках оружие XXI века – демография[4]. Также мало беспокоят мусульманскую молодежь проблема обеспечения безопасности личности (7%) и равенства религий (13%). Это может трактоваться как свидетельство относительного благополучия Татарстана и России в целом в указанных областях общественной жизни. Данные выводы косвенно под-

---

[1] Таран Ю. Н. О возрождении школьного воспитания: опыт регионов // Социологические исследования. – 2007. – № 4. – С. 50-55.

[2] Гаврилов Ю. А., Кофанова Е. Н., Мчедлов М. П., Шевченко А. Г. Конфессиональные особенности религиозной веры и представлений о ее социальных функциях – С. 55.

[3] О семейно-репродуктивной социализации см.: Фазулшина З. М. К проблеме семейно-репродуктивной социализации молодежи // «Власть, общество, личность»: сб. статей II Всероссийской научно-практической конференции/ Под ред. Н. Б. Барановой, Н. А. Володиной. – Пенза: РИО ПГСХА, 2007 – С. 50-53.

[4] Звезда Поволжья. – 7-13 августа 2008. – № 3 (433).

тверждаются ответами на вопрос анкеты «В чем, на Ваш взгляд, сегодня в России нарушаются права мусульман?»: только 5% респондентов считают, что в России нарушается принцип равенства религий.

Для того, чтобы выяснить отношение к русским (православным) как к доминирующей этноконфессиональной группе в контексте межнациональных и межрелигиозных проблем, была предпринята попытка применения в исследовании шкалы Богардуса (шкалы социальной дистанции). В качестве материала для сравнения использовались данные молодежного проекта, осуществленного в 2001 году в РТ под руководством Р. Н. Мусиной. Согласно этим данным, более 82% татарской и русской молодежи готовы видеть представителей контактируемого этноса в качестве коллеги, 75-80% – в соседском или дружеском общении, около 75% татар и русских вполне приемлют отношение дружбы с православными и мусульманами[1]. Наш опрос показал: хотя близких друзей среди православных (русских) готова иметь лишь половина респондентов (48.5%), 74.5% из них готовы работать с христианами в одном коллективе, 86% – общаться с ними как с соседями и т. д. Можно констатировать, что уровень толерантности молодых мусульман в целом сопоставим с общим уровнем толерантности в регионе.

Однако при интерпретации шкалы Богардуса по отношению к мусульманам возникли затруднения в трактовке позиций «Готовы ли вы жениться на христианке (выйти замуж за христианина)», «Готовы ли Вы иметь близких родственников среди христиан». Шариат запрещает женщинам-мусульманкам выходить замуж за немусульман, поэтому свободу выбора в этом вопросе имеют только мужчины. Но и мужчина-мусульманин может жениться на женщине-немусульманке, лишь если она примет ислам. В связи с этим, по нашему мнению, было бы неверным считать проявлением интолерантности отсутствие у мусульманина готовности вступить в брак с православным, то же можно сказать и о родственниках. Посему, мы сочли целесообразным включить в число потенциально толерантных респондентов всех, кто готов иметь близких друзей среди христиан. Указанная социальная дистанция в данном случае представляется нам достаточно близкой.

Религиозная толерантность как непредвзятое отношение к людям иной веры в настоящее время расширилась до толерантного отношения вообще к инакомыслящим, в том числе и неверующим или непрактикующим верующим, нас интересовало отношение представителей мусульманской молодежи не только к другим конфессиям, но и к представителям секулярной части общества. Доброжелательно и скорее доброжелательно относятся 46.5% респондентов, спокойно (безразлично) – 17.5%, скорее отрицательно и отрицательно 24%. Испытывают по отношению к неверующим сочувствие 31.5% опрошенных, жалость – 31%, равнодушие – 10.5%, горечь – 15%, опасения и настороженность – 11%. Последнее, возможно,

[1] Мусина Р. Н. Толерантность/интолерантность этноконфессиональных отношений в полиэтническом регионе – С. 180.

связано с тем, что пятая часть шакирдов в течение своей жизни сталкивались с несправедливым отношением по отношению к себе, связанным с их религиозными убеждениями.

В категории «другое» (3%) широкий спектр характеристик секулярного населения и отношения к ним: *адский гнев; не люблю за то, что не поклоняются Аллаху; есть милые люди, но их жаль за то, что они неверные; молюсь за них; от чистого сердца желаю, чтобы они были мусульманами; хочется вывести на правильный путь; им надо помочь познать Творца; я не обращаю на это внимание; не пришло время; мы тоже не с рождения одели платок; верующий человек или нет – я стараюсь на всех смотреть одинаково, Всевышний всех любит одинаково (и нас и их)* (из анкет).

При исследовании степени толерантности учащихся мусульманских учебных заведений нами была сделана попытка затронуть правовые аспекты данной проблемы. На вопрос «Соблюдаются ли по-Вашему в России права христиан?» большинство респондентов ответили, что соблюдаются, а на вопрос — «Соблюдаются ли по-Вашему в России права мусульман?» — самым распространенным стал ответ: «в чем-то соблюдаются, а в чем-то нет». Само по себе такое распределение ответов вполне предсказуемо и, в общем, представляет собой субъективную оценку ситуации. Тем не менее, эти данные в определенной степени позволяют оценить уровень социального самочувствия молодых мусульман в России, которое выступает одним из факторов, влияющих на формирование толерантных/интолерантных установок сознания.

Тем респондентам, которые выразили сомнение по поводу правового статуса мусульман в РФ, был предложен следующий вопрос: «В чем, по вашему мнению, в России нарушаются права мусульман?». Несмотря на достаточно четкую формулировку, вопрос был понят достаточно широко и стал поводом для размышлений о проблемах российских мусульман в целом. Решение некоторых из них возможно усилиями самого мусульманского сообщества и не требует вмешательства государства, другие могут быть урегулированы при участии местных, региональных либо центральных органов власти. Наконец, есть проблемы, решение которых в рамках светского государства представляется труднодостижимым.

На первом месте – отсутствие возможности последовательно выполнять предписания ислама (*поддержание религии в том виде, в котором она ниспослана* — из анкет). Молодых людей беспокоит армия, т. к. там не созданы условия для мусульман (нет халяльной пищи, нет возможности совершать намаз и т. д.), девушки сетуют на то, что нельзя фотографироваться в платках, что дресс-код на многих предприятиях противоречит хиджабу. На работе мусульмане зачастую не имеют возможности совершать в положенное время намаз, в общественных местах нет мест для молитвы (вокзалы) и пр. На втором месте недостаточно уважительное, предвзятое отношение к мусульманам, непонимание, чрезмерная подозрительность со стороны общества в целом.

В данной связи представляется интересным привлечение материалов исследования, поведенного ТГГПУ и РИУ. В число его основных задач входило выявление мнений и оценок учащихся медресе по поводу отношения к ним их ближайшего окружения. По результатам анкетирования более половины (55%) респондентов оценивает отношение к себе со стороны людей, не практикующих ислам, как в целом лишенное каких-либо негативных проявлений. При этом спектр оценок разнится от абсолютной поддержки до полного равнодушия. *У людей наблюдается духовное истощение, они тянутся к познанию в религиозных вопросах. Люди более образованные относятся к нашей деятельности положительно, уважительно / Очень хорошее, доброжелательное отношение / Относятся с большим уважением, так как я стараюсь быть достойной женщиной, несущей доброту и веру в Аллаха с любовью / Отношение понимающее и одобряющее / Сейчас многие образованные люди практикуют духовные практики и в большинстве случаев это лояльное отношение к исламу или интерес / В КХТИ меня назвали даже трезвенником 2006, 2007, 2008 годов / Отношение лично ко мне на работе и соседей хорошее, неприязни с их стороны не замечала / Смотрят как на обычных людей / Я не замечаю особого негатива / Есть разные люди и мнения разные, но в общем отношение к мусульманам удовлетворительное / Терпимое, снисходительное (отношение) / Безразличие (не важно, практикуешь ты ислам или нет, важно, какой ты сам) / В Татарстане довольно спокойное отношение к мусульманам в отличие от других регионов, где прохожие смотрят с большим интересом, (здесь) реже проявляют негатив / Отношение разное – от заинтересованности до сожаления, негатива не ощущаю / Заинтересованное или пассивное (отношение).*

12% респондентов отмечают, что в целом отношение хорошее, но все же, они изредка испытывают проявление осуждения, негатива или даже агрессии со стороны отдельных представителей общества. *В нашей республике, в частности в Казани, отношение в основном либо одобрительное, либо никакое, равнодушное, агрессии, выпадов, угроз, обидных слов слышишь очень редко / Отношение некоторых людей оставляет желать лучшего/ Им не хватает знаний, поэтому некоторые осуждают / Кто-то говорит, что в светском государстве это не нужно / Некоторые воспринимают нас как воспитанных и доброжелательных людей, некоторые, к сожалению, считают нас террористами / Агрессивных людей среди окружающих встречается мало, но все же есть / Встречаю понимание и уважение как вторичный этап после недоумения и жалости ко мне / В основном положительно, но плохое отношение забыть трудно.*

9% опрошенных студентов воспринимают отношение неверующих как в равной степени положительное и отрицательное. *Непонимание, интерес, спокойное отношение, враждебность – все по-разному / Одни уважают, другие считают, что я сошел с ума / Сначала настороженное, даже отрицательное, осуждающее, затем – любопытство, затем – кто-то остается равнодушным, кто-то смотрит положительно на тебя, все зависит от тебя самого, как себя покажешь.*

Около 12% шакирдов считают, что по отношению к ним в обществе преобладают негативные оценки различной степени. *Недоверие, осторожность / Считают, что я обрекла себя на что-то тяжелое / Люди имеют очень далекое от истины понимание ислама, составленное по советским фильмам и репортажам телевидения / Люди, не практикующие ислам, на ислам смотря неправильно из-за телевизора, ведь в телевизоре одно вранье / Они относятся с неуважением и намешкой, в основном из-за неполучения диплома гос. образца / Нас они жалеют, что мы не умеем жить, но сами они жалкие / Ненависть, чаще негодование, холодное отношение, считают, что мы «ушли» в религию, что это уже слишком, причиной является необразованность, непросвещенность в религиозных делах / Так же, как и мы относимся к чужой деятельности и к другим взглядам на жизнь, про которые не знаем абсолютно ничего и которые оцениваем исходя из собственных убеждений.*

Когда речь идет о негативной оценке отношения неверующих к мусульманам, следует также учитывать, что иногда это может быть реакцией не столько на существование мусульман вообще, сколько ответом окружающих на дагват (призыв к исламу, который сам по себе требует определенных навыков в психологии общения и элементарного чувства такта). Молодые, неопытные люди могут воспринимать подобные ситуации весьма болезненно: *Некоторые люди с уважением относятся, а некоторые не любят, когда говоришь и рассказываешь про ислам (спорят) / 50 /50, есть поддерживающие и стремящиеся принять ислам, есть те, которые предпочитают светский образ жизни, говорят мы еще успеем / Некоторые не видят в этом смысла / Не понимают пользы, которую им несет ислам / Они вообще не понимают, ну и мне теперь все равно… но хочется им сделать дагват, чтобы они пришли на путь Аллаха.*

В подобных (и многих других) ситуациях необходима систематическая, кропотливая и деликатная разъяснительная работа среди молодежи со стороны учебных учреждений, СМИ, политических организаций и, прежде всего, религиозных структур. Собственно говоря, она уже ведется, и в весьма значительных масштабах. К примеру, в выступлениях авторитетных мусульманских священнослужителей на II фестивале мусульманской молодежи ПФО неоднократно подчеркивалось, что христианское население в России достаточно толерантно, а российское государство открыто к сотрудничеству с мусульманами.

