



## Ислам как критическая практика: молодые мусульмане размышляют о своем религиозном становлении\*

К.И. Насибуллов<sup>1а</sup>

<sup>1</sup>Болгарская исламская академия, г. Болгар, Россия

<sup>а</sup>ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5295-9649>, e-mail: [rtkamil@bk.ru](mailto:rtkamil@bk.ru)

**Резюме:** В общественном сознании современной России религия представляется преимущественно консервативной силой, направленной на консолидацию социума на основе общих ценностей. В то же время религии в истории человеческой цивилизации нередко выступали в качестве мощной политической силы, которая побуждала людей к осуществлению значительных социальных преобразований. Подход, учитывающий это двойственное значение религии, был реализован в рамках Франкфуртской школы критической теории (М. Хоркхаймер и др.), а также в концепциях ряда исламских интеллектуалов «левого» толка, таких как Г. Джемаль и Ф. Исак. Эти мыслители подчеркивали, что религия в отдельные исторические периоды могла быть силой освобождения, действующей в интересах наиболее угнетенных слоев общества, в другие же, напротив, способствовать угнетению и поддерживать интересы властных элит. В статье представлены результаты качественного исследования особенностей религиозного становления молодых российских мусульман с опорой на методологию критической социальной психологии. Полученные результаты показывают, что их религиозное обращение предваряется критическим переосмыслением собственного образа жизни. Вместе с тем критическая установка с принятием ислама не исчезает. Возникший антагонизм между прежним «светским» и нынешним исламским образом жизни лишь укрепляется благодаря противопоставлению социальной позиции мусульман и «светского» большинства, а первоначальное недовольство условиями собственной жизни постепенно трансформируется в более масштабную социальную критику и требование преобразований.

**Ключевые слова:** Франкфуртская школа; ислам; Татарстан; религиозное обращение; критическая теория; теология освобождения; психология религии

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-013-00536.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



**Для цитирования:** Насибуллов К.И. Ислам как критическая практика: молодые мусульмане размышляют о своем религиозном становлении. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(4):941–965. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-4-941-965

**Благодарности:** Выражаю искреннюю благодарность Анатолию Николаевичу Кричевцу и Наталье Бусыгиной за научную и дружескую поддержку при написании статьи, а также Али Вячеславу Сергеевичу Полосину за ценные замечания на завершающем этапе подготовки статьи.

## Islam as Critical Practice: Young Muslims Discuss Their Religious Development\*

**K.I. Nasibullov**<sup>1a</sup>

<sup>1</sup>*Bolgar Islamic Academy, Bolgar, Russian Federation*

<sup>a</sup>ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5295-9649>, e-mail: [rtkamil@bk.ru](mailto:rtkamil@bk.ru)

**Abstract:** In modern Russia, religion is seen as a conservative social force aimed at consolidating society on the basis of common values. At the same time, as human history shows, religions often acted as a powerful political force, leading to great social transformations. Such a dual approach to religion was embodied in the views of the Frankfurt School of Critical Theory (M. Horkheimer and others), as well as a number of Islamic intellectuals of the "left" wing, such as G. Jemal and F. Isak. These thinkers emphasized that religion in certain historical periods could be a liberating force acting in the interests of the most oppressed members of society, while in others, on the contrary, it could promote oppression and support the interests of power elites. The paper presents the results of studies of young Russian Muslims based on the methodology of critical social psychology, which develops the views of the Frankfurt School of Critical Theory. The results show that a person's religious conversion is preceded by a critical rethinking of his own way of life, which was also noted in earlier studies conducted among representatives of Christianity and Judaism. At the same time, it was found that the critical attitude does not disappear with the adoption of Islam. The antagonism between the former "secular" and the current Islamic way of life is only strengthened by the opposition of the social position of Muslims and the "majority". Initial dissatisfaction with the conditions of one's own life is transformed into a larger social criticism.

**Keywords:** Frankfurt School; Islam; Tatarstan; religious conversion; critical theory; liberation theology; psychology of religion

---

\* The research was prepared within the Russian Foundation for Basic Research, project № 20-013-00536.



Насибуллов К.И.

Ислам как критическая практика: молодые мусульмане...  
*Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(4):941-965

**For citation:** Nasibullov K.I. Islam as Critical Practice: Young Muslims Discuss Their Religious Development. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(4):941–965. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-4-941-965

**Acknowledgements:** I sincerely thank Anatoly Nikolaevich Krichevets and Natalia Busygina for scientific and friendly support in writing this paper, as well as to Ali Vyacheslav Sergeevich Polosin for valuable comments at the final stage of preparing the paper.

## Введение

В последние десятилетия для характеристики религий, длительное время существующих на территории России, нередко используется понятие «традиционный». К так называемым «традиционным» религиям обычно относят православие, ислам, иудаизм и буддизм. Несмотря на то, что согласно Конституции (ст. 14)<sup>1</sup> Российская Федерация – это светское государство и религиозные объединения должны быть отделены от государства, эти религии пользуются значительной государственной поддержкой<sup>2</sup>. Оказываемая помощь довольно избирательна: она, как правило, предоставляется тем религиозным организациям, которые демонстрируют лояльность и поддерживают политический статус-кво. Понятие «традиционный» сейчас прочно вошло в российский официальный дискурс, и в отношении ислама закрепился аналогичный термин – «традиционный ислам». Как отмечают современные исследователи Р.И. Беккин и др., «концепция традиционного ислама является искусственным конструктом, продвигаемым государством для обозначения сформировавшейся в современной России модели государственно-конфессиональных отношений. Одним из ее признаков является демонстрация со стороны религиозных организаций и отдельных верующих лояльного отношения к политическому режиму в стране» [1, с. 10]. В общественном сознании религия нередко ассоциируется с консервативной силой; при этом, как отмечает руководитель ис-

<sup>1</sup> Конституция Российской Федерации. *Президент России: Официальный сайт*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/acts/constitution/item> (дата обращения: 09.11.2022).

<sup>2</sup> В частности, позиция государства в отношении традиционных религий нашла отражение в публичных высказываниях президента России В. Путина. Еще в начальный период своего правления, в 2001 году, он отмечал, что «в России традиционные религии могут рассчитывать на поддержку государства» (Владимир Путин заявляет, что в России традиционные религии могут рассчитывать на поддержку государства. *РИА «Новости»*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ria.ru/20011217/36496.html> (дата обращения: 11.10.2022)). Спустя 20 лет в выступлении перед религиозными лидерами России В. Путин все так же демонстрирует поддержку традиционных религий, подчеркивая, что все они объединены лежащими в их основе ценностями (Путин обратился к гражданам с межконфессиональной «проповедью». *Независимая газета*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://www.ng.ru/faith/2020-11-04/100\\_putin04112020.html](https://www.ng.ru/faith/2020-11-04/100_putin04112020.html) (дата обращения: 11.10.2022)).



следовательского центра Ю. Левада, настойчивое стремление лояльных государству религиозных институтов распространить традиционные ценности все меньше поддерживается россиянами, особенно это относится к молодежи<sup>3</sup>. В то же время, если обратиться к историческому опыту, становится очевидным, что устоявшееся представление о «консерватизме» религии не стоит абсолютизировать. Рождение мировых религий приводило к масштабным изменениям в человеческой цивилизации, к трансформации существующей социальной организации, появлению новых государств и культур и т. д. Было бы верным рассматривать религию как скорее противоречивую общественную силу: с одной стороны, она может являться фактором сохранения сложившегося социального порядка и в этой роли использоваться «власть предрержащими»; с другой стороны, в определенные исторические периоды религия, напротив, может поддерживать импульс к социальным переменам.

