

Ярков А.П.

*Тюменский государственный университет,
г. Тюмень;*

*Тобольская комплексная научная станция
Уральского отделения Российской академии наук,
г. Тобольск
Российская Федерация*

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ СОСТАВНАЯ МИГРАЦИОННЫХ ПОТОКОВ ИЗ СРЕДНЕЙ АЗИИ В РОССИЮ

Статья посвящена анализу особенностей влияния миграционного фактора - из Средней Азии на гармонизацию отношений строящегося в России гражданского общества.

Взаимные потоки мигрирующего населения Средней Азии и России – не только реальный факт истории XV – XX вв., но и фактор, определяемый глобализационными явлениями. И поэтому одна из задач, стоящих перед научным сообществом – анализ духовной составной миграции для континентального и общемирового устойчивого развития, особенно в связи с изменением места религии в жизни общества, вызвавшими к жизни положительные и отрицательные явления.

Кроме глобальных проблем в мире остаются и локальные, но не менее острые: распад Советского Союза и, шире, социалистического строя и коммунистической идеологии, привели к существенным изменениям в политической, социальной, миграционной, демографической и культурной сферах, затронув все, без исключения, постсоветское пространство, превратив его в мозаичное, а ряд стран СНГ поставив на грань национальной катастрофы.

Несмотря на принятую в 1993 г. Конституцию РФ, декларировавшую права и свободы, в обществе не наступило осознание, что свобода слова и совести предполагает ответственность. Отсюда и слабость институтов и структур гражданского общества, а излишнее упование на саморегулируемый рынок, разбалансировка отношений государственной и местной власти, циничное игнорирование меньшинством принципов социальной справедливости, «ниспровержение» ими прежних моральных норм отразились и на отношениях в социуме. Тому есть объяснение – развитие демократических тенденций, упразднение многолетних ограничений в правах вызвали неоднозначные процессы в мусульманской среде. Сложность ситуации в тот период можно объяснить социально-экономическими и политическими факторами, связанными с развалом СССР, отказом от прежней идеологии и т. п.

Стремление к обретению духовной и социальной стабильности привело многих бывших атеистов к религии предков, либо в новые конфессии. Весомую роль в размывании прежних представлений сыграла практика использования (в качестве источника информации по культуре предков, иным конфессиям) научно-популярной и художественной литературы, СМИ, хотя там оказалось немало некавалифицированных публикаций, авторы которых дестабилизировали ситуации в межконфессиональной сфере, использовали агрессивные психологические технологии, которые позже использовали террористические и экстремистские организации [7, с. 173].

Как следствие изменения законодательных норм, число религиозных общин стремительно росло не только в «мусульманских» республиках СНГ, но в России, что заметно из анализа ситуации в Западной Сибири.

Впрочем, часть из них появилась здесь в результате миграции (вынужденной, внешней, внешней трудовой, незаконной и внутренней) людей, воспитанных на «мусульманских» территориях: а) из соседних регионов; б) из бывших союзных республик; в) из других субъектов РФ. Так, население Тюменской области в 1989–2002 гг. увеличилось с 3 097 657 до 3 264 841 чел.; в Омскую область в 1992–1997 гг. прибыло 103 тыс. вынужденных переселенцев (90 % – из Казахстана) нерусских среди которых 21 % [4, с. 57; 8, с. 150]. В результате в регионе начали формироваться крупные группы

мигрантов, в ряде случаев пытавшиеся консолидироваться в виде этнических общин, землячеств, поддерживающих связи, в т. ч. конфессиональные и информационные, с исторической родиной.

Прибывшие заняли определенное место в экономике и социальной жизни региона, помогая заполнить «лакуны», в т. ч. в религиозной сфере (поскольку «борьба с религией» в «исламских» республиках бывшего СССР велась не столь жесткими методами, позволяя на уровне семьи и локального социума сохранять знания о религии), но иногда и усложняя ситуацию.

Существовали причины сплочения приезжих апологетов и местных неофитов: «...усиление исламофобии приводила молодых мусульман к активизации поиска ответов на волновавшие их вопросы. Посредством Интернета, через беженцев из Средней Азии, часть из которых принадлежала к числу тамошней политической оппозиции, молодые мусульмане знакомились с радикально-политическими концепциями ислама и политическими силами, их представляющими» [2, с. 11]. Иных «новых сибиряков», пропагандировавших здесь опасные идеи, правоохранительные органы стран исхода требовали депортировать, что не получало поддержку со стороны Европейского суда по правам человека [7, с. 173].