В свою очередь, ДУМ РТ при поддержке государства через средства массовой информации ведет религиозно-пропагандистскую деятельность населения. Известные религиозные деятели республики, представители мусульманского духовенства принимают участие в различных передачах местных каналов телевизионного и радиовещания, разъясняют истинные основы учения Ислама и его духовных ценностей, раскрывают сущность таких негативных явлений как терроризм, экстремизм, сектантство, показывают их псевдорелигиозную сущность. В просветительской деятельности ДУМ РТ много внимания уделяется пропаганде религиозного опыта татар, которые в течение многих веков, несмотря на неблагоприятные политические условия, сумели выстроить цивилизованные межконфессиональные отношения в многонациональной России[1].

[1] URL: http:/www.e-islam.ru (дата обращения 13.08.2009).

Часть вопросов в анкете обусловлена стремлением исследовать конфликтный национальный и религиозный потенциал молодых мусульман. Как показали результаты исследования, около 40% респондентов считает, что в любых межнациональных спорах человек должен защищать интересы своей нации, не согласны с тем, что национальная принадлежность всегда будет разъединять людей половина опрошенных. На вопрос «Каковы будут ваши действия, если в том месте, где вы живете, произойдут столкновения на религиозной почве?» 47% респондентов ответили «Я сделаю все возможное, чтобы уговорить людей прекратить это», а еще 21% вообще не представляют себе подобной ситуации на месте своего проживания. Для сравнения приведем данные по Ставропольскому краю 2004 г. (опрашивалось секулярное население и представители религиозных общин различных конфессий): «Сделал бы все от меня зависящее, чтобы уговорить людей прекратить это» – 29%, «Вообще не представляю себе такой ситуации на месте своего проживания» – 20%. При этом, несмотря на сравнительно низкие (по сравнению с Татарстаном) показатели, авторы исследования трактовали ситуацию как достаточно благоприятную для конфликтного региона[1].

Таким образом, сопоставление результатов исследований среди населения различных субъектов РФ, позволяет утверждать, что учащиеся МУЗ демонстрируют уровень толерантности в целом соответствующий общему уровню межнациональных и межрелигиозных отношений в Республике Татарстан, зарекомендовавшей себя как один из наиболее устойчивых и гармоничных регионов нашей страны.

В зависимости от отношения шакирдов к двум наиболее значимым для региона мировоззренческим группам – неверующим и христианам – выделяются четыре основных группы. Первую группу мы назвали «*устойчиво толерантные*» (26%), в нее вошли респонденты, выразившие готовность к взаимодействию с представителями различных мировоззрений. Вторая группа – *«ситуативно толерантные»* (38%) объединяет молодых мусульман, готовых к диалогу лишь с одной из предлагаемых категорий населения – христианами (21%) либо неверующими (17%). Возможно, в первом случае решающую роль играет религиозность оппонента, а во втором – этническая принадлежность. По отношению к оставшейся мировоззренческой группе ситуативно толерантные респонденты в целом индифферентны. В третью группу – *«пассивно толерантных»* (или *«индифферентных»*) мы включили 26% шакирдов, не готовых к активному диалогу с Другими, но при этом не проявляющих по отношению к ним какого-либо негативизма.

Наконец, последнюю группу составили 11% «*интолерантных*» респондентов, выразивших негативные чувства по отношению к одной либо обеим предложенным мировоззренческим группам. Более внимательный структурный анализ показал, что большая часть потенциально интолерантных шакирдов (8% от общего числа опрошенных) провела свои

[1] Авксентьев В. А., Бабкин И. О., Хоц А. Ю. Конфессиональная идентичность в конфликтном регионе.

детские и школьные годы в деревне или малом городе, ПГТ, райцентре, т. е. преимущественно в мононациональном окружении, при практически полном отсутствии русских. Такая, как ее можно обозначить, *«стихийная интолерантность»* порождена отсутствием опыта общения и, как правило, очень быстро проходит при наличии тесных контактов с представителями иной национальности и вероисповедания.

«Маргинально интолерантные» шакирды (3%) воспитывались в полиэтнической городской среде, и при определенных условиях именно они могут стать социальной базой для религиозного экстремизма, проявить склонность к крайним мерам, и действиям в достижении избранных целей.

С целью определения наиболее значимых факторов, способствующих формированию толерантных отношений, была сделана попытка сравнительного анализа ответов двух наиболее удаленных групп респондентов – устойчиво толерантных (*УТ*) и интолерантных (*ИТ*). Анализ ряда вопросов косвенным образом подтверждает правильность сделанного отбора. Уровень психологической готовности к диалогу выше у группы *УТ*: здесь более чем в два раза выше число тех, кто не имеет проблем с общением и легко находит общий язык с кем угодно. И наоборот, почти в два с половиной раза меньше тех, кто затрудняется найти общий язык с представителем другой конфессии, в десять раз – с представителем другой национальности, в два раза – с человеком других политических взглядов. В круг друзей представителей группы *УТ* входили в детстве и входят сейчас преимущественно люди разной национальности и разного мировоззрения (до 80%[1]). На тест Куна «Кто я?» – они в два-три раза чаще отвечают: «человек», «индивид», «личность», что свидетельствует об их склонности к рефлексии.

Как уже говорилось выше, среди представителей группы *ИТ* преобладает «стихийная» интолерантность, которая во многом обусловлена формированием в мононациональной[2] среде в небольших (преимущественно татарских) деревнях (группа *УТ* – 32%, группа *ИТ* – 44%). В свою очередь, социализация в крупном городе благоприятно влияет на формирование толерантности (группа *УТ* – 34%, группа *ИТ* – 19%), при этом, как и ожидалось, более толерантны респонденты из Татарстана (61%). У представителей группы *УТ* родители в два-три раза чаще имеют высокий образовательный статус, среди них больше представителей интеллигенции, руководителей, бизнесменов (отцов – в два раза, матерей – в четыре раза).

Тип семьи в целом не влияет на формирование толерантности/интолерантности, однако причиной изменений в семье у представителей группы *И* значительно чаще, чем у представителей группы *УТ* является развод родителей (58.5% – 72%). Наименее благоприятным возрастом, в котором происходит изменение типа семьи с точки зрения формирования толерантности является подростковый. Также среди интолерантных респондентов чаще встречаются респонденты, являющиеся единственным ребенком в семье (15%, у *УТ* – 7.5%).

---

[1] Здесь и далее — доля в % от числа ответивших.

[2] Речь в данном случае идет именно об этническом, а не конфессиональном окружении, т. к., по мнению специалистов, современная татарская деревня не отличается высоким уровнем религиозности.

Группа *ИТ* происходит из более религиозных семей, члены которых более ревностно выполняют религиозные предписания (35% выполняют все предписания, тогда как у *УТ* – таких 27%), чаще ходят в мечеть (исключение оставляют матери, поскольку в сельской местности женщины мечеть посещают редко). Однако именно представители группы *УТ* чаще признают, что на их мировоззрение в большой степени влияют семья и родственники (17%, в отличие от 12% у *ИТ*). Можно предположить, что для формирования толерантности весьма значимо наличие близких доверительных отношений в семье.

Толерантные респонденты в целом старше, среди них чаще встречаются женщины (среди *ИТ* мужчин более 90%), они более образованы, причем склонны получать светское образование, среди работающих больше представителей интеллигенции, руководителей, бизнесменов. Не случайно для них характерна удовлетворенность современными условиями жизни. Повышение образования, материального положения и в целом социального статуса индивида традиционно рассматриваются социологами в качестве важнейших факторов, способствующих формированию толерантности, и этот факт подтверждается результатами нашего исследования.

УТ чаще приходят в ислам взрослыми: впервые осознали себя мусульманином будучи взрослым человеком 17.5% (среди *ИТ* таких 6%), для них в большей мере характерен поисковый тип конверсии (10.5%, тогда как у группы *ИТ* этот показатель намного меньше – 3%). Толерантные респонденты лучше учились в школе, чаще получали образование на русском языке, больше читают. *УТ* меньше волнует национальный вопрос, т. к. среди них больше выросших в русскоязычной среде, но при этом они планируют воспитывать детей преимущественно на традициях татарской культуры (с использованием других культур – 23%, в группе *ИТ* таких 9%). *УТ* более ориентированы на татарский (ханафитский) ислам, светскую культуру, западные ценности: примерно на 10% соответственно больше тех, кто считает, что мусульмане Татарстана отличаются от своих единоверцев в других регионах, что мусульмане должны быть сведущи в светской культуре, что западные ценности (демократия, права человека, плюрализм и гражданское общество) совместимы с исламом.

Поскольку толерантные респонденты – это в основном городские жители, сформировавшиеся в полиэтничном окружении, они чаще, чем интолерантные испытывают несправедливое отношение к себе, связанное с их религиозными убеждениями. Возможно поэтому они в два раза чаще отвечают, что в случае межрелигиозных столкновений окажут поддержку своим единоверцам.

В процессе формирования интолерантных шакирдов большую роль играли собственно религиозные институты. Их раньше, чем других знакомили с религиозной литературой, об исламе они получали информацию преимущественно в религиозных учреждениях. Среди увлечений в детстве и подростковом возрасте у *ИТ* важную играют посещение мечети, беседы на религиозные темы, чтение мусульманской литературы (9%, 20% у группы

УТ, 17%, 36% у группы *ИТ*). Как следствие, анализ ответов на тест Куна показал, что конфессиональная идентичность у них является в значительной мере более устойчивой.

ИТ как в детстве, так и в настоящее время, гораздо чаще предпочитают дружить с мусульманами и верующими других конфессий (14%, 12% в детстве, 34%, 11% в настоящее время, тогда как *УТ* – 6%, 2% и 11.5%, 4%). Причиной конфликта в группе у них чаще бывают религиозные и социальные вопросы (33%, 15%, у *УТ* – 24%, 8%). Среди *ИТ* почти в три раза больше тех, кто считает, что в России соблюдаются права мусульман, что можно объяснить тем обстоятельством, что детские и школьные годы они провели преимущественно в моноэтническом окружении, а следовательно они менее информированы и более аполитичны. Тем не менее, они чаще обвиняют власть и общество в прямых антиисламских действиях. Также *ИТ* более ориентированы на профессиональную деятельность их меньше волнуют при этом материальные затруднения.

Стихийно интолерантные шакирды в значительной степени национально ориентированы, поскольку в их среде преобладают жители татарских деревень, выпускники татарских школ, они чаще говорят на родном языке дома, в семье и в медресе вне занятий. Соответственно, *ИТ* проще общаться с людьми своей национальности и земляками (соответственно, 18% и 14.5%, в отличие от группы *УТ* – 9% и 8%), а труднее – с русскими и представителями других национальностей (22%, *УТ* – 2.5%). Они чаще полагают, что общаясь с людьми нужно ориентироваться на национальную принадлежность человека, что в любых межнациональных спорах человек должен защищать интересы своей нации, что национальная принадлежность всегда будет разъединять людей, а надежным другом может быть только представитель своей нации.

Что касается общественной деятельности, то расхождения в ответах у групп *УТ* и *ИТ* минимальные, т. е. представители обеих групп, по их утверждению, принимают достаточно активное участие в общественной жизни и интересует их примерно одни и те же аспекты социальной жизни. Однако, как следует из ответов, общественная работа всех шакирдов в целом не носит организованного характера. Очень немногие студенты медресе указали, что являются членами общегородских либо республиканских молодежных религиозных объединений. Между тем целый ряд социологических исследований свидетельствует, что в тех случаях, когда речь идет о воспитании толерантности, патриотизма, активной гражданской позиции роль молодежных организаций в процессе социализации может быть весьма значимой.