Именно такой двойственный и сложный взгляд на религию был предложен теоретиками Франкфуртской школы критической теории<sup>4</sup>, оказавшей в XX веке колоссальное влияние на развитие критических исследований во многих социально-гуманитарных науках [2]. Представители Франкфуртской школы продолжили классическую марксистскую критику идеологической функции религии. Они также видели в ней общественную силу, которая способствует угнетению наименее защищенных слоев общества, формирует иллюзорное восприятие реальности, оправдывает и укрепляет легитимность правящей верхушки. Вместе с тем они полагали, что подобный односторонний взгляд на религию не отражает всего ее многообразия и сложности. По их мнению, религия способна формировать и поддерживать в человеке импульс к сопротивлению, а также критическое восприятие социальной реальности. Подтверждение этой своей позиции они нашли в богатом интеллектуальном наследии К. Маркса<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> О настроениях россиян. АНО «Левада-Центр». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.levada.ru/2020/01/10/o-nastroeniyah-rossiyan/> (дата обращения: 18.10.2022).

<sup>4</sup> «Франкфуртская школа критической теории» или «Франкфуртская школа» – это термин, обычно используемый для обозначения деятельности междисциплинарной группы западных марксистских интеллектуалов, осуществляющих свою деятельность на базе Института социальных исследований Университета Франкфурта-на-Майне в первой половине XX века. Они стремились развить гуманистические аспекты философии К. Маркса в противовес официальной советской позиции того времени. Наряду с основателем М. Хоркхаймером в эту группу входили Т. Адорно, Ф. Поллок, Э. Фромм, Г. Маркузе и др. Также с институтом активно сотрудничал литературный критик и социальный философ В. Беньямин. Научное направление, которое ими развивалось, получило название «критическая теория».

<sup>5</sup> Например, классическое «опиумное» высказывание К. Маркса в советской марксистской традиции («Религиозное убожество есть в одно и то же время выражение действительного убожества и протест против этого действительного убожества. Религия – это вздох угнетённой твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она – дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа»)



Представители Франкфуртской школы утверждали, что, хотя религия – это во многом ложная форма отражения реальности, в то же время она нередко является единственно доступным способом осмысления собственного положения угнетенными массами. Религия способна поддерживать в человеке стремление к установлению социальной справедливости и лучшего мироустройства благодаря вере в идею божественной справедливости, в существование Ада и Райа и т. п. Также она обладает определенным и по-своему уникальным языком описания реальности, способностью выражать малоконцептуализируемые и пограничные явления человеческой жизни. В этом смысле данная форма человеческого самовыражения имеет в культуре самостоятельное значение, поэтому религию нельзя заменить другими известными «языками» описания мира, например, научной теорией, философией или искусством [5].

Критические теоретики подчеркивают важность оценки исторического и географического контекстов, в которых существует религия. Именно под этим углом зрения М. Хоркхаймер предлагает рассматривать значение христианства для человеческой цивилизации. По его мнению, христианство в начальный период своего становления (первые века нашей эры) являлось мощной освободительной силой, которая объединила неимущие и наиболее угнетенные социальные слои Римской империи, помогла им осознать и защитить свои жизненные интересы. Популярность раннего христианства во многом была обусловлена идеями, которые лежат в основе этого учения: равенство всех людей, созданных по образу и подобию Бога, милосердие и справедливость (здесь стоит привести знаменитое высказывание из Евангелия «Многие же будут первые последними, и последние первыми»). Таким образом, полагает М. Хоркхаймер, первоначально в центре христианского учения была забота о слабых и обездоленных. И только значительно позже, во времена правления византийского императора Константина (IV в. н.э.), характер этой религии стал карди-

---

[3, с. 399]) привычно толкуется в том смысле, что религия – это чисто негативное социальное явление, которое подавляет рациональное мышление и способствует угнетению. В классическом советском издании (в оригинале «Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend») слово «das Elend» переведено как «убожество», ставшее уже архаичным понятием с бранным оттенком, что не вполне соответствует оригиналу. Более подходящее значение слова на русском языке – это «страдание», «жалкое состояние», «нищета» или «униженное состояние». В понятии заложен смысловой компонент нетерпимости данного состояния, отсюда и протест как совершенно человеческая реакция на него. Поэтому более адекватная трактовка этого высказывания К. Маркса могла бы быть следующей: религия является выражением настоящего страдания и протеста против существующих порядков. Кроме того, обсуждая это высказывание, мы, по-видимому, не в полной мере учитываем его исторический контекст. В 1843 году, когда К. Маркс писал эти слова, опиум был законным лечебным средством, в частности широко применялся как анестетик, и его лечебные свойства были широко признаны [4].



нально меняться. Никейский собор<sup>6</sup> ознаменовал союз императорской власти и клерикалов, христианство получило статус государственной религии, которая как новая идеология стала опорой находящегося в кризисе государства. С тех пор христианство постепенно утрачивает свой революционный импульс, а духовенство планомерно искажает суть послания Иисуса Христа, проявляя невероятную изобретательность и цинизм в стремлении примирить Евангелие и земную власть [6]. Тем не менее, по мнению М. Хоркхаймера, данная религия все же не утратила своего освободительного потенциала, так что призывы к социальным реформам последующих веков нередко формулировались на религиозном языке.

В современную эпоху религия в виде теизма возвращается к своей прежней роли и снова становится революционизирующей общественной силой. Даже будучи атеистами и материалистами, представители Франкфуртской школы были склонны видеть в религии возможного союзника «левого» движения. Прежде всего своим обращением к трансцендентному религия оказывает сопротивление тенденции к тотальной рационализации и сведению значения человеческого разума только к инструментальному контролю над природой. Религия парадоксальным образом спасает человеческий Разум: поддерживая негативную концепцию истины, она толкает человечество к поиску новых способов понимания мира [2]. Христианство, как многие другие современные религии, противостоит товарному фетишизму, то есть ориентации на чрезмерное потребление в рамках капиталистической экономики. Религии возвращают людей к осмыслению подлинных экзистенциальных проблем собственной жизни, а также становятся важным источником социальной критики [5].

Представители Франкфуртской школы развивали представления о роли религии скорее в европейской перспективе, опираясь преимущественно на анализ христианства и иудаизма. Тем не менее многие из их рассуждений вполне применимы и в отношении ислама. Влиятельный исламский мыслитель и в то же время философ «левого» толка Г. Джемаль [7] формулирует сходные идеи: он противопоставляет подлинную революционную религию пророков религии угнетения, которую изобрело и внедрило в массы духовенство. Клерикалы, по его мнению, полностью извратили первоначальный смысл религии, которая была ниспослана и донесена до людей пророками (Г. Джемаль, по-видимому, склонен рассматривать иудаизм и христианство как важные вехи внутри единой религиозной традиции, нашедшей окончательное и полное во-

<sup>6</sup> Здесь: Первый Вселенский собор христианской церкви, созванный императором Константином в 325 году н.э. в г. Никея (сейчас г. Изник, Турция). На Соборе были утверждены основные догматы христианства (т.н. Символ веры).



площение в исламе). Словно бы развивая идеи М. Хоркхаймера, он замечает, что союз христианских клерикалов и власти возник в период правления императора Константина. Это привело к серьезной деградации религии, данной Богом, вследствие чего значительная часть христиан оказалась разочарована в новой христианской доктрине. Быстрый успех ислама на Ближнем Востоке он объясняет тем, что Мухаммед поднял знамя освобождения, которое уронило христианство, вернув общественный интерес к нуждам наиболее угнетенных слоев общества. Таким образом в ислам пришли именно те, кто оказался лишним в новой – имперской – трактовке религии. Ислам позднее также не избежал искажений: возникшее мусульманское духовенство переиначило идеи, изначально заложенные в Коране, в интересах текущей политической конъюнктуры и правящих элит. Тем не менее Г. Джемаль уверен, что в наше время именно ислам в наибольшей степени сохраняет первоначальный революционный импульс пророческой религии. Похоже, что новейшая история дает много примеров этого – уместно вспомнить исламскую революцию в Иране (1979), революцию в Египте под руководством исламской организации «Братьев-мусульман» (организация, запрещенная на территории РФ) в 2011 году и другие примеры.

