



КОНВЕРСИОННЫЕ ИНТЕНЦИИ И СОВРЕМЕННЫЙ ИСЛАМ: ПОПЫТКИ КЛАССИФИКАЦИИ «ПУТЕЙ В ДУХОВНУЮ ПРАКТИКУ» (НА ОСНОВЕ МОНИТОРИНГА ПО РЕСПУБЛИКЕ ТАТАРСТАН)

АСТАХОВА

Лариса Сергеевна,

гл. науч. сотр., Центр исламоведения

Академии наук Республики

Татарстан, д-р филос. наук, доц.,

зав. каф. религиоведения, Казанский

(Приволжский) федеральный

университет.

E-mail: Lara_astahova@mail.ru

БУХАРАЕВ

Ярослав Владимирович,

канд. ист. наук, доц. каф. религиоведения,

Казанский (Приволжский) федеральный

университет

E-mail: Pop_buharaev@mail.ru

(420111, Россия, Республика Татарстан,

г. Казань, ул. Кремлевская, 18).

Эпоха советского атеизма и секуляризма, закончившись вместе с советским строем, породила новую ситуацию, которая характеризуется актуализацией и ревитализацией¹ религии в России. В данном случае авторы сознательно используют

¹ Данный термин (revitalization) некоторое время назад вошёл в обиход англоязычной науки и был заимствован некоторыми национальными научными сообществами наряду с более привычным revival — «возрождение». Пример тому — использование его в сербском религиоведении, где данный термин прижился. См.: *Благоевич М.* Ревитализация религии (православия) в Сербии: действительность или миф? // Научные ведомости. Серия: Философия. Социология. Право. 2012. № 2(121). Вып. 19. С. 71–80.

Аннотация. Данная статья посвящена одному из аспектов возрождения религиозной жизни на постсоветском пространстве — возвращению/приходу в ислам в современной России. В статье предпринята попытка систематизировать возможные пути становления человека в качестве практикующего верующего. Позиции авторов подкрепляются данными, полученными в ходе длящегося с 2011 г. мониторинга религиозной ситуации в Татарстане, проводимого кафедрой религиоведения Казанского федерального университета. Также авторы ставят вопрос о выработке адекватной религиоведческой терминологии применительно к проблеме перехода человека из состояния декларируемой исламской идентичности в состояние практикующего верующего — в русской христианской традиции имеется термин «воцерковление», прямого аналога которому в исламской традиции нет.

Ключевые слова: ислам, ревитализация религии, практикующие верующие, модели включения в религиозную жизнь, религиозная идентичность, предписанная идентичность, религиозный выбор.

именно понятие «ревитализация», хотя более употребимым считается термин «возрождение» (или в варианте иностранного заимствования «ренессанс»)¹. Однако у «ревитализации», как нам представляется, есть свой смысловой оттенок, указывающий на оживление процесса, который происходил с той или иной степенью интенсивности и до этого момента, т. е. возрождение возможно и с «нулевой отметки», а ревитализация предполагает, что процесс не останавливался совершенно, а лишь замедлялся, пусть и весьма существенно.

Устранение государственного прессинга в отношении религии стало фундаментальным внешним фактором, определившим общее решительное оживление религиозной жизни в постсоветской России. Но этот процесс у различных религий, как традиционных для России, так и нетрадиционных, конечно же, имеет свои особенности. В настоящей статье мы представим результаты обобщенных полевых исследований, отвечающих на вопрос: что на данный момент представляет собой система вхождения в полноценную (т. е. «практикующую») религиозную жизнь в современном российском исламе. Естественно, российский ислам не может рассматриваться как некое гомогенное явление, поскольку в стране есть регионы с преобладанием или, по крайней мере, с весьма заметным процентом мусульман в структуре населения, а есть регионы с численно небольшой исламской диаспорой², причём сами эти диаспоры также могут быть весьма неоднородны. Если же говорить о регионах компактного проживания российских мусульман, то нельзя забывать о различии между исламом на юге России и исламом в Волго-Уральском регионе. Но при всех различиях есть и некие общие тенденции.