Чтобы убедиться в достоверности данной точки зрения, мы обратились к результатам социологического опроса лидеров исламских молодежных движений, делегированных на II фестиваль мусульманской молодежи Приволжского федерального округа. При обработке данных учитывалось, что на фестиваль были приглашены в среднем по 2-3 представителя от мусульманских общин и молодежных организаций из 18 регионов РФ (помимо ПФО – Москва и Московская область, Рязанская,

Пензенская области, Урал, Западная Сибирь). Примерно половину участников фестиваля составили жители Татарстана (из 14 районов республики)[1]. Преимущественный возраст участников 18 – 30 лет (81%), соотношение девушек и юношей – 49% и 51% из числа опрошенных (хотя в целом среди участников фестиваля представители мужского пола преобладали значительно); национальность: 75,5% татары, семейное положение: 81% не женаты (не замужем). Среди делегатов фестиваля преобладают образованные люди: 42 % имеют среднее образование (в том числе и среднее специальное), 33% – высшее (светское) образование, 32.5 % учатся в светских вузах, 40% учатся в мусульманских учебных заведениях (или уже закончили). Профессия: 30.5% еще не имеют никакой профессии, 63% имеют светскую профессию (причем 52% входят в группу «интеллигенция, руководители, бизнесмены», в том числе один кандидат наук, доцент госуниверситета и один аспирант), 6.5% имеют только религиозную профессию. *Это не какие-то там подростки-максималисты, это люди вполне состоявшиеся, учатся в вузах, причем, светских.* (Интервью 27).

Достаточно высокое социальное положение респондентов, возможно, обусловлено тем, что они происходят преимущественно из благополучных семей: 82.5% респондентов воспитывались в полных семьях с родным отцом и родной матерью, причем всего лишь треть из многодетных семей (три и более детей, 34%, у шакирдов – 49%). Имущественное положение также немного лучше: 42.5% имеют средний уровень доходов, тогда как среди шакирдов их 26%. То же можно сказать и о профессии родителей: 45% (цифра одинаковая как у отцов, так и у матерей) составляет группа, в которую входят представители интеллигенции, руководители и предприниматели. Среди матерей всего 5% составляют домохозяйки. Образование примерно половина отцов и матерей имеет среднее (в том числе и среднее специальное), высшее образование имеют 31% отцов и 42% матерей. По-видимому, истоки социальной активности респондентов следует искать в родительской семье. О*ни (родители), в самом деле, пользуются большим уважением в обществе, отец – заслуженный строитель в республике ..., т. е. они занимают определенный статус в обществе и считают, что они многого добились в жизни, и действительно им есть чем гордиться.* (Интервью 22).

Более высокий, по сравнению с шакирдами, образовательный и в целом общественный статус респондентов обеспечивает широту их взглядов, высокий уровень общественной активности: 70% респондентов участвуют в каком-либо виде общественной деятельности (у шакирдов – 35%), и приехали на фестиваль в качестве представителей различных молодежных организаций, в которых зачастую играют ведущие роли (авторитетные лидеры). Обмен опытом общественной работы, входил в обязательную программу каждого дня фестиваля. Опыт представлен богатый: религиозное просвещение, помощь единоверцам, женское движение, благотворительность, помощь сиротам и инвалидам, работа с молодежью, одаренными детьми, деятельность по укреплению семьи, борьба с пьянством и наркома-

[1] Соотношение ответов учащихся-шакирдов мусульманских учебных заведений РТ и делегатов II фестиваля мусульманской молодежи ПФО см. в приложении 5, доля в % от числа ответивших.

нией, профилактика правонарушений (в том числе сотрудничество с правоохранительными органами), движение за здоровый образ жизни, организация спортивных мероприятий, туризм, выпуск газет и журналов, работа с теле- и радиоканалами, архивные изыскания, субботники, участие в строительстве мечетей, организация национальных праздников, профилактика межнациональных и межрелигиозных проблем, национально-культурные мероприятия. *Эти ребята... вкладывают огромные силы, делают реальные дела и... делают это действительно искренне, насколько я вижу, причем стараются во благо как всех мусульман, так и общества в целом.* (Интервью 27).

Активистов молодежных движений отличает значительно более широкий круг общения, в который входят люди разного мировоззрения (57.5%, у шакирдов – 31.5%) и разной национальности (42.5%, у шакирдов – 37%), у них меньше проблем в этой сфере (42.5%, у шакирдов – 32%). Шкала социальных дистанций Богардуса также показала лучшие результаты: 74% готовы иметь близких друзей среди православных русских, тогда как среди шакирдов таких 48.5%. К неверующим доброжелательно и скорее доброжелательно относятся 59% респондентов, среди шакирдов – 46%.

Многие из них работают в татарских (и др. национальных) организациях, они не отграничивают одно от другого. (Интервью 27). *Я вижу, что они работают вместе, сплоченно. Они приезжают, они вроде мусульмане, намаз читают, но они говорят: «мы представляем молодежную организацию (национальную) города Екатеринбурга «Яшен», т. е. молодежную общественную организацию татар. Только сфера деятельности у светской молодежи более широкая, они творческую сторону охватывают. На многих мероприятиях присутствуют как мусульмане, так и светская молодежь (вечера татарской кулинарии, например), на концертах они присутствуют. Резко они друг от друга не отделяются***.** (Там же).

На более низком уровне находится конфликтный национальный и религиозный потенциал активистов молодежных движений. Большая часть респондентов считают, что в любых межнациональных спорах человек должен защищать интересы своей нации (63%, у шакирдов этот показатель равен 52%), но на вопрос «Каковы будут ваши действия, если в том месте, где вы живете, произойдут столкновения на религиозной почве?» 58.5% участников фестиваля ответили «Я сделаю все возможное, чтобы уговорить людей прекратить это», среди шакирдов таких 47%. О национальной и религиозной толерантности говорилось и в резолюции фестиваля: «Собравшиеся на форуме представители мусульманской молодежи разделяют общее культурное и историческое наследие исламских народов России и выражают свою приверженность принципам взаимного сосуществования культур и религий»[1]. Для меня эти ребята отождествляют собой тех, на кого можно смотреть и учиться. (Интервью 27).

Исследование позволило увидеть картину жизненных ценностей молодых мусульман Татарстана, определить общий уровень их толерантности, выявить наиболее важные факторы формирования межконфесси-

[1] URL: http://www.rusnations.ru (дата обращения 23.07.08).

ональной толерантности. Анализ данных, при их сопоставлении с результатами социологических опросов среди молодежи разных лет, позволяют утверждать, что ценностные ориентации мусульманской молодежи Татарстана, широта их жизненных интересов, а также установки толерантности сопоставимы с ценностными ориентациями и толерантными установками неверующих сверстников как в Татарстане, так и в России в целом. Конфессиональная идентичность мусульманской молодежи Татарстана в той форме, в которой она сложилась в настоящее время, не выступает фактором, негативно воздействующим на межэтнические и межконфессиональные отношения в регионе.

В свою очередь, формирование гармоничных межконфессональных отношений детерминируют следующие условия: становление индивидов в полиэтническом окружении, укрепление института семьи, повышение материального, образовательного и профессионального уровня населения, приобщение религиозно ориентированной молодежи к деятельности общественных организаций.

Заключение

Конфессиональная идентичность в современной России с некоторых пор перестала быть исключительно сферой интересов религиозных структур. Активная институционализация религий, с одной стороны, вызвала в обществе определенные ожидания того, что традиционные конфессии способны содействовать преодолению духовного и мировоззренческого кризиса, с другой стороны – поставила общество перед целым рядом трудноразрешимых проблем (религиозный фанатизм, нетерпимость, агрессия, экстремизм, изоляционизм, эскапизм). В сложившихся условиях становление конфессиональной идентичности молодежи в процессе социализации рассматривается как важнейшая научно-теоретическая и практическая задача общества, решение которой может остановить раскол между православными и мусульманами.

Высокие морально-нравственные установки, духовные ценности повсеместно считаются неотъемлемой составляющей традиционного религиозного мировоззрения, и в этом смысле традиционные российские конфессии могут выступить в качестве важнейшего фактора, способного преодолеть негативные аспекты развития общества на современном этапе, такие, как бездуховность, нравственный кризис, разрушение семьи, демографические проблемы. Наши респонденты демонстрируют резко негативное отношение к таким распространенным порокам современного общества, как пьянство, табакокурение, употребление наркотиков, сексуальная распущенность, потребительская жажда благ. При этом можно отметить большое разнообразие перспективных для общества направлений социальной деятельности молодых мусульман, в числе которых преобладает участие в духовно-нравственном воспитании и работа в сфере милосердия и благотворительности, а также их устойчивые семейно-репродуктивные установки.

Ввиду этого позитивным представляется тот факт, что в ходе религиозного возрождения происходит возобновление традиционных способов воспроизводства конфессиональной идентичности – религиозная конверсия через посредничество значимых агентов социализации, среди которых главное место вновь занимают члены семьи. Наиболее распространенный в недавнем прошлом опыт приобщения, при котором религиозный образ жизни выступает как свободно осуществляемый индивидуальный выбор, происходящий, как правило, уже в сознательном возрасте, также приводит к включению традиционных нравственных ценностей в габитус. Однако семейная социализация с ранних лет вводит индивида в сферу соответствующих эмоциональных и ментальных установок более естественно, на уровне подсознания, что способствует более устойчивому их усвоению.

Установки толерантности, терпимости, готовность к диалогу представляют собой необходимое условие выживания любого социума в современных условиях и являются органической частью многих религиозных

учений и доктрин. Тем не менее, степень их практической реализации в рамках традиционно сложившихся форм существования конфессий видится недостаточной. Требуются дополнительные усилия всего корпуса общественной системы для преодоления и предупреждения предрассудков и стереотипных установок сознания, зачастую усваивающихся вместе с тем или иным религиозным мировоззрением.

Исследование показало, что российский религиозный процесс характеризуется недостаточной развитостью и адаптированностью к современным условиям важнейших институтов социализации (семьи, системы образования, институтов СМИ, религиозных, государственных институтов и пр.), что обусловлено особенностями исторического развития. С одной стороны, причина в нашем атеистическом прошлом и в том, что в советское время недостаточно учитывалась ценность таких значимых институтов социализации, как семья. С другой стороны, в период трансформации российского общества, в условиях аномии, многие исторически сложившиеся институты социализации потеряли свое значение.

В отношении Республики Татарстан существует уже устоявшаяся в среде политиков и ученых точка зрения, согласно которой – это один из наиболее благополучных регионов России в контексте межэтнического и межконфессионального взаимодействия. Религиозные деятели также неоднократно подчеркивали, что ислам ханафитского толка, традиционно распространенный в Поволжском регионе, отличается сравнительной гибкостью, терпимостью и миролюбием, что подтверждается многовековой историей взаимодействия мусульман с представителями других конфессий на данной территории.

Действительно, и наши респонденты, подобно участникам многочисленных социологических исследований среди религиозно ориентированной и светской молодежи республики, демонстрируют более высокий уровень толерантности по сравнению с некоторыми другими регионами России. Правомерен на этом основании вывод, что конфессиональная социализация мусульманской молодежи в Республике Татарстан способствует формированию конфессиональной идентичности и толерантных отношений в обществе. Мусульманская молодежь региона обладает потенциалом освоения либеральных и демократических ценностей гражданского общества и способна противостоять влиянию радикальных религиозных течений.

Вместе с тем, вполне естественная для первых лет религиозного обновления эйфория постепенно заменяется серьезными размышлениями о сущности того ислама, который нужен татарам. Высказываются совершенно разные, подчас противоположные точки зрения. И это вполне естественно, поскольку ни в одном обществе никогда не было единого мнения по поводу форм проявления, сферы применения и перспектив развития религии.

