

*Рауфа Уразманова*

## «МУСУЛЬМАНСКИЕ»<sup>1</sup> ОБРЯДЫ В БЫТОВОЙ КУЛЬТУРЕ ТАТАР: ЭТНОГРАФИЯ ЭТНИЧЕСКОГО В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

**В**опрос о соотношении этнического и конфессионального факторов в бытовой культуре российских мусульман заслуживает самого серьезного внимания.

Дело в том, что с одной стороны признается: «было не правильно видеть в российских мусульманах некий монолит: они полиэтничны (ислам исповедуют 38 коренных народов России) и мультикультурны. Татаро-башкирский ареал имеет мало общего с северокавказским, да и внутри каждого из них, особенно на Северном Кавказе, наблюдается большая пестрота конфессиональных и культурных традиций. Татары и башкиры более модернизированы и секуляризированы, чем северокавказские этносы, у которых еще весьма сильны родовые, клановые, тейповые структуры и институты... Татары намного глубже интегрированы в российское общество, нежели кавказцы...»<sup>2</sup>.

С другой стороны, с категоричным отрицанием национальности в исламе выступают идеологи новообратившихся мусульман. Ярким примером этому служит заявление о проекте «Русский ислам», подписанное председателем общины «Прямой путь» доктором философских наук Али Вячеславом Полосиным и сопредседателем этой общины переводчиком Корана, академиком РАЕН Иман Валерией Пороховой. Они утверждают: «Ислам не может быть ни русским, ни татарским, ни арабским, ни каким-либо еще по национальному признаку. Ислам – один, и он дан всему человечеству. Какие-либо разделения по национальному признаку не допустимы».<sup>3</sup>

Безусловно, это так, когда речь идет об исламе как одной из мировых религий, определенной идеологии, философии. Вместе с тем формы его реального бытования, проявления в разных регионах, у многочисленных этносов различны. Я имею в виду бытовой уровень, нередко называемый народным. Однако это ни в коем случае нельзя трактовать как «изобретение традиционного национального ислама» – «ислама по-казахски», «ислама по-татарски», «ислама по-дагестански» и т.д., как образно были обозначены работы 1980-х годов, посвященные анализу именно этих локальных форм бытования ислама<sup>4</sup>.

Начиная с 1990-х годов активизировались этносоциологические, еще больше – политологические исследования ислама, в то время как этнографические почти сошли на нет. По справедливому замечанию Кимитака Мацузато, «исследование российского ислама неминуемо становится изучением политики как таковой. Вероятно, поэтому ислам в России превратился в столь привлекательный объект исследования для политологов»<sup>5</sup>. Вместе с тем, как показывает жизнь, чрезмерная политизация исследований, нередко связанная с субъективизмом и отсутствием плюрализма, не способствует гармонизации отношений в нашем многонациональном, многоконфессиональном обществе. К сожалению, часть молодого «образованного», «дипломированного» исламского духовенства, активно нарождающегося в последние годы, не признает многообразия мусульманской культуры (возможно, и потому, что не знает об этом, не обучено!) и тем самым нередко создает конфликтные ситуации не только в своих приходах.

Аспектом данной работы является рассмотрение места и роли мусульманских предписаний в семейной обрядности, анализ наметившихся новых явлений в обрядовой практике татар. Анализ основан на большом фактическом материале, собранном автором во время многолетних этнографических экспедиций по программе и сетке Историко-этнографического атласа, которые были организованы практически во все сельские регионы компактного проживания татар Поволжья, Урала с целью создания базы данных по теме «Традиционные обычаи и праздники татарского народа». Кроме того, с целью более детального изучения бытового ислама в последние годы материал был собран путем экспертного опроса представителей духовенства,

в том числе работников муфтиятов, мухтасибатов, а главное – организаторов и активных участников проведения мусульманских обрядов и праздников, а также путем непосредственного наблюдения обрядов в быту. Это исследование проведено в Казани, Альметьевске, Азнакаево Республики Татарстан, Камышлинском, Похвистневском районах Самарской, Каменском районе Пензенской, районах с татарским населением Тюменской, Омской областей, в г. Можга Удмуртской Республики.

