



Насибуллов К.И.

«Переосмысливая традицию»: как молодые верующие
ищут свой путь в контексте исламской духовности

DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-2-427-451

УДК 159.9

Original Paper

Оригинальная статья

«Переосмысливая традицию»: как молодые верующие ищут свой путь в контексте исламской духовности

К.И. Насибуллов^{1, 2а}

¹Академия наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

²Ассоциация психологической помощи мусульманам, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5295-9649>, e-mail: rtkamil@bk.ru

Резюме: В современном мире, как отмечают исследователи (П. Бергер, Д. Эрвье-Леже и др.), происходит все большая индивидуализация религии. Вместо того чтобы следовать религиозному канону, принятому в рамках сложившихся традиционных конфессий, верующие все чаще конструируют собственную религию, используя при этом символические ресурсы самих разных религиозных систем. В статье описаны истории трех верующих, обучающихся в мусульманских учебных заведениях Татарстана, раскрывающие ключевые моменты их духовных поисков. Молодые люди критически переосмысливают собственную религиозную традицию, их дальнейший религиозный выбор оказывается тесно связан с изменениями в личной жизни, осознанием своих действительных жизненных интересов. Новое понимание религии рождает у молодых людей желание принести пользу всему мусульманскому сообществу и демонстрирует открытость социальному творчеству. В представленных историях показаны три разных варианта переосмысления собственной религиозной традиции: переход в ислам из православной среды; творческое соединение постулатов ислама и буддизма; новое понимание ислама, отличное от понимания представителями старшего поколения.

Ключевые слова: религиозность; российские мусульмане; критическая теория; эмансипация; Татарстан; неофит

Для цитирования: Насибуллов К.И. «Переосмысливая традицию»: как молодые верующие ищут свой путь в контексте исламской духовности. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(2):427-451 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-427-451

Благодарности: Выражаю искреннюю благодарность Анатолию Николаевичу Кричевцу и Наталье Бусыгиной за научную и дружескую поддержку при написании данной статьи.

Информация о спонсорстве: 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.



“Rethinking the Tradition”: about young believers seeking their own path within Islamic Spirituality

K.I. Nasibullov^{1, 2a}

¹*Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, the Russian Federation*

²*The Association of Psychological Assistance to Muslims, Moscow, the Russian Federation*

^aORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5295-9649>, e-mail: rtkamil@bk.ru

Abstract: In the modern world, as noted by researchers (P. Berger, D. Hervieu-Léger, etc.), there is an increasing individualization of religion. Believers are increasingly constructing their own religion, using symbolic resources of different religious systems. The article describes three stories of young believers studying in Muslim educational institutions of Tatarstan. The paper also reveals the main stages of their spiritual quest. Young people are critically rethinking their own religious traditions. Their further religious choices turn out to be closely related to the changes in their personal lives and refer to the realization of their key life interests. A new understanding of religion gives young people a desire to benefit the entire Muslim community and provides them with an openness to social creativity. These stories show three options for rethinking a man's religious tradition: the transition to Islam from Orthodoxy; creative combination of the postulates of Islam and Buddhism; and also a new understanding of Islam, different from that of the older generation.

Keywords: religiosity; Russian Muslims; critical theory; emancipation; Tatarstan; Neophyte

For citation: Nasibullov K.I. “Rethinking the Tradition”: about young believers seeking their own path within islamic spirituality. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(2):427-451 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-427-451

Acknowledgments: I sincerely thank Anatoly Nikolaevich Krichevets and Natalia Busygina for scientific and friendly support in writing this paper.

Sponsorship Information: The research was prepared within the Russian Foundation for Basic Research, project No 20-013-00536



Введение

В своей известной статье «Фальсифицированная секуляризация» [1] выдающийся современный социолог и исследователь религии П. Бергер ставит под сомнение устоявшийся тезис о неизбежном упадке религии в эпоху модерна (современности) вследствие секуляризации обществ и роста значения рационального знания. Он безапелляционно заявляет, что его великие предшественники (К. Маркс, З. Фрейд, Э. Дюркгейм, М. Вебер) попросту ошиблись. По его мнению, эпоха модерна не предполагает всеобщую секуляризацию, но обязательно порождает плюрализм. Наша современность характеризуется растущей множественностью убеждений, ценностей и мировоззрений, а современные медиа делают знания о религиозных традициях доступными в любой точке мира. Сложившаяся ситуация по-своему уникальна, она становится вызовом для религиозных традиций, каждая из которых в настоящее время вынуждена конкурировать с другими здесь, «на своей земле», а не где-то там, в далеких странах. Аргументированная позиция авторитетного ученого нанесла теории секуляризации мощнейший имиджевый удар [2], его идеи позднее нашли отклик и получили распространение у многих исследователей религии, в том числе и в России [3].

Позицию П. Бергера разделяет другой известный религиовед Д. Эрвье-Леже, утверждающий, что «рациональное «расколдовывание мира» в современных обществах не означало конца религий» [4, с. 254]. Анализируя религиозный опыт современных европейцев, исследователь указывает, что их религиозная вера зачастую не соответствует догматическим рамкам институциональных религий. Возникает огромное число индивидуальных религиозных комбинаций, способов, каким люди конструируют собственную религиозность, своего рода религиозный «пастиш», сочетающий самые разные символические ресурсы. Индивидуализация и субъективация веры приводит к тому, что современные верующие подвергают сомнению сложившиеся религиозные ортодоксии. Авторитет священнослужителя/религиозного наставника неуклонно снижается, наиболее значимым критерием религиозности становится искренность и личная убежденность. Причин появления феномена «индивидуализированной» религиозности множество. Это и при-



знание обществами ценности свободы совести, доступность в информационном плане знаний о других религиях благодаря развитию современных медиа, ослабление семейных структур религиозной преемственности и др. Причем, как подмечает Д. Эрвье-Леже, переосмысление догматов может происходить среди представителей традиционных конфессий, но не вести к изменению их религиозной самоидентификации.