Но если в XIX – начале XX в. споры велись в среде татарской мусульманской интеллигенции, которая анализировала процесс изнутри, с позиций ислама и поэтому между идеологическими противниками было много

точек соприкосновения, то сегодня татарская интеллигенция идеологически более разнообразна и, в основной своей массе, является светской. Потому отношение к исламу и процессам, происходящим вокруг него, является, по сути дела, взглядом со стороны. Это, безусловно, вносит в дискуссию негативный оттенок, поскольку создает массу возможностей для создания искусственных конструкций, которые имеют свою внутреннюю логику, но не всегда учитывают догматические особенности ислама. Тем не менее, появление не только отдельных идей, но и концептуальных разработок о путях становления и развития исламской идентичности в татарском обществе, безусловно, можно рассматривать как своевременное и положительное явление.

Проделанная работа позволила полнее описать избранное предметное поле – становление конфессиональной идентичности в процессе социализации мусульманской молодежи Республики Татарстан. Исследование выявило картину жизненных ценностей молодых мусульман Татарстана, определило спектр мотивации обучения в медресе, выбора следования духовным принципам ислама, влияния этого выбора на характер межконфессиональной толерантности шакирдов. Исходя из контекста проблемы формирования толерантных взаимоотношений в российском обществе разработана и предложена типология мусульманской молодежи. Важным итогом, по нашему мнению, является выявление и обоснование на эмпирическом материале наиболее значимых факторов становления конфессиональной идентичности мусульманской молодежи в контексте формирования толерантных взаимоотношений в российском обществе. Общие выводы можно обозначить следующим образом.

Результаты исследования подтвердили точку зрения о тесной связи религиозных ценностей с семейными ценностями и этническими традициями, а также зависимости уровня религиозности и конфессиональной идентичности населения от материальных условий жизни.

Этническая составляющая в семейной социализации молодого мусульманина также детерминирует формирование и развитие религиозности и конфессиональной идентичности. При этом высокий уровень конфессионального самосознания у татарской молодежи не является, в свою очередь, определяющим в развитии этнического самосознания и языковой культурной ориентации. В связи с актуализацией в современном Татарстане идей языкового и этнокультурного развития позитивным явлением следует считать стремление и готовность преобладающей части руководства, педагогов и учащихся мусульманских учебных заведений проводить обучение преимущественно на татарском языке.

Хотя приоритетным направлением деятельности мусульманских учебных заведений считается подготовка кадров профессионального духовенства, в последнее время в качестве не менее важной задачи осознается формирование нового поколения мусульманской интеллигенции, способного активно участвовать в становлении общества высокой нравственности, а также в интеллектуальных поисках путей развития татарской исламской идентичности.

Особый интерес представляет общий культурный уровень мусульманских студентов, широта их социальных интересов. Можно предложить некоторые пути оптимизации учебного и воспитательного процесса, в частности, улучшение качества и методов преподавания, создание и совершенствование системы трудоустройства выпускников, повышение интеллектуального уровня студентов, воспитание трудолюбия и активной гражданской позиции.

Позитивную роль в становлении конфессиональной идентичности молодежи также может сыграть ее активное вовлечение в социально полезные общественные и политические процессы. Молодежные объединения как институт социализации инновационного типа имеют значительный социализационный потенциал, т. к. ценностные ориентации организованной молодежи смещены по сравнению с общей массой к более толерантным. Учитывая, что наиболее высокую степень толерантности, активную гражданскую позицию, значительную широту взглядов и интересов демонстрируют участники мусульманских молодежных движений, целесообразно более активно привлекать учащихся мусульманских учебных заведений к деятельности подобного рода.

Данные исследования подтверждают существующую точку зрения о зависимости степени толерантности населения от уровня жизни. Более стабильные толерантные установки демонстрируют респонденты, сформировавшихся в благополучных семьях с достаточно высоким материальным, образовательным и профессиональным статусом. Повышение общего уровня (в том числе и материальных условий) жизни российских мусульман может стать значимым фактором гармонизации межконфессиональных отношений.

Список литературы

1. Авксентьев В. А., Бабкин И. О., Хоц А. Ю. Конфессиональная идентичность в конфликтном регионе / В. А. Авксентьев, И. О. Бабкин, А. И. Хоц // Социологические исследования. – 2006. – № 10. – С. 41-47.
2. Азиуллина Т. Р. Культурный потенциал современного города как фактор формирования нравственных ценностей молодежи (На материалах города Набережные Челны): Диссертация на соискание ученой степени кандидата социологических наук / Т. Р. Азиуллина. – Казань: КГЭИ, 2004. – 206 с.
3. Амирханова С. В. Становление идентичности молодежи в современном российском обществе риска: Диссертации на соискание ученой степени кандидата социологических наук / С. В. Амирханова. – Казань: КГТУ, 2009. – 189 с.
4. Армур Р. Христианство и ислам: непростая история / (Серия «Диалог») / Р. Армур. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 336 с.
5. Арсланбекова З. Религиозная идентичность Дагестанцев: традиционализм и ваххабизм [Электронный ресурс] – URL: http://www.islamru.org (дата обращения 28.10.11).
6. Астахова Л. С. Религия в системе социальных отношений и процессов: идеально-типологический и исторический аспекты /Л. С. Астахова. – Казань: Центр инновационных технологий, 2006 – 232 с.
7. Балтанов Р. Г. Религия в современном Татарстане: проблемы изучения / Р. Г. Балтанов // Сборник материалов международного научного семинара «Исламо-христианское пограничье: итоги и перспективы изучения» 26-29 октября 1993 г. – Казань: ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, 1994 – с. 78-87
8. Балтанова Г. Р. Ислам в современном Татарстане / Г. Р. Балтанова // Ислам в истории и культуре татарского народа / Под ред. Я. Г. Абдуллина, Р. М. Амирханова, Ф. М. Султанова – Казань, 2000. – С. 178-189.
9. Баранников В. П., Матронина Л. Ф. Динамика религиозности в информационном обществе / В. П. Баранников, Л. Ф. Матронина // Социологические исследования. – 2004. – № 9. – С. 102-107.
10. Басов Н. Ф. Социальный педагог: Введение в профессию: учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / Н. Ф. Басов, В. М. Басова, А. Н. Кравченко – М.: Издательский центр «Академия», 2006. – 256 с.
11. Баширов Л. А. Исламская концепция джихада // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2007. – № 3-4 (40-41). – с. 211-233

12. Безрогов В. Г. Религиозная социализация и осуществление права на веру в межпоколенных отношениях / В. Г. Безрогов // Развитие личности. – 2002. – № 4. – С. 115-136 – [Электронный ресурс] – URL: http://www.rl-online.ru (дата обращения 28.11.2007).
13. Безрогов В. Г. Религиозная социализация и толерантность в межпоколенных отношениях / В. Г. Безрогов // Толерантность и проблема идентичности. Ижевск. Ежегодник Российского психологического общества. Материалы научно-практической конференции, 27-29 июня 2002 года. – Ижевск: Изд-во Ижевского ун-та, 2002. – Т. 9. Вып. 5. – С. 256-258.
14. Безрогов В. Г., Пушкарева Н. Л. Конфессиональный аспект социализации индивида, проблема трансляции религиозных ценностей и толерантности в межпоколенных отношениях (обзор работ зарубежных исследователей) / В. Г. Безрогов, Н. Л. Пушкарева // Религиоведение. – 2002. – № 2. – С. 111-119.
15. Безрогов В. Г., Пушкарева Н. Л. Религиозность в легитимном поле прав человека и межпоколенная толерантность – [Электронный ресурс] – URL: html://www.spc.ru (дата обращения 17.03.2009).
16. Беляева Л. А. И вновь о среднем классе России / Л. А. Беляева // Социологические исследования. – 2007. – № 5. – С. 3-13.
17. Бердяев Н. А. Судьба России / Н. А. Бердяев. – М.: АСТ, 2004 – 336 с.
18. Бикулов Р. А. Проблемы профессиональной социализации современного студенчества / Р. А. Бикулов. – М.: «ACADEMIA», 2004. – 206 с.
19. Бобров В. В. Социализирующая роль русской Православной Церкви. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук / В. В. Бобров. – Саранск: Саранский кооперативный институт, 2005. – 175 с.
20. Богатова О. А. Религиозная идентичность и религиозные практики в Мордовии // Социс. – 2011. – № 8. – С. 114-122.
21. Бондаренко О. В., Леонова М. С. Религиозная идентичность: экспликация понятия // Гуманитарные и социальные науки. – 2010. – № 6 – С. 285-291.
22. Бурдье П. Практический смысл: Пер. с фр. / П. Бурдье; Общ. ред. пер. и послесл. Н. А. Шматко – СПб.: Алетейя; М.: Ин-т эксперим. социологии, 2001. – 562 с. (Gallicinium).
23. Бурдье П. Социология политики: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и предисл. Н. А. Шматко — М.: Socio-Logos, 1993. — 336 с.
24. Вагнер А. К. Проблема формирования религиозной идентичности в условиях социальной напряженности и глобализации [Электронный ресурс] – URL: http://sociosphera.ucoz.ru (дата обращения 10.05.2012).

25. Ваторопин А. С. Религиозный модернизм и постмодернизм / А. С. Ваторопин // Социологические исследования. – 2001. – № 11. – С. 84-92.

26. Волков Ю. Г., Добреньков В. И., Кадария Ф. Д., Савченко И. П., Шаповалов В. А. Социология молодежи: Учебное пособие / Под ред. проф. Ю. Г. Волкова. – Ростов-н/Д: Феникс, 2001. – 576 с.

27. Гаврилов Ю. А., Кофанова Е. Н., Мчедлов М. П., Шевченко А. Г. Конфессиональные особенности религиозной веры и представлений о ее социальных функциях / Ю. Г. Гаврилов, Е. Н. Кофанова, М. П. Мчедлов, А. Г. Шевченко // Социологические исследования. – 2005. – № 6. – С. 46-55.

28. Гаврилов Ю. А., Кофанова Е. Н., Мчедлов М. П., Шевченко А. Г. Сфера политики и межнациональные отношения в восприятии религиозных общностей/ Ю. Г. Гаврилов, Е. Н. Кофанова, М. П. Мчедлов, А. Г. Шевченко // Социологические исследования. – 2005. – № 6. – С. 56-69.

29. Гайнутдин Р. Ислам в современной России / Муфтий Равиль Гайнутдин – М.: Фалер-Пресс, 2004. – 320 с.

30. Гайнутдин Р. Уроки для молодежи / Р. Гайнутдин // Минарет. – 2006. – № 2 (№ 9). – С. 12-15.

31. Гарипов Я. З., Нуруллина Р. В. Мусульманская молодежь Татарстана: социализация, ценности, толерантность. – Казань: Изд-во ДУМ РТ, 2009.

32. Гарипов Я. З., Нуруллина Р. В. Социализация мусульманской молодежи (на примере учащихся мусульманских учебных заведений Татарстана) // Мониторинг общественного мнения. – 2009. – № 4, 5 (92, 93) – [Электронный ресурс] – URL: http://www.wciom.ru.

33. Гарипов Я. З., Нуруллина Р. В. Социальные и этноконфессиональные установки мусульманской молодежи // Человек. – 2009. – № 1. – С. 42-48.

34. Гарипов Я. З., Нуруллина Р. В. Чем живет мусульманская молодежь Поволжья? // Мониторинг общественного мнения. – 2008. – № 3 [87]. – с. 102-117.

35. Гидденс Э. Модерн и самоидентичность / Реф. Е. В. Якимовой // Современная теоретическая социология: Энтони Гидденс. Реферативный сборник / Под ред. Ю. А. Кимелева. Серия «Социология». – М.: ИНИОН РАН, 1995.

36. Гидденс Э. Современность и самоидентичность / Э. Гидденс // Социальные и гуманитарные науки. РЖ «Социология». Сер. 11. – 1994. – №2. – С. 14-27.