Аналогичные идеи были высказаны в рамках исламской теологии освобождения. Так, видный представитель этого направления южноафриканский исламский мыслитель Ф. Исак [8], опираясь на собственный анализ Корана, приходит к заключению, что Бог в любой ситуации занимает сторону угнетенных, невзирая на то, как и во что эти люди верят. Бог делает это только потому, что людям было причинено зло. Священная Книга несет в себе революционный потенциал, формирует у верующего особый взгляд на реальность, подталкивает его к социальной активности. Согласно Ф. Исаку, «Коран был явлен как раскрывающий себя дискурс... в ответ на потребности общества» [8, с. 70]; религия реализует себя прежде всего через политический праксис, она нацелена на преобразование существующего политического статус-кво в интересах угнетенных слоев общества. Идеи этих исламских мыслителей во многом вторят положениям Франкфуртской школы. Но имеется и важное отличие. В своем стремлении к установлению социальной справедливости исламские мыслители не столько опираются на собственные гуманистические убеждения, сколько полагают, что продолжают и развивают идеи и принципы, положенные в основу религии самим Создателем.

Подводя итоги раздела, стоит задаться закономерным вопросом: применим ли данный критический подход для оценки роли религий в современ-



ном российском обществе? Например, можно ли считать, что так называемые традиционные религии, а точнее лояльные власти религиозные организации, опирающиеся на финансовые и административные ресурсы государства, являются по существу структурами, поддерживающими угнетение? А нелояльные религиозные течения и низовой религиозный активизм несут в себе революционный импульс для благоприятных, с точки зрения большинства, социальных преобразований? Полагаем, на эти вопросы нет единственно правильного ответа. Подойти к пониманию возможно только проведя многосторонние и комплексные исследования. В данной статье представлена попытка рассмотреть эти вопросы в более узком смысле, а именно: являются ли концепции Франкфуртской школы и исламских интеллектуалов «хорошей» теорией, объясняющей восприятие мира и поступки конкретных мусульман, или же их представления сильно оторваны от нынешней социальной реальности? С этой целью было проведено исследование в рамках качественной исследовательской парадигмы [9], методом сбора данных являлось полуструктурированное интервью. В статье приведены беседы с пятью мусульманами (интервью собраны в 2021 году)<sup>7</sup>, молодыми мужчинами, четверо из которых на момент исследования обучались в мусульманских учебных заведениях Москвы и Татарстана, а один завершил обучение (Марат). В ходе интервью особое внимание уделялось вопросам религиозного обращения мусульман и их дальнейшего становления: как человек пришел в ислам, какие факторы повлияли на него, какие этапы собственного религиозного совершенствования он выделяет. Интерпретация результатов осуществлялась преимущественно согласно подходу критической социальной психологии (Я. Паркер, К. Таффин, Р. Водак, М. Мейер и др.), научного направления, основывающегося на идеях Франкфуртской школы и других более поздних представителей критической теории. Как отмечают О.Т. Мельникова и Д.А. Хорошилов, критическая социальная психология изучает «способность человека критически рефлексировать социальные условия своего существования и изменять общество для достижения своей свободы (принимать на себя роль агента изменений)» [10, с. 42]. Результаты, полученные при анализе интервью, обсуждались и соотносились с более ранними исследованиями по психологии религии, даже если проводившие их ученые не разделяли основных положений критической теории [11].

---

<sup>7</sup> Беседы с четырьмя мусульманами были проведены автором настоящей статьи, одно интервью провел и обработал доктор философских наук, профессор А.Н. Кричевец.



## Религиозное обращение как результат самостоятельного выбора

Следуя общепризнанной в мусульманском богословии точке зрения, принятие ислама подразумевает публичное произнесение шахады. Это довольно короткое по времени человеческое действие, означающее признание Аллаха единственным Богом, а Мухаммада – его пророком. Вместе с тем, если рассматривать религиозное обращение конкретного человека с психологической стороны, то оно представляет собой длительный и сложный процесс внутренних изменений.

Начнем с истории, которая, пожалуй, больше других впечатляет своим критическим отношением к миру. Это история Ибрагима<sup>8</sup>, человека с врожденными серьезными двигательными нарушениями. Общение с Ибрагимом во время интервью помогло понять, что его жизнь – это бесконечная борьба с физическим недугом, изматывающие тренировки, перенапряжение сил, многочисленные неудачи на пути к тому, чтобы научиться делать самые простые вещи. Простые для нас, здоровых людей. Ибрагим благодаря тяжелому труду и поддержке своей семьи успешно заканчивает школу, а потом поступает в колледж, чтобы получить профессию программиста. Это вполне рациональный выбор с его стороны – он понимает, что именно в программировании, где его физический недостаток не является существенным препятствием, он имеет шанс быть успешным и может даже в чем-то превзойти своих сверстников. Это востребованная и хорошо оплачиваемая работа, которая, наконец, позволит ему обрести финансовую самостоятельность. Учеба дается непросто, не по всем предметам он имеет академическую успеваемость. Понимая ограниченность своих возможностей, Ибрагим акцентирует все внимание на нескольких наиболее важных дисциплинах. Особенно хорошо ему дается разработка сайтов, настолько, что он представляет колледж, участвуя в местных и региональных олимпиадах, где нередко занимает первые места. Колледж находится недалеко от его дома по меркам здорового человека. Но, чтобы попасть в учебное здание, нужно перейти через железнодорожный мост, то есть подняться, пройти по нему и спуститься, два раза в день – утром по дороге в колледж и вечером, возвращаясь домой. Этот переход превратился для Ибрагима в изматывающее испытание.

Так он и учился все четыре года: то поднимая свое непослушное тело вверх, то спуская его вниз по крутым ступеням. Ибрагим говорит, что однажды он почувствовал, что очень устал и от учебы, и от этого моста. В момент слабости он начал задумываться о том, чтобы уйти из колледжа, сдатьсь, отка-

<sup>8</sup> Все имена изменены. Респонденты дали согласие на публикацию материалов интервью на условиях их анонимности. Тексты интервью публикуются в авторской редакции.



завшись от своих прежних амбиций. И он, возможно, сделал бы это, если бы не одно событие. Ибрагим рассказывает: «Я возвращался домой после уроков, как раз только вышел, и один брат-мусульманин решил меня подвезти... Он меня увидел, что слякоть, а я в резиновых сапогах, и он меня решил подвезти. И пока мы ехали, разговаривали, он меня спросил: “Ты мусульманин?” Я не помню, что ответил. Ну, в общем, просто я не помню, разговаривали, потом... он остановился, я в машине посидел, он намаз почитал, видимо, в мечети. Как-то очень все легко так получилось, я задавал ему вопросы, уже не помню какие, потом я уже ему звоню: “Научи или приезжай”. Он в этот же день приехал, книгу подарил, еще что-то подарил».