Отношение части местного мусульманского (по происхождению или убеждению) сообщества к этим трансформациям терпимое, чего не скажешь об их отношении к мигрантам-единоверцам. Нередко оно исходило из стереотипов: антропологических – «кыргызы на одно лицо» (между тем других кипчаков – казахов различают); оценочно-ментальных – «все таджики – грязнули» (хотя иные сибирские татары подчеркивали свое происхождение от бухарцев); политических, географических, региональных и поведенческих. Например, для части сибиряков «все кавказцы – чурки», не различая их государственную (по месту исхода), лингвистическую или религиозную принадлежность. Даже в прозвищах фигурировали: «арики» (армяне – христиане) и «азики» (азербайджанцы – мусульмане), которые вкуче для сибиряков прежде всего – «кавказцы». На волне конфронтации к *другим* первые скинхеды появились в Сургуте в 1999 г., а к 2005 г. их было уже около 120 чел., и как замечено «...угроза общественному спокойствию, исходящая от неонацистских организаций в России, не уступает угрозе так называемого исламского экстремизма» [11].

Принимая во внимание условность применения термина «диаспора», заметим: иные диаспоры являлись новыми не только из-за времени их появления и дискурса общественного мнения, но и из-за различного качества: одни стремились к оседанию на конкретной территории и натурализации (открытая стратегия адаптации), тогда как другие общины носили устойчивый и стремились приобрести долговременный характер (закрытая стратегия адаптации). И все эти группы имели внутренние импульсы – к превращению в этносоциальные и этнополитические сообщества, иной раз склонных к самосегрегации [1, с. 81-82].

Важную социально страхующую роль выполняли некоторые формы самопомощи и социального распределения: у некоторых групп мигрантов практиковалось оказание материальной помощи в виде *закята*, не воспринимавшегося только как исламское предписание [14, с. 73].

На самочувствие мигрантов влияли и внешние факторы (иногда уходящие вглубь веков и другие географические пространства). Так, после погромов летом 2010 г. в Кыргызстане, в России зафиксировано несколько нападений узбеков на кыргызов и, наоборот [13, с. 33].

Стремление ряда лидеров к монополизации религиозной власти, как и их попытки выйти на политическое и экономическое поле региона [9, с. 66], раскололо умму, увидевшую попытки использовать авторитет уммы для корыстных, а то и преступных действий. С другой стороны, служители культа волей избирателей иногда становились светскими руководителями (это, в принципе, противоречит установке сторонников *ас-салаф ас-салихун*, где «демократия не имеет отношение к исламу», а суверенные права избирателей – порок демократии [6, с. 78-86]). Так, имам Е. Бегенов стал главой администрации с. Кош-Агач [5].

Поскольку выросло число общин, то обострилась кадровая проблема – катастрофически не хватало людей, имевших богословскую подготовку, а вышедшие «из подполья» муллы либо изучали ислам самостоятельно, либо – в глубоком детстве – из уст стариков или «неофициальных» мулл.

К тому же возник конфликт с теми из молодых имамов, кто благодаря поддержке иностранных фондов получил образование в странах Ближнего и Среднего Востока. Они оказались в большей степени подвержены радикализации, фанатизму, сепаратизму и, в меньшей степени, – уважению традиций *адатного ислама*. Основные методы работы этих мулл, претендовавших на роль особых посредников в общении мусульман с Аллахом: натиск, психологическое давление, обвинение в *ширке*. Показательно воспоминание имама М. Биктимирова: «К нам в деревню приезжали ваххабиты из Узбекистана в 1993–1998 гг. Один из них, Мирза, был очень грамотным, знал толкования Корана. А другие мало знали, одну-две книги. Они преподавали нам, говорили, что можно молиться без омовения. Народ истосковался по вере, а они принесли веру, агитировали, но слишком упрощенно – лишь бы молились, верили в Бога. Говорили, что нет мазхабов и тариката в исламе, нет святых (авлийа) ... наши старики не ходили, сами по домам молились и не поверили этим узбекам [3, с. 121]».

Подозрения в адрес части узбекской диаспоры не безосновательны: в Новосибирске выявлены лица, являвшиеся членами запрещенных позднее в Узбекистане, Таджикистане, Кыргызстане, Казахстане и, России экстремистских исламских движений и партий: «Хизб ут-Тахрир аль-Ислами», «Нурджуллар», «Исламское движение Туркестана» [15].

С 1990-е гг. предпринимались активные попытки «приватизировать» религию, используя этнорелигиозный фактор для получения политических дивидендов – голосов избирателей, исходя лишь из их численности в том или ином избирательном округе. Проявляли активность в регионе, создавая (или пытаясь) структуры Исламская партия возрождения, Общероссийское движение «Нур», Союз мусульман России, Исламский комитет России, «Рефах» и др., лидеры которых занимали в ряде случаев антигосударственные позиции, прямо или косвенно оправдывая и поощряя исламских террористов [16]. В целях благоприятного формирования имиджа иные претенденты публично демонстрировали религиозные (подлинные или имитационные) предпочтения. Попытки закончились провалом, став отражением реальной ситуации с политизацией ислама и неприятием обществом конфронтации на конфессиональной основе, показателем уровня религиозности все более дробящейся уммы.