37. Гордиенко И. А., Муратова Е. П., Сердюк И. С., Ткачева Л. Ю. Формы досуга современных студентов и их отношение к физической культуре и спорту / И. А. Гордиенко, Е. П. Муратова, И. С. Сердюк, Л. Ю. Ткачева. – [Электронный ресурс] – URL: html://www.rusnauka.com (дата обращения 23.06.2009).

38. Горшков М. К., Шереги Ф. Э. Молодежь России: социологический портрет / М. К. Горшков, Ф. Э. Шереги. – М.: ЦСПиМ, 2010. – 592 с.

39. Горшков М. К., Шереги Ф. Э. Прикладная социология. Методология и методы: учебное пособие / М. К. Горшков, Ф. Э. Шереги. – М.: «Альфа-М», «Инфра-М», 2009. – 414 с.

40. Гофман И. Порядок взаимодействия / И. Гофман // Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. – М.: Книжный дом «Университет», 2002. – Ч. 2. – С. 60-104.

41. Гофман И. Стигма: Заметки об управлении испорченной идентичностью / И. Гофман. – [Электронный ресурс] – URL: http://www.ecsocman.edu.ru (дата обращения 3.01.2010).

42. Градировский С. Русский ислам. – [Электронный ресурс] – URL: http:/www.archipelag.ru/outhors/gradirovcky (дата обращения 23.11.2010).

43. Губницына О. Религия и современное общество потребления: введение в проблему / О. Губницына // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2007. – Т. 10. Спецвыпуск. – С. 77-86.

44. Джантуева Ф. Р. Национальная и религиозная идентичность карачаевцев и балкарцев: исторический аспект. Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата исторических наук. – Владикавказ: Северо-Осетинский государственный университет им. К. Л. Хетагурова, 2010.

45. Дробижева Л. М. Толерантность и рост этнического самосознания: пределы совместимости / Л. М. Дробижева // Толерантность и согласие. – М.: ИЭА РАН, 1997. – С. 52-59.

46. Дубин Б. В. Религиозная вера в России 90-х годов / Б. В. Дубин // Мониторинг общественного мнения. – 1999. – № 39 (1). – С. 31-39.

47. Дудченко О. Н. Социальная идентификация и адаптация личности / О. Н. Дудченко // Социологические исследования. – 1995. – №6. – С. 110-119.

48. Зайди А. Х. Ислам и диалог в науках о человеке. Критический аспект непонимания / А. Х. Зайди // Социологические исследования. – 2008. – № 8. – С. 74-83.

49. Заковоротная М. В. Идентичность человека. Социально-философские аспекты / М. В. Заковоротная. – Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 1999. – 200 с.

50. Зборовский Г. Е., Костина Н. Б. К взаимодействию религиозного и светского образования в современных условиях / Г. Е. Зборовский, Н. Б. Костина // Социологические исследования. – 2002. – № 12. – С. 107-112.

51. Зинурова Р. И. Социология и психология межкультурного взаимодействия: учебное пособие / Р. И. Зинурова, Ф. Ф. Фатыхова. – Казань: Изд-во Казан. гос. технол. ун-та, 2008. – 596 с.

52. Иваненко С., Щегорцов А. Ислам в России / С. Иваненко, А. Щегорцов // Российская Федерация сегодня. – 2001. – № 10. – С. 73-76.

53. Иваненков С. П. Проблема классификации форм социализации / С. П. Иваненков // http://www.portalus.ru (дата обращения 16.10.2008).

54. Иваненков С. П. Проблемы социализации современной молодежи/ С. П. Иваненков. – Оренбург: Печатный дом «ДИМУР», 1999. – 290 с.

55. Игнатович А. Е. Религиозная идентичность британских мусульман-иммигрантов (середина XX – начало XXI века) / А. Е. Игнатович// Роль личности в истории: реальность и проблемы изучения: науч. Сб. (по Материалам 1-й еждународной научно-практической Интернет-конференции) / редкол. В. Н. Сидорцов (отв. Ред.) [и др.]. – Минск : БГУ, 2011. – С. 97–101.

56. Идентичность : хрестоматия : учеб.-метод. пособие / Рос. акад. образования, Моск. психол.-соц. ин-т; сост. Л. Б. Шнейдер. – М.: Изд-во Моск. психол.-соц. ин-та; Воронеж: НПО “МОДЭК”, 2003. – 270 [1] с.: ил., табл.

57. Ипатова Л. П. Православная идентичность как персональный портрет // Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России / Ответственный редактор В. С. Магун – М.: Издательство Института социологии РАН, 2006. – С. 169-214.

58. Ипатова Л. П. Типы религиозного обращения современных верующих женщин Русской Православной Церкви МП. Диссертация на соискание ученой степени кандидата социологических наук / Л. П. Ипатова. – М.: Институт социологии РАН, 2006. – 177 с.

59. Ислам в Татарстане: Опыт толерантности и культура сосуществования. – Казань: Мастер-Лайн, 2002. – 102 с.

60. Ислам и средства массовой информации. Сборник материалов / Под ред. Кузнецовой-Моренко И. Б., Салахатдиновой Л. Н. – Казань: КГУ им. В. И. Ульянова-Ленина, 2004. – 76 с.

61. Исламшина Т. Г., Максимова О. А., Хамзина Г. Р. Дифференциация ценностных ориентаций студентов / Т. Г. Исламшина, О. А. Максимова, Г. Р. Хамзина // Социлогические исследования. – 1999. – № 6. – С. 132-136.

62. Каариайнен К., Фурман Д. Е. Религиозность в России в 90-е годы / Старые церкви, новые верующие: религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. проф. К. Каариайнена и проф. Д. Е. Фурмана. – Спб., М.: Летний сад, 2000. – 248 с.

63. Каариайнен К., Фурман Д. Е. Татары и русские – верующие и неверующие, старые и молодые / К. Каариайнен, Д. Е. Фурман // Вопросы философии. – № 11. – 1999. – С. 68-76.

64. Каргина И. Г. Самоидентификация верующих: социальная мотивация / И. Г. Каргина // Социологические исследования. – 2004. – № 1. – С. 45-53.

65. Климова С. Г. Изменения ценностных оснований идентификации (80–90-е годы) / С. Г. Климова // Социологические исследования. – 1995. – № 1. – С. 59-72.

66. Конфессиональный фактор в развитии татар: концептуальные исследования. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2009. – 252 с.

67. Копылова О. С. Религиозные предрассудки и формирование религиозности как социально-адаптационного явления / О. С. Копылова // Социально-гуманитарные знания. – 2002. – № 6. – С. 291-297.

68. Крылов А. Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. – М.: Икар, 2012.

69. Кублицкая Е. А., Происходит ли религиозный бум? / Е. А. Кублицкая // Наука. Политика. Предпринимательство. – 2004. – № 1. – С. 28-32.

70. Кузмичев К. С. Общественные объединения как институт социализации молодежи. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата социологических наук / К. С. Кузмичев. – М.: Российская академия государственной службы при Президенте Российской Федерации, 2007. – 32 с.

71. Кузнецова-Моренко И. Б., Салахатдинова Л. Н. Ислам и мусульмане в общероссийских и татарстанских телевизионных программах / И. Б. Кузнецова-Моренко, Л. Н. Салахатдинова // Социологичесие исследования. – 2006. – № 2. – С. 120-127.

72. Кули Ч. Х. Человеческая природа и социальный порядок: Пер. с англ. / Ч. Х. Кули. – М.: Идея-Пресс: Дом интеллектуал. кн., 2000. – 309 с.

73. Лапин Н. И., Беляева Л. А., Здравомыслов А. Г. Динамика ценностей населения реформируемой России / Н. И. Лапин, Л. А. Беляева, А. Г. Здравомыслов . – М.: УРСС., 1996. – 224 с.

74. Лекторский В. О. О толерантности, плюрализме и критицизме // Философия, наука, цивилизация / В. О. Лекторский. – М.: Знание, 1999. – С. 76-92.

75. Либкинд К. Развитие идентификации в условиях двух культур / К. Либкинд // Психология личности и образ жизни. – М.: Наука, 1987. – С. 33-38.

76. Лисовский В. Т. Духовный мир и ценностные ориентации молодежи России: учебное пособие / В. Т. Лисовский. – СПб: СПбГУП, 2000. – 519 с.

77. Локосов В. В. Влияет ли религиозность на политическую консолидацию общества? / В. В. Локосов // Социологические исследования. – 2006. – № 11. – С. 82-89.

78. Мавляутдинов И. С. Социальная роль Ислама как фактора стабилизации общества (на примере Республики Татарстан). Диссертация на соискание ученой степени кандидата социологических наук / И. С. Мавляутдинов. – Казань: Центр перспективных экономических исследований, 2007. – 176 с.

79. Мамонова О. Н. Профессиональная самоидентификация как фактор социального управления. Диссертации на соискание ученой степени кандидата социологических наук. – М., 2002.

80. Маркус С. Актуальные проблемы молодежной исламской культуры в России. Выступление на Международной конференции «Гуманистические ценности и мусульманская молодежь России». Москва, 31 мая 2006 г. / С. Маркус [электронный ресурс] – URL: html://www.muslim.ru (дата обращения 17.07.2008).

81. Миронов А. В., Бабинов Ю. А. Основы религиоведения. Эволюция религиоведения в современном мире / А. В. Миронов, Ю. А. Бабинов // Социально-гуманитарные знания. – 1999. – № 2. – С. 81-101.

82. Митрохин Н. А. Клерикализация образования в России. Доклад. К общественной дискуссии о введении предмета «Основы православной культуры» в программу средних школ / Н. А. Митрохин. – М.: ИИФ «Спрос» КонфОП, 2005. – 79 с.

83. Мудрик А. В. Социализация человека: учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / А. В. Мудрик – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Издательский центр «Академия», 2006. – 304 с.

84. Мусина Р. Н. Толерантность/интолерантность этноконфессиональных отношений в полиэтническом регионе / Р. Н. Мусина // Современные этносоциологические исследования в Республике Татарстан: Сб. науч. статей / Сост. и ред. Р. Н. Мусина, Л. В. Сагитова. – Казань, 2008. – С. 171-189.

85. Мухаметшин Р. М. Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана в XX веке / Р. М. Мухаметшин. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2005. – 246 с.

86. Мухаметшин Р. М. Ислам в Татарстане / Р. М. Мухаметшин. – М.: Логос, 2006. – 103 с.

87. Мухаметшин Р. М. Система мусульманского образования в постсоветском Татарстане / Р. М. Мухаметшин. – [Электронный ресурс] – URL: html://www.archipelag.ru (дата обращения 8.01.2008).

88. Мчедлов М. П., Гаврилов Ю. А., Шевченко А. Г. О социальном портрете современного верующего / М. П. Мчедлов, Ю. А. Гаврилов, А. Г. Шевченко // Социологические исследования. – 2002. – № 7. – С. 68-77.

89. Мчедлов М. П. Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно- политической жизни современной России / М. П. Мчедлов. – М.: Научная книга, 2005. – 447 с.

90. Мчедлов М. П. Религия и современность / М. П. Мчедлов. – М.: Политиздат, 1982. – 272 с.

91. Набиев Р. А. Ислам и государство: Культурно-историческая эволюция мусульманской религии на Европейском Востоке / Р. А. Набиев. – Казань: Изд-во Казанск. ун-та, 2002. – 244 с.

92. Нуруллина Р. В. Конфессиональная модель Республики Татарстан: роль и место ислама // Власть. – 2010. – № 9. – С. 113-115.

93. Нуруллина Р. В. Оптимизация системы мусульманского образования в Республике Татарстан: мнения и оценки преподавателей и учащихся медресе. – Минбар. – 2012. – № 1 (8). – С. 46-50.