Ибрагим рассказывает, как его тогда поразило, что незнакомый мусульманин помог ему в самый психологически сложный для него момент. Он подвез его совершенно бесплатно, объяснив, что мусульмане должны быть милосердными и помогать слабым. Ибрагим стал общаться с другими мусульманами и постепенно стал видеть в исламе совсем другой мир, не похожий на тот, к которому он привык. Это был не мир одиночества, конкуренции и ежедневной борьбы, это был мир взаимопомощи и милосердия. В исламе он нашел близких людей, ощутил сопричастность, а его ежедневная борьба с материей и страдания приобрели совсем другой смысл. Ибрагим принимает ислам, а после завершения колледжа поступает учиться в медресе. С той же энергией, с которой он создавал сайты и побеждал своих соперников на олимпиадах, он отдается изучению Корана. Он верит, что благодаря своим знаниям будет полезен окружающим. Возможно, он еще вернется к программированию, но пока у него одно желание – познать ислам во всей его глубине.

Эта драматическая история о «чудесном» обращении могла бы показать одной из тех, что в большом числе встречаются в популярной религиозной литературе и в которых не всегда понятно, где правда, а где художественный вымысел. Так могло бы быть, если бы автор данной статьи не слушал его рассказ вживую. Ибрагим долгое время, а может, и всю жизнь, полагал, что судьба к нему неблагоприятна, а окружающий его мир – это мир борьбы, страдания и одиночества. Как бы этот мир ни был неприятен ему, он не видел для себя альтернативы. Происшествие с незнакомым мусульманином в критический момент его жизни вернуло ему веру в себя, оно показало ему новое сообщество, мировоззрение и образ жизни, которые удивительным образом отвечали его внутренним чаяниям. Критика всегда начинается с отрицания, с «нет», в истории Ибрагима вся его прежняя жизнь до обращения была постоянным отрицанием: телесной слабости, неверия в себя, постоянной усталости. Следующие



Насибуллов К.И.

Ислам как критическая практика: молодые мусульмане...

*Minbar. Islamic Studies. 2022;15(4):941-965*

истории обращения менее драматичны, но в них также можно увидеть сходные черты: предпосылкой к принятию религии является критическое отношение человека к окружающей действительности, а ислам становится желанной альтернативой.

В истории Аббаса неприятие собственного образа жизни стало поворотным пунктом для осознанного принятия ислама. Аббас родился в небольшом селе в Сибири в смешанной семье – его отец казах, а мать русская. Аббас отмечает, что, хотя родители и считали себя верующими (отец мусульманином, а мать православной), это была поверхностная религиозность, проявлявшаяся в обрядности и следовании традициям своего народа. В школе, где учился Аббас, было много мусульман, и самый близкий друг также был мусульманином. Аббас принимает ислам в большей мере под влиянием своего окружения, не понимая всей ответственности данного поступка («такой осознанности, что такое мусульманин, у меня не было на тот период, всей серьезности я не понимал»). Осознанное обращение в ислам происходит намного позже как результат критического переосмысления прежнего образа жизни. В какой-то момент он понимает, что его жизнь пошла «не по тому пути».

Приведем фрагмент интервью.

Аббас: Несколько лет назад я просто начал осмысливать, где я нахожусь, что делаю, и я понял, что я вообще не ту дорогу выбрал, не туда пошел. И вот с того периода я как-то начал серьезно относиться (к жизни).

Интервьюер: Как вы поняли, что не та дорога? Что стало происходить в вашей жизни?

Аббас: Во-первых, жизнь, она не ладилась.

И.: А что не ладилось?

Аббас: Допустим, не мог свою жизнь устроить как хотел, семьи не было... Можно сказать, финансовая сторона тоже была, но не такая сильная, деньги (у меня) были... Мне уже 26 лет, и надо было уже семью заводить. Но это все не получалось. И, наверное, многие приходят к этому, что в жизни что-то не получается, они начинают думать о религии, да?

И.: Да.

Аббас: Но, я думаю, что с моей стороны это часть причины... Это не просто сказать «мусульманин», это что-то большее, это нужно понимать, осознавать ответственность... я думал об этом много, и в один из вечеров я понял, что так нельзя и нужно менять свою жизнь... И путь, и религия подчиняются Всевышнему Аллаху, это самое лучшее, что можно сделать сейчас. И вот так я пришел,



и моя жизнь, можно сказать, пошла так, как я хотел. Все что я хочу, просил у Аллаха, дуа делал, и Аллах мне это дает.

Неудовлетворенность своей жизнью у Аббаса была обусловлена не только неудачами в создании собственной семьи. Его не устраивало, что его прежняя жизнь была построена на эгоизме, это не давало ему ощущения осмысленности жизни. Аббас размышляет: «Самая главная причина – я не приносил пользу своей семье, жил для себя самого. То есть что хотел, то и делал, но какую-то пользу вескую обществу вообще не приносил... Вот чего ты хочешь в жизни добиться? Кем ты хочешь стать? Неужели ты хочешь стать каким-то потребителем и так всю жизнь для себя жить?»

Со временем он начал замечать, что у него ухудшается характер, становясь все более грубым, агрессивным и нетерпеливым. Аббас легко мог накричать на другого человека, не разобравшись в его проблеме.

Религиозное обращение Аббаса, если его рассматривать с внутренней, психологической, стороны, произошло не в момент произнесения им «шахады», не с начала выполнения формальных религиозных требований, а значительно позже, в момент коренного переосмысления собственной жизни. Приход Аббаса к осознанной религиозности укладывается в схему «проблема-решение», где в качестве «проблемы» выступает не устраивающий его образ жизни, а «решения» - выбор исламского образа жизни. Религиозное обращение разделило его жизнь на «неправильную» жизнь до и «правильную» после осознанного принятия ислама. Анализ интервью помог выявить основные смысловые оппозиции этого разделения, формирующие антагонизм прежнего, нерелигиозного, и нынешнего - исламского - образа жизни. Аббас характеризует прежнюю свою жизнь как неупорядоченную, лишённую внутреннего смысла, эгоистичную, с ориентацией на личный успех и неограниченное потребление, ему в тот период жизни была свойственна грубость, агрессивность, конфликтность, невыдержанность. Осознанное принятие ислама, по его мнению, оказало позитивное влияние на его жизнь: сейчас она воспринимается им как упорядоченная, осмысленная, основанная на бескорыстной помощи нуждающимся, милосердии, социальной активности. Себя он в настоящий момент воспринимает эмоционально уравновешенным, целеустремленным человеком.

Следующая история во многом сходна с историей Аббаса. Малик начал практиковать ислам довольно рано, еще в школьные годы, когда приезжал на летние каникулы из Москвы в Башкортостан, в деревню своих родителей. Он отмечает, что его религиозность была в то время наивной, тем не менее он научился совершать намаз, осуществлять ритуальное омовение, читать некото-



рые молитвы на арабском языке. Ближе к подростковому возрасту он перестал ездить в деревню, и вера в нем постепенно угасала. Но он сохранил в своей памяти несколько идеалистическое представление об исламе как о религии людей, которые его там окружали, с которыми он близко общался. Его детские годы проходили в «голодные» 90-е, была безработица, преступность, люди были ожесточены. При этом те мусульмане, с которыми он общался в деревне, показали ему совсем другой пример отношения к жизни: Малик рассказывает: «...здесь (были) другие правила, если, извиняюсь, нечего есть, ты все равно кормишь гостя, заходи, там вот такое отношение, так принято. Всегда можно было зайти как к себе домой... ты не чувствовал себя чужим – (ты был) как в большой семье».

Малик отмечает терпение, скромность, чистоплотность, радушие этих людей. Этот позитивный образ мусульман становится для него важным внутренним ресурсом уже в зрелом возрасте. Сейчас ему 36 лет, тем не менее он считает себя «новоиспеченным» мусульманином, так как стал тщательно выполнять все необходимые религиозные предписания недавно, только со времени начала обучения в исламском институте (то есть примерно три года назад). Осознанное принятие ислама произошло из-за стойкого ощущения, что его жизнь идет «не так».