Выделенные особенности современной религиозности требуют соответствующего теоретического языка для ее описания. Вместе с тем, замечает российский исследователь С.Д. Лебедев [5], в социальной науке существует «кризис парадигмы» – общепринятые концепты и интерпретации уже не способны адекватно описать феномен религиозности. Причина кризиса кроется, по мнению С.Д. Лебедева, в некритичной установке многих современных исследователей, согласно которой «социокультурному статусу «религиозности» априори соответствует определенный устойчивый «пучок» социальных и культурных характеристик субъекта, подобранных исходя из взгляда на это состояние как альтернативное другому состоянию – нерелигиозности, предполагающей отсутствие характеристик» [5, с. 87]. Исследователи исходят из представления, что религиозный человек имеет определенную конфессиональную принадлежность, регулярно посещает культовое сооружение, молится, читает религиозную литературу, ведет особый образ жизни и имеет сложившуюся систему взглядов на мир. Человек не религиозный (атеист, неверующий), напротив, описывается через отрицание выделенных характеристик: он не верит, не практикует, не молится и т.д. Существование промежуточных состояний между религиозностью и нерелигиозностью признается, но зачастую такие люди рассматриваются как «колеблющиеся», не имеющие для исследования самостоятельного онтологического значения. «Промежуточный» феномен «индивидуализированной» религиозности может быть описан в таких исследованиях скорее как аномалия, нежели чем как новая социальная норма. Другим недостатком сложившегося подхода является ориентация на фиксацию статичных, уже сложившихся форм религиозности, при этом динамические, процессуальные аспекты становления религиозности остаются вне поля зрения ученых. Отмеченный С.Д. Лебедевым иссле-



довательский подход нередко встречается среди так называемых «количественных» исследований религии, например, при массовых исследованиях религиозности, которые проводит ВЦИОМ [6] и «Левада-Центр» [7]. Те же особенности можно заметить и в более углубленных научных исследованиях, как например, проведенных в Москве [8] и Татарстане [9] среди верующей молодежи. В них в качестве критерия для определения религиозности была взята идентификация респондента с религиозной конфессией. Позднее уточнялось, насколько респонденты следуют религиозным предписаниям требуемых конфессий, выявлялись отдельные мировоззренческие установки.

Каков же выход из этого своеобразного теоретического тупика, какой язык мог бы быть адекватным для концептуализации современного состояния религиозности? Исследователи в сфере психологии религии Б. Зиннбауэр и К. Паргамент [10] рекомендуют наряду с понятием «религиозность» активнее использовать понятие «духовность». Его применение, полагают они, уместно в тех случаях, когда исследователь нацелен на изучение личных представлений о вере, экзистенциальных целей в жизни верующих. Понятие же «религиозность» более адекватно при изучении общепринятого религиозного канона, групповых ритуалов, вопросов функционирования религиозных институций. Достоинством понятия «духовность» является возможность анализа динамических аспектов формирования религиозности человека. При этом переход из одной конфессии в другую или же комбинирование идей из различных религиозных традиций рассматриваются как составные части единого духовного поиска. Понятие «духовность» предлагает более открытый и универсальный язык для понимания веры, не зажатый представлениями только одной определенной религиозной традиции.

Другая важная теоретическая рамка была предложена последователями Франкфуртской школы исследования религии, возникшей внутри одного из ключевых направлений критической теории [11]. Религия рассматривалась исследователями как сложное и неоднородное явление, влияние религии на человеческую жизнь и развитие общества могло оцениваться как положительное, так и как отрицательное. С одной стороны, теоретики этой школы, будучи атеистами по своим убеждениям, поддерживая критику К. Маркса



идеологической функции религии, безусловно, признавали, что религия нередко используется для целей угнетения самых слабых слоев общества. С другой стороны, они полагали, что религия пересекается на многих уровнях с социальным миром и все еще остается важной и даже незаменимой формой социального самовыражения, наряду с философией и искусством.

Один из основателей Франкфуртской школы М. Хоркхаймер видел в религии возможного политического союзника, он полагал, что как критическая теория, так и религия желают обеспечить разумные условия жизни для всех людей. Религия питает стремление людей к более справедливому обществу, поддерживает видение лучшей жизни, создает убежище для утопических надежд и ожиданий. Она дает людям общий язык, с помощью которого они выражают свои надежды и страдания, помогает осознать и осмыслить внутренние противоречия между людьми и обществом, оправдывает естественную человеческую потребность в осуществлении справедливости. Религия наделяет силой, способствующей как эмансипаторному преобразованию жизни отдельного человека, так и масштабным социальным изменениям. По мнению В. Беньямина, теологические концепции, такие как запрещение изображения божественного, искупление, справедливость и мессианство, бросают вызов обществу. Они заставляют людей искать ответы в рамках их социальной ситуации, богословие помогает переосмыслить существующий общественный порядок и освободить место для новых идей. Р. Зиберт предлагает различать «плохую религию господства» и «хорошую религию освобождения», осуществляя тем самым «внутреннюю критику» института религии [12]. Таким образом, теоретики Франкфуртской школы видят в религии источник критики современного общества. Подобно искусству и продуктам массовой культуры, религия становится площадкой для социальной критики и освободительных проекций [13].

Методология исследования

Проведенный ВЦИОМом в 2021 опрос [6] показал резкий рост числа людей, которые определяют себя как «неверующие»: если в 2017 году их было 7%, то в 2021 году – уже 14%. Наряду с увеличением количества не-



верующих, число лиц, относящих себя к православию, в тот же период значительно снизилось с 75% до 66% (число относящих себя к исламу осталось прежним – 6%). Отмечается, что хотя верующих в российском обществе намного больше, чем неверующих, «качество» этой веры с точки зрения традиционных требований конфессий невысоко. Например, как показало исследование «Великий пост и религиозность» [7], проведенное «Левада-Центром» в 2020 году, большинство россиян (42%) считают себя лишь «в какой-то мере религиозными», крайнюю степень уверенности («очень религиозным») декларирует только 9% россиян. Не испытывали никаких сомнений в существовании Бога только 35% участников опроса. Большая же часть опрошенных выражала сомнения в диапазоне от полного неверия («я не верю в существование Бога») до периодических сомнений («я верю в существование Бога, хотя иногда я испытываю сомнение»).

Наиболее существенные отличия по данным опроса ВЦИОМ за 2021 год [6] можно отметить в возрастных когортах 18–24 года и 25–34 года: отмечается увеличение доли относящих себя к исламу (12% и 8% соответственно) и уменьшение доли относящих себя к православию (43% и 53% соответственно). Таким образом, данные ВЦИОМ указывают на рост популярности ислама и снижение популярности православия у молодых людей, что может свидетельствовать о поколенческих изменениях религиозности россиян. Похоже, что новое поколение верующих, родившихся и выросших в условиях свободы совести и «пропустивших» религиозный ренессанс 90-х, по-своему осмысляет вопросы веры и отношение к собственной религиозной традиции.

В данной статье предлагается более глубокий анализ того, как именно молодые люди в современной России критически переосмысливают собственную религиозную традицию. В исследовании приняли участие несколько молодых людей, обучающиеся в мусульманских учебных заведениях Республики Татарстан по очной форме обучения. В настоящее время в Татарстане функционирует разветвленная система мусульманского образования, которая пользуется популярностью не только среди мусульман Татарстана, но также и среди мусульман других российских регионов. Значительное число



обучающихся составляют молодые люди, как правило, это студенты очной формы обучения [14].

Исследование проводилось с опорой на качественную исследовательскую методологию, которая предоставляет разнообразный инструментарий для изучения жизненного мира человека и уникальных жизненных смыслов [15]. Рассмотрение исламской религиозности через перспективу личного духовного поиска (Б. Зиннбауэр и К. Паргамент) позволило более полно изучить вопрос, как молодые люди привлекают и присваивают символические ресурсы разных религиозных систем. Использование идей Франкфуртской школы исследования религии помогло разобраться в том, как «внутренняя критика» религии превращается в важный инструмент выработки собственного отношения к вере, а также усиливает стремление молодых людей к социальным преобразованиям.

В данной статье представлен анализ трех полуструктурированных интервью с верующими (один мужчина и две женщины). Возраст интервьюируемых составлял от 22 до 30 лет, интервью были проведены в 2020–2021 годах. В интервью обсуждались основные этапы их жизненного пути, ключевые моменты в становлении религиозности.

Критика религиозной традиции

Все респонденты родились и воспитывались в среде, которую можно назвать умеренно религиозной. Их родители и друзья осознавали себя верующими (православными, мусульманами), тем не менее большинство из них относили себя к религии как к культурной традиции своего народа, зачастую без глубокого изучения вопросов вероучения и регулярного участия в требуемых конфессией ритуалах. Таким образом, первичные знания о религии, которые молодые люди получили в кругу семьи, не стали определяющими для их собственных духовных поисков. Они явились основой, первичным символическим ресурсом для формирования собственного понимания религии.

Молодой мужчина Абдулла¹ родился и жил в крупном городе на севере России. Будучи русским по национальности, он воспитывался среди людей,

¹ Все имена изменены. Респонденты дали согласие на публикацию материалов интервью на условиях их анонимности. Тексты интервью публикуются в авторской редакции.



Насибуллов К.И.

«Переосмысливая традицию»: как молодые верующие
ищут свой путь в контексте исламской духовности

которые относили себя к православию. Абдулла еще в детстве был крещен, но это событие, как он сам полагает, не оказало на него существенного влияния. Неприятие им православного христианства было связано с критикой одного из ключевых догматов о богочеловеческой природе Иисуса Христа. При этом размышления над вопросом о природе божественного парадоксальным образом сочетались у него рассуждениями о социальной справедливости.

Абдулла: Да, и как-то раз я вообще задумался о справедливости, я вообще верил, что Бог существует, но как таковое христианство меня не привлекало. Поскольку я не мог понять, как это, допустим, Бог может вселиться в человека, как вот в христианском вероубеждении, то есть они же верят, что Иисус – Бог, и, как бы, меня этот вопрос всегда волновал, я не понимал, как это. И по этой причине его просто отвергал, несмотря на то, что меня крестили когда-то давно, я христианство для себя просто не принимал.

Интервьюер: То есть вам казалось это невозможным, да?

Абдулла: Да, да, да, просто логически невозможным казалось, но и в то же время меня интересовала всегда справедливость.

Интерес к теме справедливости был не случаен. Абдулла еще в школе чувствовал свою оторванность от общества. Он говорит, что в школе ощущал себя «изгоем», «белой вороной», подвергался регулярным и незаслуженным унижениям со стороны одноклассников.

В подростковом возрасте Абдулла ищет людей, которые могли бы принять его таким, какой он есть. Абдулла увлекается альтернативной музыкой, входит в различные, в том числе политические неформальные молодежные объединения, читает литературу анархистского толка, становится веганом. Параллельно, после окончания школы, Абдулла поступает в вуз по инженерной специальности, после защиты диплома работает сначала в НИИ, а затем инженером на заводе. Осмысление собственного взгляда на мир сочетается у него с духовным поиском. Не удовлетворенный христианским учением, он пытается разобраться в учениях других религий, на короткое время его привлекает кришнаизм.



Однако наиболее полный ответ на волнующие его вопросы он находит в исламе. Интересно, что Абдулла принимает ислам сам, изучив самостоятельно Коран, а не под влиянием проповеди другого мусульманина. Он меняет свое «русское» имя (Алексей) на новое, «мусульманское» имя Абдулла. Принятие ислама переворачивает его мироощущение, он чувствует сильнейший душевный подъем. Абдулла с увлечением изучает религиозную литературу, а затем решает переехать в Казань для получения более глубоких знаний об исламе. Он устраивается работать при мечети, где получает знания у известного местного проповедника. Поняв, что и этих знаний недостаточно, он решает углубиться в изучение основных исламских наук и арабского языка, уезжает за границу, где поступает в частное медресе, в котором учится в течение следующих 5 лет. Недавно Абдулла вернулся в Россию и поступил в местное мусульманское учебное заведение. Его желание сейчас – это получение российского диплома о религиозном образовании и профессиональная самореализация в исламской сфере.

Принятие ислама означало для него изменение отношений с родными, друзьями и знакомыми, которые связывали себя с православной традицией. Абдулла долгое время скрывал от всех, что стал мусульманином. Первыми из близких людей, кому он признался, стали его родители, которые восприняли этот факт с пониманием. Так же спокойно изменения в мировоззрении Абдуллы восприняла большая часть его родственников и друзей. Тем не менее часть знакомых была недовольна, ему говорили, что он занимается ерундой, что нужно отказаться от ислама, даже оскорбляли его за принятое решение. Абдулла перестал общаться с ними, вместе с тем у него появились новые друзья из числа мусульман, так что круг его общения изменился. Важным событием с точки зрения принятия его в новом качестве Абдулла считает разговор с бабушкой, которая являлась убежденной христианкой.

Абдулла: ...ну как сказать, у меня был такой заочный конфликт с бабушкой, потому что она у меня православная, но до того момента, как я с ней не поговорил, тоже была неприязнь. Как только я с ней поговорил, лицом к лицу с ней встретился, все, неприязнь ушла.



Насибуллов К.И.

«Переосмысливая традицию»: как молодые верующие
ищут свой путь в контексте исламской духовности

Интервьюер: Вы ей что-то сказали особенное?

Абдулла: А просто начал говорить и все, как обычно. Может, она ожидала от меня какой-то другой реакции, я не знаю.

Интервьюер: Но увидела, что вы тот же самый человек?

Абдулла: Да, увидела, что я тот же самый, ничего не поменялось.

В истории Абдуллы мы можем увидеть в определенном смысле подтверждение идеи В. Беньямина. Здесь критика, казалось бы, абстрактного богословского догмата становится поворотной точкой для начала собственного духовного поиска. Ислам, последовательно отвергающий антропоморфизм в толковании природы Бога, стал для Абдуллы той религией, в которой он нашел ответы на волнующие его вопросы. Абдулле понравилась рациональность и логическая выстроенность монотеистической системы ислама. Духовный поиск был тесно увязан с желанием создания более справедливого социального мира и поиском возможностей для полноценной социальной самореализации. В исламе он находит близких по духу людей, а также доступные профессиональные ниши. Его стремление сохранить прежние социальные связи помогает ему убедить многих своих родственников и друзей в обоснованности своего выбора.

История Абдуллы демонстрирует нам пример прихода в ислам человека, воспитывавшегося в другой (православной) культурной традиции. Следующая история Каримы также является примером переосмысления собственной культурной традиции, но ее духовный путь имеет существенные отличия.

Карима по национальности татарка, она родилась и воспитывалась в небольшом городе Татарстана в семье мусульманского священнослужителя. Отец, хотя и знакомил ее со многими идеями ислама, не смог уделять много времени ее воспитанию. Также он признавал ее право на личный выбор, полагая, что Карима должна сама сформировать собственное представление о религии. Карима так и не стала мусульманкой, а в последнее время ее заинтересовал буддизм, который, казалось, намного больше соответствует ее мировосприятию. Несмотря на это, после окончания школы Карима поступает учиться в мусульманское медресе. В чем же причина такого выбора? Карима



объясняет, что ислам все же очень важен для нее, его она считает своим «семейным наследием». Она поступила в медресе, чтобы понять ислам глубже и более взвешенно принять важное для себя решение.

Карима: Мне кажется, для меня сменить религию, в принципе, уйти в буддизм, будет как предательство моего наследия, допустим, моей семьи. Поэтому что-то кардинально я не хочу принимать и в какую-то новую религию уходить, не знаю ...в православие или ...какие-то другие, нет. Для меня это будет как предательство своей традиции, вот именно свою семью, свою историю, потому что это важная часть меня, это как бы в моей крови. Но, я понимаю, что в наше время я уже как будто не хочу относить себя к исламу.

Обучение в медресе все же не убедило ее принять ислам. Карима не смогла найти общих интересов со своими однокурсниками-мусульманами, ей оказался интереснее круг общения «светских» друзей. Сейчас ее позиция двойственна, что отражается и в ее поступках. Например, она надевает платок, когда идет в медресе и в целом выполняет требования учебного заведения в отношении этики поведения. Но за пределами медресе она чувствует себя более свободно, она не носит платок и проводит большую часть времени со своими «светскими» друзьями. Эта двойственность тяготит ее. По ее словам, она уже неоднократно хотела уйти из медресе, но каждый раз меняла свое решение. В то же время Карима находит важный позитивный смысл в своем нахождении между двумя мирами («светским» и «религиозным»). Она считает, что может выполнять функцию посредника, который приносит пользу обоим сообществам.

Карима: ...я понимаю и этих, и тех. Я понимаю эти два мира. Почему вот эти люди так себя ведут, почему они живут такой жизнью. И другие люди, почему у них такое отношение друг к другу. И мне... хочется им помочь найти общий язык. Меня... в равной степени задевают какие-то высказывания о мусульманах от «светских» людей, потому что это неправда, в основном, люди очень как-то стереотипно мыслят. И в том числе мне не нравятся в мусуль-



Насибуллов К.И.

«Переосмысливая традицию»: как молодые верующие
ищут свой путь в контексте исламской духовности

манском обществе какие-то мысли о «светских» людях. Эти два сообщества как будто видят только какие-то очевидно стереотипные вещи. Безусловно, везде: и там, и там – есть какие-то радикальные люди, какие-то фанатики. Везде они есть. На самом деле, все они одинаковые, все эти люди, у тех и у других одинаковые проблемы, одинаковые переживания. У той же самой молодежи, что у «светских», что у религиозных ребят, они все об одном и том же переживают и думают. Но друг на друга они смотрят с опаской при этом. Они считают: «Ой, господи, лучше с ней не связываться, или с ним».

В настоящее время ее духовные поиски продолжаются, как и в случае с Абдуллой, Карима переосмысливает основополагающие религиозные догматы, творчески комбинируя и сочетая элементы двух религиозных систем: ислама и буддизма. В определенном смысле, ее богословские убеждения также отражают двойственность ее социального положения «между двух миров». Ей близка идея единого Бога, который каждое мгновение участвует в жизни каждого человека, создает условия для личностного роста («он будет нам помогать, но при этом будет создавать нам трудности, потому что без трудностей мы не пройдем эти уроки»).

Ключевая идея, которую Карима берет из буддизма, – это идея о том, что жизнь человека не заканчивается со смертью, он многократно рождается снова по законам кармы. Идея многократных перерождений полностью расходится с представлениями большинства исламских течений, согласно которым жизнь дается человеку один раз, а после смерти его ждет Страшный Суд, где принимается решение о попадании в Ад или Рай. Хотя Карима отдает себе отчет, что ее представления не вписываются в стандартную богословскую доктрину в исламе, она уверена, что положения исламской религии могут вполне быть истолкованы и в таком ключе. Она верит, что положения буддизма и ислама можно примирить. Опираясь на идею относительности и многозначности толкований Корана, Карима развивает и обосновывает собственную трактовку положений исламского богословия.



Карима: Да, опять же, те же самые Рай и Ад можно интерпретировать иначе, что Рай – это какой-то...если, допустим, мы в этой жизни будем праведными, если мы будем молиться,...если мы будем благодарными, если будем соблюдать все эти законы, то можно попасть в лучший мир, мир, который кто-то интерпретирует как Рай, а кто-то может интерпретировать как жизнь, ну как бы новая жизнь, просто в мире на более высоких вибрациях... то, что мусульмане интерпретируют как Рай, это просто наши предыдущие воплощения... У нас сейчас, допустим, в этом воплощении, в этой жизни мы можем чувствовать, можем испытывать чувства, ощущать еду, запахи, вкусы, все, весь спектр. Но, возможно, в предыдущих наших воплощениях, у нас было меньше, возможно, мы были, не знаю, каким-то червяком или камнем... то есть, были другим существом, которое было способно на меньшее. Ислам, например, интерпретирует как Ад, то есть, где плохо, где тяжело, возможно, там меньше измерений.

Следующая история демонстрирует переосмысление верующим собственной религиозной традиции, которое не приводит к радикальному отказу от нее или же к соединению с другими религиозными идеями. Ситора родилась в Таджикистане, ее родители таджики. В подростковом возрасте ее семья эмигрировала в Россию. Из-за поисков работы родителями Ситоре пришлось жить в разных городах России, причем отношение к мусульманам и мигрантам не везде было толерантным. Ислам является традицией ее семьи, тем не менее Ситора, обладая независимым характером, не воспринимала ислам в той форме, как его преподносили ей родители. Ее критика собственной религиозной традиции не привела к выходу из ислама, скорее можно утверждать, что она по-своему «переоткрыла» для себя ислам.

Интервьюер: Расскажите о роли отца, мамы, родственников в вашем становлении.

Ситора: На самом деле... (смеется) это тоже такой тонкий момент, вроде бы да, слава богу, что я из-за них в исламе, я родилась в семье, мусульманская семья, но... в моей семье практиковался почему-то, знаете, такой способ давления, нежели объяснения, то есть – «Вот так сказано, так и нужно делать,



Насибуллов К.И.

«Переосмысливая традицию»: как молодые верующие
ищут свой путь в контексте исламской духовности

все, без вопросов!» ...Я как бы на самом деле считала, что во многом они правы, и то, что вот, например, мне мой папа говорит, – это все так и должно быть, я, наверное, совершаю какие-то грехи. Но с возрастом, когда я начала брать всю литературу и... разбираться уже в том как достаточно нормальный человек, который не только это услышал, но при этом сам где-то начал разбираться в этом. И я поняла, что много смешивают именно со своими принципами жизненными, понимаете... ислам – это одно, а их жизненные принципы – это совсем другое, но они смешивают вот эти жизненные принципы, культуру со своей религией, и получается какой-то каламбур непонятный, от которого становится реально очень тяжело. И появляется больше отвращение, нежели желание углубиться, поэтому я хочу сказать, когда я хотела подальше от родителей, это отчасти был какой-то побег. Побег, чтобы остаться наедине, чтобы понять, что я сама хочу. Что бы я сама сделала, не когда тебе говорят «вот это сделай, то сделай, третье сделай», то есть проживают жизнь за тебя. Когда ты сама решаешь, когда ты сама принимаешь, когда ты сама к этому осознано подходишь.

Для Ситоры оказалось совершенно неприемлемым, что религия навязывается ей, что ей не предоставляют право выбора. Она решает разобраться во всем сама, без участия родителей. После окончания школы она уезжает от своих родителей и поступает учиться в исламский вуз в Казани. Наверное, этот поступок можно рассматривать как часть ее «мигрантского» пути: она так же, как когда-то ее родители, ищет свое место в новой стране. Казань кажется ей наиболее удобным городом для жизни, и именно здесь происходит переосмысление ею ислама, при этом не религиозные уроки или воспитательная работа в исламском учебном заведении оказывают решающее влияние. Ключевым моментом для нее оказывается пример веры другого человека.

Ситора: ...девушка у нас была, она была с тяжелым ДЦП в университете и... вот именно она каким-то стала толчковым моментом. Я зашла в молельню, у нас в университете есть молельная на первом этаже, и я открываю дверь, и она там молится. У нее реально очень тяжелое ДЦП, она ходит, скажем, еле-еле, хотя в исламе, если, например, человеку тяжело, мне кажется то, что вот, кро-

ме фарда, остальные молитвы разрешается читать сидя. Но она, несмотря на то, что ей тяжело, вставала, молилась, садилась. И я такая про себя думаю: «Ой, как стыдно!» Ну, как бы человек с ДЦП, а я здоровый человек, и как бы мне плевать на это все.... Потом я начала книги разные читать, у меня еще тогда вот был одноклассник, который очень много чего мне рассказывал про религиозные моменты, и подружки одни были вокруг меня религиозные (смеется). Потихоньку я начала что-то изучать сама, и вот именно осознание, наверное, пришло больше, когда я сама начала брать книжки, читать литературу, где-то что-то искать, понимать, смотреть, наблюдать, а не когда тебе говорят «вот это можно, а вот это запрещено». Именно когда я сама начала что-то читать, не слушать, а именно когда ты сам уже делаешь, как-то вот так вот пришло, потихоньку.

Пример мужества и терпения, которые демонстрировала девушка с ДЦП, а также желание разобраться в исламе самой, моральная поддержка сверстников вернули интерес Ситору к собственной религиозной традиции. Со временем она начинает носить платок постоянно, а не только в стенах учебного заведения. Хотя, как она замечает, перестройка поведения в соответствии с исламскими требованиями далась не просто. Также она перестала общаться с некоторыми людьми, но это произошло как бы само собой («не было, знаете, каких-то общих взглядов, общих тем для общения»). Переосмыслив свой предыдущий негативный опыт, Ситора изобретает свой собственный путь, ведущий к исламу, который можно было бы назвать религией «легкости». Это путь в ислам, который облегчает жизнь верующего, упрощает многие жизненные вопросы, поддерживает в человеке оптимистический настрой. Она считает, что вхождение в ислам должно быть постепенным, комфортным для человека, соответствующим его уровню религиозного развития. Таким образом, предметом критики для Ситору являются не религиозные догматы, как в случае Абдуллы и Каримы. Ситору не устраивает способ, каким образом часто преподносится ислам, – он подавляет интерес к религии, демотивирует человека. Критика «плохой» религии подталкивает ее к поиску своей, «хорошей», и это понимание религии она стремится донести до других.



Насибуллов К.И.

«Переосмысливая традицию»: как молодые верующие
ищут свой путь в контексте исламской духовности

Ситора: Потому что человек... не любит, когда давят, угрожают. Я даже рассказывала как-то, что иногда некоторых проповедников слушаешь, и они постоянно говорят, как мы из-за грехов попадем в Ад, как это все будет плохо, как это все ужасно. И у тебя сразу сбивается мотивация, у тебя такое ощущение, что ты последний человек на этой земле, у тебя куча грехов просто. Есть категория таких проповедников, которые, на самом деле, говорят не о том, что нас приведет к Аду, а, наоборот, какие поступки надо сделать, чтобы попасть в Рай. Как-то это больше мотивирует, нежели первый вариант, о котором я говорила. Когда тебе говорят, что тебе надо сделать, чтобы попасть в Рай, тебе хочется двигаться туда, делать добро, делать какие-то хорошие поступки. Поэтому на меня на самом деле повлияли те люди, которые показали своим примером... были девчонки, которые мне жаловались, я с ними разговаривала, я им объясняла, что делайте, как хотите, вот это, вот так. Они потом мне говорили: «О, как стало легко после того, как мы с тобой...»

Описанные истории личного духовного поиска демонстрируют, что каждый раз религиозная традиция была лишь отправной точкой для размышлений, а не навязывала определенного четкого вектора для формирования религиозности. Переосмысление религии в приведенных примерах было тесно увязано с изменениями в личной жизни, с трансформацией социальных связей. Критическое переосмысление собственного понимания религии давало молодым людям ощущение самостоятельности сделанного ими выбора.

Критика злоупотребления религией и забота о развитии мусульманского сообщества (уммы)

Молодые люди не ограничивались обсуждением религиозных догматов, в поиске собственного понимания религии они переосмысливают сложившиеся в мусульманском сообществе отношения. Критика поведения мусульман оказалась наиболее заметна в «женских» интервью. Ситора критикует взаимоотношения мусульман, которые нередко складываются в супружеских парах. Ее беспокоит, что один из супругов, как правило муж, пользуясь своей большей осведомленностью в религии, толкует положения ислама превратно, чтобы достичь собственных эгоистических целей. Она продвигает идею равноправных супружеских отношений в исламе, отношений, где оба стре-



мятся к социальной и личной самореализации. Именно в этом, по ее мнению, состоит гармония супружеских отношений.

Ситора: Мужчины очень часто говорят об исламе, но сами иногда не имеют абсолютно никакого понятия, о чем они говорят. То есть они даже элементарно какие-то свои права не знают... когда у жены никаких прав нет дома, они ее ущемляют, но при этом они говорят о каких-то таких вещах, которые именно им в пользу, понимаете? Очень часто я вижу, что они приводят какие-то хадисы, аяты, которые чисто вот в их пользу. А если посмотреть, есть другие многие хадисы и какие-то моменты, которые еще, скажем, добавляют в эти вещи, которые они говорят.

Критика злоупотребления религией у Ситоры сочетается с призывом к мусульманкам развивать собственное критическое мышление. Она полагает, что мусульманки порой излишне доверяют суждениям других мусульман, без проверки достоверности представленных доводов с точки зрения ислама. Ситора хочет пробуждать у мусульман интерес к изучению мира. Она планирует реализовать проекты в сфере образования и прививать мусульманам желание учиться, получать как религиозные, так и «светские» знания.

Сходные мотивы можно увидеть и в рассуждениях Каримы. Она критикует сложившуюся систему религиозного образования, при которой мужчины и женщины обучаются отдельно. Она полагает, что такой подход не позволяет развивать навыки общения с противоположным полом. В результате молодые мусульмане, следуя превратно понятым положениям шариата, женятся/выходят замуж, совсем не зная будущего супруга и не умея выстраивать отношения с ним. Карима полагает, что семьи, созданные подобным образом, непрочны, а отношения в них не могут быть гармоничными.

Она также критикует склонность мусульман закрываться от взаимодействия со светским обществом, подчеркивает важность тесного общения людей с разными взглядами для более гармоничного социального устройства.



Насибуллов К.И.

«Переосмысливая традицию»: как молодые верующие
ищут свой путь в контексте исламской духовности

Карима: ...возможно, вообще в какой-то момент светских не будут принимать в это (медресе), чтобы мы не порочили этих ребят. Возможно, так будет правильно, но... Просто для этих же ребят, для них самих это закалка в какой-то степени. Если их ограждать, если их в этот пузырь помещать, они вообще, когда выйдут в обычный мир, просто будут в шоке от того, что происходит, потому что они живут все еще в светском государстве. И как бы им, наоборот, нужно уметь адаптироваться и уметь... если мы их как бы вырежем из нашего общества, они когда выпустятся и пойдут в мир, они же вообще будут в шоке от того, что происходит. И они вообще не смогут ужиться. Поэтому, наоборот, нужно смешивать религиозных и светских людей. Чтобы они в процессе учебы или в процессе общения находили общий язык, учились, как вообще приходиться к общему решению, как находить мир, как понимать друг друга, в принципе, как уважать друг друга, уважать мнение и допускать, что есть и такое мировоззрение, есть и такие взгляды. В этом нет ничего страшного до тех пор, пока вы не нарушаете мои границы, мою безопасность.

В целом тема заботы о благополучии мусульман и мусульманского общества является важной во всех трех интервью. Молодые люди предпринимают осознанные усилия для того, чтобы изменить мусульманскую умму в лучшую (как они это себе представляют) сторону. Абдулла собирается вернуться в свой родной город и распространять ислам. Его желание – работать в исламской сфере на благо мусульман, делиться с ними накопленными знаниями и личным опытом, расширять исламскую инфраструктуру. Ситора хочет развивать систему образования мусульман, в ее планах – создание религиозной школы для детей из мусульманских семей. Карима, несмотря на то, что не считает себя мусульманкой, также чувствует ответственность за благополучие мусульман. Она воспринимает себя посредником между двумя социальными мирами и видит свою миссию в донесении до них достоверной информации друг о друге.



Заключение

Молодые люди, участвовавшие в исследовании, критически переосмысливают религиозную традицию, находят в ней символическую опору для собственного духовного поиска. В определенном смысле эта критическая деятельность имеет богословский характер: она направлена на переосмысление ключевых догматов мировых религий. Тем не менее ее целью является не развитие богословских идей внутри сложившихся в конфессиях многочисленных богословских школ. «Внутренняя критика» религии направлена прежде всего на то, чтобы посредством символических ресурсов религии осознать свои действительные жизненные интересы, направить свою активность на позитивное преобразование себя и окружающего социального мира. Хотя богословская и социальная «дискуссия» с собственной религиозной традицией и начинается с драматического разрыва, тем не менее во всех представленных случаях разрыв был преодолен, связь с традицией восстановлена и наполнена новым смыслом². Каждый сохранил связь с религией «по наследству». Ситора осталась внутри традиции, но изобрела свой ислам «легкости». Карима сохраняет связь с исламом, для нее – это дань уважения к своим культурным корням, она осознает свою позицию как посредническую между «светским» и «религиозным» мирами. Абдулла убеждает православных родственников и друзей, что он остался «своим», будучи в чем-то уже «чужим».

Молодые верующие воспринимают религию как безусловное благо, силу, которая помогает им изменить свою жизнь, дает им лучшее понимание мира и своих целей в нем. «Внутренняя критика» религии оказывается необходимым этапом по ее присвоению, индивидуализации и субъективизации (по Д. Эрвье-Леже). Критическая работа на различных этапах духовного пути открывает возможности и даёт силы для того, чтобы задумываться о социальных преобразованиях. Каждый из них готов по-своему включиться в это реформирование социальной жизни, и этим раскрывает для себя освободительный потенциал религии. Индивидуальный духовный поиск оказыва-

² Представленные здесь истории, конечно, не исчерпывают все варианты «дискуссий» с собственной религиозной традицией, вполне возможно, что существуют и такие пути духовного поиска, когда традиция принимается в том же виде, как она была воспринята предыдущими поколениями. Эти истории являются предметом будущих исследований.



ется тесным образом связан с чувством расширения возможностей и реализацией гуманистических социальных проектов.

Представленные случаи показывают, как в индивидуальных биографиях, индивидуальных историях духовного пути проявляется «большая» история нашей страны. У Абдуллы – это индивидуальная история ухода от само собой разумеющейся преобладающей культурной традиции (православия), поиска опоры в том, что остаётся невидимым или воспринимается как опасное. История Абдуллы-Алексея является частью коллективной истории плюрализации православия – привнесения в гомогенную культуру образов инаковости и выстраивания новой конфигурации жизни с включением в себя «другого» как все того же своего, «родного». У Каримы мы встречаем семейную историю примирения в своём сознании религиозного наследия и стремления к поиску своего женского духовного пути с привлечением идей дальневосточной религии. Эта история тоже отражает «большую» историю современного поликультурного Татарстана, активно вовлеченного в мировые глобализационные процессы. И наконец, история Ситоры – это индивидуальная история мигрантки, женщины из «третьего» мира, ищущей своё место в новой для себя стране, заряженной желанием просвещения единоверцев, эта история также отражает «большую» историю современного мира.

Литература

1. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2012;2:8–20.
2. Узланер Д.А. *Конец религии? История теории секуляризации*. М.: Издательский дом Высшей школы экономики; 2020. 239 с.
3. *Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте*. Науч. ред. Кормина Ж.В., Панченко А.А., Штырков С.А. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге; 2015. 280 с.
4. Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2015; 1:254–268.



5. Лебедев С.Д. Парадоксы религиозности в мире позднего модерна. *Социологические исследования*. 2010;12:85–94.
6. Великий пост – 2021. Держать Великий пост в этом году собираются каждый восьмой опрошенный из числа православных россиян. *ВЦИОМ*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/velikii-post-2021> (дата обращения: 05.06.2021).
7. Великий пост и религиозность. *Левада-Центр*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.levada.ru/2020/03/03/velikij-post-i-religioznost/> (дата обращения: 05.06.2021).
8. Тихомиров Д.А. Особенности религиозности московских студентов. *Мониторинг*. 2017;3:177–191. DOI: 10.14515/monitoring.2017.3.12.
9. Гузельбаева Г.Я. Исламская идентичность молодых татар в Республике Татарстан (по материалам социологических исследований 2008–2012 гг.). *Ученые записки Казанского университета. Серия «Гуманитарные науки»*. 2012;6:76–86.
10. Zinnbauer B., Pargament K. Religiousness and spirituality. *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. Paloutzian R.F., Park C.L. (eds). New York, London: The Guilford Press; 2005, pp. 21–42.
11. Brittain C.C. The Frankfurt school on religion. *Religion Compass*. 2012;6:204–212.
12. Мирошников И.Ю. К критике «критической теории религии» Рудольфа Зигерта. *Религиоведческие исследования*. 2010;3–4:210–218.
13. Medieta E. (ed.) *The Frankfurt school on religion: key writings by the major thinkers*. New York and London: Routledge; 2005. 405 p.
14. Насибуллов К.И., Шерстобоев В.В., Гибадуллина М.Р., Карибуллин А.А. Исламское образование в Татарстане: социально-демографические характеристики студентов различных форм обучения. *Исламоведение*. 2020;2:61–77.
15. Бусыгина Н.П. *Методология качественных исследований в психологии. Учебное пособие*. М.: Научно-издательский центр ИНФРА-М; 2013. 304 с.



References

1. Berger P. Fal'sifitsirovannaya sekulyarizatsiya [Secularization Falsified]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, Church in Russia and abroad]. 2012;2:8–20. (In Russian)
2. Uzlaner D.A. *Konets religii? Istoriya teorii sekulyarizatsii* [End of religion? History of the Theory of Secularization]. Moscow: Izdatel'skiy dom Vysshey shkoly ekonomiki; 2020. 239 p. (In Russian)
3. *Izobretenie religii: desekulyarizatsiya v postsovetskom kontekste* [The Invention of Religion: Desecularization in the Post-Soviet Context]. Kormina Zh.V., Panchenko A.A., Shtyrkov S.A. (eds). St. Petersburg: Izdatel'stvo Yevropeyskogo universiteta v Sankt-Peterburge; 2015. 280 p. (In Russian)
4. Erv'ye-Lezhe D. V poiskakh opredelennosti: paradoksy religioznosti v obshchestvakh razvitogo moderna [In Search of Certainty: The Paradoxes of Religiousness in Developed Modern Societies]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, Church in Russia and abroad]. 2015;1:254–268. (In Russian)
5. Lebedev S.D. Paradoksy religioznosti v mire pozdnego moderna [Paradoxes of religiosity in the world of Late Modernity]. *Sotsiologicheskiye issledovaniya* [Sociological research]. 2010;12:85–94. (In Russian)
6. Velikiy post – 2021. Derzhat' Velikiy post v etom godu sobirayetsya kazhdyy vos'moy oproshennyy iz chisla pravoslavnykh rossiyan [One in eight of Orthodox Russian respondents is going to fast this year]. *Russian Public Opinion Research Center*. [Electronic source]. Available at: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/velikii-post-2021> (Accessed: 05.06.2021). (In Russian)
7. Velikiy post i religioznost' [Great Lent and religiosity]. *Levada-Tsent*. [Electronic source]. Available at: <https://www.levada.ru/2020/03/03/velikij-post-i-religioznost/> (Accessed: 05.06.2021). (In Russian)
8. Tikhomirov D.A. Osobennosti religioznosti moskovskikh studentov [Features of the religiosity of Moscow students]. *Monitoring*. 2017;3:177–191. DOI: 10.14515/monitoring.2017.3.12. (In Russian)



9. Guzel'bayeva G.YA. Islamskaya identichnost' molodykh tatar v Respublike Tatarstan (po materialam sotsiologicheskikh issledovaniy 2008–2012 gg.) [Islamic identity of young Tatars in the Republic of Tatarstan (based on the materials of sociological research in 2008–2012)]. *Uchenye zapiski Kazanskogo universiteta. Seriya «Gumanitarnye nauki»* [Scientific notes of Kazan University. Series “Humanities”]. 2012;6:76–86. (In Russian)
10. Zinnbauer B., Pargament K. Religiousness and spirituality. In: *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. Paloutzian R.F., Park C. L. (eds). New York, London: The Guilford Press; 2005, pp. 21–42.
11. Brittain C.S. The Frankfurt school on religion. *Religion Compass*. 2012;6:204–212.
12. Miroshnikov I.Yu. K kritike “kriticheskoy teorii religii” Rudol’fa Ziberta [A Critique of Rudolph J. Siebert’s “Critical theory of religion”]. *Religiovedcheskiye issledovaniya* [Religious Studies]. 2010;3–4:210–218. (In Russian)
13. Medieta E. (ed.) *The Frankfurt school on religion: key writings by the major thinkers*. New York and London: Routledge; 2005. 405 p.
14. Nasibullov K.I., Sherstoboyev V.V., Gibadullina M.R., Karibullin A.A. Islamskoe obrazovanie v Tatarstane: sotsial’no-demograficheskie kharakteristiki studentov razlichnykh form obucheniya [Islamic education in Tatarstan: socio-demographic characteristics of students of various forms of education]. *Islamovedenie* [Islamic studies]. 2020;2:61–77. (In Russian)
15. 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)

Информация об авторе

Камиль Исхакович Насибуллов, кандидат психологических наук, старший научный сотрудник Академии наук Республики Татарстан, член правления Ассоциации психологической помощи мусульманам, г. Казань, Российская Федерация.

About the author

Kamil I. Nasibullov, Cand. Sci. (Psychology), a Senior Researcher in Tatarstan Academy of Sciences, Member of the Board of the Association of Psychological Assistance to Muslims, Kazan, Russia.



Насибуллов К.И.

«Переосмысливая традицию»: как молодые верующие
ищут свой путь в контексте исламской духовности

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфлик-
та интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict
of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 05 марта 2021

Одобрена рецензентами: 08 апреля 2021

Принята к публикации: 18 апреля 2021

Article info

Received: March 05, 2021

Reviewed: April 08, 2021

Accepted: April 18, 2021