94. Нуруллина Р. В. Формирование толерантности в процессе конфессиональной социализации мусульманской молодежи // Власть. – 2010. – № 1. – С. 79-81.

95. Нуруллина Р. В. Центральная и региональная пресса в процессе конфессиональной социализации молодежи // Омский научный вестник. – 2007. – № 5 (59). – С. 72-76.

96. Особенности современной межнациональной и этнокультурной ситуации в Республике Татарстан. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2008. – 236 с.

97. Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения // Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. / Пер. с англ., фр., нем., ит. Сост. и общ. ред. С. П. Баньковской. — М.: Книжный дом «Университет», 2002.

98. Парсонс Т. Человек в современном мире. Пер. с англ. / Парсонс Т. Пер.: Вишняков Ю. Ф., Долинская Н. Д., Калтахчян А. С. И др.; Общ. ред., сост. и предисл.: Кувакин В. А. – М.: Прогресс, 1985. – 428 с.

99. Петров А. В. Ценностные предпочтения молодежи: диагностика и тенденции изменений / А. В. Петров // Социологические исследования. – 2008. – № 2. – С. 83-90.

100. Посадский А. В. Религиозная жизнь студенческой молодежи России в контексте современных зарубежных исследований и стратегические перспективы развития духовного просвещения в России /А. В. Посадский – [Электронный ресурс] – URL: http://www.pokrov-forum.ru (дата обращения 23.04.07).

101. Протокол 15-го заседания общественного консультативного совета «Образование как механизм формирования духовно-нравственной культуры общества» при Департаменте образования г. Москвы. 10 января 2003 года – [Электронный ресурс] – URL: http://www.moseducation.narod.ru (дата обращения 23.04.07).

102. Рассолова И. В. Социальная идентификация личности в условиях трансформации современного российского общества: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата социологических наук / И. В. Рассолова. – Казань: КГАСУ, 2005. – 22 с.

103. Рахимова Р. М. Особенности социализации и ресоциализации провинциальной городской молодежи в постсоветском российском обществе: На материалах Республики Татарстан / Р. М. Рахимова. – Казань: Изд-во Казанского университета, 2001. – 264 с.

104. Религии и религиозные объединения в Республике Татарстан. Справочник / Сост. Р. А. Набиев. – Казань: Изд-во Института истории АН РТ, 2004. – 152 с.

105. Религии народов современной России: Словарь / Редкол.: Мчедлов М. П.(отв. ред.), Аверьянов Ю. И., Басилов В. Н. и др. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Республика, 2002. – 624 с.

106. Религиоведение: учеб. пособие и учеб. словарь-минимум по религиоведению. – М.: Гардарики, 2002. – 536 с.

107. Родионов С. Н., Шевцов Р. П. О религиозной тематике в школьном образовании / С. Н. Родионов, Р. П. Шевцов // Социологические исследования. – 2008. – № 3. – С. 104-109.

108. Российская молодежь. Проблемы и решения. – М.: Центр социального прогнозирования, 2005. – 648 с.

109. Россия и ислам: межцивилизационный диалог. Сборник научных статей / Ответ. ред. А. Малашенко. – Уфа: ЦЭИ УНЦ РАН, 2006. – 172 с.

110. Рыжова С. В. О соотношении православной идентичности и гражданского сознания // Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России / Ответственный редактор В. С. Магун – М.: Издательство Института социологии РАН, 2006. – с. 141-168.

111. Рыжова С. В. Поиски оптимальной презентации православной компоненты в современном российском образовании // Национально-гражданские идентичности и толерантность. Опыт России и Украины в период трансформации / Под ред. Л. Дробижевой, Е. Головахи. – Киев: Институт социологии НАН Украины; Институт социологии РАН, 2007. – с. 252-279.

112. Сабиров Х. Ф. Человек как социологическая проблема (Теоретико-методологический аспект) / Х. Ф. Сабиров. – Казань: Тат. кн. изд., 1972. – 413с.

113. Сабирова Г. А. Формирование религиозной идентичности в мегаполисе (на примере женщин-татарок, обучающихся на религиозных курсах в Москве): диссертация на соискание ученой степени кандидата социологических наук. – М., 2006. – 205 с.

114. Сагитова Л. В. Региональные и локальные аспекты ислама в Поволжье: социальные основания различий // Конфессиональный фактор в развитии татар: концептуальные исследования. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2009. – с. 125-162.

115. Сафин Р. Татар юлы. – Казан, 2002. – 60 с.

116. Сафин Р. Р. Межэтнические отношения в Республике Татарстан: особенности влияния образа «чужого» на этническую идентичность студенческой молодежи основных этнических групп. Диссертация на соискание ученой степени канд. социол. Наук / Р. Р. Сафин. – Москва: ПроСофт-М, 2007. – 215 с.

117. Сафин Р. Ш. Исламистский религиозный экстремизм в Российской Федерации: уголовно-правовой и криминологический аспекты / Р. Ш. Сафин // Актуальные проблемы экономики и права. – 2009. – № 2. – С. 155-161.

118. Свобода. Неравенство. Братство. Социологический портрет современной России / Авт.-сост. Е. П. Добрынина; под общ. ред. М. К. Горшкова. – М.: ИИК «Российская газета», 2007. – 448 с.

119. Семенов В. Е. СМИ и молодежь: социально-психологический анализ / В. Е. Семенов // Вестник политической психологии. – 2004. – № 1. – С. 38-43.

120. Семенов В. Е. Ценностные ориентации современной молодежи/ В. Е. Семенов // Социологические исследования. – 2007. – № 4. – С. 37-44.

121. Семенов В. Е. Ценностные ориентации современной молодежи / В. Е. Семенов – [Электронный ресурс] –URL: http://www.789.ru (дата обращения 23.09.2008).

122. Силантьев Р. А. Ислам в современной России. Энциклопедия / Р. А. Силантьев. – М.: Алгоритм, 2008. – 576с.

123. Синелина Ю. Ю. Динамика процесса воцерковления православных / Ю. Ю. Синелина // Социологические исследования. – 2006. – № 11. – С.89-97.

124. Система мусульманского религиозного образования у татар: история, проблемы, перспективы. Сб. материалов одноименной научно-практической конференции. Казань, 13 октября 2004 г. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2005. – 156 с.

125. Современные этнокультурные процессы в молодежной среде Татарстана: язык, религия, этничность / Я. З. Гарипов, Р. И. Зиннурова, К. М. Миннулин и др. – Казань: РИЦ «Школа», 2000. – 112 с.

126. Солодникова И. В. Социализация личности: сущность и особенности на разных этапах жизни / И. В. Солодникова // Социологические исследования. – 2007. – № 2. – С. 32-39.

127. Социальная идентификация личности / Под ред. В. А. Ядова. – М.: ИС РАН, 1993.

128. Социология межэтнической толерантности / Отв. ред Л. М. Дробижева. – М.: Изд-во Института социологии РАН, 2003. – 222с.

129. Таран Ю. Н. О возрождении школьного воспитания: опыт регионов / Ю. Н. Таран // Социологические исследования. – 2007. – № 4. – С. 50-55.

130. Тернер Р. Личность в обществе: вклад социальной психологии в социологию / Р. Тернер // Современная зарубежная социология (70-80-е годы). – М., 1993

131. Толерантность / Общ. ред. М. П. Мчедлова. – М.: Республика, 2004. – 416 с.

132. Узденов Т. А., Батчаева М. Д. Религиозная социализация мусульманской молодежи в условиях реинституализации ислама в КЧР / Т. А. Узденов, М. Д. Батчаева // III всероссийский социологический конгресс. Октябрь 2008 г. Круглый стол 23. Власть и общество в РФ: Пути преодоления этносоциальных конфликтов в ЮФО. – [Электронный ресурс] – URL: html:// www.isras.ru (дата обращения 22.01.09).

133. Фазулшина 3. М. К проблеме семейно-репродуктивной социализации молодежи // «Власть, общество, личность»: сб. статей II Всероссийской научно-практической конференции/ Под ред. Н. Б. Барановой, Н. А. Володиной. – Пенза: РИО ПГСХА, 2007 – С. 50-53.

134. Фарисов Ф. Исламский фактор во внутренней и внешней политике России / Ф. Фарисов. – [Электронный ресурс] – URL: http://www.muslim.ru (дата обращения 17.07.2008).

135. Филатов С. Б., Лунник Р. Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность / С. Б. Филатов, Р. Н. Лунник // Социологические исследования. – 2005. – № 6. – С. 35-45.

136. Фрейд З. Психоаналитические этюды / Составление Д. И. Донского, В. Ф. Круглянского; Послесл. В. Т. Кондрашенко. – Мн.: Беларусь, 1991. – 606 с.

137. Фромм Э. Бегство от свободы / Э. Фромм. — М.: Прогресс, 1990. — 269 с.

138. Хабермас Ю. Когда мы должны быть толерантными? О конкуренции видений мира, ценностей и теорий / Ю. Хабермас // Социологические исследования. – 2006. – № 1. – С. 45-53.

139. Хабермас Ю. Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма / Ю. Хабермас // Теоретическая социология: антология / Пер. с нем. Ч. 2. – М.: Книжный дом «Университет», 2002. – С. 352-372.

140. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности/ Ю. Хабермас // Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С.35-40.

141. Хайруллина Ю. Р. Социализация личности: Теоретико-методологические подходы: Научное издание / Ю. Р. Хайруллина. – Казань: Казанский государственный энергетический университет, 2003. – 243 с.

142. Хаким Р. Где наша Мекка? – Казань, 2003. – 63 с.

143. Хакимов Р. Религия, делинквентность, девиантные практики подростков в США и России / Р. Хакимов // Религиоведение. – 2007. – № 3. – С. 56-61.

144. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 с.

145. Ходжаева Е. А., Шумилова Е. А. Возрождение религии и этническая идентичность татарской молодежи в Республике Татарстан / Е. А. Ходжаева, Е. А. Шумилова // Социологические исследования. – 2003. – № 8. – С. 106-108.

146. Ходжаева Е. А., Шумилова Е. А. Проблема толерантности и конструирование «мы» и «они» идентичностей в современном религиозном дискурсе / Е. А. Ходжаева, Е. А. Шумилова – [Электронный ресурс] – URL: http:// www.iriss.ru (дата обращения 16.10.2008).

147. Ходжаева А. А., Шумилова Е. А. Типы религиозности татарской молодежи Республики Татарстан: по материалам массовых опросов первой половины 2000-х годов / Е. А. Ходжаева, Е. А. Шумилова // Современные этносоциологические исследования в Республике Татарстан: Сб. науч. статей / Сост. и ред. Р. Н. Мусина, Л. В. Сагитова – Казань: Институт истории АН РТ, 2008. – С. 171-189.

148. Ходжаева Е. А., Шумилова Е. А. Толерантность религиозного дискурса / Е. А. Ходжаева, Е. А. Шумилова // Толерантность в обществе различий: Коллективная монография /Под ред. В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова, А. Ю. Зенковой. – Вып.15. – Екатеринбург: Полиграфист, 2005. – С. 196-209.

149. Хриенко А. П. Метаморфозы религиозно-нравственной детерминации сознания молодежи / А. П. Хриенко // Социологические исследования. – 2007. – № 7. – С. 80-87.

150. Чемикосова Т. А. Трансформация религии как социального института в постсоветской России: Диссертация на соискание ученой степени кандидата социологических наук / Т. А. Чемикосова. – Казань: КГУ, 2007. – 261 с.

151. Черныш Ю. А. К вопросу об этнической и конфессиональной идентичности россиян // Альманах современной науки и образования. – Тамбов: Грамота, 2011. – № 6 (49). – С. 177-179.

152. Черныш Ю. А. Религия как фактор социокультурной социализации в современной России: На примере старообрядческой общины г. Самара: Диссертация на соискание ученой степени кандидата социологических наук / Ю. А. Черныш. – М. , 2005. – 161 с.