Одно из существенных осложнений в изучении данного вопроса — отсутствие единой религиоведческой терминологии по проблемам, касающимся схожих процессов, происходящих в разных религиозных системах. Чаще всего исследователи опираются на принципы этнометодологии, рассуждая о религии в оригинальных, т. е. укорененных в определённой религиозной традиции терминах. Однако в процессе полевого религиоведческого исследования зачастую выясняется, что респонденты не затрагивают отдельных сторон своей духовной жизни, вследствие чего важнейшие аспекты их понимания и практики остаются незамеченными и незафиксированными.

Одним из таких примеров является проблема приобщения к активной религиозной жизни, становление в качестве практикующего мусульманина.

¹ См. например: *Каргина И. Г.* Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма. М.: МГИМО-Университет, 2014. С. 234.

² Термин «диаспора» традиционно применяется при описании этнических процессов, но и при описании процессов религиозных он вполне применим. К примеру, в церковном праве православной Церкви данный термин используется именно для обозначения православных христиан, компактно проживающих за пределами канонической территории Церкви.

В исламе нет единого термина, аналогичного христианскому понятию «воцерковление», т. е. «врастание в духовное тело Церкви» и «возрастание в Церкви»; не просто адаптация и даже не социализация, а становление в качестве активного члена духовного сообщества, общины. Не просто начало осознания себя как мусульманина, и даже как практикующего мусульманина, а ощущение себя частью Ислама.

Близким по интенции был бы термин «джамаат», поскольку он «...фокусирует наше внимание на связи, которая моделирует из группы индивидов сообщество верующих»¹ (перевод Я. В. Бухараева). Учитывая, что именно так верующие в селах до сих пор обозначают и свою семью, своих близких, и свою религиозную общину, использование его было бы логично. Однако калькирования данного понятия по принципу аналога «воцерковлению» не произошло, а в исследовательской практике закрепилось изучение «включенных в сообщество» мусульман как, главным образом, «практикующих».

Сразу оговоримся, что рассуждения авторов в данной статье не основаны на отвлечённом теоретизировании, но методически строятся на результатах лонгитюдного мониторинга религиозной ситуации в Республике Татарстан, проводимого с 2011 года. «В Республике Татарстан при проведении мониторинга автором планировалась классическая схема — мониторинг параметров и мониторинг состояний религиозной ситуации»² Некоторые позиции в статье будут прямо подкрепляться примерами, полученными в ходе указанного мониторинга, а там, где этого не сделано, можно по умолчанию считать, что авторские позиции строятся, отталкиваясь от результатов мониторинга.

* * *

Особенностью постсоветского периода в жизни мусульман России стало то, что к религиозной жизни начали приобщаться большие массы людей, преимущественно «этнических мусульман», то есть тех, кто по своему происхождению принадлежит к народам, традиционно исповедующим ислам. Можно сказать, что здесь мы имеем дело с так называемой «предписанной идентичностью», когда от представителя того или иного этноса ожидают принадлежности к определённой религии (ожидание здесь строится по следующей логике: все татары — мусульмане, следовательно, некий конкретный татарин должен быть мусульманином). Конечно, термин «предписанная идентичность» в строгом

¹ The Encyclopaedia of Islam, Leiden: E. J. Brill, 1986. Vol. 1. P. 411–412.

² Астахова Л. С. Религия в системе социальных отношений и процессов: идеально-типологический и исторический аспекты. Казань: Центр инновационных технологий, 2006. С. 353–357.

его смысле нельзя употреблять применительно к религиозной принадлежности, поскольку предписанные статусы являются той частью статусного набора человека, которую невозможно изменить в принципе, а религиозная принадлежность к таковым не относится. Но мы намеренно используем этот термин, взяв его в кавычки, подразумевая тем самым, что в массовом сознании религиозная принадлежность воспринимается, скорее, как некая константа, данная от рождения. Причём вопрос о том, принадлежал ли человек формально к исламу или нет, здесь не столь важен — дело в том, что для постсоветского пространства весьма характерна достаточно жёсткая связка между религиозной (в данном случае — исламской) и этнической идентичностью.

Классическим примером подобного положения дел является сложившаяся на Средней Волге ситуация, когда в рамках самопрезентации человек может указать на свою национальность, имея при этом в виду свою не этническую, а религиозную принадлежность. Приведём реальный пример: человек, принадлежащий к «этническим мусульманам» и имеющий формальную исламскую идентичность, но не практикующий, попытался уйти от общения с неким протестантским проповедником фразой: «*А мне дела нет до твоей проповеди, я татарин*». Естественно, что подразумевалось совсем другое: не проповедуйте мне Христа, я уже принадлежу к исламской религиозной традиции и не собираюсь от неё отказываться. Вообще, в данных мониторинга достаточно часто можно встретить примеры подобного смешения этнической и религиозной идентичности: ежегодно на открытые вопросы о религиозной принадлежности около 30% мусульман отвечали «*татарин*»/«*татарочка*».