Неотъемлемой чертой традиционной семейно-бытовой культуры и обрядности являлось тесное переплетение обрядов этнического происхождения с исламскими, распространенными во всем мусульманском мире. Этническую жизнь татар просто невозможно представить без исполнения таких мусульманских обрядов, как **Корьән уку** – чтение Корана, **дога кылу** – чтение молитв, **садака өлөшү** – раздача подаяния. Они являлись стержнем таких событий, как свадебные торжества, имянаречение, похоронно-поминальный комплекс. Это переплетение было настолько органичным, что даже официальное, юридическое оформление этих событий проводилось не в учреждении, не в мечети, а в домашней обстановке во время званых трапез – никах туге, исем кушу. Дома же проводились и поминки.

Мусульманский обряд бракосочетания – **никах** имел четкий ритуал: в ходе его исполнялись обязательные действия, произносились обязательные речевые формулы, применялась определенная атрибутика, обусловленная местными условиями и ставшая этнической традицией. Выделить в этой синкретической ритуальной системе чисто религиозный (мусульманский) и чисто этнический (татарский) компоненты, разграничить их

практически невозможно. В порядке и названиях ритуальных действий, в их форме и содержании одновременно находили выражение и этнический, и конфессиональный характер, и определенный тип культуры, занимавший свое особое место в общероссийской и восточноевропейской системе.

Начинался он с фиксации материальных условий заключения брака, которые прежде всего касались обязанностей со стороны жениха, то есть по существу с заключения брачного контракта – **мэхэр (мәһер)**. Он прежде всего предусматривал определенную сумму денег, которую в случае развода по инициативе мужа последний должен был выплатить своей жене. В татарский брачный контракт вписывалось также то имущество (например, клеть, корова или теленок и т.п.), которое передавалось в собственность молодой. Далее фиксировался перечень вещей для невесты, присылаемых из дома жениха, в основном предметов одежды: отрезы на платье, пальто или шуба, ичиги, платки, шали и т.д. Набор вещей был единым, но, естественно, в конкретных случаях различался по качеству и зависел от материального положения роднящихся семей. Фиксировался и перечень продуктов, присланных для приготовления угощения в доме невесты (мука, мясо, масло, чай, сахар и т.п.), а также небольшая сумма денег, которая использовалась на свадебные расходы.

Если в аулах татар-мишарей все перечисленное называлось одним словом – **мэхэр (мәһер)**, то казанские татары предметы одежды для невесты называли словом **калын**, а деньги, используемые на свадебные расходы, – **тарту, тарту акчасы**, хотя все вместе в книгу регистрации брака заносилось под названием **мэхэр (мәһер)**.

Никах проводился в доме невесты. Это свадебное застолье так и называлось – **никах туй** и являлось первым в

серии свадебных торжеств, пиров. За этим столом находились только мужчины – отцы жениха и невесты, близкие родственники с той и с другой стороны, женщин угощали позднее или в другом помещении. Сами молодожены при этом не участвовали: жених находился у себя дома, нередко в другой деревне, а невеста – за занавесью в этой или другой половине избы.

После церемонии записи **мэхэр (мәһер)** мулла спрашивал о согласии молодых на этот брак. Поскольку их при этом не было, за жениха отвечал его отец. За невесту же кроме ее отца отвечали еще и два свидетеля из числа присутствующих мужчин – **вэкиллэр (вәкилләр)**, которых специально отправляли узнать о ее согласии. Причем вопросы и ответы в одинаковой форме повторялись трижды. Затем мулла зачитывал выдержку из Корана, посвященную бракосочетанию. На этом официальная часть завершалась. Начиналось свадебное угощение. С этого момента молодые считались мужем и женой, хотя фактически этот срок отодвигался на несколько дней, пока продолжались свадебные пиры на стороне невесты, где почетными гостями являлись приехавшие на никах туй родственники жениха<sup>6</sup>.

Обряд наречия имени – **исем кушу, ат кушу** проводился в домашней обстановке с приглашением муллы и почтенных старцев – родственников, соседей (мужчин). Имя ребенку давали через несколько дней после рождения. Оставлять без имени дольше считалось опасным, т.к. ребенок мог заболеть, или «шайтан даст имя». Сама церемония заключалась в том, что младенца на подушке подносили к мулле. Он поворачивал подушку таким образом, чтобы ноги младенца были направлены в сторону Мекки – **кыйбла**. Стоя у изголовья ребенка, мулла произносил выдержку из Корана – **азан** и, наклонившись к нему,

называл имя. Это повторялось трижды, после чего делалась запись в книге регистрации новорожденных.

Судя по надписям надгробий, переписным листам и другим историческим источникам, вплоть до XIX века преобладали имена тюрко-татарского происхождения. В XIX века картина резко меняется. Под влиянием и при активном участии духовенства, получившего религиозное образование в различных медресе Бухары, стали внедряться «исламские имена», смысл которых сводился к прославлению Аллаха и пророка Мухаммада. Большими тиражами и многократно были опубликованы «соответствующие шариату» именники и циркуляры по правильному написанию отдельных имен<sup>7</sup>. К концу XIX века такие имена стали преобладающими.

Каждому мальчику делали обрезание – **суннэт (сөннэт)**. Занимались им профессионалы, называемые **баба, бабачы**, которым это умение передавалось по наследству от отцов и дедов.

Традиционный комплекс похоронно-поминальной обрядности состоял из канонизированной части, нашедшей отражение в шариате и регламентирующей подготовку умершего к погребению и порядок погребения (обмывание, обряжение умершего, рытье могилы, отдельные требования к поведению живых в данной ситуации), и другой, не менее значимой части, истоки которой связаны с этнической историей народа. Вместе они составляли единый комплекс. Именно в своем единстве он воспринимался как мусульманский и был неукоснительным для исполнения.

Долгие годы государственного атеизма успешно вытеснили ислам из быта татар как религию<sup>8</sup>. Существенные изменения произошли в структуре и сути семейно-бытовой обрядности. Однако наряду с новыми моментами в ней продолжали быто-

вать и мусульманские, «приспосабливаясь» к изменившимся условиям. Так, к 1970-м годам почти исчез термин «**никах туе**». Но появилось выделение в свадебном цикле особой званой трапезы «**оьлылар туе**», или «**картлар туе**», на которую приглашались пожилые родственники. Именно во время этой званой трапезы проводилось религиозное оформление брака – **никах**, юридическое же (документальное) закрепление брака стало проводиться в органах ЗАГС, в деревнях – в сельских советах.

Запреты, гонения на религию и религиозных деятелей привели к тому, что никах туй стали проводить без широкой огласки, с приглашением узкого круга родственников. Ввиду того, что не осталось грамотных, получивших специальное образование представителей духовенства, обряд стали проводить знающие молитвы пожилые мужчины; в ритуал никах стали проникать нововведения. В частности, обязательное предписание шариата – составление **мэхэр (мәһер)** – постепенно превращалось в символический акт.

По данным экспедиционных материалов, еще в конце 1950-х и даже в начале 1960-х годов были нередки случаи, когда старик, исполняющий роль муллы, составлял документ **мэхэр (мәһер)**. Он записывал и данные о вступающих в брак, и определенную сумму денег, и перечень вещей, передаваемых в дар невесте со стороны жениха. Правда, эта бумага у него и оставалась. Никакой силы, ни юридической, ни гражданской, ни даже моральной она не имела. Присутствие при этом самих молодоженов было не обязательным. Характерно, что если молодые (в советских условиях чаще всего комсомольцы) от этого акта по идейным или карьерным соображениям отказывались, родители могли провести обряд никах, не оповещая

их об этом. В 1980-90-е годы о мэхэр уже не ведется и речи, он вообще не упоминается. Нередко, особенно в городской местности, молодежь не знает даже значения этого слова.

Время запретов еще больше упростило ритуал имянаречения. На **исем кушу** стали приглашать лишь нескольких, а чаще всего двух стариков, знающих религиозный обряд. Если же в семье был дед, то вообще никого не приглашали. Он сам, по своему умению, проводил обряд. Официальную же регистрацию новорожденного, сводящуюся к простой выдаче документа, проводили в сельском совете или в органах ЗАГСа.

В 1960-70-е годы даже в сельской местности, где традиционные формы быта более устойчивы, обряд **исем кушу** стал неповсеместным. Сократилось и число проводящих обряд.

И лишь похоронно-поминальный цикл сохранял сравнительно устойчивый ритуал. Даже в городской местности абсолютное большинство татар придерживаются традиционного похоронного обряда (полностью или частично). Похоронные обряды инвариантны относительно размера города и этнического состава населения<sup>9</sup>.

Канонизированная часть обрядов проводилась (проводится и сейчас) под руководством знающих, обучившихся этому людей, которые эти знания и навыки получали от представителей старшего поколения. Даже тогда, когда в населенном пункте уже не оставалось ни «официальных» мулл, ни одной действующей мечети, всегда находились люди, готовые помочь в организации и проведении похорон. В литературе 1930-х годов их называли «санитарные муллы»<sup>10</sup>.

Поминальные обряды подразделяются на поминки, проводимые по определенному покойнику, и общие поминки. Первые включают в себя поминки на третий день после похорон

(в отдельных районах – после смерти) – **очесе**, на седьмой день – **жидесе**, сороковой – **кырыгы** и через один год – **елы**. Они проводятся как праздничная трапеза с приглашением либо мужчин, либо женщин. Во время поминок угощение предваряется чтением Корана, раздачей присутствующим подаяния – **садака**.

Годы запрета религии, ее обрядов привели к интересному по своей сути явлению. Передача официальной регистрации брака, рождения, смерти государственным органам способствовала более осознанному отношению к этим обрядам именно как к религиозно-этническим, а для отдельной категории людей, в частности, считающих себя неверующими, как просто этническим, идущим из глубины веков. Это привело к появлению в быту татар двух типов званых трапез: проводимых по традиционному и по новому ритуалу. Первый тип получил название **картлар ашы, олылар ашы** – званая трапеза для стариков и старших. В его ритуале сохранялись и чтение Корана, различных молитв, и раздача подаяния – **садака**, а также порядок подачи традиционных блюд, угощение без спиртных напитков. Нередко соблюдалось и раздельное угощение мужчин и женщин (или проведение таких застолий с приглашением только тех или других), также воспринимаемое как мусульманское предписание.

Ритуал второго типа званых трапез построен на контрасте с первым: гостей приглашают парами – мужчин и женщин, среди угощения много новых блюд, в частности, различные закуски, так как обязательны спиртные напитки. Эти застолия сопровождаются исполнением различных песен (соло и хором), плясками, танцами.

В научной литературе 1970-80-х годов появился термин «обрядоверие», довольно точно отражающий суть

религиозности населения. Следует отметить, что у татар это выразилось не в сохранении исполнения обязательных для каждого мусульманина обрядов, таких как **намаз, ураза, корбан чалу, хаж кылу** и другие. Исследования тех лет показывали, что регулярно исполняющих эти обряды становится все меньше<sup>11</sup>. Было характерно сохранение исполнения отдельных предписаний ислама в структуре ритуалов семейно-бытовых обрядов и праздников, таких как **никах, исем кушу**, похоронно-поминальной обрядности. Тем не менее, именно благодаря «обрядоверию» в них находили укрытие и спасение остатки мусульманской духовности, веры, нравственности, религиозности в татарском обществе. Это значительно облегчило тот современный этнокультурный процесс, который называют «возрождение ислама», «реисламизация».

Отсутствие религиозного воспитания, обучения, отсюда и скудные познания в вопросах религии даже у тех, кто оставался верующим, не могло не сказаться на форме бытования религиозных обрядов. С одной стороны, в силу указанных выше причин, а главное, из-за естественной смены поколений (к 1970-м годам по существу ушло из жизни поколение получивших религиозное воспитание, так сказать, «с молоком матери»), произошла существенная трансформация в сторону сокращения исламских предписаний в ритуале семейно-бытовых обрядов и праздников татар. В этой связи стоит упомянуть хотя бы о проводимых в недалеком прошлом родителями молодых людей обрядах **никах** не только без участия самих молодых людей, но иногда и без их оповещения.

С другой стороны, шел стихийный процесс, который я назвала бы народным мусульманским обрядотворчеством: новации, появляющиеся по инициативе отдельных людей, ста-

новились сначала локальной традицией, затем, благодаря мобильности населения, получали широкое распространение. Происходила их мифологизация: отношение к ним как к «мусульманским», а потому обязательным для исполнения, «богоугодным» – **саваплы**.

Постсоветское время, с начала 1990-х годов, характеризуется отказом от запрета на религию, ростом самосознания, актуализацией проблем этнической идентификации, в которой заметная роль отводится религии. Все это способствует появлению новых моментов в современной семейно-бытовой обрядности татар.

Легализация исламских обрядов и праздников пока лишь облегчила их проведение, однако не смогла вернуть (восстановить) утраченные функции.

Наиболее существенные изменения произошли в обряде **никах**. По существу, складывается совершенно новый его ритуал. Сейчас **никах** проводится с участием самих молодоженов, что является существенной модификацией традиционной обрядовой формы. Следует отметить, что ряд новых моментов в ритуале **никах** появляется (и постепенно закрепляется, становится обычным, обычаем) по инициативе духовенства. Так, обязательным, как в городах, так и в аулах, стало требование, чтобы вступающие в брак в присутствии собравшихся произнесли слова исповедования (символа) веры – **шахады (шәһәдә)** (татары говорят Иман): «ля иляха илля-ллах ва Мухамдун расулюллах», то есть, по существу, признали себя мусульманами. Нередко молодые люди, особенно горожане, не могут сделать это самостоятельно – не знают ни слов, ни смысла и потому вынуждены повторять слова за муллой. А вот внешние атрибуты соблюдаются неукоснительно: девушка покрывает голову платком, а юноша надевает тюбетейку, причем

стараются сделать это “как положено”, прислушиваясь к советам “знающих”.

Возвращается и термин (понятие) **мэхэр (мәһер)**, однако о прежней сути его, в том числе имеющем юридическую силу, документально зафиксированном и реально исполняемом брачном контракте с характерным для этнической культуры татар набором частностей, нет и речи. Дело в том, что даже ведущие ритуал не имеют конкретного представления о традиционной форме обряда у татар – прервана связь поколений. Судя по опросам, обучение ему поверхностное и, как правило, основанное на арабских источниках, апеллирующих к временам пророка Мухаммеда. Сейчас мэхэр нередко разъясняется как просто какой-нибудь подарок жениха невесте. На практике это чаще всего украшение, которое юноша здесь и передает невесте.

Духовенство, в частности работники татарстанского муфтията, ищут и другие способы усиления значимости, «привлекательности» религиозных обрядов. Например, через имамов пытаются внедрить в практику работы мечетей выдачу красочно оформленных свидетельств бракосочетания, рождения, смерти, фиксирование этих событий в особых журналах. Различные варианты бланков этих «свидетельств» на татарском языке продаются в муфтияте. Однако, по моим наблюдениям, они не пользуются особым спросом. Для татар других регионов бланки свидетельств татарстанского муфтията, к сожалению, вообще не предназначены, на что, в частности, во время опроса сетовали имамы Каменского района Пензенской области, которые подчинены «своим», пензенским муфтиятам, которых, к слову, в области два<sup>12</sup>. Вместе с тем, по словам имама мечети г. Асбест Свердловской области, эти «свидетельства», хотя и не имеют юридической силы,

воспринимаются как документ: «Ведь и на нашем свидетельстве ставится печать казыята, есть подписи двух свидетелей, присутствовавших на никах». (На основе имеющихся образцов там издали свой, местный вариант.) По его мнению, получившие такое свидетельство более осознанно относятся к обряду никах<sup>13</sup>.

Для многих никах остается символом этнической идентичности, иногда – даже выражением открытой националистической позиции. Эта демонстративная позиция подкрепляется порой и другими актами и жестами, свидетельствующими о том, что самого по себе обряда никах, традиционно проводимого в домашних условиях, для подчеркнутого выражения национальной идентичности недостаточно. Началось с того, что в крупных городах в день «торжественной» регистрации брака в органах ЗАГС молодожены стали посещать мечеть. В последние же годы нередко случаи проведения и самого обряда никах в мечети. Такое поведение не обосновано никакими собственно исламскими или народными традициями, скорее оно является подражанием христианскому обряду церковного венчания, что не отрицается имамами. Тем не менее, потребность в броских, демонстративных жестах, манифестирующих принадлежность к мусульманской религии, соответствует стремлению этих людей отстаивать и свою этническую особость.

С другой стороны, это является свидетельством возросшей активности молодежи в этом вопросе, ибо с просьбой провести никах в мечети обращается не старшее поколение, не родители, а сами молодые. Наблюдения показывают, что чаще всего эти обряды проводятся во вновь выстроенных мечетях, во главе которых стоят молодые имамы. Порядок проведения никах всецело зависит от их эруди-

ции, таланта. Нередко сроки его проведения никак не связаны с устройством свадебного торжества, которого может и не быть вообще. В отдельных случаях (пока еще редко) организуют «мусульманскую» свадьбу, особенностью ритуала которой, каким бы он ни был, является наличие халяльной пищи и отсутствие спиртного. Распространение получают браки официально не регистрируемые, но созданные по религиозным канонам через совершение обряда никах. По данным переписи 2002 года, среди татар, состоящих в браке, 6,6% браков оказались официально не зарегистрированными<sup>14</sup>.

Заметно усилилась роль мусульманских моментов, по крайней мере воспринимаемых как предписания ислама, в качестве ритуалообразующего фактора в структуре семейно-бытовой обрядности и шире – гостевой культуры в целом. Даже те семейные праздники, которые возникли сравнительно недавно, а именно празднование юбилейных дат людьми старшего поколения, «серебряных», «золотых» свадеб, нередко проводятся по ритуалу «олылар ашы». По этому же ритуалу проводятся званые обеды по случаю приезда издалека гостей старшего поколения, званые обеды, посвященные памяти умерших родителей, родных; хотя бы раз в году или раз в несколько лет – с пожеланием благополучия дому, не говоря об обязательном проведении их при заселении нового дома, квартиры. Особенно активизируются подобные гостевания в месяц поста рамазан – у татар они называются **авыз ачтыру**, хотя соблюдение поста не стало явлением массовым; в месяц маулид, в дни главных праздников в исламе – Ураза гаете, Корбан гаете. Кстати, наблюдается замена термина олылар ашы на **Корьэн ашы**.

Причины широкого распростране-

ния **Корьэн ашы** могут быть сведены к следующему. Главное, очевидно, в приобщении к «своей» религии хотя бы таким путем, ведь сведения о ней у всех довольно скудны. Немаловажное значение имеют психологические факторы. Такое «демонстративное» общение дает возможность почувствовать себя членом общины, членом «равным» (несмотря на...), «полноправным», «богатым», по крайней мере «имеющим возможности» (это относится к раздаче садака), ибо вдохновляется понятием **төшеп калмаган** – «не выпавший». Есть и такое понятие, как **кунак ашы – кара-каршы**, то есть гостевание должно быть ответным: идешь в гости – приглашай и сам. Кроме того, это и повод для встречи всех родных. По такому случаю, как правило, собираются дети, внуки, в том числе живущие на стороне.

Возвращается традиция раздельного проведения **Корьэн ашы** для мужчин и женщин. В 1970-80-е годы нередко на подобные обеды приглашали и тех и других вместе. Одной из причин совместного приглашения было отсутствие или слишком малое количество пожилых мужчин, готовых принять в них участие. Поэтому преобладали женские застолья. В какой-то мере это положение сохраняется и сейчас. Однако перелом уже есть. Становится более осознанным отношение к таким званым обедам, во-первых, как к традициям, обычаям предков, которые необходимо не просто уважать, но и демонстрировать это уважение своим участием в них. Во-вторых, как к предписаниям именно своей религии. Поэтому стараются запомнить, выучить отдельный набор молитв на арабском языке.

Эмоциональное воздействие женских **Корьэн ашы** усиливается включением в их ритуал исполнения мунажатов<sup>15</sup>, которое наблюдается в последние годы. Появились умелые



исполнительницы, любители мунажатов. Тексты выписываются из публикаций прошлых лет, рукописей. Исполняют их либо в перерывах между подачей отдельных блюд, либо в завершение застолья. Однако лишь немногие представительницы старшего поколения помнят о широком бытовании в прошлом традиции исполнения особых музыкальных произведений **альвидаг** – прославляющих месяца поста рамазан, и **мэрхэбэ** – месяц рождения Пророка Мухаммада **маулид**. В ритуал мужских **Корьэн ашы** начали включать **салават айту** – формулу коллективного возвеличивания Аллаха.

Вместе с тем с сожалением приходится констатировать, что упрощение ритуала мусульманских обрядов, господствующая «самодеятельность» тех, кто проводит обряд без знания основ традиционной обрядности и закономерностей бытования обряда, ритуала как социального явления, незаменимого механизма воспитания, в том числе и религиозного, скудость внешних атрибутов, отсутствие четко отработанного ритуала религиозной части званых обедов делают их малоэффективными в плане эмоционального воздействия, тем самым превращая религиозную часть семейного обряда, торжества в формальный акт.

Председатель Совета ректоров мусульманских учебных заведений России Марат Муртазин на II-м семинаре ректоров высших мусульманских учебных заведений России (20-25 июня 2000 года) особо подчеркнул, что после обучения в медресе имаму не хватает знаний о том, как вести процесс обучения, как поддерживать контакты с национальными культурными организациями и официальными органами<sup>16</sup>. Но ведь для имама не менее важно и значимо умение установить контакт с «паствой», в том числе владение методикой ведения не только проповеди, но и обряда, при-

чем как в мечети, так и в домашних условиях, где чаще всего и происходят эти контакты во время **никах**, **исем кушу**, **похорон и поминок**, **Корьэн ашы** и по другим поводам. Вот здесь-то и необходимо, и актуально знание именно своих традиций, ведь недаром в народе с гордостью говорят: «**Ата-бабадан калган йоланы утибез!**» – «Исполняем обряд своих предков»!

Вместе с тем, во взаимоотношениях духовенства, как официального, так и людей, причисляющих себя к таковым, с «простыми смертными» становятся все более ощутимыми традиции номенклатурной культуры, сводящейся к строгой регламентации, построенной главным образом на запретах. В этом плане заслуживают внимания особо эмоциональные дискуссии, возникающие время от времени на страницах периодики, на радио, телевидении, а также в отдельных мусульманских общинах, в частности по поводу проведения поминальных обрядов. Это усугубляется тем, что сейчас почти в каждом регионе, где проживают татары, появились административные структуры духовенства (муфтияты, мухтасибаты), руководители которых проповедуют свое понимание предписаний ислама. Знания о них получены ими при обучении в Бухаре, а чаще в арабских странах, где совершенно другие этнические, историко-географические, культурные реалии, что, естественно, наложило отпечаток на своеобразие обрядности тех регионов. У нас же отдельными представителями духовенства, и особенно волонтерами ислама, они пропагандируются как истинно мусульманские, как образцы для подражания. А идущие из глубины веков местные, в том числе масхабические формы объявляются языческими, а потому греховными – **бидгать**.

Этот диктат нередко шокирует участников таких званых обедов, поэтому

для проведения их религиозной части приглашают не официальных представителей из мечети, а людей, слывающих в народе «знающими», умеющими читать Коран, провести ритуал, благо в исламе это не запрещено. Кстати, имамы, как правило, терпимы к подобной ситуации: они действительно не в состоянии обслужить все требы населения, особенно в городской местности. Однако признают, что это не совсем хорошо, так как не способствует росту авторитета мечети как общественного религиозного учреждения.

Сравнительный анализ форм бытования ислама среди татар и среди

народов Центрального и Северо-Западного Кавказа, проведенный А.А.Ярлыкаповым,<sup>17</sup> убедительно свидетельствует о бытовании ислама в России в локальных формах, проявляющихся в своеобразной культуре, основанной на местных традициях. Повторюсь, это, по существу, никем и не оспаривается. Однако конкретного, этнографического знания этих особенностей, изучения и популяризации в масштабе всей страны явно недостаточно для формирования нормального имиджа российского ислама.

### Примечания:

1. В данном случае речь пойдет не об обрядах богопоклонения – пятикратная молитва – намаз, соблюдение поста – ураза и т.д. – См. Ислам. Краткий справочник. – М., 1983. С.6–8, а об обрядах, бытующих у татар и воспринимаемых ими как соответствующие мусульманскому вероисповеданию.
2. Малашенко А. Ислам и политика в России. Возрождение ислама, происходящее в России в течение двух последних десятилетий, противоречиво по своим последствиям // *Pro et Contra*, 2006, № 5–6 (34). С.78. «Все об Исламе», № 6–7, апрель 2003.
3. Бобровников В.О. Этнография ислама на Кавказе // *Этнографическое обозрение*, 2006, № 2. С.5.
4. Ислам от Каспия до Урала. – Сapporo–Москва: Slavik Research Center–Росспэн. 2007. С.12.
5. О самих традиционных семейных обрядах татар. – см. Татары. – М., 2001. С.340–372.
6. Саттаров Г.Ф. Татар исемнэре сузлеге. – Казань, 1981. С.14–15.
7. Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. – Уфа, 1999. С.264–273; Мухаметшин Р. Татары и ислам в XX веке. – Казань, 2003. С.60–61.
8. Старовойтова Г.В. Этническая группа в современном советском городе. – А., 1987. С.117–118.
9. Касымов Г. Очерки по религиозному и антирелигиозному движению среди татар. – Казань, 1932. С.48.
10. Уразманова Р.К. Быт нефтяников–татар юго–востока Татарстана (1950–1960–е гг.). – Альметьевск, 2000. С.130–134; Мусина Р.Н. Мусульманская идентичность как форма «религиозного национализма» татар в контексте этносоциальных процессов и этнополитической ситуации в Татарстане // *Ислам в Евразии*. – М., 2001. С.300–301.
11. Полевые материалы автора, 2006.
12. Полевые материалы автора, 2007.
14. Национальный состав и владение языками (Итоги переписи 2002 г.: В 14 томах. Т.4. Кн.2). – М., ИИЦ «Статистика России», 2004. С.997.
15. Мөнәжәт (букв. – обращение с определенной просьбой к Аллаху). – своеобразный жанр татарского народного творчества, рассказывающий о тяжелых переживаниях в связи с разлукой с детьми, со смертью близких, размышления о жизни, смерти и т.д.
16. См. А. Хабутдинов. Ислам в Татарстане на пороге нового тысячелетия: тенденции и варианты // *Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве*. – Казань, 2005. С.206.
17. Ярлыкапов А.А. «Народный ислам» и мусульманская молодежь Центрального и Северо–Западного Кавказа // *Этнографическое обозрение*, 2006. №2. С.59–74.