153. Шагавиев Д. Приверженность мусульман Волго-Уральского региона Ханафитскому толку Ислама: история и современность // Минбар. – 2008. – № 2. – с. 101-109.

154. Шукуров Р. Мусульманство и модернизация / Р. Шукуров // Религия и идентичность в России / Сост. и отв. ред. М. Т. Степанянц. – М.: Восточная литература, 2003. – С. 199-202.

155. Шумилова Е. А., Ходжаева Е. А. Особенности становления российской гражданской идентичности мусульман в Татарстане // Гражданские, этнические и религиозные идентичности в современной России / Ответственный редактор В. С. Магун – М.: Издательство Института социологии РАН, 2006. – С. 132-140.

156. Энциклопедический социологический словарь / Общая ред. Г. В. Осипова. – М.: ИСПИ РАН, 1995. – 940 с.

157. Эриксон Э. Действо и общество / Э. Эриксон. – СПБ.: Издательство: Летний сад, 2002. – 416 с.

158. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон. – М.: Прогресс, 1996. – 342 с.

159. Ядов В. А .Социальная идентификация в кризисном обществе / В. А. Ядов // Социологические исследования. – 1994. – № 1. – С. 35-52.

160. Ядов В. А. Социальные и психологические механизмы формирования социальной идентичности личности / В. А. Ядов // Социальная идентификация личности. – М.: ИС РАН, 1993.

161. Ядов В. Ф. Стратегия социологического исследования. Описание, объяснение, понимание социальной реальности / В. А. Ядов. – 3-е изд., испр. – М.: Омега-Л, 2007. – 567 с. – (Университетский учебник).

162. Якупов В. М. Ислам в Татарстане в 1990-е годы / В. М. Якупов. – Казань: Издательство «Иман», 2005. – 144 с.

163. Якупов В. М. Мера Ислама (К проблеме адекватного конкретно- исторического понимания вечных шариатских истин). — Казань: Иман, 2004. — 69 с.

164. Якупов В. М. Минтимер Шаймиев и исламское возрождение в Татарстане / В. М. Якупов. – Казань: Изд-во «Иман», 2006. – 190 с.

165. Якупов В. М. Проблемы мусульманского образования в современной России. Выступление на заседании исламской секции рабочей группы по конфессиональной политике, охранению исторического и духовного наследия Общественного совета по развитию институтов гражданского общества в ПФО. 15 июля 2007 г. Казань / В. М. Якупов. – [Электронный ресурс] – URL: html://www.muslims-volga.ru (дата обращения 13.07.2008).

166. Якупов В. М. Специфика и особенности социализации личности мусульманина в исламских учебных заведениях / В. М. Якупов. – [Электронный ресурс] – URL: html://www.islamrt.ru (дата обращения 15.11.2008)

167. Якупов В. М. Татарское «богоискательство» и пророческий Ислам. – Казань: Иман, 2003. – 52 с.

168. Якупов В. М. Ханафитский мазхаб, его значение и актуальность. – Казань: Иман, 2004.

169. Berger B. M. Disenchanting the Consept of community / B. M. Berger // Western Polit. Quart. – Salt Lake City. – 1988. – Vol. 25. – No. 6. – P. 50-52.

170. Erikson E. H. Identity, psychosocial / E. H. Erikson // International Encyclopedia of the Social Sciences. – N. Y.: The Macmillan Company & The Free Press, 1968. – Vol. 7.

171. Erikson, E. Psychological Identity / E. H. Erikson // Schlein S. (ed). A Way of Looking at Things. Selected Papers. – New York: W. W. Norton & Company, 1995. – P. 675-679.

172. Gibson H. H., Fransis L., Pearson P. R. The relationship between social class and attitude towards Christianity / H. H. Gibson, L. Fransis, P. R. Pearson // Personality and Individual Differences. – 1990. – No. 11. – P. 631-635.

173. Giddens A. New rules of sociological method / A. Giddens. – Cambridg: Polity Press, 1994.

174. Fransis L., Brown L. B. The Influence of Home, Church and School on prayer among sixteen-year-old adolescents in England / L. Fransis, L. B. Brown // Review of Religious Research. – 1991. – Vol. 33. – P. 112-122.

175. Fransis L. J., Greer J. E. The Contribution of Religious Experiens to Christian Development / L. Fransis, J. E. Greer // British Journal of Religious Education. – 1993. – T. 15. – P. 38-43.

176. Jordi Collet Sabe The Crisis in Religious Socialization: An Analytical Proposal / C. S. Jordi // Social Compass. – 2007. – Vol. 54. – No. 1 .– P. 97-111.

177. Harold S. Himmelfarb Agents of Religious Socialization Among American Jews / S. Harold // Sociological Quarterly. – 2005. – Vol. 20 .– Issue 4. – P. 477 – 494.

178. Linton R. Protein man / R. Linton // The psychoanalitic interpretation of history / Ed. by B. Wolman. – New York: Basic Books, 1971.

179. Mark D. Regnerus Shaping Schooling Success: Religious Socialization and Educational Outcomes in Metropolitan Public Schools / D. Mark // Journal for the Scientific Study of Religion. – 2002. – Vol. 39. – Issue 3. – P. 363 – 370.

180. Tajfel, H. Social Identity and Intergroup Relations / H. Tajfel. – Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

181. Todd F. Martin, James M. White, Daniel Perlman Religious Socialization: A Test of the Channeling Hypothesis of Parental Influence on Adolescent Faith Maturity /F. M. Todd, M. James // Journal of Adolescent Research. – 2003. – Vol. 18. – No. 2. – P. 169-187.

Приложение

Программа

социологического исследования процесса конфессиональной социализации учащихся мусульманских учебных заведений Татарстана

Конкретно-социологическое исследование было проведено Отделом истории общественной мысли и исламоведения Института истории Академии наук РТ по программе и под руководством кандидата философских наук доцента Я. З. Гарипова. Научный консультант — доктор политических наук, член-корреспондент АН РТ профессор Р. М. Мухаметшин.

1. Теоретическое обоснование проблемы исследования[1]

Актуальность исследования обоснована, прежде всего, необходимостью решения проблемы, имеющей теоретико-прикладной характер, а именно противоречием между наличием объективной потребности в формировании поколения россиян, способных гармонично сосуществовать в условиях мультикультурного общества, и отсутствием точных знаний о наличии установок толерантности/интолерантности у наиболее последовательной и убежденной части мусульманской молодежи Татарстана (учащихся-шакирдов религиозных учебных заведений).

Решение указанной проблемы позволит ответить на следующие вопросы:

1. Способствует ли конфессиональная социализация мусульманской молодежи в Республике Татарстан формированию толерантных установок сознания?

2. Отвечают ли ценностные ориентации шакирдов Татарстана, толерантные установки сознания, направленность их общественной деятельности условиям сосуществования представителей различных конфессиональных и мировоззренческих групп в мультикультурном обществе?

3. Какие факторы могут обеспечить формирование религиозной толерантности в процессе конфессиональной социализации мусульманской молодежи?

---

[1] Часть материала, относящегося к данному разделу, отражена во введении к монографии, поэтому в предлагаемом тексте излагается лишь констатирующая часть.

2. Объект и предмет исследования

Объект исследования – учащиеся медресе и студенты мусульманских вузов Татарстана (шакирды). Дополнительный объект исследования – контрольная группа экспертов: ведущие преподаватели мусульманских учебных учреждений Республики Татарстан, организаторы и наиболее активные участники II фестиваля мусульманской молодежи Приволжского федерального округа.

Шакирды представляют собой основной источник информации. При помощи опроса экспертов выясняются вопросы, ответы на которые требуют определенных профессиональных знаний и компетентности.

Предмет исследования – процесс конфессиональной социализации мусульманской молодежи Татарстана в контексте формирования межконфессиональной толерантности в российском обществе.

3. Гипотезы исследования

Основная рабочая гипотеза – конфессиональная социализация мусульманской молодежи в Республике Татарстан способствует формированию толерантных отношений в обществе. Мусульманская молодежь региона обладает потенциалом освоения либеральных и демократических ценностей гражданского общества и способна противостоять влиянию радикальных религиозных течений.

Вспомогательные гипотезы:

- В современном российском обществе, характерной чертой которого является кризис нравственных ценностей, возрождение традиционных конфессий и повышение их социальной роли обладает позитивным потенциалом.
- Ценностные ориентации мусульманской молодежи Татарстана в целом не отличаются от ценностных ориентаций их сверстников в регионе, и сопоставимы с определяющими жизненными ценностями российской молодежи.
- Этническая составляющая в процессе семейной социализации мусульманской молодежи во многом детерминирует формирование и развитие религиозности и конфессионального самосознания.
- Мусульманская молодежь Татарстана, социализируясь в этнически ориентированных семьях, где преобладающим языком общения является татарский, тем не менее, демонстрирует устойчивые толерантные отношения к представителям иной религии и секулярному населению.

4. Цель и задачи исследования

Цель исследования — изучение процесса конфессиональной социализации и ценностных ориентаций шакирдов в контексте проблемы формирования толерантных отношений. Основные задачи исследования:

1. Выявление регионального, демографического и социального состава шакирдов;

2. Изучение процесса первичной и вторичной конфессиональной социализации шакирдов;

3. Определение спектра мотивации обучения в медресе, выбора следования духовным принципам ислама;

4. Исследование жизненных перспектив выпускников мусульманских учебных учреждений;

5. Изучение характера ценностных ориентаций шакирдов, их гражданской позиции и общественной активности;

6. Выявление установок толерантности/интолерантности у шакирдов и выявление наиболее значимых факторов формирования толерантности в процессе конфессиональной социализации мусульманской молодежи.

5. Интерпретация основных понятий

В формулировке предмета исследования фигурирует несколько понятий, требующих интерпретации. Среди них – два основных, нуждающихся наряду с интерпретацией в операционализации, раскрытии их через эмпирические показатели. Это, прежде всего, конфессиональная социализация и межконфессиональная толерантность.

1. Под конфессиональной социализацией авторы исследования подразумевают процесс интернализации индивидом догматов, норм, правил, ценностей конкретной религиозной общности, формирование на этой основе собственной духовной культуры и способности реализовать себя в качестве члена конфессии.

Целью, критерием и результатом успешной конфессиональной социализации в современном российском обществе также выступает личность, способная стать субъектом мультикультурного российского общества, необходимой характеристикой которой выступает межконфессиональная толерантность.

2. Под межконфессиональной (религиозной) толерантностью понимается толерантное отношение к догматам различных конфессий, характеру религиозности, особенностям литургии и т. д., а также вообще к инакомыслящим (в том числе и неверующим).

Операционализация данных понятий, необходимая в целях построения адекватного задачам исследования инструмента сбора первичной социологической информации, приведена в таблице 1.

Таблица 1

Логическая структура анкеты шакирда

Операциональные понятия	Индикаторы	Тип шкалы	Номер в-са
Социально-демографические характеристики шакирдов			
Возраст	Число лет	Интервальная	63
Пол	Пол	Номинальная	64
Национальность	Национальность	Номинальная	65
Семейное положение	Состояние в браке	Номинальная	66
Образование	Число классов, тип учебного заведения	Ранговая	67
Профессия	Профессия	Номинальная	68
Место учебы	Тип учебного заведения	Ранговая	70
Курс	Курс	Ранговая	69
Регион выбытия	Республика, область	Номинальная	71
Условия первичной (семейной) конфессиональной социализации			
Социально-географические условия	Регион	Номинальная	1
Материальные условия	Характеристика пункта проживания	Ранговая	1
Характеристика семьи	Индивидуальная оценка	Ранговая	2,3
	Тип семьи	Номинальная	4
	Причина изменения типа семьи	Номинальная	5
	Представители старшего поколения	Номинальная	8
	Количество братьев, сестер	Ранговая	9
Социально-демографическая характеристика родителей	Образование родителей	Ранговая	6
	Профессия родителей	Номинальная	7
	Национальность родителей	Номинальная	11
Характер религиозности семьи	Религиозная принадлежность родителей	Номинальная	11
	Наличие верующих в семье	Ранговая	12
	Выполнение обязательных религиозных предписаний верующими членами семьи	Ранговая	13
	Частота посещения мечети верующими членами семьи	Ранговая	14, 15, 16

Продолжение таблицы 1

Операциональные понятия	Индикаторы	Тип шкалы	Номер в-са
Мотивы, условия и факторы конфессиональной социализации			
Особенности обращения в ислам (религиозной конверсии)	Возраст конверсии	Интервальная	17, 19,20
	Условия конверсии	Номинальная	18
Сопутствующие факторы формирования личности	Факторы конверсии	Номинальная	21
	Увлечения в детском и подростковом возрасте	Номинальная	22, 23
	Круг общения в детстве	Номинальная	24
	Успешность учебы в школе	Ранговая	25
Характер самоидентификации. Мотивы и факторы поступления в религиозное учебное заведение	Факторы влияния на формирование мировоззрения	Номинальная	36
	Индивидуальная оценка	Номинальная	10
	Обстоятельства выбора	Номинальная	28
	Мотивация поступления	Номинальная	29
Этноязыковые факторы конфессиональной социализации	Язык домашнего воспитания	Ранговая	2
	Язык обучения в школе	Ранговая	26
	Язык обучения в медресе	Ранговая	30
	Язык межличностного общения	Ранговая	31
	Оценка перспектив обучения в медресе на татарском языке	Ранговая	32
Ценностные ориентации			
Круг интересов шакирдов	Увлечения в свободное время	Номинальная	33
	Общественные интересы	Номинальная	35
	Участие в общественной деятельности	Номинальная	34
Ценностные ориентации шакирдов	Система значимых ценностей	Номинальная	37
	Оценка значимости общественных проблем	Номинальная	56
	Оценка роли религии в обществе	Номинальная	47
Этнокультурные ориентации шакирдов	Отношение к национальному вопросу	Номинальная	45
	Оценка этнокультурных различий у русских и татар	Ранговая	46
	Этноконфессиональные установки	Номинальная	52
Уровень социального самочувствия	Степень удовлетворенности современной жизнью	Ранговая	57

Окончание таблицы 1

Операциональные понятия	Индикаторы	Тип шкалы	Номер в-са
Установки толерантности/интолерантности			
Психологическая готовность к диалогу с различными категориями населения	Отношение к незнакомым людям	Ранговая	38
	Факторы, облегчающие (затрудняющие) общение	Номинальная	39, 40
	Круг общения в настоящее время	Номинальная	43
	Наличие и причины конфликтов в учебной группе	Номинальная	41,42
	Наличие и причины несправедливого отношения, испытанного респондентами	Номинальная	44
Межконфессиональная толерантность	Отношение к православным	Ранговая	48
	Оценка соблюдения прав христиан (мусульман) в России	Ранговая	49, 50, 51
	Отношение к неверующим	Номинальная Ранговая	53 54
	Потенциал конфликтности	Номинальная Ранговая	55
Предполагаемые жизненные перспективы шакирдов			
Профессиональные перспективы	Жизненные планы шакирдов по окончании медресе	Номинальная	58
	Перспективы использования религиозных знаний	Номинальная	59
Демографические перспективы	Возможные пути решения материальных проблем	Номинальная	60
	Репродуктивные установки шакирдов	Ранговая	61
Перспективы этнокультурного развития	Этнокультурные установки шакирдов	Номинальная	62

6. Методы сбора информации, выборка

Метод массового сбора социологической информации – персональное интервьюирование шакирдов при помощи формализованной социологической анкеты. Для определения степени валидности использовавшейся в исследовании социологической анкеты, призванной обеспечить достоверные данные для построения устойчивых показателей, в апреле 2008 г. было проведено пробное обследование шакирдов («пилотаж»), в котором участвовали 45 респондентов (19 из РИУ, 26 из Альметьевского медресе).

Основное — массовое – исследование шакирдов было проведено в сентябре — декабре 2008 г., в ходе которого опрошено 558 респондентов в восьми мусульманских учебных заведениях РТ, из них – три в Казани, в том числе в двух исламских вузах. Также в анкетировании приняли участие пять средних медресе, расположенных в городах и районных центрах РТ: Нижнекамске, Альметьевске, Буинске, Нурлате и Уруссу.

Наличие предварительных данных по генеральной совокупности позволило применить при формировании выборки метод основного массива. По статистическим данными в ведении ДУМ РТ находится 11 средних и высших учебных заведений, где на 01.09.08. на очном (дневном) и очно-заочном (вечернем) отделениях обучалось 1089 человек. Опрошенные 558 человек составляют 51% генеральной совокупности, т. е. в исследовании участвовал каждый второй учащийся мусульманских учебных заведений РТ.

Для отбора респондентов, как единиц наблюдения, в ходе исследования была применена квотная выборка. Параметры квот соблюдались по четырем показателям: курс обучения, отделение (дневное, вечернее)[1]; этнический состав; пол (см. таблицы 2-5). Возрастной критерий респондентов предопределен их естественным составом в генеральной совокупности, в связи с чем в выборочную совокупность, включившую обследованных шакирдов, вошли юноши и девушки в возрасте от 14 до 30 лет. Соблюдение квот по указанным параметрам обеспечило разбиение генеральной совокупности на два эквивалентных массива, следовательно, выборочная совокупность в достаточно полной мере представляет генеральную, что гарантировало сведение ошибки репрезентативности до минимума (согласно принятому в теории выборки при соблюдении принципа основного массива – не более 5%)[2].

География проживания респондентов достаточно обширная, однако преобладает Татарстан (57%), а также области Поволжья и Приуралья, кроме РТ (22%). Около 20% респондентов приехали учиться из других регионов России и Ближнего Зарубежья. Такая структура выборочной совокупности по территориальному составу соответствует характеру распределения всего массива шакирдов по учебным заведениям регионов.

Таблица 2

Параметры квот выборочной совокупности по курсам

Курсы	Всего		Опрошено	
	Человек	%	Человек	%
1 курс	464	42.5	243	43.5
2 курс	293	27	145	26
3 курс	189	17.5	96	17
4-5 курс	119	11	60	11
Подготовительное отделение	24	2	13	2.5
Итого	**1089**	**100**	**557**	**100**

[1] Учащиеся заочного отделения в выборку не включались.

[2] См.: Горшков М. К., Шереги Ф. Э. Прикладная социология. Методология и методы. Учебное пособие – М.: «Альфа-М», «Инфра-М», 2009 – с. 193-214.

Таблица3

Параметры квот выборочной совокупности по отделениям

Отделение	Всего		Опрошено	
	Человек	%	Человек	%
Дневное (очное)	761	70	406	73
Вечернее (очно-заочное)	328	30	152	27
Итого	**1089**	**100**	**558**	**100**

Таблица 4

Параметры квот выборочной совокупности по национальному составу

Национальный состав	Всего		Опрошено	
	Человек	%	Человек	%
Татары	881	81	462	83
Другие	208	19	96	17
Итого	**1089**	**100**	**558**	**100**

Таблица5

Параметры квот выборочной совокупности по половой принадлежности

Пол	Всего		Опрошено	
	Человек	%	Человек	%
Мужской	764	70	388	69.5
Женский	325	30	170	30.5
Итого	**1089**	**100**	**558**	**100.0**

Детализованная выборочная совокупность, структура которой позволила проконтролировать устойчивость первичной социологической информации практически по всем шкалам (вопросам), включенным в анкету шакирда, обеспечила измерение устойчивых показателей и тенденций и тем самым гарантировала достоверные выводы по итогам исследования.

Экспертный опрос проводился с помощью интервью. Всего приняло участие в исследовании 30 человек, в качестве экспертов выступили: ведущие преподаватели мусульманских учебных заведений РТ, а также организаторы и наиболее активные участники II фестиваля мусульманской молодежи. В каждом учебном заведении было опрошено до трех преподавателей (всего 20 человек, из них 17 мужчин, 3 женщины, стаж работы в мусульманских учебных заведениях от 1 до 11 лет). Из числа организаторов и наиболее активных участников II фестиваля мусульманской молодежи было проинтервьюировано 10 человек (5 девушек, 5 юношей, стаж общественной работы от полугода до 10 лет). Полевое исследование проводилось летом-осенью 2008 года.

Интервью полуструктурированное, первая часть была биографической, вторая, состоявшая из довольно четко обозначеных и сформулированных вопросов, содержала персональное мнение специалиста. Респондентам, как экспертам, предлагались вопросы с целью выявления их точки зрения на целый ряд общественных проблем, связанных с их деятельностью, причем темы беседы варьировались в зависимости от вида этой деятельности. Все интервью были записаны на диктофон и затем транскрибированы.

В качестве дополнительного эмпирического материала в исследовании также привлекались следующие данные:

1. Информация, полученная в результате анализа анкет абитуриентов, заполняемых при поступлении в религиозные учебные заведения (осень 2007 г.: 45 человек, поступивших в Российский исламский университет, 94 - в высшее медресе «Мухаммадия», г. Казань);

2. Результаты анкетного обследования делегатов II фестиваля мусульманской молодежи Приволжского федерального округа, проводившееся Отделом истории общественной мысли и исламоведения Института истории АН РТ по программе и под руководством кандидата философских наук доцента Я. З. Гарипова при участии диссертанта в июне 2008 г. (62 респондента).

Анкета шакирда состояла из блоков вопросов, выявляющих:

- социально-демографическую и региональную характеристику учащихся мусульманских учебных учреждений Татарстана;
- условия первичной и вторичной конфессиональной социализации;
- спектр мотивации обучения в религиозном учебном заведении, выбор следования духовным принципам ислама;
- жизненные перспективы по окончании мусульманского учебного заведения;
- характер ценностных ориентаций, гражданскую позицию и общественную активность;
- наличие межконфессиональной толерантности у шакирдов (см. таблицу 1).

В ходе экспертных интервью преподавателям мусульманских учебных заведений предлагалось высказаться по проблемам исламского образования, а также некоторым теоретическим и социальным вопросам. Учитывалось, что их деятельность оказывает значительное влияние на формирование взглядов и ценностей учащейся молодежи и, таким образом, во многом определяет характер будущего развития ислама в регионе (и, возможно, в России).

Активисты молодежного движения явились ценным источником информации о деятельности общественных организаций региона как института конфессиональной социализации молодежи. Значительный

интерес представили также их взгляды на будущее развитие исламского молодежного движения, субъективная точка зрения на некоторые общественные проблемы и т. д.

Таким образом, достоверность выводов обеспечивалась сочетанием методов (количественных и качественных), применением апробированного инструментария. Охватывался большой и разнообразный массив, привлекались данные опроса экспертов. В качестве материала для сравнения привлекались опубликованные результаты молодежных исследований, проведенных ранее в Татарстане и России.

Научное издание

Р. М. Мухаметшин,
Я. З. Гарипов,
Р. В. Нуруллина

Молодые мусульмане Татарстана: идентичность и социализация

Монография

Компьютерная вёрстка: Е. И. Григорьева, С. М. Ситдиков

Издатель:
Центр социального прогнозирования и маркетинга
127106, Москва, ул. Гостиничная, 9.
Тел. (495) 481-18-38, 482-18-47
E-mail: info@sheregi.ru

Уч.- изд. листов: 9,52
Подписано в печать 24.12.2012
Опубликовано на сайте Центра социального прогнозирования и маркетинга
URL: http://www.socioprognoz.ru/publ.html?id=299