В целом общетюркская или общемусульманская мобилизация не характерна для общественных движений в Российской Федерации, в т.ч. Западной Сибири, где этическая сторона, характер личных отношений между партнерами в учебе или на работе оказались важнее догматических предписаний или этнических предпочтений, определяя общую атмосферу толерантности. Впрочем, реисламизация иногда приобретала прежнюю политическую остроту.

При анализе проблем адаптации выявлена важность не количества приезжих, их антропологические отличия, а скорость и условия их адаптации. За десятилетия жизни мигранты из республик бывшего СССР обзавелись здесь родственными связями, «вросли корнями» в местное сообщество; стали не только людьми, искренне заинтересованными в процветании края, но и не лишеными патриотических чувств в отношении Сибири.

Институты культуры как относительно устойчивые совокупности формальных и неформальных норм, правил, ценностей, обеспечивающих регулирование отношений между людьми, очень четко просматриваются в трех культурных точках: когда человек переходит из инобытия в жизнь (празднование рождения ребенка); из детства в зрелость (свадебный обряд – самый важный); из жизни в инобытие (похороны). В то же время, отдельные элементы брали на себя функцию этнических и конфессиональных определителей. Какими бы атеистами или космополитами не являлись их носители, это сохранялось, хотя и трансформировалась: вышедшая замуж за русского казашка-интеллектуалка в Кузбассе приняла православие и с трудом при посещения родного дома в Казахстане принимала существующие правила поведения, но при проведении

похоронных ритуалов с казахстанскими родственниками должна была вести себя «как мусульманка».

Нельзя не отметить, что нелегальная миграция ухудшила условия на рынке труда, питала криминалитет, увеличивала непредвиденную нагрузку на социальную сферу, служила благоприятной средой для коррупции и ксенофобии. Нестабильная или напряженная ситуация в некоторых странах СНГ и регионах России способствовали превращению каналов миграции и миграционных сообществ в зону интересов политических и религиозных сил, чьи ценности неприемлемы для россиян. Поэтому состояние дел в миграционных сообществах и общественный климат, их окружающий, впрямую воздействовали на состояние национальной безопасности России.

В этих условиях сформировались мигрантские сообщества, которые, с одной стороны, определяли собственные стратегии, направленные на представительство интересов переселенцев в обществе, во властных структурах; а с другой стороны, сами оказали воздействие на стратегии различных культурно-политических сил региона и местных властей. Таким образом, мигранты и их сообщества превратились в фактор общественно-политической жизни и в важную составную часть регионального сегмента российского гражданского общества.

Стоит отметить, что социокультурные изменения в среде большинства мигрантов изначально «запрограммированы» по-иному, чем у коренных жителей: переселялись люди молодого и среднего поколения (средний возраст постоянного населения в ЯНАО в 2002 г. – 31,6, в ХМАО - Югре – 31,9, а по РФ – 37,6 лет), оставляя родителей в местах прежнего проживания и, вследствие атеистического воспитания в школе и конспиративного характера отправления ритуалов по домам, они были слабо знакомы с обрядами и догматикой религии.

Касаясь новых городов в зонах освоения Севера, необходимо отметить тенденции в осознании *своего* в пространстве *другого*: природы, урбанизированного пространства, социума. Так, в условиях дисперсности проживания, *своим* становился земляк (независимо от происхождения и политических воззрений), а затем – представитель родственного по языку и вере этноса. Это способствовало их консолидации, а в ряде случаев – противостоянию *другим*. Ситуация усложнилась, когда к молодым переезжали пожилые родственники – носители традиций мест исхода [11, с. 82]. В условиях инокультурного окружения религиозный компонент в структуре этнической идентичности актуализировался (иногда одна идентичность вытесняла другую), а наплыв мигрантов привел к тому, что в центре северных городов рядом сооружали мечеть и церковь, нивелируя ту пространственную сегрегацию, что осталась в «старых» сибирских городах в наследство от царского времени.

Заметим ради объективности, что сложные процессы происходили не только среди мусульман, но и во всем постсоветском обществе, где иногда рост этнического и конфессионального самосознания для многих взаимосвязаны, хотя опыт новых поколений обеднен, а его пополнение проходило без критичного отношения к пришедшим через присланную литературу, некоторые СМИ и зарубежных миссионеров (чьи «точки исхода» не имеют опыта длительного пребывания в одном государстве с иноверцами) *другим* традициям. Так, поступавшие в Россию журналы «Аль-Ваъй», аудиокассеты и видеофильмы были призваны обеспечить идеологическую поддержку, содержа открытые призывы к созданию халифата, морально оправдывали террористов, оценивая действия правительственных войск против террористов как «борьбу с исламом». Оправдываемые там случаи насилия снижали порог ответственности, порождали впечатление этической допустимости «во имя Аллаха», что должно быть предметом совместного анализа и активных противодействий светских ученых и богословов, заинтересованных в стабильности общества.

Литература:

1. