



DOI: 10.21779/2077-8155-2020-11-3-57-71

УДК 297.1

Содержание статьи

Информация о статье

*З.М. Абдулагатов*¹

Введение
Особенности в критериях исламской религиозности как выражение конфессиональных различий исламских течений
Рациональные критерии религиозности в исламе
Иррациональные критерии религиозности в исламе
Различия критериев религиозности в региональных вероучениях ислама
Самосознание, культурная идентичность как критерии религиозности
Особенности религиозности в массовом религиозном сознании
Религиозность как проявление «народного» ислама
Социологические аспекты определения критериев религиозности
Заключение

Поступила в редакцию: 01.08.2020.
Передана на рецензию: 05.08.2020.
Получена рецензия: 17.08.2020.
Принята в номер: 05.09.2020.

О критериях религиозности в исламе

Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН; zaid48@mail.ru

В статье проводится философско-социологический анализ критериев религиозности в исламе и научных подходов к определению этих критериев в социологических исследованиях религиозности населения. В ней показано, что в современном исламе нет единых критериев религиозности, обозначены причины их отсутствия, даны оценки некоторым спорным вопросам критериев религиозности, существующим в социологии религии. В частности, выявлено, что религиозная самоидентификация как критерий есть необходимое, но недостаточное условие религиозности личности. Поэтому акцент сделан на необходимости рассмотрения при определении критериев религиозности её гносеологического и онтологического аспектов, выделения определяющей стороны во взаимодействии этих противоположных сторон религиозности. Кроме того, в статье предлагается более широкий подход к исламской религиозности через понятия «нормативный» ислам, «массовое религиозное сознание», «народный» ислам, региональное исламское сознание. Эти понятия образуют различные структурные составляющие общего понятия «мусульманская культура», при этом они лишь частично сводимы друг к другу, по-разному выражают содержание исламской культуры и, как следствие, исламской религиозности.

Ключевые слова: *нормативный ислам, конфессия, критерии религиозности, культура, религиозное сознание, сакральное.*

¹ *Заид Магомедович Абдулагатов* – заведующий отделом социологии Института истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра РАН, доцент, кандидат философских наук.

DOI: 10.21779/2077-8155-2020-11-3-57-71

UDC 297.1

Content of the article

Information about the article

Z.M. Abdulagatov²

Introduction.
Features of the criteria for Islamic religious commitment as an expression of confessional differences in Islamic trends.
Rational criteria for religious commitment in Islam.
Irrational criteria for religious commitment in Islam.
Differences in the criteria for religious commitment in the regional teachings of Islam.
Self-awareness and cultural identity as criteria for religious commitment.
Features of religious commitment in mass religious consciousness.
Religious commitment as a manifestation of “popular” Islam.
Sociological aspects of determining the criteria for religious commitment.
Conclusion.

Received: 01.08.2020.
Submitted for review: 05.08.2020.
Review received: 17.08.2020.
Accepted for publication: 05.09.2020.

On the Criteria for Religious Commitment in Islam

Dagestan Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences; zaid48@mail.ru

The author makes an attempt to analyze from philosophical and sociological standpoint the criteria for religious commitment in Islam and to describe scientific approaches to defining these criteria in sociological studies. The author maintains that in modern Islam there are no uniform criteria for religious commitment and indicates the reasons for their absence. Some controversial issues of the criteria for religious commitment existing in the sociology of religion are assessed. In particular, it is shown that religious self-identification of a person as a criterion for his/her religious commitment is a necessary but insufficient condition thereof. Emphasis is made on the need to determine the criteria for religious commitment, its epistemological and ontological aspects, highlighting the defining side in the interaction of these opposite sides. The article suggests a broader approach to Islamic religious commitment through the concepts of “normative” Islam, “mass religious consciousness”, “popular” Islam, and regional Islamic consciousness. These concepts are constituents of the general concept of “Muslim culture”. They are only partially reducible to each other and express in different ways the content of Islamic culture and, as a consequence, Islamic religious commitment.

Keywords: *normative Islam, confession, criteria for religious commitment, culture, religious consciousness, sacred.*

² Zaid Magomedovich Abdulagatov – Cand. Sc. (Philosophy), associate professor, head of the Sociology Department of the Institute of History, Archeology and Ethnography of Dagestan Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences.

Введение

Вопрос критериев веры имеет реальное значение как для отдельных верующих, так и для конфессиональных сообществ и даже народов. На этой почве возникают сложные государственные и межгосударственные конфликты. По этому поводу в исламе дискурс о том, кого можно называть верующим, «истинным» мусульманином, длится на протяжении всей истории этого вероучения. Начало острых дискуссий на эту тему заложили конфликты, возникшие в первые десятилетия после смерти Мухаммада, между хариджитами, суннитами, шиитами.

В наши дни эту сложную богословскую проблему затрагивают и политические лидеры отдельных государств, не особо утруждающие себя научными подходами и доводами, активно защищающие так называемый «официальный» ислам, одобряемый и поддерживаемый государством. В частности, политические лидеры РД неоднократно говорили, что идеология суфизма в Дагестане – это идеология «истинного» ислама. Такое заявление было сделано в августе 1998 г. Председателем Госсовета РД М.М. Магомедовым в связи с террористическим актом, унесшим жизнь муфтия РД С. Абубакарова. Эта же позиция актуальна и сегодня [32].

В советский период существовали оценки противоположного характера. Советская власть считала наиболее вредным течением для себя суфизм и всячески боролась против него, используя «официальный» ислам. Как писал известный политический деятель Дагестана, начальник Дагестанского областного отдела ГПУ К.Г. Мамедбеков, «шейхизм объединяет наиболее реакционную часть мусульманского духовенства» [14, с. 56–57]. Салафизм, который сегодня стал проблемой для государства, воспринимался советской властью как истинная религия. Об этом свидетельствуют и несколько фетв муфтия Северного Кавказа, принятые в середине 80-х годов прошлого века. «Ни при жизни самого Пророка, ни во времена его праведных халифов (преемников), которые руководили мусульманами после него, не было мистических течений, не было суфизма... ислам был объявлен совершенной, завершённой религией еще тогда, когда не было ни суфистов, ни ишанов»³, «ДУМСК считает посещение зияратов харамом-грехом и запрещает посещать эти места»⁴. Такого рода салафитские установки на «истинную» религию, скорее всего, были навязаны ДУМСК государством. Наука не может в осмыслении проблем критериев религиозности, считающихся необходимыми и достаточными для признания ее как существенного качественного состояния личности или группы, идти вслед за политикой.

Указанные выше особенности влияния межконфессиональных отношений на критерии исламской идентичности имеют место в самых различных регионах мира. По критериям отдельных исламских конфессий некоторые группы верующих, число которых составляет миллионы людей (например, алавиты – 2 млн чел.), считаются отошедшими от ислама [6]. Нередко с помощью различных критериев в исламе формируются представления об исламских еретиках [30].

Запутан и вопрос о том, каковы критерии религиозности в науках, исследующих отношение человека к религии. Но даже в социологии религии, которая непосредственно

³ О несовместимости мюридизма с основными догмами учения исламского шариата // Фетва Духовного управления мусульман Северного Кавказа. 20 июня 1986 г. // Частная библиотека зав. отд. восточных рукописей Института ИАЭ ДФИЦ РАН Ш.Ш. Шихалиева.

⁴ Посещение святых мест // Фетва Духовного управления мусульман Северного Кавказа. 20 июня 1986 г. // Частная библиотека зав. отд. восточных рукописей Института ИАЭ ДФИЦ РАН Ш.Ш. Шихалиева.

занимается выявлением религиозности населения с помощью социологических методов, таких общепризнанных критериев не существует [17, 19, 20, 22, 25, 28].

Научный подход к проблеме должен избегать религиозно-политических составляющих в определении критериев религиозности, как это, например, наблюдается во взаимоотношениях представителей салафизма и суфизма.

Особенности в критериях исламской религиозности как выражение конфессиональных различий исламских течений

Обращение к истории ислама позволяет проследить, как возникали различные критерии, согласно которым предъявлялось обвинение в неверии (*такфир*).

На самом раннем историческом этапе своего становления (VII–VIII вв.) мусульмане разделились в понимании веры в вопросе об отношении к человеку, совершившему тяжкий грех. Течение хариджитов, отделившееся от сторонников четвертого халифа Али ибн Абу Талиба в ходе решения сложного внутриконфессионального конфликта (657 г.), заявило, что любые решения сложных вопросов должны осуществляться на основе божественных законов. На этом основании Али и его сторонники были объявлены неверными. Данное решение имело под собой общую формулировку: человек, совершивший большой грех, перестает быть мусульманином и становится неверующим – *кафиром* [21, с. 12]. Здесь как главные признаки религиозности/нерелигиозности были приняты объективные показатели поведения, а не составляющие сознания человека, его вербальное поведение в вере. Критерий религиозности определяется как онтология религиозности человека, как показатель соответствия его социального (религиозного) поведения исламским нормативным требованиям.

Позиция другого направления в исламе – мурджиитов (VII в.), была противоположной. Они считали, что важно верить душой, сердцем. Здесь акцент делается на самосознание, образ мыслей, субъективную сторону основ религиозного поведения. Такой подход целесообразно обозначить как гносеологический аспект религиозности человека: он знает – он признаёт.

В определении «правоверности» и «неверия» человека, совершившего тяжкий грех, была и средняя позиция мутазилитов. По их мнению, мусульманин, совершивший тяжкий грех, не является ни неверным, ни праведником, ни нечестивцем (*фасик*), а занимает промежуточное положение между верой и неверием [3; 29, с. 175–176].

Как показывает анализ критериев религиозности в исламских конфессиях, вопрос об определяющей роли одного из двух его аспектов – гносеологического и онтологического, все еще остается проблемным. Различные богословские позиции и сегодня ведут «агрессивную борьбу» [4], которая, по сути, есть продолжение спора между хариджитами и мурджиитами. Пока и исследователи-религиоведы в данном вопросе не пришли к единому мнению [20, с. 236; 10, с. 153].

Региональная исламская нормативность в Дагестане была и остается противоречивой. В частности, когда речь идет о религиозном поведении отдельных верующих, игнорирование мавлидов, зияратов, шейхов как духовных наставников и др. не говорит о низких показателях религиозности отдельных верующих. Это просто другие верующие.

Таким образом, в ходе возникновения различных течений в исламе отдельные положения таких, основополагающих символов исламской веры, как Коран и Сунна, приобрели особые интерпретации. Исторический процесс исламского развития происходил на основе сакральных текстов Корана и Сунны, которые, в свою очередь, повлияли на особенности культурных традиций, своеобразии исторических обстоятельств, особенности богословской деятельности духовных лидеров. Признание Корана, Сунны, основных

догм, в частности Таухида, оказалось недостаточным для определения общего критерия исламской религиозности ввиду того, что особенности гносеологических аспектов их осмысления оказались различными. В конечном итоге для определения религиозности оказались важными интерпретации положений сакральных текстов, а не их признание.

Рациональные критерии религиозности в исламе

Межконфессиональная идеологическая борьба по поводу истинного ислама ставит вопрос: существует ли в исламе единый рациональный критерий исламской религиозности, который бы снял существующие противоречия. Под рациональным в данном случае понимаются осмысленные, осознанные, аргументированные, соответствующие разуму, подтверждаемые социальным поведением, образом жизни составляющие исламского сознания и поведения. Исторически первыми рационалистами в исламе были мутазилиты (VIII–IX вв.). Они же первые каламисты, исламские религиозные философы. Основная задача исламского рационализма заключалась в том, чтобы доводы разума привести в соответствие с положениями Божественного Откровения. В практическом плане как выражение «исламскости» сознания и поведения это означало осмысленное усвоение и соответствующее нормативным требованиям религиозное поведение верующего. То есть речь идет, с одной стороны, о том, что надо понять, осмыслить, сделать собственным убеждением то или иное основное положение ислама, с другой – следовать требованиям ислама (произнесение шахады, совершение обязательного пятикратного намаза, пост в месяц Рамадан, плата мусульманского налога – закят, по возможности совершение хаджа), чтобы называть себя истинным мусульманином, относить себя к мусульманам. Это в противовес слепому следованию предписаниям (таклид), не спрашивая «Кайфа?» (как?) и «Лимаза?» (почему?). Эти требования рациональны. В первом и втором случаях возможны тесты на истинность. Их можно проводить социологическими методами. Но этих критериев для определения исламской идентичности недостаточно, так как в религиозности имеют место и иррациональные составляющие, которые главным образом связаны с установками имана (6 позиций).

Иррациональные критерии религиозности в исламе

Основной смысл установок имана заключается в том, что верующий должен искренно верить («верить сердцем») в эти основополагающие установки ислама. Критерии этой искренности не имеют места ни в нормативном исламе, ни в науках, исследующих религиозность. В то же время они наиболее важны в определении религиозности как отдельного человека, так и религиозного сообщества.

Исследователями отмечаются причины, согласно которым разработка критериев религиозности с «верой в сердце» является проблемной. Во-первых, речь идет о том, что «практика религии включает внутренние опыты и ощущения, например, ощущение Бога, направляющего жизнь верующего. Здесь в религию вовлекается элемент субъективности в смысле индивидуального опыта» [18, с. 31]. В то же время, как замечает один из выдающихся исламских философов XIX–XX вв. Мухаммад Икбал, «религиозный опыт не передаваем» [16, с. 169]. Научно измерять этот опыт практически невозможно. Во-вторых, сама религия, а не только индивидуальный религиозный опыт, есть проявление субъективности, так как критерии, в соответствии с которыми постигается ее истинность, могут быть неясны и трудно достижимы, поэтому «не существует очевидных текстов на “объективность” религии, как это имеет место при проверке эмпирических положений, относящихся к физическому миру» [18, с. 31].

Эти проблемы иррациональности имеют место и в определении критериев исламской религиозности. Наиболее ярко это проявляется в важнейшем для веры мусульманина исполнении норм имана – основ веры. Нормы ислама по сравнению с нормами имана имеют рационально очевидный характер в выполнении пяти его столпов. Не так проста ситуация с выполнением норм имана. Они сводятся к тому, что верующий обязан:

- верить в единого Аллаха (произнесение с убежденностью в сердце шахады)
- верить в пророков
- верить в писания (Коран, Тору, Евангелие) [9, 4:136]
- верить в Судный день
- верить в существование ангелов
- верить в то, что все на свете происходит по воле Аллаха.

Разумеется, есть люди, которые искренно верят в шесть приведенных положений имана. Тем не менее, теста на объективность по выявлению этой искренности нет. Ввиду этого среди мусульман появляются те, кого в исламе называют «мунафикун» – лицемеры. Они могут аккуратно демонстрировать все внешние формы богопочитания (рациональное), не имея «в сердце» твердых религиозных убеждений. Как сказано в Коране «...лгут мунафики, – сошли они с пути Божьего, прикрываясь, словно щитом, клятвами своими...» [9, 63:1, 2]. Сура 63 Корана называется «Мунафики», что подчеркивает важность в вере не столько ритуальных действий, сколько веры «сердцем». В то же время рационального критерия определения религиозности относительно выполнения требований имана нет.

Различия критериев религиозности в региональных вероучениях ислама

Известный востоковед С.М. Прозоров считает необоснованным с научной точки зрения противопоставление одних региональных форм ислама другим [19, с. 379]. Такой вывод делается на основе того, что отсутствует единая для всех «идеальная» модель ислама, отсутствуют объективные критерии для определения «правoverия» и «заблуждения» («ереси») в исламе. Эти выводы значимы в научных характеристиках исламской религиозности. В частности, только в исторической ретроспективе можно увидеть относительно однородное по религиозному сознанию мусульманское сообщество.

Определение критериев различения исламской религиозности и других религиозных систем, с одной стороны, и выделение общих критериев религиозности внутри ислама – с другой, нужно признать достаточно самостоятельными проблемами. В первом случае проблема решается относительно просто: можно указать на признаваемые всеми адептами основополагающие сакральные тексты, на основоположника данного религиозного направления, основные догмы. Во втором случае региональные особенности приобретают настолько важный характер, что зачастую служат основой взаимных обвинений в неверии. В связи с этим в научном плане определения критериев религиозности необходимо ввести понятие региональной исламской нормативности, которая в целом функционирует в рамках наиболее общих исламских критериев. Социолог имеет дело именно с этим явлением. С философской точки зрения такой подход корректен: мы изучаем *проявления сущности*, они противоречивы. Региональные нормативности неидентичны, но сущность их одна.

Самосознание, культурная идентичность как критерии религиозности

Имеющиеся различия региональных форм критериев религиозности в исламе являются предметом беспокойства религиозных лидеров. В качестве такого общего научного подхода, который снимает проблему исламского, (да и православного) единства, часто предлагают исламскую или православную самоидентификацию личности. Как утверждает С.М. Прозоров, «основным критерием принадлежности к духовному миру ислама является самосознание человека, общности людей или народа, считающих себя мусульманами» [20, с. 236].