Малик продолжает: «Я вот даже вспоминаю себя в 15-16 лет, можешь быть в обществе таким, а в душе у тебя несоответствие... хочешь, как кто-то (другой)... заработать денег, прославиться... Духовная практика, она помогает тебе и внутренне, и внешне быть целостным, соответствовать тому, что ты ощущаешь, тому, как ты в мире и в обществе пытаешься себя проявить. Гармония получается».

Малик чувствует давление со стороны окружающих его «светских» людей, ему часто приходится объяснять своим друзьям и знакомым, почему он читает намаз, почему его поведение так отличается от большинства. Кажется, что Малика удивляет это, разве это не нормально - быть честным, открытым, бескорыстно помогать другим людям, и разве не этому нас учили в детстве?! В его словах часто слышался такой подтекст: быть мусульманином - это же так естественно, это и есть нормальное человеческое состояние! Малик об этом говорит так: «Я не знаю, как объяснить в обществе, зачем ты такой честный? Ты такой наивный? Это твои качества, которые в тебе изначально природой заложены... а люди на тебя смотрят – ты какой-то странный. И наоборот, с точки зрения религиозности у тебя качества – супер!»



Эти три истории религиозного обращения имеют общие черты. Осознанное принятие религии начинается с критического переосмысления, которое затем приводит к перестройке привычного образа жизни. Новый религиозный образ жизни, которому они сейчас следуют, воспринимается ими как «нормальный» и естественный, он противопоставляется их прежнему, «светскому», образу жизни. У двоих мусульман (Малика и Аббаса) формально обращение произошло в детском и подростковом возрасте, но это событие они не считают чем-то серьезным, они отмечают, что тогда у них была поверхностная религиозность. Несколько идеализированное восприятие ислама у всех троих опирается на эмоционально заряженный опыт общения с мусульманами. Образы этих мусульман удивительно похожи – это открытые люди, бескорыстные и готовые помочь, поддержать в трудную минуту. В случае Ибрагима – это был мусульманин, который помог ему в критический жизненный момент. У Аббаса и Малика – это люди из детского прошлого, которые позднее стали восприниматься как образец для подражания. Но все же в каждом из приведенных случаев принятие ислама – это результат их собственного решения. Однако религиозное обращение не всегда происходит именно таким образом, и следующие два интервью – примеры того, что ислам может быть принят под давлением внешних обстоятельств. В этих историях ведущую роль в обращении играли факторы внешней среды.

### **Религиозное обращение «по принуждению»**

Ильнур родился в большой татарской семье, у него пятеро братьев, Ильнур предпоследний. Основные решения в его семье принимает мать, а отец их, как правило, поддерживает. Мать Ильнура чувствовала свою ответственность за семейное благополучие, но со временем она поняла, что дети становятся совсем не такими, какими бы ей их хотелось видеть. Главным образом ее не устраивало, какими стали старшие сыновья: они злоупотребляли алкоголем, участвовали в уличных драках. Она пыталась повлиять на них, из-за чего в семье регулярно происходили ссоры, но ее усилия не приводили к успеху, в конце концов она осознала, что время упущено. Принятие Ильнуром ислама было инициативой его матери, оно было связано с ее стремлением переломить неблагоприятную ситуацию в семье. Она хотела, чтобы хотя бы один из ее сыновей пошел по «нормальному» пути, и для этого стал верующим (сама она на тот момент верующей не была). Ильнур так описывает мотивацию матери: «Мама говорит, если ты сейчас не пойдешь, то кто пойдет? Их (братьев) никак, они взрослые, им по 25-28. Куда, скажут (им), куда ты пошел религию



Насибуллов К.И.

Ислам как критическая практика: молодые мусульмане...  
*Minbar. Islamic Studies. 2022;15(4):941-965*

изучать? Получается, я (первый) начал вот это, на намазе даже не был, никто не был. Вот знакомые были, у них мог спросить про религию что-нибудь... Пошел в медресе, там вот первое время, в первый месяц, стоял на намазе и просто губами шевелил, не знал ничего».

Ильнур признает, что принял решение стать муллой по внешнему принуждению: «Она (мать) причиной была. Потому что я со стороны религии был пустой, и я не знал, почему, зачем это надо». Нельзя сказать, что он соглашается с решением матери сразу. Он пытается сопротивляться, размышляет над тем, чтобы, как другие его сверстники, получить «светское» образование. Мать же с этими его планами категорически не согласна. Узнав о них, она устраивает ему настоящий бойкот, она просто перестает с ним общаться, игнорирует его. Через некоторое время Ильнур сдается и поступает учиться в медресе в соседнем городе. Учеба в первое время дается ему с большим трудом, но поддерживает братство, которое было между студентами, и постепенно он достигает нужных результатов.

Ильнур рассказывает: «Вот самое главное - то, что братство, что всегда едины, всегда вместе, при любой ситуации поддержат, подскажут, научат. Если, например, хочешь уйти, они с тобой поговорят. Объяснят, вот логически нормальные примеры (приводят)... То, что Аллах тебя выбрал, раз ты уж идешь, ты должен идти дальше. Сейчас, если оставишь, то с тебя будет спрос. Получается, вот сколько людей, а Аллах же не всем открывает этот путь».

Сейчас Ильнур пересмотрел свое отношение к религии, он благодарит свою мать за упорство, которое она проявила. Через несколько месяцев после того, как он поступил учиться в медресе, она и сама принимает ислам, по религиозному пути сейчас пошел и его младший брат. Ильнур говорит, что старшие братья уважают его за сделанный выбор, прислушиваются к его советам, правда, сами они пока не приняли ислам: «Как Аллах говорит, у некоторых людей сердца закрыты – перед носом поставишь, не поймут, если (Аллах) понимания не даст». История Ильнура показывает, что религиозное обращение может быть инициировано другим человеком. Тем не менее в основе его выбора было критическое осмысление матерью сложившейся в семье неблагоприятной ситуации. Она решила, что принятие ислама хотя бы одним из детей поможет ей вернуть семью в «нормальное» русло. И это решение оказалось верным, ей в значительной степени удалось достичь поставленной цели.

Следующая история обращения также во многом связана с давлением обстоятельств. Марат рос в небольшом поволжском городке. Его родители-татары были «светскими» людьми. В детстве его представление об исламе было



довольно поверхностным – он видел, как молится его бабушка, когда бывал в деревне, иногда участвовал в религиозных обрядах. Его взросление пришлось на начало «нулевых» годов. Он описывает, что в эти годы на улицах городка «правили» подростковые банды. Члены банд жили «по понятиям» уголовной среды, занимались вымогательством и мелкими кражами, принимали наркотики, конфликтовали с другими бандами. Школьников, которые не были членами банд, таких как Марат, регулярно били, унижали, у них отнимали деньги. Ни милиция, ни родители в то время защитить его не могли. Марат говорит, что у него по сути было два возможных пути, чтобы чувствовать себя в безопасности. Во-первых, у него была возможность стать членом одной из банд. Но он отчетливо понимал, куда ведет эта дорога: рано или поздно он попадет в тюрьму за участие в каком-нибудь преступлении. Помимо этого, ему придется вести такой же асоциальный образ жизни, в конце концов он может просто погибнуть в уличной драке или от передозировки наркотиками. Такие примеры он видел вокруг себя, и этого для себя он категорически не хотел. Но был и второй путь. Он знал, что в другой части города есть мечеть, в которой молятся «бородатые мусульмане», они держатся вместе и не дают друг друга в обиду, бандиты их не трогают. Однажды он пошел в ту часть города в мечеть и попросил находящихся там мусульман научить его намазу. Его очень удивило, как легко и доброжелательно его приняли. Прихожане многому научили его, в этой мечети он позднее нашел себе новых друзей. Так он стал мусульманином.

Принятие ислама, о котором рассказал в интервью Марат, было связано с критической оценкой более широкого социального контекста – ситуации в городе, где он жил. Марат делает выбор в пользу ислама под давлением неблагоприятных обстоятельств. Тем не менее, как и в предыдущих интервью, мы видим, что исламский образ жизни воспринимается им как «нормальный», он удовлетворен им. Это вовсе не выбор «из двух зол меньшее», он очень доброжелательно описывает мусульманское сообщество той мечети: подчеркивает наличие братства, открытости, доброжелательности, стремления помочь, поддерживать друг друга на пути к вере. Эти примеры с религиозным обращением «по принуждению» демонстрируют, насколько велико значение социального контекста. Здесь можно солидаризироваться с выводами Л. Рамбо [12], что характеристики личности являются лишь одним из факторов в процессе религиозного обращения, при этом не следует упускать из виду многочисленные средовые факторы.



## Ислам расширяет и укрепляет антагонизм

Приведенные примеры показывают, что осознанное принятие ислама является результатом критического осмысления своей жизни и окружающей действительности. На этом следует остановиться подробнее. Идея о том, что религиозное обращение возникает как ответ на неудовлетворенность человека условиями своей жизни, сравнительно не нова. Уже к концу 1970-х годов Дж. Ричардсон и его коллеги [11] разработали так называемую «концепцию конгруэнтности» (*conception of congruency*), согласно которой обращение возникает при условии совпадения ожиданий человека, его интересов с теми ценностями, которые предлагает религия. В дальнейшем эта идея была продолжена в исследованиях К. Паргамента и коллег [11] на материале изучения христианских и еврейских общин. Они опирались на теорию поля К. Левина и рассматривали поведение как результат взаимодействия факторов личности и среды (имеется в виду знаменитое уравнение К. Левина  $V=f(P,E)$ ). Исследователи назвали свой подход «теорией соответствия» (*fit approach*). Они видели в качестве причины обращения к религии несогласованность между двумя группами факторов (среды и личности), или, иначе говоря, несоответствие между требованиями человека и возможностями, которые ему доступны в окружающем его мире. Этот нарушенный баланс, по их мнению, может привести к поиску подходящей религиозной группы и мировоззрения, в котором ожидания человека могут быть удовлетворены. Таким образом, религиозное обращение, по их мнению, было производной от восстановленного баланса и вновь найденного соответствия (*demands-abilities fit*). Дальнейшее развитие этих идей привело к разработке впечатляющих детальных описаний этапов религиозного становления, таких как, например, в теории Л. Рамбо<sup>9</sup> [13].

Несмотря на очевидность имеющегося сходства между полученными нами результатами и выводами, сделанными представителями психологии религии, критическая теория позволяет интерпретировать их более продуктивно, что будет показано далее. Принципиальное различие данных подходов, на наш взгляд, состоит в очень разном понимании природы общества и роли в нем религии. Приверженцы теорий конгруэнтности и соответствия так или иначе исходят из концепции стабильного общества (в духе структурного фун-

<sup>9</sup> Л. Рамбо предложил сложную модель, состоящую из семи основных стадий: 1) влияние контекста – появление динамических факторов, инициирующих обращение, 2) мировоззренческий кризис, вызванный влиянием личностных и социальных факторов, 3) активный поиск решения, 4) встреча – контакт с новым религиозным или духовным опытом, 5) знакомство с этим новым вариантом через отношения, ритуалы, 6) принятие решения об обращении, и 7) последствия – расширение возможностей.



кционализма), которое на уровне индивида воспринимается как совокупность различных контекстов, социальных ячеек или ниш. Если по каким-то причинам данная средовая ниша не соответствует внутренним ожиданиям, человек может уйти из нее, найти новую и там обрести гармонию между внутренними устремлениями и внешними условиями. Такой благоприятной социальной ячейкой может стать и религиозная группа. При совпадении личностных и средовых факторов противоречие устраняется, критичность снимается. Агендность человека при таком подходе сильно ограничена: он не может оказать существенного влияния на структуру общества, а только адаптируется к ней, перемещаясь и находя наиболее приемлемую для себя нишу. Индивид обречен безропотно принимать политический статус-кво, не прибегая к стратегии борьбы и социального преобразования.

Критическая теория исходит из принципиально иной модели общества – как внутренне конфликтного. Причем этот конфликт зачастую является продуктивным: именно он создает условия и формирует движущие силы для дальнейшего социального развития. Религия в такой перспективе предстает одной из движущих сил общества: кооптирует критически настроенных членов и направляет их политическую активность. Она служит своеобразным «каналом», посредством которого индивидуальный протест становится частью более общего протеста и коллективного действия.

В результате религиозного обращения антагонизм «прошлой» и «нынешней» жизни отнюдь не исчезает, как предполагается в теориях конгруэнтности и соответствия, религия не устраняет это противостояние, примиряя человека с действительностью. Анализ полученных нами интервью с мусульманами показывает обратную картину – ислам помогает укрепить созревающий антагонизм, а критическое отношение к реальности, первоначально возникшее под влиянием индивидуальных обстоятельств, приобретает устойчивость и особый религиозный смысл. В перспективе критической теории верующий предстает перед нами как активный участник социальных изменений, опирающийся на свой собственный опыт критического осмысления действительности. Важно отметить, что в рамках критической социальной психологии поведение человека осмысливается не только в привычном для других направлений психологии «микросоциальном» масштабе (индивида или малой группы). Рассмотрение психологических явлений с учетом более широкого социально-политического контекста здесь стало важным исследовательским требованием, был сформулирован особый критерий психополитической валидности. Как отмечают О.Т. Мельникова и Д.А. Хорошилов, данный «кри-



терий находится на пересечении трех тем: подавления, освобождения и благополучия. В исследовании вносится “вертикаль власти”, т.е. оценка того, как отношения власти реализуются на индивидуальном, межличностном и групповом уровнях анализа» [10, с. 42].

Анализ интервью позволил выделить особенности религиозного обращения мусульман, которые хорошо объясняются при использовании критической теории, но при этом не вполне вписываются в концептуальные рамки теорий конгруэнтности и соответствия.

1. *Антагонизм не исчезает при достижении состояния осознанной религиозности.* Религиозное обращение – длительный и многоэтапный процесс, на что указывают многочисленные исследования в психологии религии [13]. Анализ полученных нами интервью также подтверждает, что религиозное обращение и дальнейшее обретение устойчивой веры – это не одномоментное решение, перемещающее человека из одного состояния в другое. Практически все наши собеседники отмечали, что стать мусульманином – это непростое дело, так как однажды достигнутые успехи позже могут быть утрачены. Мусульмане описывают процесс своего религиозного становления как трудную борьбу со своим прежним, неправильным, «Я». В их жизнь вошли новые правила – довольно строгие религиозные предписания, как следствие – им пришлось серьезно перестроить всю свою прежнюю жизнь. Происходила своеобразная сепарация: одни занятия, привычки, черты усиливались, другие – подавлялись ими или полностью удалялись. Осознанная религиозность требовала от респондентов определенных жертв, в каком-то смысле духовной аскезы. Например, Ибрагим отказался от работы программистом, хотя на овладение этой профессией он вложил много сил. Ему пришлось изменить и некоторые свои привычки. Так, он перестает смотреть развлекательные фильмы, играть в компьютерные игры, слушать музыку, он чувствует, что эти занятия пагубно влияют на его внутреннее ощущение веры. Ильнуру пришлось отказаться от планов получения «светской» специальности и самостоятельного выбора своего будущего. Аббас для более глубокого изучения ислама оставляет престижную работу: «Я до этого работал в неплохой компании, в Роснефти, перед тем как уйти учиться... Можно сказать, человек, когда уходит учиться, он просто оставляет этот мир и посвящает себя изучению (религии). И оставить все и уйти – тоже непростой выбор».

Каждый из респондентов переживал периоды разочарований и сомнений. Религиозные обязанности порой оставались, и это могло длиться годами. Тем не менее все они к настоящему времени вернулись в ислам, видя в нем



единственно правильную альтернативу своей прежней жизни. Жертвы были не напрасны, а работа над собой принесла результат, мусульмане считают, что их жизнь стала более осмысленной, а их вера сильно поддерживает их. Однако здесь важно подчеркнуть, что достигнутая новая осмысленность жизни не является раз и навсегда приобретенным состоянием. Респонденты отмечают, что трудности никуда не исчезли, они остаются и сейчас: «дунья» (то есть мирское) соблазняет, внутренняя устойчивость подвергается испытаниям, например, при общении со «светскими» людьми, которые предлагают «весело провести время», или «назад» тянут старые привычки, «нафс»<sup>10</sup> (например, Ибрагим говорит, что несколько раз он бросал занятия и подолгу играл в компьютерную игру, слушал музыку). Таким образом, было бы неверно считать, как это следует из теорий конгруэнтности и соответствия, что религиозное обращение устраняет рассогласование внутренних требований и условий жизни. С одной стороны, действительно, верующий внутри исламского сообщества находит более подходящий и комфортный для себя социальный контекст, эмоциональную близость с людьми, имеющими сходные убеждения (что ранее отмечалось в исследованиях, проведенных в рамках психологии религии). С другой стороны, эта достигнутая «конгруэнтность» с сообществом не устраняет прежнюю критическую установку и антагонизм, процесс «работы над собой», и своеобразная сепарация в отношении собственной жизни не прекращаются.

Многие из респондентов ищут дополнительные ресурсы для обеспечения устойчивости своей внутренней позиции, часто такой психологической опорой становится обязательная пятикратная молитва. Например, для Малика молитва – это специальное время для размышлений о себе, для подведения итогов, для внутренней критики, а обращение к Богу придает ему новых сил.

Об этом Малик говорит так: «Убеждение, оно не созрело просто само по себе, опираясь на слепую веру. Это ты видишь в жизни: как ты поменялся, что меняется... Человек сам знает, какие у него недостатки, что он хотел бы реализовать, чего у него нет, в каком он положении находится, а в каком бы хотел. Он все это знает. И вот в молитве ты все это взвешиваешь, смотришь, как твоя жизнь, из чего она состоит... Что нужно лишнее убрать, что нужно добавить. И ты думаешь: это принесет благо. Ты просишь только те вещи, которые принесут благо».

2. Антагонизм укрепляется путем противопоставления социальной позиции мусульман и «светского» общества. Перестройка жизни касается и социальных связей, некоторые отношения разрываются из-за потери общих

<sup>10</sup> Согласно исламу, страсти, отрицательные части души человека.



интересов или недопонимания, появляются новые, как правило, внутри мусульманского сообщества. У опрошенных появляется осознание, что они как мусульмане отличаются от окружающих их «светских» людей, они привыкают к этой обособленности, к положению «белой вороны». Критическое отношение к распространенному среди современных людей образу жизни ставит мусульман в особую социальную позицию. В этом смысле показательно следующее высказывание Ибрагима: «Потому что мы уже, как сказать, не похожи на них. Они на нас смотрят, как будто мы особенные... Они думают, вот выглядит по исламу. Кто так будет одеваться сейчас? Или мы сидим за столом, например, я не пью, они на нас смотрят: что, такие особенные что ли? Как не все, ты не как все, и им это уже не нравится, что ты не из их круга, ты ушел из их круга, ты оставил этот образ жизни... Со мной не поговоришь о том, что им нравится. Про то, что они гуляют с кем-то, они хвастаются, например, а со мной об этом не поговоришь. Со мной не поговоришь насчет дуни, о том, что я хочу заработать миллион, насчет чужих людей тоже не поговоришь особо, и им это не нравится. Я всегда говорил, что мусульмане, мы здесь чужие».

3. *Индивидуальная критика превращается в широкую социальную критику.* Если бы обращение в ислам подразумевало только два предыдущих пункта, то вполне можно было бы рассматривать эту религию в качестве секты, то есть особой религиозной ячейки, сильно обособленной от других социальных групп и ориентированной на спасение только для одной группы «избранных». Но, безусловно, ислам не является сектой. Универсальный характер этой религии, открытость, претензии на преобразование всего человечества, поддерживаемые представлениями о божественной воле, не позволяют мусульманину замкнуться внутри собственной религиозной группы. Хотя опрошенные нами мусульмане не являются марксистами, тем не менее многие идеи, которые они высказывают, вполне можно назвать социалистическими. Благодаря исламу их первоначальное недовольство условиями собственной жизни постепенно превращается в масштабную социальную критику. Во взятых интервью явно звучала критика потребительского общества (которое они обычно называют «светским»): все возрастающего индивидуализма современных людей, ориентации на карьерный успех, игнорирования ими нужд и интересов тех, кто слаб, болен или беззащитен. образу жизни «большинства» они противопоставляют ислам как его принципиальную альтернативу. Из всех собранных интервью критика общественного устройства, властных элит, негативной



роли современных медиа и др. наиболее явно прозвучала в устах Ибрагима. Приведем два отрывка из интервью с ним<sup>11</sup>.

Ибрагим: Просто дунья поглотила всех, и их усилия уже направлены на другое... большинство учатся сегодня этому, (им) прививают, что успешный человек – это тот, у кого много денег. Это с детства прививают, что ты должен обязательно окончить школу на «отлично», окончить колледж на «отлично», институт, в итоге потом для чего (все это)? Чтобы потом просто кайфовать от жизни? Ты уже понял, осознал, ты занял хорошую должность, у тебя все обеспечено, хорошая зарплата, хороший дом. И на этом все! И до самой старости человек так и живет... Для себя, никакой больше пользы для других нет, только для себя. Он не приносит пользу людям, он даже этого не чувствует, не замечает то, что он просто работает. А на кого он работает? Но людям бедным никак (не помогает), в их жизни не участвует...

Они увлекают молодежь, и они портят этим самым молодежь. Чем больше компьютерных игр, соцсетей, кино, музыки, которые портят молодежь, подсаживают на это. Они смотрят фильмы или играют в компьютерные игры, а потом хотят точно так же (себя вести)... То же самое, вот я кино насмотрелся, захотел в армию пойти. Правильно? Может быть, я тоже оттуда пример взял<sup>12</sup>. И поэтому, я хотел это заявить, прекратите портить психику молодежи! Вам как раз только и надо, чтобы только ваше потребляли, вы-то ладно там, на верхушке, вы на этом зарабатываете, но молодежь-то это губит!

## Заключение

Шахада, которую произносит каждый мусульманин, принимающий ислам, начинается со слова «нет», то есть с отрицания. Рассмотренные здесь интервью, пять историй религиозного обращения, также начинались с отрицания – критического переосмысления себя и окружающей действительности, отказа от прежнего образа жизни, в этом состоял первый шаг к осознанному принятию ислама. Исламский образ жизни стал для этих людей нормой и идеалом, к которому нужно стремиться. В исламском сообществе респонденты обнаружили близкие для себя ценности – взаимную поддержку, альтруизм, жизнь во благо других, социальную активность, братство. При этом оказалось, что религия во все не устраняет первоначальную критическую установку человека, а напротив, укрепляет ее, придает ей широкую социальную перспективу. Этот вывод в от-

<sup>11</sup> Тексты интервью публикуются в авторской редакции.

<sup>12</sup> Здесь биографический эпизод. Ибрагим в подростковом возрасте мечтал стать военным, но его не приняли в ряды Вооруженных сил из-за физического недостатка. Ибрагим размышляет, что его желание стать военным могло быть связано с воздействием на него просмотра военных фильмов.



ношении ислама значительно отличается от обобщений, которые были сформулированы в прежних теориях конгруэнтности и соответствия (в рамках психологии религии). Если вернуться к вопросу, поставленному в начале статьи, то можно подтвердить, что идеи представителей Франкфуртской школы и некоторых исламских интеллектуалов (Г. Джемалья, Ф. Исака) вполне релевантны для понимания религиозного становления современных российских мусульман.

Многие другие вопросы, связанные с взаимоотношениями ислама, критической практики и религиозного становления, все же остались не рассмотренными. Это и вопросы деконверсии, то есть оставления религии, перехода из других религий в ислам (несколько таких интервью было собрано, но их число оказалось недостаточным для формулирования обоснованных заключений), перехода из ислама в другие религии, а также варианты, когда знакомство с исламом не привело к обращению. Так как в статье рассмотрены интервью пяти человек, что является довольно ограниченной выборкой, остается вопрос о репрезентативности полученных результатов. Эти ограничения и требования большей репрезентативности показывают направление и новые возможности для продолжения исследования. Тем не менее результаты, изложенные в данной статье, уже сейчас можно рассматривать как еще одно подтверждение того, что ислам представляет собой значительную социальную силу, способную противостоять ключевым трендам современной эпохи и предлагать им альтернативу.

## Литература

1. «Ислам, имеющий мирную и добрую сущность»: дискурс о традиционном исламе в среде тюрок-мусульман европейской части России и Крыма. Беккин Р.И. (ред.). Серия «*Studia religiosa*». М.: Новое литературное обозрение; 2021. 280 с.
2. Brittain C.C. The Frankfurt school on religion. *Religion Compass*. 2012;6:204–212.
3. Маркс К., Энгельс Ф. *Собрание сочинений*. Т. 1. Рязанов Д. (ред.). М., Л.: Государственное издательство; 1928. 663 с.
4. Goldstein W.S., King R., Boyarin J. On a balanced critique: (or on the limits of critique). *Critical Research on Religion*. 2017;5(1):3–8.
5. Mendieta E. Theology as Social Critique and Enlightened Reason. *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers*. Mendieta, E. (ed.). New York and London: Routledge; 2005, pp. 1–17.
6. Horkheimer M. Theism and Atheism. *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers*. Mendieta, E. (ed.). New York and London: Routledge; 2005, pp. 213–223.
7. Джемаль Г. *Освобождение ислама*. М.: Умма; 2004. 412 с.



8. Закиров А.А. Кораническая герменевтика Ф. Исака в контексте исламской теологии освобождения. *Ислам в современном мире*. 2021;4:63–78.
9. Бусыгина Н.П. *Методология качественных исследований в психологии. Учебное пособие*. М.: Научно-издательский центр ИНФРА-М; 2013. 304 с.
10. Мельникова О.Т. Хорошилов Д.А. Современные критериальные системы валидности качественных исследований в психологии. *Национальный психологический журнал*. 2014;2(14):34–46.
11. Paloutzian R.F., Murken S., Streib H., Robler-Namini S. Conversation, deconversation, and spiritual transformation: a multilevel interdisciplinary view. *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. Paloutzian R.F., Park C.L. (ed.). New York: The Guilford Press; 2013, pp. 399–421.
12. Rambo L.R. *Understanding religious conversion*. New Haven: Yale University Press; 1993, P. 242.
13. Halama P. Empirical approach to typology of religious conversion. *Pastoral Psychology*. 2014;2(64):185–194.

## References

1. “Islam, imeyushchiy mirnuyu i dobruyu sushchnost’”: diskurs o traditsionnom islame v srede tyurok-musul'man evropeyskoy chasti Rossii i Kryma [The Concept of Traditional Islam in Modern Islamic Discourse in Russia.]. Bekkin R. (ed.). Serija “Studia religiosa”. Moscow: New Literary Observer; 2021. 280 p. (In Russian)
2. Brittain C.S. The Frankfurt school on religion. *Religion Compass*. 2012;6:204–212.
3. Marx K., Engels F. *Sobranie sochineniy* [Collected works]. Vol. 1. Ryazanov D. (ed.). Moscow, Leningrad: State Publishing House; 1928. 663 p. (In Russian)
4. Goldstein W.S., King R., Boyarin J. On a balanced critique: (or on the limits of critique). *Critical Research on Religion*. 2017;5(1):3–8.
5. Mendieta E. Theology as Social Critique and Enlightened Reason. *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers*. Mendieta E. (ed.). New York and London: Routledge; 2005, pp. 1–17.
6. Horkheimer M. Theism and Atheism. *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers*. Mendieta E. (ed.). New York and London: Routledge; 2005, pp. 213–223.
7. Dzhemal G. *Osvobozhdenie islama* [Liberation of Islam]. Moscow: Umma Press; 2004. 412 p. (In Russian)
8. Zakirov A.A. Koranicheskaya germeneytika F. Isaka v kontekste islamskoy teologii osvobozhdeniya [Quranic hermeneutics of F. Isak in the context of Islamic



Theology of Liberation]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. 2021;4:63–78. (In Russian)

9. Busygina N.P. *Metodologiya kachestvennykh issledovaniy v psikhologii. Uchebnoe posobie* [Methodology for Qualitative Research in Psychology. Tutorial]. Moscow: Scientific Publishing Center INFRA-M; 2013. 304 p. (In Russian)

10. Melnikova O.T., Khoroshilov D.A. *Sovremennye kriterial'nye sistemy validnosti kachestvennykh issledovaniy v psikhologii* [Modern criteria system of identifying the validity of qualitative research in Psychology]. *Natsional'nyy psikhologicheskiy zhurnal* [National Psychological Journal]. 2014;2(14):34–46. (In Russian)

11. Paloutzian R.F., Murken S., Streib H., Robler-Namini S. Conversation, deconversation, and spiritual transformation: a multilevel interdisciplinary view. *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. Paloutzian R.F., Park C.L. (ed.). New York: The Guilford Press; 2013, pp. 399–421.

12. Rambo L.R. *Understanding religious conversion*. New Haven: Yale University Press; 1993, P. 242.

13. Halama P. Empirical approach to typology of religious conversion. *Pastoral Psychology*. 2014;2(64):185–194.

#### Информация об авторе

**Камиль Исакович Насибуллов**, кандидат психологических наук, доцент кафедры теологии Болгарской исламской академии, член Ассоциации психологической помощи мусульманам, г. Казань, Российская Федерация.

#### About the author

**Kamil I. Nasibullov**, Cand. Sci. (Psychology), Associate Professor of Theology Department in “Bolgat Islamic Academy”, Member of the Association of Psychological Assistance to Muslims, Kazan, the Russian Federation.

#### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

#### Информация о статье

Поступила в редакцию: 20 октября 2022  
Одобрена рецензентами: 09 ноября 2022  
Принята к публикации: 22 ноября 2022

#### Article info

Received: October 20, 2022  
Reviewed: November 09, 2022  
Accepted: November 22, 2022