Общей особенностью религиозной жизни на излёте советского строя было малое количество (в сравнении и с настоящим временем, и с дореволюционным) как культовых объектов, так и людей, их посещающих. За более чем два с половиной десятилетия оба показателя возросли многократно и в абсолютных цифрах, и в относительных. Соответственно, общий масштабный рост числа практикующих мусульман порождает вопрос о том, какими путями человек приходит к вере, к религиозной практике. При этом совершенно очевидно, что классический путь трансляции религиозной традиции на заре постсоветского времени не был массовым, более того, те, кто был приобщён к вере и религиозной практике в семье, оказались в меньшинстве.

Только сегодня среди младшего поколения наблюдается некоторое увеличение доли тех, кто воспринял религиозную традицию как элемент воспитания в семье, поскольку общий процент практикующих верующих возрос. Естественно, что если уверовавшие находятся в браке и при этом — в репродуктивном возрасте, то детей своих они будут воспитывать уже в религиозном духе. То есть в перспективе доля воспринявших религиозную традицию в семье будет неуклонно возрастать. За пять лет изучения

число такого рода традиционных мусульман увеличивалось главным образом за счет рождения и воспитания детей, а также миграции и браков.

Итак, попытаемся выделить некоторое количество возможных путей вхождения человека в полноценную религиозную жизнь в современном российском исламе. Сразу оговоримся, что мы выделяем некие «идеальные типы», которые в реальности могут отсутствовать в чистом виде, и приход к вере и регулярной религиозной практике того или иного конкретного человека может представлять собой сочетание в разной пропорции нескольких путей. Кроме того, заметим, что выделяемые нами модели приобщения к религиозной жизни являются не столько плодом отвлечённых логических построений авторов, сколько обобщением данных полевых исследований реальной религиозной жизни в Республике Татарстан и России.

Несмотря на то, что мы обнаружили относительную статистическую незначимость для постсоветского времени классического семейного пути трансляции религиозной традиции, сегодня в рамках этого пути возникли некие новые формы. Одну из вариаций этого пути мы бы назвали термином **«возрождённая традиция»**. В данном случае речь идет о ситуации, когда в семье имеется старшее поколение, принадлежащее к числу практикующих верующих, а последующие поколения в религиозную традицию не включены. В определённый момент представители младших поколений, находясь уже в сознательном возрасте, также сознательно обращаются к вере и в качестве наставников в ней имеют своих же старших родственников: *«Я с детства знала, что бабушка моя была не такая [как все], а была верующая. Она всегда говорила, что Всевышний не отвернется от того, кто покорен Ему и к Нему лицом»*¹.

Другим инвариантом этого пути будет ситуация, когда люди, имевшие в детстве и отрочестве опыт религиозной жизни, а затем по тем или иным причинам отошедшие от этой практики, возвращаются к ней в более зрелом возрасте — причины здесь могут быть самые разные. Данный вариант должен по необходимости сочетаться с каким-то другим фактором — из числа уже упомянутых или тех, что будут упомянуты ниже, — мотивирующим погружение человека в религиозную жизнь: *«Я замуж вышла в город, ну и не думала, что религию надо в город за собой везти — время другое было. Потом развелась, вернулась. А ведь дома за меня мама молилась все это время. Наверное, так и надо было, а я смеялась на нее по молодости. А теперь сама намаз делаю, и муж у меня есть, и все по закону»*².

Также вариант «семейного пути» — обратная ситуация, когда старшее поколение осваивает религиозную традицию, перенимая её от уже

¹ Из интервью женщины, 34 г., пример семейной религиозной традиции в четырех ныне живых поколениях. Сельская местность.

² Из интервью женщины, 54 г., муж — мусульманин. Сельская местность.