В связи с этим нельзя не заметить, что в споре о критериях принадлежности человека к миру религиозных духовных ценностей имеются две крайности. Первая заключается в том, что к верующему предъявляются все основные требования, расписанные в сакральных текстах, определяющих нормативный ислам. Данный критерий не всегда объективен в определении человека верующего по той причине, что в действительности есть глубоко верующие люди, не соблюдающие или плохо соблюдающие нормативные требования, вера которых обусловлена неким «психологическим сдвигом», врожденной предрасположенностью к признанию трансцендентных основ бытия, к мистическому мышлению, к вере. Внешние формы богопочитания у них могут быть выражены намного слабее, чем у других групп мусульман. Такое явление было замечено в исследованиях религиозности дагестанскими религиоведами еще в советское время [13, с. 6–7].

Представители других групп верующих, например, из числа называющих себя убежденно верующими, могут вообще не иметь такого «сдвига», но хорошо выполнять ритуальные обязанности. Здесь мы опять встречаемся с трудностями поиска методик, которые бы позволяли выявить две относительно самостоятельные стороны религиозности человека – иррациональную, связанную с внутренними ощущениями, индивидуальным религиозным опытом, и рациональную, связанную с ритуальной практикой, социальным поведением.

Критерий религиозности, определяемый с помощью самоидентификации, имеет место и в подходах к изучению религиозности В.Ф. Чесноковой, Ю.Ю. Синелиной, З.И. Пейковой, И.В. Налетовой, С.В. Рыжовой. В то же время, как справедливо пишет Р.А. Лопаткин, «сам факт конфессиональной самоидентификации человека не всегда свидетельствует о его религиозности» [11].

Еще более «размазывает» картину религиозности соединение критерия «самоопределения» с принадлежностью к культуре вообще народа – носителя конкретного религиозного сознания, вероисповедания. Так, И.В. Налетова считает: «О русской религиозности нужно... судить прежде всего по самоидентификации респондентов. Статус православия как национальной религии позволяет акцентировать внимание не только на личной вере, но и на причастности его к национальной культуре и коллективной памяти народа» [17, с. 133]. Культура народа – более широкое понятие, чем религия. Причастность к культуре, даже религиозной, не говорит о религиозности человека. Попытку синкретизировать культурную традицию и религиозную идентичность делает и С.В. Рыжова. Ссылаясь на научные исследования известных религиоведов (Мчедлова М.П., Митрохина Л.Н. и др.), она утверждает, что «современная православная идентичность – это преимущественно культурная идентичность» [22, с. 60]. Культурная идентичность рассматривается С.В. Рыжовой как сторона православной идентичности. При этом она ссылается на патриарха Алексия II, который считал, что человек «через традиции и национальную культуру ощущает духовное родство с церковью» [22, с. 60].

В действительности не всякая причастность к традиции и национальной культуре, даже по части религиозной, может быть критерием религиозности человека. Духовное родство с религиозными традициями может быть связано с восприятием религиозных

ценностей в их десакрализованной форме как ценностей этнической культуры. Известный ученый-физик С.П. Капица о себе писал: «Я – русский православный атеист. Это, кстати, весьма распространенная формула отношения к вере, к духовной культуре» [26]. Действительно, по опросам, проведенным социологами среди студенческой молодежи, назвали себя православными 84,2 %. По данным того же опроса к православным отнесли себя 7,6 % лично не верующих и 23 % не верящих в Бога или затрудняющихся ответить на этот вопрос. Количество верующих значительно ниже тех, кто причисляет себя к православным» [4].

Вопрос о соотношении культуры и религии конкретнее ставит С.Д. Лебедев. Рассуждая о критериях религиозности, он говорит не вообще о культуре человека, а о религиозных аспектах этой культуры: «В современной ситуации, рассматриваемой с социологической точки зрения, основным индикатором религиозности становится её культурный аспект» [10, с. 158].

Действительно, в генетическом плане национальные культуры тесно связаны с той или иной религией. В этом смысле исторически система культурных ценностей всегда имела сакральный характер. В процессе становления современной культуры многое из традиционной культуры сохраняется, но, что важно, часто это происходит с потерей их первоначальной сакральности. В отдельных случаях в исламе, даже у убежденного атеиста, нет никакого выбора в решении вопроса, каким ритуалом похоронить своего близкого человека, в какой форме выразить соболезнование родственникам по поводу смерти их близкого, как проявить уважение к умершим, проходя мимо мусульманского кладбища. Нет другого способа, кроме тех, что сформированы религиозной традицией. Но их использование зачастую имеет десакрализованный характер. Данные социологических опросов подтверждают сказанное.

В связи с этим необходимо уточнить понятие «культурной» принадлежности человека к какой-то религии как критерий его религиозности. Важно разделить эту принадлежность с точки зрения самооценки человека, в понимании им религиозных ценностей: являются ли они для него ценностями сакральными или в его самосознании они абсолютно десакрализованы и имеют светский характер. Отнесение человека к исламской культуре во втором случае возможно и тогда, когда он является неверующим. Так, в Дагестане, а возможно, и в других мусульманских регионах России, каждый представитель этноса, исповедующего ислам, отмечает Курбан-байрам, Ураза-байрам, соблюдает исламские нормы похорон, приветствует человека словами «ассаламу алейкум», ставит на могилах близких не христианские кресты или символы других религий, а надмогильные плиты с исламскими символами, дает своим потомкам исламские имена и др.

В десакрализованном случае понимания исламских ритуалов важно не то, что проводится религиозный ритуал, а то, что проводится вообще ритуал. Ритуал – это символ, который обладает всеобщностью и полнотой выражения определенных отношений человека к кому-либо или чему-либо. Так или иначе, объективно это есть выражение исламской культурной идентичности. Подобные группы можно было бы назвать этническими мусульманами, но вряд ли мусульманами, в сознании которых доминирует сакральное восприятие мусульманских ценностей, как этого требует исламская нормативность.

Особенности религиозности в массовом религиозном сознании

Массовое сознание определяют как совпадение (совмещение или пересечение) в какой-то момент основных и наиболее значимых компонентов сознания большого числа

весьма разнообразных «классических» групп (больших и малых) [15]. Это «ситуационно возникающие социальные общности» [7, с. 234–235]. При определенной однородности сознания в массе необязательно, как в группе, наличие массового самосознания. Если члены классической группы, как правило, идентифицируют себя с данной социальной группой, то человек массы может этого не делать. В соответствии с данным определением массовое религиозное сознание как проявление массового сознания можно определить как качественно новое образование, суть которого есть однородность сознания различных социальных групп, деструктурированных по различным причинам социального характера в данное время, при данных обстоятельствах. Причем эти причины могут носить как сакрально-религиозный, так и религиозно-культурологический, десакрализованный характер. Массовое религиозное сознание не сводится к сознанию носителей нормативной и «народной» религии, где в любом случае речь идет о носителях сакральности.

Носителем массового исламского сознания может быть представитель любой социальной группы, в том числе и тот, кто не придаёт исламским ритуалам сакральный характер. Одним из составляющих данного явления можно считать мирасизм – секуляризованный дискурс национального наследия, родившийся, как считают отдельные исследователи, в советском академическом контексте второй половины XX в. [6, с. 8]. Особенность социологического изучения религиозности в массовом сознании заключается в том, что при анализе данных социологических опросов, объектом исследования должна быть вся выборка. В случае «народного» ислама – только заявившие о своей вере.

Религиозность как проявление «народного» ислама

Понятие «народный» ислам, как и массовое исламское сознание, имеет самостоятельное значение в исследовании показателей религиозности населения. Это несколько другой аспект причастности человека к исламской культуре. Носителями «народного» исламского сознания является народ – не специально созданная, а естественно данная «витальная» общность. Религиозная принадлежность в «народном» исламе определяется не принадлежностью к какой-то системе веры или специфической религиозной группе, а принадлежностью к данному социальному целому. «Народность» исламского сознания определяется наличием не только доисламских элементов религиозного сознания, традиционной культуры, не свойственных исламу «книжному», богословскому, как это принято в научной литературе, но и новыми явлениями в религиозном сознании и образе жизни мусульманина, не санкционированными носителями исламской нормативности. Тем не менее, рядовыми верующими эти явления считаются соответствующими исламской религиозности. Одно из основных отличий «народного» ислама от массового религиозного сознания заключается в том, что носителями «народного» исламского сознания являются только те, кто считают себя исповедующими исламскую религию, считают себя мусульманами. В массовом исламском сознании носителями исламских религиозных ценностей могут быть и те, кто не считают себя верующими.

Как показывают социологические опросы, в «народном» исламе мусульмане могут сознательно позволять себе такие нормы поведения, которые противоречат запретам исламской нормативности. В частности, по разным причинам лишь менее 40 % опрошенных в РД считают обязательным соблюдение запрета на ссудный процент (риба), имеющий место в Коране [9, 2: 275, 276, 278].

Социологические аспекты определения критериев религиозности

Основная проблема социолога в определении религиозности респондента методами социологического опроса заключается в том, что он вынужден обращаться к нему с просьбой ответить на вопрос о его религиозной идентичности. Религиозная самоидентификация респондента социологом принимается как объективная оценка. Хотя эта объективность остается под вопросом: иррациональный аспект его веры, «убежденность в сердце», как и реальное религиозное поведение, остаются за возможностями социологического опроса. Нужно признать, что измерение «убежденности в сердце» выходит за рамки социологии, которая занята исследованием рациональных составляющих религиозного сознания, их влияния на социальное поведение адепта. Эта недоступная социологии религии сторона вопроса является скорее предметом религиозной психологии: проблемы религиозной психологии действительно слабое место в научных исследованиях религии. Об этом давно говорят религиоведы [12, с. 153].

Один из вопросов, который не находит должного внимания в научном исследовании религиозности заключается в том, что вера и религиозность считаются тождественными явлениями. Например, в солидном научном издании «Социология: энциклопедия» нет отдельной статьи, посвященной вере. В статье «Религия», по сути, идет отождествление религии и веры [27]. В таких монотеистических религиях, как иудаизм, христианство, ислам, понятия «вера» и «религия» почти совпадают, но не тождественны. В научных целях определения критериев религиозности возможно и целесообразно веру рассматривать как самостоятельный, отдельный предмет исследования, который имеет важное значение в определении религиозности вообще. Тем более что под влиянием глобализационных процессов часть традиционно верующих отходит от конфессиональности, принимая характеристики индивидуальной веры в сверхъестественное. Это затрудняет применение к верующему даже тех критериев религиозности, которые признаны в региональных исламских общностях.

Взаимоотношения веры и религиозности асимметричны. Вера есть необходимая составляющая религии. Религия – это структурированное в ритуально-культовых, мистико-созерцательных, интеллектуально-догматических социальных системах явление, которое по-особому, согласно представлениям о сверхъестественном, на уровне всеобщности, обязательности регулирует, нормирует социальное поведение верующего. Это социальная онтологизация сверхъестественного. Религиозность – это успешная социализация в подобной среде, которая формирует специфические отношения как между индивидами, группами, общностями, так и между ними и Богом. Это социально оформленная, развитая, сложная форма веры. Согласно этому религиозность может быть структурирована как: а) вера в сверхъестественное (в потустороннее, в мистическое, в Бога); б) выполнение предписаний религии, вовлеченность в деятельность её институтов, которые конкретизируют понятие сверхъестественного, взаимоотношения человека со сверхъестественным, соответствие его поведения установкам сверхъестественного и др.

В связи с этим в социологических опросах с целью выявления религиозности человека прежде всего необходимо выявить его мировоззренческую позицию: насколько он склонен видеть, познавать, переживать, понимать мир в контексте представлений о сверхъестественном, которое составляет «ядро» религиозной культуры. Это неразвитая, но в то же время необходимая «клеточка» религиозности. Её доминирование, наряду с признанием вовлеченности индивида в практику той или иной конкретной конфессиональности, будет говорить о его религиозности. От критерия религиозности не следует требовать ответа на вопрос о степени религиозности: насколько он часто исполняет

намаз, соблюдает ли он пост, платит ли закят, ходит ли на мавлиды и др. В анкету социологического опроса при определении веры не должны быть включены вопросы, связанные с особенностями какой-либо религии, степени их усвоения индивидом. Они должны быть только при выяснении религиозной, конфессиональной идентичности респондента. Такой подход соответствует известному в философии методу восхождения от абстрактного к конкретному. В данном случае абстрактным началом восхождения к конкретному служит вера вообще в сверхъестественное, без уточнений его языческих, мистических, монотеистических, конфессиональных особенностей.

Вопрос о вере в данном случае не сводится к вопросам типа «Верите ли вы в Бога?», «Есть ли Бог?». Это должны быть вопросы о том, каковы убеждения человека о мире в целом, о роли сверхъестественного в этом мире, о месте человека во всеобщей связи явлений мира и др. Ответы на эти вопросы могут быть получены на уровне обыденного сознания. Такого характера вопросы важны и по той причине, что религиоведами наблюдаются явления внеконфессиональной веры («у меня своя вера»).

Ввиду сказанного выше есть необходимость в ходе выявления исламской религиозности в «народном» исламе делать акцент на вере в определяющую роль сверхъестественного в мировоззрении индивида и в его конфессиональной самоидентификации. Но, как видно из данного текста, самоидентификация сама по себе мало что говорит об объективной стороне религиозности человека. В чем тогда смысл социологических исследований религиозности посредством опросов населения?

Во-первых, в отношении применения самоидентификации как критерия религиозности социологический подход имеет свои особенности. Социолог исходит из негласной аксиомы, что респондент искренне отвечает на заданные вопросы. Эта искренность больше выражена особенно по части желаемого своего «Я». Социологи имеют «известную», «теперь широко применяемую теорему Томаса». Теорема была сформулирована в начале XX в. У. Томасом и Ф. Знанецким, написавшими классическую работу «Польский крестьянин в Европе и Америке». Они зафиксировали: «Если люди определяют ситуации как реальные, то они и являются реальными по своим последствиям» [8, с. 23; 31, с. 17].

Следуя логике этой теоремы можно утверждать: если человек считает себя верующим, скорее всего, следует ожидать, что и в мировоззрении, и в реальном поведении данная самоидентификация будет иметь свои последствия.

Во-вторых, критерии религиозности используются наряду с ответами на другие вопросы анкеты, которые выявляют степень последовательности позиции опрашиваемого. Вообще наиболее удачным применением критерия религиозности был бы метод восхождения от абстрактного к конкретному, где данный критерий служил бы абстрактным началом [1, с. 8–19]. Это показатель системного характера анализа данных на основе выбранного критерия. В то же время это не просто доверие к вербальной позиции респондента о своей религиозности, а её реконструкция на основе полной картины этой идентичности.

В-третьих, никакой критерий конфессионального или научного характера не сможет абсолютно точно определить «рубикон» религиозности по причине наличия иррациональной составляющей религиозности человека. Критерий будет иметь вероятностный характер.

В-четвертых, согласно утвердившимся в философии установкам, самоидентификация как критерий религиозности должна быть в определенном соответствии с религиозным поведением человека. В случае с вербальным поведением, о чем говорилось выше, имеет место соответствие критерия и других онтологических составляющих религиозности. Такая самосогласованность, когерентность данной формы поведения очень

важна в характеристике гносеологического аспекта религиозности человека. Для определения её объективного содержания социологи применяют метод включенного наблюдения, когда есть возможность быть частью исследуемого сообщества, фиксировать особенности религиозного поведения.

Заключение

Таким образом, можно сделать следующие выводы:

1. Проведенный анализ показывает, что в нормативном исламе нет общепризнанного рационального критерия «истинного» мусульманского сознания, истинного мусульманина. В сфере религиозного познания идет сопоставление не мысли, знания с реальностью, а одной мысли с другой. А потому нет и не может быть полного успеха в поисках единственно верного, «истинного» ислама. Соответственно в современном исламе нет общепринятых критериев религиозности. Исламские течения, каждое по-своему, частично выражают исламскую нормативность, имеющую место в основополагающих сакральных текстах.

2. Современный традиционный ислам в регионах России меняется под влиянием двух противоположных процессов:

а) усиление салафитских нормативных составляющих в его содержании;

б) проявление составляющих исламского либерализма под влиянием постмодернизма.

Эти процессы, наряду с функционированием традиционных для отдельных регионов форм бытования ислама, меняют традиционные для регионов конфессиональные критерии исламской религиозности.

3. Для большей определенности критериев исламской религиозности целесообразно различать:

а) нормативную религиозность, определяющую вообще исламскую религиозность как отличную от религиозности в других вероисповедованиях;

б) нормативную религиозность, господствующую в данном регионе;

в) религиозность в «народном» исламе;

г) «Религиозность» как культурную, десакрализованную составляющую массового сознания.

4. Вопрос о тесте на объективность религиозности в «народном» исламе остается недостаточно разрешенным ввиду иррациональности процедуры исполнения положений имана (веры), «веры сердцем». Социологическими методами невозможно найти критерии объективности этой иррациональности.

5. Показатели религиозно-культурной идентичности не могут быть однозначными определителями религиозности человека. В массовом религиозном сознании имеет место явление широкого использования религиозных ценностей без придания им сакрального характера.

6. В научных целях определения критериев религиозности возможно и целесообразно рассматривать веру абстрагированно, отдельно от конфессиональной традиции.

Литература

1. *Абдулагатов З.М. О некоторых вопросах роли философской методологии в социологических исследованиях религиозности населения // Исламоведение. – 2019. – Т. 10, № 3. – С. 8–19.*

2. *Али-заде А. Нусайриты (алавиты) // Исламский энциклопедический словарь. – М.: Ансар, 2007.*

3. Али-заде А. Такфир // Исламский энциклопедический словарь. – М.: Ансар, 2007.
4. Андреева Л.А., Андреева Л.К. Религиозность студенческой молодежи. Опыт сопоставления с религиозностью россиян // Социологические исследования. – 2010. – № 9. – С. 96.
5. Батров Рустам. Объясните мне странное выражение традиционный ислам. Из интервью мусульманскому сайту https://islam-today.ru/islam_v_rossii/obyasnite_mne_strannoe_vyrazhenie_quottradicionnyj_islamquot/
6. Бустанов А.К. Книжная культура сибирских мусульман. – М., 2013: Марджани, – 230 с.
7. Грушин Б.А. Массовое сознание. – М.: Политиздат, 1987. – С. 234–235.
8. Дробижева Л.М. Методологические проблемы этносоциологических исследований // Научный Татарстан. – 2011. – № 2. – С. 23.
9. Коран / пер. с араб. и коммент. М.-Н.О. Османова. – 2-е изд. – М.: Ладомир, 1999.
10. Лебедев С.Д. Религиозность: в поисках «Рубикона» // Социологический журнал. – 2005. – № 3. – С.153–168.
11. Лопаткин Р.А. Религиозность // Социологическая энциклопедия: в 2 т. Т. 2. – М., 2003.
12. Лопаткин Р.А., Попова М.А. Проблемы психологии религии // Вопросы философии. – 1969. – № 7. – С. 153.
13. Макатов И.А. Вопросы дифференциации атеистической работы в современных условиях // Религия вчера и сегодня. – Махачкала, 1969. – С. 6–7.
14. Мамедбеков К.Г. Доклад «О мусульманском духовенстве» на Пленуме Дагкома и Даг. КК ВКП (б) от 13 по 20 февраля 1928 г. // ЦГА РД. Ф. 1-п. Оп. 1. Д. 1260. Л. 18 // Власть и мусульманское духовенство. – Махачкала, 2006. – С. 56–57.
15. Массы и массовое сознание // http://textfighter.org/raznoe/Psihol/Olsch/massovoe_soznanie_massovoe_soznanie.pp.
16. Мухаммад Икбал. Реконструкция религиозной мысли в исламе / пер. с англ., предисл. и коммен. М.Т. Степанянц. – М.: Восточная литература, 2002. – С. 169.
17. Налетова И.В. «Новые православные» в России: тип или стереотип религиозности // Социологические исследования. – 2004. – № 5. – С. 130–136.
18. Нейтральность и субъективность в изучении религии // Всемирная энциклопедия. Религия. – Минск: Современный литератор, 2003. – 831 с.
19. Прозоров С.М. Ислам и проблемы межцивилизационных взаимодействий. – М.: Изд-во ин-та исламской цивилизации, 1994. – С. 236.
20. Прозоров С.М. Новый методологический подход к изучению ислама в России // Ислам как идеологическая система. – М.: Наука – Восточная литература, 2004. – С. 379.
21. Прозоров С.М. Ислам единый, ислам региональный // Ислам и проблемы межцивилизационных взаимодействий. – М.: Изд-во Института исламской цивилизации, 1994.
22. Рыжова С.В. Социологи не виноваты: критерии религиозности не выработаны до сих пор // Независимая газета. 02.04.2003.
23. Сафин Р. Национальное движение и религия // Татарстан. – 1997. – № 4. – С. 5–11.
24. «Сектанты XXI века»: грозит ли мусульманам России раскол. Ислам в стиле модерн [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://ria.ru/20171226/1511748623.html>.
25. Синелина Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. – 2001. – № 7. – С. 89–96.
26. Сирин Л. Сергей Капица: «Я – русский православный атеист» // <http://www.rondon.org/society-090721105032>.

27. Социология: энциклопедия / сост. А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко, Г.М. Евелькин и др. – Минск, 2003. – 1312 с.
28. Старые церкви, новые верующие: религия в массовом сознании постсоветской России / под ред. К. Каарияйнен, Д.Е. Фурман – СПб.; М., 2000. – 248 с.
29. Тауфик Ибрагим, Сагадеев А.В. ал-Мутазила // Ислам: энциклопедический словарь / отв. ред. С.М. Прозоров. – М., 1991. – С. 175–176.
30. Тораваль Ив. Еретики (движения) // Мусульманская цивилизация. Энциклопедический словарь. – М.: Лори, 2001.
31. Федотова В.Г. Теорема Томаса китайской модернизации // Вопросы философии. – 2012. – № 6. – С. 17.
32. 22 года со дня убийства муфтия Дагестана Сайидмухаммада-хаджи Абубакарова // <https://nnttv.ru/news/22-goda-so-dnya-ubijstva-muftiya-dagestana-sajidmu>

References

1. Abdulagatov Z.M. On the Role of Philosophical Methodology in the Sociological Research of Religious Commitment of the Population. *Islamovedenie*. 2019. Vol. 10, № 3. Pp. 8–19. (in Russian)
2. Ali-zade A. Nusayri (Alawiyah). *Islamic Encyclopedia*. Moscow, 2007. (in Russian)
3. Ali-zade A. Takfir. *Islamic Encyclopedia*. Moscow, 2007. (in Russian)
4. Andreeva L.A., Andreeva L.K. Religious Commitment of College Kids. An Experience of Comparison with the Religious Commitment of Russians. *Sociological Research*. 2010, № 9. P. 96. (in Russian)
5. Batrov Rustam. Will You Explain to Me a Strange Expression “Traditional Islam”. *From an Interview for a Muslim Website Islam-today.ru*. – Available at: https://islam-today.ru/islam_v_rossii/obyasnite_mne_strannoe_vyrazhenie_quottradicionnyj_islamquot/. (in Russian)
6. Bustanov A.K. *Book Culture of Siberian Muslims*. Moscow, 2013. 230 pp. (in Russian)
7. Grushin B.A. *Mass Consciousness*. Moscow, 1987. Pp. 234–235. (in Russian)
8. Drobizheva L.M. Methodological Problems of Ethnosociological Research. *Academic Tatarstan*. 2011, № 2. P. 23. (in Russian)
9. *The Koran*. Translated from Arabic and commented by M.N. Osmanov. Moscow, 1999. (in Russian)
10. Lebedev S.D. Religious Commitment: in Search of the “Rubico”. *Sociological Journal*. 2005, № 3. Pp. 153–168. (in Russian)
11. Lopatkin R.A. Religious Commitment. *Sociological Encyclopedia: in 2 vol. Vol. 2*. Moscow, 2003. (in Russian)
12. Lopatkin R. A., Popova M. A. Problems of Psychology of Religion. *Issues of Philosophy*. 1969, № 7. P. 153. (in Russian)
13. Makatov I.A. Issues of Atheistic Work Differentiation of in Modern Conditions. *Religion Yesterday and Today*. Makhachkala, 1969. Pp. 6–7. (in Russian)
14. Mamedbekov K.G. Report on “Muslim Clergy” at the Plenum of Dagestan Committee and Dagestan Regional Committee of AUKP of February 13-20, 1928. *TSGA RD*. F. 1-p. Op. 1. D. 1260. L. 18. The authorities and the Muslim clergy. Makhachkala. 2006. Pp. 56–57. (in Russian)
15. *The Masses and Mass Consciousness*. – Available at: http://text-fighter.org/raznoe/Psihol/Olsch/massovoe_soznanie_massovoe_soznanie.pp. (in Russian)

16. Muhammad Iqbal. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Moscow, 2002. P. 169. (in Russian)
17. Naletova I.V. “The New Orthodox Christians” in Russia: the Type or Stereotype of Religious Commitment. *Sociological Research*. 2004, № 5. Pp. 130–136. (in Russian)
18. Neutrality and Subjectivity in the Study of Religion. *World Encyclopedia. Religion*. Minsk, “Modern writer” Publishers. 2003. 831 p. (in Russian)
19. Prozorov S.M. *Islam and Problems of Intercivilizational Interactions*. Moscow, 1994. – P. 236. (in Russian)
20. Prozorov S.M. A New Methodological Approach to the Study of Islam in Russia. *Islam as an Ideological System*. Moscow, 2004. – P. 379. (in Russian)
21. Prozorov S.M. Islam United, Islam Regional // Islam and Problems of Intercivilizational Interactions. – Moscow, 1994. (in Russian)
22. Ryzhova S.V. Sociologists Are Not to Blame: Criteria of Religious Commitment Have Not Yet Been Developed. *The Independent Newspaper*. 02.04.2003.
23. Safin R. National Movement and Religion. *Tatarstan*. 1997, № 4. Pp. 5–11. (in Russian)
24. “Sectarians of the 21st Century”: Do Russian Muslims Face a Split? *Islam in the Art Nouveau Style*. – [Electronic resource]. Available at: <https://ria.ru/20171226/1511748623.html>. (in Russian)
25. Sinelina Yu.Yu. On the Criteria for Religious Commitment of Population. *Sociological Research*. 2004, № 7. (in Russian)
26. Sirin L. *Sergey Kapitsa: “I am a Russian Orthodox Atheist”*. – Available at: <http://www.rodon.org/society-090721105032>. (in Russian)
27. *Sociology: Encyclopedia*. / Comp. by A.A. Gritsanov, V.L. Abushenko, G.M. Evelkin, et al. Minsk, 2003. 1312 p. (in Russian)
28. *Old Churches, New Believers: Religion in the Mass Consciousness of Post-Soviet Russia* / Edited by Kaariainen K., Furman D.E. St. Petersburg; Moscow, 2000. 248 p. (in Russian)
29. Tawfiq Ibrahim, Sagadeev A.V. al-Mutazila. *Islam: an Encyclopedic Dictionary*. Ed. by S. M. Prozorov. Moscow, 1991. Pp. 175–176. (in Russian)
30. Toraval Iv. Heretics (Movements). *Muslim Civilization. Encyclopedic Dictionary*. Moscow, 2001. (in Russian)
31. Fedotova V.G. The Thomas Theorem of Chinese Modernization. *Issues of Philosophy*. 2012, № 6. P. 17. (in Russian)
32. *22 Years Since the Assassination of Mufti of Dagestan Sayidmukhammad-Haji Abubakarov*. – Available at: <https://nntv.ru/news/22-goda-so-dnya-ubijstva-muftiya-dagestana-sajidmu> (in Russian).