

- Barker* 2000 – *Barker E.* The Opium Wars of the New Millennium: Religion in Eastern Europe and the Former Soviet Union // Religion on the International News Agenda / Ed. M. Silk. Hartford, 2000. P. 39–59.
- Gunn* 2003 – *Gunn T.J.* The Complexity of Religion and the Definition of "Religion" in International Law // Harvard Human Rights Journal. 2003. Vol. 16. Spring. P. 189–215.
- Religious 1996 – Religious Human Rights in Global Perspective. Religious Perspectives / Ed. J. Witte, Jr. and J. D. van der Vyver. The Hague; Boston; London, 1996.
- Stahnke* 1999 – *Stahnke T.* Proselytism and the Freedom to Change Religion in International Human Rights Law // Brigham Young University Law Review. 1999. P. 251–350.
- Witte* 1996 – *Witte J.* Introduction // Religious Human Rights in Global Perspective... P. XVII–XXXV.

O.E. Kazmina. Russian Orthodox Church and Problems of Identity, Religious Legislation and Human Rights in the Present Day Russia

The close tie between the religious and ethnic identities, as the author argues, is a characteristic trait of the religious situation in Russia. Although the correlation between the ethnic and the religious somewhat weakened in the early 1990s, the part religion played in ethnic identity was to become noticeably more important again afterwards. The issue is discussed in the article, and special attention is paid to the attitude of the Russian Orthodox Church toward the question of human rights. Since the concept of human rights in the Russian Orthodox Church differs from that in the civil legislation, the difference in views and interpretations tells on a variety of aspects of personhood and identity.

ЭО, 2009 г., № 1

© Р.К. Уразманова

"МУСУЛЬМАНСКИЕ"¹ ОБРЯДЫ В БЫТУ ТАТАР

Вопрос о соотношении этнического и конфессионального факторов в бытовой культуре российских мусульман заслуживает самого серьезного внимания. С одной стороны, признается, что "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" (*Малашенко* 2006: 78).

С другой стороны, с категоричным отрицанием национальности в исламе выступают идеологи новообратившихся мусульман. Яркий пример тому – 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" (*Полосин, Порохова*, 2003).

Рауфа Каримовна Уразманова – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории им. Ш. Марджани АН Республики Татарстан; e-mail: history@tataroved.ru

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 (Бобровников 2006: 5).

Начиная с 1990-х годов активизировались этносоциологические и еще больше политологические исследования ислама, в то время как этнографические почти сошли на нет. По справедливому замечанию Кимитако Мацузато, "исследование российского ислама неминуемо становится изучением политики как таковой. Вероятно, поэтому ислам в России превратился в столь привлекательный объект исследования для политологов" (Мацузато 2007: 12). Вместе с тем, как показывает жизнь, чрезмерная политизация исследований, нередко связанная с субъективизмом и отсутствием плюрализма, не способствует гармонизации отношений в нашем многонациональном и многоконфессиональном обществе.

К сожалению, часть молодого "образованного", "дипломированного" исламского духовенства, активно нарождающегося в России 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.

Тема данной статьи – 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 практически во все сельские регионы компактного проживания татар Поволжья, Урала, для создания базы данных по теме "Традиционные обряды и праздники татарского народа" (по программе Историко-этнографического атласа). Кроме того, в целях 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 (Республика Татарстан), а также в Камышлинском, Похвистневском районах Самарской, Каменском р-не Пензенской, в районах с татарским населением Тюменской, Омской областей, в г. Можга Удмуртской Республики.

Традиционная система обычаев, обрядов и праздников татар – яркое свидетельство точности определения исследователей о том, что ислам – это образ жизни. Она включала в себя как повседневные нормы поведения, так и оформление наиболее значимых моментов в жизни человека (рождение, вступление в брак и т.д.), в целом всю праздничную культуру народа. Время суток регламентировалось звуками азана, звучащими с минаретов мечетей. Еженедельный праздничный день мусульман – пятница – предварялся посещением бани, а праздничное утро – чаепитием со сдобными оладьями (*коймак*), испеченными на углях в духовой печи. Правила поведения за столом – обязательная молитва до и после трапезы, знание распорядка, умение подготовиться и провести по определенному ритуалу обязательную для мусульманина ежедневную пятикратную молитву (*намаз*), необходимые молитвы при посещении гостей и другое прививались с "младых ногтей", "с молоком матери". Все это закреплялось в подростковом возрасте при обучении в мектебе и медресе.

Девушки, как правило, знали наизусть многочисленные байты, мунаджаты² религиозно-нравственного содержания, в частности, из книг "Бэдэвам", "Бакырган китабы",



Молитва *дога* перед началом трапезы. Казань. Фото М. Медведева, 2002 г.

"Йосыф китабы" и других, которые нередко звучали и во время девичьих посиделок. Они любовно расшивали или готовили на ткацком стане особые молитвенные коврики (*намазлык*), которые были обязательной принадлежностью приданого. Ими молодая одаривала родителей мужа, его пожилых родственников. Религиозные знания становились матрицей норм поведения, привычкой, обычаем. Вслед за поэтом, обращаясь к родному аулу, каждый мог сказать:

"Здесь Бог вдохнул мне душу, я свет увидел здесь,
Молитву из Корана впервые смог прочесть,
Впервые здесь услышал слова Пророка я..." (Ислам и мусульманская... 2001: 438).

Неотъемлемой чертой традиционной семейно-бытовой культуры и обрядности являлось тесное переплетение обрядов этнического происхождения с исламскими обрядами, канонизированными в шариате (свод юридических норм, принципов и правил поведения, религиозной жизни и поступков мусульманина, соблюдение которых означает ведение праведной, угодной Аллаху жизни, приводящей мусульманина в рай – Ислам 1983: 122) и распространенными во всем мусульманском мире. Чтение Корана (*Коръэн уку*), молитв (*дога кылу*), раздача подаяния (*садака олэшу*) являлись стержнем таких событий, как свадебные торжества, имянаречение, похоронно-поминальный комплекс. Это переплетение было настолько органичным, что даже официальное, юридическое оформление указанных событий, в дореволюционные годы находившееся в руках служителей культа, проводилось не в учреждении, не в мечети, а в домашней обстановке, во время званых трапез – *никах туге, исем кушу*. Дома проводились и все обряды, связанные с подготовкой умершего к погребению, а затем и поминки.

В традиционном быту татар мусульманский обряд бракосочетания – *никах* – имел четкий ритуал: в ходе его исполнялись обязательные действия, произносились нужные речевые формулы, применялась определенная атрибутика, обусловленная мест-



Благословение имама. Мечеть Кул Шариф в Казани. Фото М. Зайнуллина, 2008 г.

ными 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 названии ритуальных действий, в их форме и содержании одновременно находили выражение и этнический, и конфессиональный характер, и определенный тип культуры, занимавший особое место в общероссийской и восточноевропейской системе.

Начинался он с фиксации материальных условий заключения брака, которые прежде всего касались обязанностей со стороны жениха, т. е. по существу с заключения брачного контракта – *мэхэр*. Он предусматривал определенную сумму денег, которую в случае развода по инициативе мужа последний должен был выплатить 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, ичеги, 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 на свадебные расходы.

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

Никах, за редким исключением, у всех этнических групп татар-мусульман проводился в доме невесты. Данное 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 обеих сторон. Женщин угощали позднее или в другом помещении. Сами молодожены в этом не участвовали:



Никах. Вручение мэхэр. Церемониальный зал мечети Кул Шариф в Казани. Фото М. Зайнуллина, 2006 г.

жених находился у себя дома, нередко в другой деревне, а невеста – за занавесью в этой или другой половине избы.

После церемонии записи *мэхэр* мулла спрашивал о согласии молодых на брак. Поскольку их при этом не было, за жениха отвечал его отец. За невесту кроме ее отца отвечали еще два свидетеля из числа присутствующих мужчин (*вэкиллэр*), 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 жениха³.

Религиозный обряд наречия имени – *исем кушу, ат кушу* – также проводился в домашней обстановке с приглашением муллы и почетных старцев – родственников, соседей (мужчин). Имя ребенку давали через несколько дней после рождения. Оставляя его без имени дольше считалось опасным, так как "шайтан даст имя" и младенец может заболеть. 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 на надгробиях, переписным листам и другим историческим источникам, вплоть до XIX в. преобладали имена тюрко-татарского происхождения. В XIX столетии картина резко меняется. Под влиянием и при активном участии духовенства, получившего религиозное образование в различных медресе Бухары, начали 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. (Самтаров 1981: 14–15). К концу XIX в. такие имена стали преобладающими.

Церемонию наречения имени завершало угощение – *аи*. Это было единственное застолье, куда по поводу рождения ребенка приглашались мужчины, да и то главным образом пожилые. Более многолюдным был званый обед по данному поводу для женщин, который проводили вслед за угощением мужчин или чуть позже. Женщины всегда приходили с подарком для новорожденного.

Каждому мальчику делали обрезание – *суннат*. Занимались им профессионалы, называемые *баба*, *бабачы*, которым это умение передавалось по наследству от отцов и дедов. Были селения, для мужского населения которых это стало основным промыслом. В Заказанье, например, этим славились две деревни – Кошман Свяжского и Масра Казанского уездов. Профессионалы ходили по аулам, предлагая свои услуги. *Бабачы* делает обрезание, посадив малыша к себе на колени и закрыв ему глаза. Если ребенок плачет, он успокаивает его, приговаривая: "Не плачь, сынок, вот дарю тебе красные штаны", а сам тем временем делает положенное (Насыри 1977: 31). За работу полагалось определенное вознаграждение.

В традиционной похоронно-поминальной обрядности лишь одна часть, а именно погребальная (сроки захоронения и обмывания, погребальное облачение покойника, устройство могилы), канонизирована в шариате. Все остальные обряды, в том числе поминальные, связаны с этнической историей народа. Вместе они составляли единый комплекс. Именно в своем единстве он воспринимался как мусульманский и был неукоснительным для исполнения. Канонизированная часть описана в богословской литературе, а на ее основе – во множестве изданий популярного характера XIX столетия (Халикова 1986: 44–45).

Похороны проводили как можно быстрее. Если человек умирал ночью или рано утром, хоронили в тот же день. На сельском кладбище место для могилы выбирали там, где похоронены родственники. Поскольку могила мусульманина строго ориентирована в сторону Мекки (*кыйбла*), ее контуры намечал топором смотритель кладбища из среды аксакалов – уважаемый, грамотный в делах религии человек, за что получал специально приготовленное полотенце. Копали могилу с боковой нишей (*лахет*).

Тем временем под руководством знающей порядок женщины готовили все необходимое для обмывания и погребального облачения (*кафен*, *туннык*). Из белой ткани двух – трех полотниц (в зависимости от ширины материала) шивали два слоя савана, причем верхний слой длиннее тела покойного, чтобы иметь возможность связать саван сверху и снизу. Полотнища сшиваются вручную крупными стежками, без узелков. В комплект входит нательная рубаха (*ахирэт кульмеге*), представляющая собой согнутый пополам отрез ткани с разрезом для головы, кусок ткани для покрытия головы, так называемый *боркэнчек* для женщин, *чалма* для мужчин, и такой же кусок для прикрытия нижней части тела.

Покойника обмывали специально приглашенные люди (мужчин – мужчины, женщин – женщины) лишь после того, как приходили с известием, что могила вырыта. Их функции четко распределены: один обмывает (в данном случае он руководит всем), другой помогает поворачивать, третий готовит кумганы с водой, четвертый поливает. Когда обмывают женщину, над ней держат простынь. Считалось недопустимым видеть покойницу голой даже во время обмывания.

Порядок облачения был также строго регламентирован и завершался связыванием савана специально приготовленными полосками ткани поверх головы, туловища и ног завернутого в него покойника. Все действия присутствующих сопровождалось произнесением подходящих случаю молитв – определенных аятов сур Корана.

На кладбище покойника несли на специальных носилках (*табут*). В похоронной процессии, как и в предпогребальном молении – *джиназа намазы* – участвовали только мужчины. Покойника опускали в могилу и клали в нишу самые близкие ему люди. Нишу закрывали плотно пригнанными толстыми досками, в безлесных районах – саманным кирпичом, камышом. Если хоронили женщину, то над могилой держали покрывало, которым был обернут табут, до тех пор, пока покойницу не поместят в подбой.

В традиционных похоронах была широко распространена раздача многократных подаваний: пришедшим на похороны в качестве напоминания об умершем дарили мелкие вещи: ложки, нитки, платки и т.д. Определенный, соответствующий местной традиции, набор вещей за свой труд получали обмывальщики. Тем, кто помогал нести покойника, опускал в могилу, давали полотенца. Обязательной была "могильная милостыня" – *гур садакасы*, состоящая из какой-нибудь живности, чаще всего овцы, которую передавали мулле до того, как опустят покойника в могилу. Желательным был "отпуск за грехи" – *фидия*. В данном случае мulla получал лошадь, корову, какую-нибудь постройку и т.д. Фидия выплачивалась только в состоятельных семьях. Эта канонизированная часть обрядности по сути своей была едина для всех мусульман.

Поминальная обрядность, повторяясь, связанная с этнической историей татар, была вариативна на обширной территории их расселения, хотя основные ее составляющие – сроки, форма проведения – были унифицированы. Они подразделяются на поминки, проводимые по тому или иному покойнику, и общие поминки. К общим относились поминки, проводимые на кладбище в дни религиозных праздников. Они выражались в массовом посещении мужчинами кладбища в дни праздника жертвоприношения – Корбан гаете и праздника окончания поста – Ураза гаете для индивидуального совершения у могил родственников моления, имеющего чисто мусульманский характер. В домашних же условиях проводились поминки на третий день после похорон – *очесе*, на седьмой – *джидесе*, сороковой – *кырыгы* и через год – *елы*. Эти же дни характерны для многих тюркоязычных народов (*Есбергенов, Атамуратов* 1975: 193; *Алексеев* 1980: 222). Поминки проводились как званый обед с приглашением либо мужчин, либо женщин. Угощение предвлялось чтением Корана, раздачей присутствующим подавания – *садака*, а на сороковой (местами на седьмой) день – и вещей покойного.

Долгие годы государственного атеизма успешно вытеснили ислам из быта татар как религию (*Юнусова* 1999: 264–273; *Мухаметшин* 2003: 60–61). Существенные изменения произошли в структуре и сути семейно-бытовой обрядности. Однако наряду с новыми моментами в ней продолжали бытовать мусульманские, приспособившись к изменившимся условиям.

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 как 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: званые трапезы, проводимые по традиционному ритуалу, и званые трапезы, проводимые по-новому. Первый тип получил название *картлар ашы*, *олылар ашы* – званая трапеза для стариков и старших. В его ритуале сохранялось чтение Корана, различных молитв, раздача подавания (*садака*), а также порядок подачи традиционных блюд, угощение без спиртных напитков. Нередко собладалось и раздельное угощение мужчин и женщин (или проведение таких застолий с приглашением только тех или других), воспринимаемое так же, 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 застолья сопровождаются исполнением различных песен (соло и хором), плясками, танцами. Такие застолья появились уже в конце 1920-х – начале 1930-х годов, когда и среди татар началась активная пропаганда новых безрелигиозных обрядов, например, оформление бракосочетания молодых так называемыми красными свадьбами (*кызыл туй*) (Уразманова 1984: 84–86).

В свадебной обрядности появилось выделение особой званой трапезы, на которую приглашались пожилые родственники – олылар туе или картлар туе, во время которой проводилось религиозное оформление брака – никах. А вот термин никах туе к 1970-м годам почти вышел из употребления. Юридическое же (документальное) закрепление брака стало проводиться в органах загса, в деревнях – в сельских советах.

Гонения на религиозных деятелей привели к тому, что никах стали проводить без широкой огласки, с приглашением узкого круга родственников. Ввиду того, что не осталось грамотных, получивших специальное образование представителей духовенства, обряд начали осуществлять знающие молитвы пожилые мужчины; в ритуал никах стали проникать нововведения. В частности, обязательное предписание шариата – составление мэхэр – 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. 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 не было обязательным. Характерно, что если молодые (в советских условиях чаще всего комсомольцы) от этого акта отказывались по идейным или карьерным соображениям, родители могли провести обряд никах и не оповещая об этом молодых (Там же: 86). Кстати, по данным о заключенных браках в 1980–1990-е годы, о мэхэр уже вообще не упоминается. Нередко, особенно в городской местности, молодежь не знает даже значения этого слова.

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

В 1960–1970-е годы даже в сельской местности, где традиционные формы быта более устойчивы, исем кушу стал повсеместным. Сократилось и число проводящих обрезание. Так, по материалам анкетного обследования в г. Альметьевске, только с 1950 по 1965 г. оно сократилось более чем в 3 раза. Во время экспедиций тех лет нам встречались села, где обрезание вообще не проводилось в течение последних 10–15 лет (*Она же* 1976: 96).

И лишь похоронно-поминальный цикл сохранял сравнительно устойчивый ритуал. Даже в городской местности 67–73% татар придерживаются традиционного похоронного обряда (полностью или частично). Похоронные обряды инвариантны относительно масштабов города и этнического состава населения. Процент соблюдающих обряд устойчив для различных групп населения (кроме интеллигенции) (*Старовойтова* 1987: 117–118).

Канонизированная часть обрядов проводилась (проводится и сейчас) под руководством знающих, обучившихся этому людей, которые данные знания и навыки получали от представителей старшего поколения. Даже тогда, когда в населенном пункте не осталось ни "официальных" мулл, ни одной действующей мечети, находились люди, готовые помочь в организации и проведении похорон. В литературе 1930-х годов их называли "санитарные муллы" (*Касыймов* 1932: 48). Всегда формировалась особая

группа обмывальщиков, которая свое участие объясняла желанием помочь в этой ситуации, искренне веря в богоугодность своего труда (*саваллы эш*).

Происходившие в советские годы изменения в похоронно-поминальной обрядности можно охарактеризовать как ослабление строгости выполнения отдельных обрядов. Например, похороны могли отложить на день-два, если ждали приезда близких (а это стало актуальным при бурном росте урбанизированности татар, особенно во второй половине XX столетия); в городской местности при участии в похоронах сослуживцев-нетатар иногда, нарушая традицию, первые поминки устраивали в день похорон и уже по русской традиции выставляли на стол спиртное и т.д. (Уразманова 1984: 128).

Полностью исчез обряд "откуп за грехи" – фидия. Перестали быть массовыми, общественно значимыми явлениями как сами мусульманские праздники, так и общие поминки в эти дни. Они постепенно были вытеснены из обихода.

В научной литературе 1970–1980-х годов появился термин "обрядоверие", довольно точно отражающий суть религиозности населения. Следует отметить, что у татар это выражалось в том, что не всегда исполнялись обязательные для каждого мусульманина обряды, такие как намаз, ураза, корбан чалу, хаж кылу и др. Исследования тех лет показали, что регулярно исполняющих эти обряды становилось все меньше (Она же 2000: 130–134; Мусина 2001: 300–301). Было характерно сохранение исполнения отдельных предписаний ислама в структуре ритуалов семейно-бытовых обрядов и праздников, таких как *никах*, *исем кушу*, а также в похоронно-поминальной обрядности. Тем не менее именно в результате "обрядоверия" в них находили укрытие и спасение остатки мусульманской духовности, веры, нравственности, религиозности в татарском обществе.

Отсутствие религиозного воспитания и обучения (отсюда – 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 обряда *никах* не только без участия самих молодоженов, но иногда и без их оповещения, которые устраивали родители молодоженов.

С другой стороны, шел стихийный процесс, который я назвала бы народным мусульманским творчеством: новации, появляющиеся по инициативе отдельных людей, становились 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" (*саваллы*). В частности, в поминальных днях появился "51-й день" (*илле бер конэ*): все чаще приходилось слышать об устройстве в этот день званого обеда по ритуалу *ольлар ашы*, правда, с относительно небольшим числом приглашенных; по крайней мере, в этот день старались передать садака, оговаривая повод. Объясняли это тем, что это якобы способно облегчить страдания души покойного в связи с началом разложения его тела. Широкое распространение получил обычай, в прошлом встречавшийся лишь в ограниченном регионе проживания татар, приносить с собой на поминки какое-нибудь угощение (Уразманова 1984: 121). И если когда-то угощение приносили лишь близкие в качестве помощи проводящему поминки, то к 1970-м годам начали приносить все приглашенные. Это чаще всего купленные в магазине конфеты, печенье, чай и т.д. Кстати, как показывают наблюдения последних лет, сейчас это стало явлением повсеместным, причем не только во время поминок. Это стало характерным и для других званых обедов, проводимых по ритуалу "ольлар ашы". Данные гостинцы хозяйка со словами благодарности выносит напоказ собравшимся и просит со-

вершить *дога*. Принесенное, как правило, используется при раздаче ответного гостинца после завершения трапезы.

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 бракосочетание 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 обычаем) по инициативе духовенства. Так, обязательным как в городах, так и в аулах является требование, чтобы вступающие в брак в присутствии собравшихся произнесли слова исповедования (символа) веры – *шахады* (татары говорят иман): "ля иляха илля-ллах ва Мухамадун расулюллах", т. е. по существу признали себя мусульманами. Нередко молодожены, особенно горожане, не могут это сделать самостоятельно – не знают ни слов, ни смысла, а потому вынуждены повторять данные слова за муллой. А вот внешние атрибуты соблюдают ся неукоснительно: девушка покрывает голову платком, юноша надевает тюбетейку, причём стараются это сделать "как положено", прислушиваясь к советам "знающих".

Возвращается и термин (понятие) "мэхэр", однако о прежней сути его, в том числе имеющем юридическую силу и реально исполняемом, документально зафиксированном 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 данным времен пророка Мухаммада. Сейчас мэхэр нередко трактуется как просто подарок жениха невесте. На практике чаще всего это золотое украшение, которое юноша передает девушке.

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 о бракосочетании, рождении, смерти, фиксируя эти события в особые журналы. Различные варианты бланков этих "свидетельств" на татарском языке продаются в муфтияте. Однако, по моим наблюдениям, они не пользуются особым спросом, в том числе потому, что ведущие никах – как "официальные", приглашенные из мечети, так и "неофициальные" – не владеют методикой ведения самого действия, не обучены этому. К сожалению, бланки свидетельств Татарстанского муфтията для татар других регионов вообще не предназначены, на что, в частности, во время опроса сетовали имамы Каменского р-на Пензенской обл., которые подчинены "своим", пензенским муфтиятам, которых, кстати, в области два (ПМА 2006). Вместе с тем, по словам имама мечети г. Асбест Свердловской обл., эти "свидетельства", хоть и не имеют юридической силы, но воспринимаются как документ: "Ведь и на нашем свидетельстве ставится печать казыята, есть подписи двух свидетелей, присутствовавших на никах". Там, на основе имеющихся образцов издали свой, местный. По его мнению, получившие такое свидетельство более осознанно относятся к обряду бракосочетания (ПМА 2007).

С одной стороны, для многих никах остается символом этнической идентичности, иногда как выражение 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 услови-

ях, для подчеркнутого выражения национальной идентичности недостаточно. Началось с того, что в крупных городах в день "торжественной" регистрации брака в загсе молодожены стали посещать мечеть. В последние же годы нередки случаи проведения 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 молодых отстаивать и свою этническую особенность.

С другой стороны, данные действия – свидетельство 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 они устраиваются во вновь выстроенных мечетях, во главе которых стоят молодые имамы. Порядок проведения никах всецело зависит от их эрудиции, таланта. Нередко сроки проведения никах никак не связаны с устройством свадебного торжества, которого может и не быть вообще. Кстати, "такая активность" молодых порой настораживает имамов, поэтому одним из условий проведения никах в мечети становится обязательное присутствие родителей молодых, по крайней мере, их оповещение, получение их одобрения, согласия (ПМА 2008).

В отдельных случаях (пока еще редко) организуют "мусульманскую" свадьбу, особенностью которой, какой бы она ни была, является наличие халяльной пищи и отсутствие спиртного. Распространение получают браки официально не регистрируемые, но созданные по религиозным канонам путем совершения обряда никах. По данным Госкомстата РТ, по переписи 2002 г. у татар, состоящих в браке, 6,6% браков оказались официально не зарегистрированными (Национальный 2004: 997).

Заметно усилилась роль мусульманских элементов, по крайней мере, воспринимающихся как предписания ислама – "родной", "своей" религии в качестве ритуалообразующего фактора в структуре семейно-бытовой обрядности и шире – гостевой культуры. 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 тому 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 оно называется *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 *Коръэн ашы*.

Причины широкого распространения Коръэн ашы могут быть сведены к следующему. Главное, очевидно, – приобщение 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 возможность" (это относится к раздаче садака), ибо человека вдохновляет понятие *тошеп калмазан* – "не выпавший". Есть и такое понятие, как *кунак ашы* – *кара-каришы*, т.е. 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 вдали.

Возвращается традиция раздельного проведения Коръэн ашы для мужчин и женщин. В 1970–1980-е годы нередко на подобные обеды приглашали и тех и других вместе. Одной из причин совместного приглашения являлось отсутствие или слишком ма-

лое количество пожилых мужчин, готовых принять участие в гостевании. Поэтому преобладали женские застолья. В какой-то мере это положение сохраняется и сейчас. Однако перелом уже наблюдается. Становится более осознанным отношение к гостеваниям, во-первых, как к традициям, обычаям предков, которые необходимо не просто уважать, но и демонстрировать 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 Коръэн ашы усиливается включением в ритуал исполнения мунаджатов, что наблюдается в последние годы. Появились умелые исполнительницы, любители мунаджатов. Тексты выписывают из публикаций прошлых лет, рукописей. Исполняют их либо в перерывах между подачей отдельных блюд, либо в завершение застолья. Вместе с тем лишь немногие представительницы старшего поколения помнят о широком бытовании в прошлом традиции исполнения особых музыкальных произведений *альвидаг*, прославляющих *рамазан* – месяц поста, и *мэрхэбэ* – месяц рождения пророка Мухаммада – маулид. В ритуал мужских Коръэн ашы начали включать *салават айту* – формулу коллективного возвеличивания Аллаха.

Наряду с этим упрощение ритуала мусульманских обрядов, господствующая "самодетельность" 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 делает их мало эффективными 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 втором семинаре ректоров (20–25 июня 2000 г.) особо подчеркнул, что после обучения в медресе имамам не хватает знаний о том, как вести процесс обучения, как поддерживать контакты с национальными культурными организациями и официальными органами (*Хабутдинов* 2005: 206). 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, причем как в мечети, так и в домашних условиях, где чаще всего и происходят эти контакты во время никах, исем кушу, похорон и поминок, Коръэн ашы и др. 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!".

К сожалению, во взаимоотношениях как официального духовенства, так и людей, причисляющих себя к таковым, с "простыми смертными" все больше проявляются традиции номенклатурной культуры, сводящейся к строгой регламентации, построенной главным образом на запретах. Это усугубляется тем, что сейчас почти в каждой области, республике, где проживают татары, появились административные структуры духовенства (муфтияты, мухтасибаты), руководители которых проповедуют свое понимание предписаний ислама. Знания же о них получены ими при обучении чаще всего 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 "образованного" духовенства и особенно волонтерами ислама они пропагандируются как истинно мусульманские, как образцы для подражания. Идущие же из глубины веков местные, в том числе масхабические формы объявляются языческими, а потому греховными (*бидгать*). В этом плане заслуживают внимания особо эмоциональные дискуссии, возникающие время от времени на страницах периодики, на радио, телевидении, а также в отдельных мусульманских общинах, которые мне приходилось неоднократно наблюдать в

процессе исследовательской работы, в частности по поводу формы проведения поминальных обрядов.

Этот диктат нередко шокирует участников таких званных обедов, поэтому для проведения их религиозной части приглашают не официальных представителей из мечети, а слывающих в народе "знающими", умеющими читать Коран, провести ритуал, благо в исламе это не запрещено. Кстати, имамы, особенно в городской местности, как правило, терпимы к подобной ситуации: они действительно не в состоянии обслужить все требы населения. Вместе с тем они признают, что это не совсем хорошо, так как не способствует росту авторитета мечети как общественного религиозного учреждения.

Отдельные "бюрократические" нововведения, как мне думается, вполне оправданы. В советское время, когда в Казани имелась одна действующая мечеть, для фиксации собираемых для ее нужд средств были введены особые квитанции. В некоторых мечетях эта традиция сохраняется и сейчас. По словам имама мечети "Булгар", «это удобно и для нас, служителей мечети, от имени которой исполнять требы идут "старички" – *бабайлар*, да и их самих – никто не может упрекнуть их в присвоении собранных во время званой трапезы средств на нужды мечети. А такие, к сожалению, встречаются. Квитанции печатаем сами» (ПМА 2008).

Сравнительный анализ форм бытования ислама среди татар и среди народов Центрального и Северо-Западного Кавказа, проведенного А.А. Ярлыкаповым (*Ярлыкапов* 2006: 59–74), 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 позитивного имиджа российского ислама. Я солидарна с мнением В.О. Бобровникова – куратора специальной темы "Этнографического обозрения", посвященного этнографии ислама на Кавказе, справедливо подчеркнувшего, что несмотря на существенные трансформации ислама в советское время, современные мусульмане не утратили право называться мусульманами (*Бобровников* 2006: 4).

Примечания

¹ В данном случае речь пойдет не об обрядах богопоклонения – пятикратной молитве – *намаз*, соблюдении поста – *ураза* и т.д. (см.: *Ислам* 1983: 6–8), а о семейных обрядах, бытующих у татар и воспринимаемых ими как соответствующие мусульманскому вероисповеданию.

² *Мунаджат* (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.

³ О самих традиционных семейных обрядах и трансформации их в XX столетии см.: *Уразманова*, 2001: 340–372.

Источники и литература

Алексеев 1980 – *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.

Бобровников 2006 – *Бобровников В.О.* Этнография ислама на Кавказе // *Этнограф. обозрение* (далее – *ЭО*). 2006. № 2. С. 3–9.

Есбергенов, Атамуратов 1975 – *Есбергенов Х., Атамуратов Т.* Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус, 1975.

Ислам 1983 – *Ислам: Краткий справочник.* М., 1983.

Ислам и мусульманская... 2001 – *Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье.* Казань, 2001.

- Касымов Г.* 1932 – *Касымов Г.* Очерки по религиозному и антирелигиозному движению среди татар. Казань, 1932.
- Малашенко* 2006 – *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).
- Мацузато* 2007 – *Мацузато К.* Предисловие // Ислам от Каспия до Урала: Макрорегиональный подход. Slavic Research Center, Hokkaido University; РОССПЭН, Саппоро; Москва, 2007.
- Мухаметшин* 2003 – *Мухаметшин Р.* Татары и ислам в XX веке. Казань, 2003.
- Национальный 2004 – Национальный состав и владение языками (Итоги переписи 2002 г.: в 14 т. Т. 4. Кн. 2). М., 2004.
- Насыри* 1977 – *Насыри Каюм.* Избр. произв. Казань, 1977.
- Полосин, Порохова* 2003 – *Полосин В., Порохова И.В.* Заявление о проекте "Русский ислам" // Все об исламе. 2003. Апрель. № 6–7.
- ПМА 2006 – Полевые материалы автора. Каменский р-н Пензенской обл., 2006 г.
- ПМА 2007 – Полевые материалы автора. Казань, 2007 г.
- ПМА 2008 – Полевые материалы автора. Казань, мечети "Булгар", "Шамиль", "Кул Шариф", 2008 г.
- Сатаров* 1981 – *Сатаров Г.Ф.* Татар исемнэре сузлеге. Казань, 1981 (на татар. яз.)
- Старовойтова* 1987 – *Старовойтова Г.В.* Этническая группа в современном советском городе. Л., 1987.
- Уразманова* 1976 – *Уразманова Р.К.* Семейный быт татар юго-восточных районов Татарии // Из истории культуры и быта татарского народа и его предков. Казань, 1976.
- Уразманова* 1984 – *Уразманова Р.К.* Современные обряды татарского народа. Казань, 1984.
- Уразманова* 2000 – *Уразманова Р.К.* Быт нефтяников-татар юго-востока Татарстана (1950–1960-е гг.). Альметьевск, 2000.
- Уразманова* 2001 – *Уразманова Р.К.* Похоронно-поминальные обряды // Татары. М., 2001.
- Хабутдинов* 2005 – *Хабутдинов А.* Ислам в Татарстане на пороге нового тысячелетия: тенденции и варианты // Ислам, идентичность и политика в постсоветском пространстве. Казань, 2005.
- Халикова* 1986 – *Халикова Е.А.* Мусульманские некрополи Волжской Булгарии X–XIII в. Казань, 1986.
- Ярлыкапов* 2006 – *Ярлыкапов А.А.* "Народный ислам" и мусульманская молодежь Центрального и Северо-Западного Кавказа // ЭО. 2006. № 2. С. 59–74.

R.K. U r a z m a n o v a. "Muslim" Rites in the Tatar Everyday Life

The article discusses the "Muslim" component in family and everyday life rites of the Tatar, who are the second largest ethnic group in the Russian Federation. The transformation of the "Muslim" component is traced by the author from the late 19th century, when Islam had played an important part in the traditional way of life, through the period of post-Soviet "re-islamization" in the late 20th and early 21st centuries. The author argues that Soviet years, marked by religious bans and repressions, were in many ways instrumental in turning the religious component into a symbol of ethnic and cultural identity.