включённого в неё младшего. Как ни парадоксально, но на сегодня данный путь не кажется такой уж редкостью — в религию приходят сначала дети секулярных родителей, а затем уже родители воспринимают религиозную традицию от своих детей. Конечно, с традиционной точки зрения это выглядит неправильно — молодёжь не должна учить тех, кто старше неё, но ситуация-то нетривиальная: *«Я в советское время же воспитывался. В город учиться уехал, вернулся, работал — ничего не надо было мне, все было и без религии как будто. Но все время как будто плохо было, туман. И сыновья мои выросли, и вот спорили как-то вечером, и старший мой, Айдар, стал мне говорить: ну ты же мусульманин, ну почему тебе объяснять надо такие вещи? Я так удивился, задумался... И понял, что ведь он прав, наверное...»¹*

В качестве ещё одного варианта прихода в религиозную жизнь стоит выделить тип, который условно можно назвать **«традиционный старичок»** или **«традиционная старушка»**. Уже на излёте советского времени в среде «этнических мусульман» наблюдался социально-психологический феномен, заключающийся в распространённом мнении, что в мечеть нужно начинать ходить в старости: *«Вот выйду на пенсию — и надену платок, и намаз делать стану»*. Объяснений этому феномену можно дать, как минимум, два. Во-первых, собственно религиозное — в старости, чувствуя приближение кончины, человек начинает задумываться о загробной жизни, что становится мотивацией к началу регулярной религиозной практики. Во-вторых, объяснение социально-политическое — в советское время тех, кто открыто посещал религиозные собрания, принято было выявлять и подвергать мерам административного воздействия, причём не всегда лежащим в правовом поле. Следовательно, находясь в трудоспособном возрасте, а тем более занимая какую-либо должность, человек не мог позволить себе открыто участвовать в отправлении религиозного культа без опасения утратить свои социальные позиции. А вот лишиться пенсии за посещение мечети — это даже для советского режима был бы перебор. Так эта социально-религиозная практика и оформилась. Примечательно, что в исламе, в отличие от православия, нет выраженного гендерного перекоса в сторону женщин среди практикующих преклонного возраста. Последнее обстоятельство объясняется сохранившимся в более выраженном виде традиционно-патриархальным началом в исламе (хотя в данном случае мы имеем дело скорее с собственно социальным, а не специфически социально-религиозным феноменом).

Ещё один из путей прихода к вере и регулярной религиозной практике лежит в области переживаемых человеком **жизненных кризисов**. Наиболее часто этот путь реализуется при потере близких — семья может быть непрaktикующей, но похоронный обряд в силу социальных ожиданий

¹ Из интервью мужчины, 67 л., семейная религиозная традиция на данный момент представлена тремя поколениями. Сельская местность.

совершается с соблюдением религиозных предписаний: «Я впервые имама увидела, когда папа умер. Так много узнала, потому что оказалось, что мне, как женщине, ничего нельзя. И даже на кладбище нельзя было, у меня маленькие детки были тогда. Меня тогда учили всему, показывали. Муж мой вообще ничего не понимал, он русский был у меня и атеист. И после всего я села дома на пол в прихожей и поняла, что без Всевышнего с таким горем не справиться. И, наверное, тогда я и поняла, что надо что-то делать, если хочешь быть мусульманкой — просто говорить всем, татарка мол, — значит мусульманка — нельзя»¹. Соответственно в рамках этого события происходит соприкосновение людей, находящихся в стрессе, вызванном скорбными переживаниями, с представителем конфессии. В период жизненных кризисов человек более подвержен определённым сторонним влияниям — известно, что этим, например, широко пользуются представители нетрадиционных религий при вербовке новых адептов.

Ещё один путь прихода в ислам — это «поиск себя», поиск собственной идентичности. Для постсоветского ислама этот путь — в основном «молодёжный», поскольку именно в молодом возрасте (больше, чем в зрелом) у человека возникает необходимость идентифицировать себя с неким сообществом, ощутить себя частью чего-то большого, сильного, правильного. Таким образом, у человека, имеющего «предписанную идентичность» и традиционный, конформистский склад сознания, потребность отождествления себя с так называемой «Мы-группой» может быть весьма велика. (В известной мере этой особенностью возрастной психологии пользуются и вербовщики, представляющие экстремистские течения в исламе.) Хотя, отметим, не только молодёжь может приходить в религию этим путём. Просто в случае с людьми более зрелыми он предстает скорее как «**обращение к традиции**» — в варианте человека пожилого мы этот инвариант уже разбирали. В определённый момент человек решает вернуться к религии предков, чему может быть масса причин — от сугубо интеллектуальных и конформистских, до связанных с некими глубокими эмоциональными или даже духовными, если говорить с религиозных позиций, переживаниями. Эта группа представлена наиболее широко — до 40% молодых городских мусульман (из числа верующей молодежи).

Если уж мы начали разговор о духовных переживаниях, духовном опыте, то этот фактор также нуждается в отдельном рассмотрении. Часто приходится сталкиваться с позицией, что вера в исламе носит сугубо рационалистический характер, являясь своего рода аналогом «протестантской этики», породившей капитализм. Действительно, чаще всего и особенно молодёжь описывает свое приобщение к исламу именно в категориях разумности и рациональности избранного ими мировоззренческого базиса.

¹ Из интервью женщины, на данный момент 54 г., в тот период около 42. Семья (дети) неверующие, практикующая только одна она, в разводе. Сельская местность.

Однако многоликость ислама не вписывается в эту плоскую схему — в нем существуют направления, придающие большое значение именно мистическому опыту, а не одному только строгому выполнению религиозных предписаний. Соприкосновение с чем-то выламывающимся из привычной ткани жизни, приобщение к некоему «чудесному» феномену может оставлять в душе человека глубокий след, который станет фактором «погружения» в религиозную жизнь, к которой ранее и интереса могло не быть. Естественно, что «чудеса» — это не предмет изучения науки. Но реальность происходящего в человеческом восприятии, по «теореме Томаса»¹, уже может быть предметом рассмотрения учёных. Если некое явление, пусть даже и чудесное, воспринимается человеческим сознанием как реальность, значит, последствия этого восприятия также будут реальными.

Подобные примеры встречались крайне редко, они единичны, и религиозный опыт сложно выразить в строгих категориях исламской антропологии, однако такие факты имели место: это осознание себя «маленькой каплей», которая породила жизнь, ощущение ничтожности перед Всевышним, впечатления, полученные во время паломничества и т. д. Религиозный опыт может проявляться в самых различных формах. Это могут быть явления, для которых, по мнению верующих, возможна внешняя верификация: исцеления, коллективные видения, вообще любое отступление от привычного хода вещей вследствие со святыней или духовно опытным человеком и т. п. Но религиозный опыт может и не выходить за пределы сознания человека, являясь глубоко интимным внутренним переживанием, оставляющим неизгладимый след в душе².

Ещё одну группу путей вхождения в религиозную жизнь в исламе составляют многочисленные варианты ситуаций, связанных с общением людей, ранее индифферентных к вере, с людьми верующими. Причём необязательно, чтобы это было «прямое и неприкрытое» миссионерство, хотя и оно может быть отнесено к данной группе. Подобные контакты могут иметь место в будничных жизненных ситуациях — с верующим коллегой по работе, с верующим соседом и т. д. Особую группу ситуаций будет составлять участие в строительстве культовых объектов или объектов хозяйственного или социального назначения при мечетях. Далеко не всегда все, кто имеет отношение к большой стройке, будь то благодетели, т. е. те, кто жертвует денежные средства или стройматериалы и т. п., или же сами рабочие, являются практикующими мусульманами. В процессе

¹ «Теорема Томаса» в русском переводе формулируется обычно следующим образом: «Если ситуации определяются людьми как реальные, они реальны по своим последствиям» (на языке оригинала: «If men define situations as real, they are real in their consequences»). См.: *Robert K. Merton. The Thomas Theorem and the Matthew Effect. Social Forces, 74 (2), December 1995, P. 380.*

² Об этом подробнее см.: *Астахова Л. С. Религия в системе социально-политических отношений и процессов: идеально-типологический и исторический аспекты. Казань: Институт государственной службы при Президенте РТ, Центр инновационных технологий, 2006. С. 39–46.*

строительства может происходить их близкое знакомство с имамом, членами общины, что в конечном счете приводит некоторых в число практикующих. В определённых случаях это может не проявиться сразу, а стать фактором «отложенного» прихода к вере — например, будучи знакомым с имамом, человек, столкнувшись с некими скорбными обстоятельствами, в поисках утешения или смысла жизни приходит в мечеть, получает некие ответы на свои сомнения, которые вызывают у него внутренний отклик, и становится практикующим.

Отдельной темой в рамках рассматриваемой нами проблемы будет то, что можно условно обозначить как «дистанционный», или «сетевой», ислам. Не всегда и не у всех, имеющих некий начальный интерес к религии, может хватить решимости самому прийти в мечеть и начать осваивать новые для себя социальные практики. А вот поискать в Интернете ответы на вопросы веры — нет ничего проще. Действительно, социальные сети и отдельные сайты давно уже стали важными миссионерскими площадками, предоставляющими информацию на любой вкус и уровень подготовки — от начинающих до продвинутых. Примечательно, что некоторые могут так и остаться на уровне виртуальной религиозности, так и не стать постоянными прихожанами определённой мечети. Для других, напротив, знакомство с основами веры и верующими людьми на сетевых площадках становится только первым шагом и перерастает со временем в реальную религиозную практику.

Отдельная тема — религиозная конверсия, т. е. переход из одной религии в другую. Соответственно, речь пойдёт не об этнических мусульманах, а о лицах, не имеющих исламских корней.

В сегодняшнем российском обществе, в условиях действующих гражданских свобод, религия стала частным делом, частным выбором человека. Таким образом, потенциально существует, а некоторыми и на практике актуализируется возможность перехода из одной религиозной системы в другую. Ислам в данном случае — не исключение. На примере Татарстана можно сказать, что большинство подобных переходов связано с заключением брака между представителями ислама и православия. Не вдаваясь в вопрос о том, насколько это допустимо с точки зрения и той, и другой конфессии, отметим, что в советские годы в Татарстане практика межнациональных (а следовательно, и межконфессиональных) браков получила более чем широкое распространение — в 70-е годы XX века подобных браков в Татарстане заключалось около 70%. Очевидно, что в условиях советского секуляризма религиозный фактор не был актуальным для большинства населения, что облегчало заключение подобных брачных союзов. В постсоветский период процент межнациональных (читай — межконфессиональных) браков неуклонно падает, но всё же не стремится к нулю — подобные браки заключаются и сегодня. В таких браках весьма вероятна конверсия, т. е. переход из одной религии в другую.

О случаях перехода из ислама в православие говорить не будем, это отдельная тема, не вписывающаяся в рамки настоящей статьи. Если же говорить о «брачной конверсии» в ислам, то это вариант в абсолютном большинстве женский: номинально православная девушка выходит за чаще всего тоже номинального мусульманина, но при заключении брака, помимо регистрации в органах ЗАГС, осуществляется и исламский религиозный брачный обряд. Правда, не всегда брак гарантированно приводит к однозначно понимаемой конверсии.

Здесь мы сталкиваемся как с проблемой различия религиозно-правового строя ислама и православия, так и с несовпадением в восприятии самого факта заключения религиозного брака вступающими в него сторонами и их родственниками. Татарской (т. е. исламской) стороной факт совершения никаха рассматривается как переход жены в ислам: действительно, в рамках никаха произносится шахада, и с формальной точки зрения невеста принимает ислам. Но, поскольку обряд проводится на арабском языке, невеста зачастую просто не понимает смысла происходящего, а присутствующие не всегда ей этот смысл разъясняют. Поэтому в восприятии самой женщины иногда это не более чем необходимая церемония: нередки случаи, когда через некоторое время такие женщины приходят в православный храм на исповедь и приносят покаяние в участии в чужом религиозном обряде. То есть, даже вступая в брак с мусульманином, они внутренне не отказываются от своей религиозной идентичности, и более того, добиваются, чтобы хоть кто-то из детей был крещён — практика разделения детей по конфессиональному признаку в одной семье по решению родителей не так уж редка: *«Вот у нас сын, он папин, русский значит, православный, я и в церкви была, когда его крестили, и крест сама купила. А Алиночка — она наша, мусульманка, мы и никах читали, и всю жизнь она с моими родственниками, все праздники. И веселее нам, и праздники все вместе отмечаем, и Пасху, и Рамадан, и все»*¹. Также распространена практика тайного крещения матерями детей, им порой дают имена, которые есть в православных святцах, но в то же время в ходу у татар, например, имя Азат (естественно, что папа-татарин, номинальный мусульманин, об этом даже не догадывается).

Другое дело, когда брак с мусульманином сопровождается действительным осознанным переходом жены в ислам — таких случаев, к сожалению, намного меньше, нежели описанных выше: *«Я как будто в душе всегда была мусульманкой, но не знала. А платок, да — я надела, когда за муж вышла. Я же замуж вышла, я под мужем теперь. Я как закрыла волосы, я поняла — вот моя жизнь, моя семья, и моя вера. И дальше так и пошло»*².

¹ Из интервью женщины, 49 лет, смешанный брак, ее семья очень религиозная, брат служит в мечети. Муж в своем интервью отметил, что очень жалеет, что не может с ней обвенчаться, но ее семья и так его «с трудом терпит» (г. Казань).

² Из интервью женщины, 32 года (г. Казань).

В завершение необходимо отметить, что важным для понимания является не просто факт самопровозглашения себя мусульманином, но начало осознанной религиозной жизни. К сожалению, чаще всего в исследовании фактически сращиваются и не сопоставляются те, кто только осознал себя мусульманином, и те, кто много лет является активно практикующим. Эти издержки методического аппарата полевых исследований зачастую не дают возможности разобраться (в массовом порядке) с исходным конверсионным импульсом религиозной идентичности. В связи с этим мы надеемся, что предпринятая попытка классификации типов включения мусульман в активную духовную жизнь будет иметь свое продолжение и дальнейшее развитие.

Литература

Астахова Л. С. Религия в системе социальных отношений и процессов: идеально-типологический и исторический аспекты. Казань: Центр инновационных технологий, 2006. С. 353–357.

Астахова Л. С. Религия в системе социально-политических отношений и процессов: идеально-типологический и исторический аспекты. Казань: Институт государственной службы при Президенте РТ, Центр инновационных технологий, 2006. 232 с.

Благоевич М. Ревитализация религии (православия) в Сербии: действительность или миф? // Научные ведомости. Серия: Философия. Социология. Право. 2012. № 2(121). Вып. 19. С. 71–80.

Каргина И. Г. Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма. М.: МГИМО-Университет, 2014. 278 с.

Robert K. Merton. The Th: mas Theorem and the Matthew Effect. *Social Forces*, 74(2). December 1995. P. 379–424.

The Encyclopaedia of Islam, Leiden: E. J. Brill, 1986. Vol. 1.

References

Astahova L. (2013). *Metodologicheskie Osnovaniya Monitoringa Religioznoy Situatsii v Polikonfessionalnom Regione* [Methodological Foundations of Monitoring of Religious Situation in the Polyconfessional Region]. *Gertsenovskie Chteniya*, 2012 g. Aktualnyie problemyi sotsialnyih nauk. SPb.: Izd-vo «Eleks-Sis». Pp. 353–357 (in Russian).

Robert K. Merton. (1995). *The Thomas Theorem and the Matthew Effect*. *Social Forces*, 74(2), December. Pp. 379–424.

Brill E. J. (1986). *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden. Vol. 1.

CONVERSION TENDENCIES AND CONTEMPORARY ISLAM: ATTEMPTS OF CLASSIFICATION OF “WAYS TO THE SPIRITUAL PRACTICE” (ON THE BASIS OF MONITORING IN THE REPUBLIC OF TATARSTAN)

Larisa S. ASTAKHOVA,

Doct. Sci. (Philos.), leading researcher of Center of Islamic Studies (Tatarstan Academy of Sciences); full professor, head of the chair of science of religion, Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass Communications, Kazan Federal University.
E-mail: Lara_astahova@mail.ru

Yaroslav V. BUKHARAEV,

Cand. Sci. (Hist.), assistant professor, the chair of science of religion, Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass Communications, Kazan (Volga) Federal University.
E-mail: Pop_buharaev@mail.ru

(18, Kremlevskaya Str., Kazan, 420111, Russian Federation).

Abstract. This article is devoted to one of the aspects of revitalization of religious life on post-soviet space — returning/coming into Islam in contemporary Russia. The article attempts to systematize probable ways of becoming a person as a practicing believer. Author’s positions are enforced by data received during the monitoring of religious situation in Tatarstan that is carried out by the chair of religious studies of Kazan Federal University since 2011. Also authors raise a question about formatting of adequate religious-studies terminology in context of the problem of transition of person from position of declared Islamic identity to position of practicing believer — in Russian orthodox tradition we have a concept of “in-churchment”, that has no direct analog in Islamic tradition.

Keywords: Islam, revitalization of religion, practicing believers, models of inclusion into religious life, religious identity, prescribed identity, religious choice.

UDC 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-2-125-136

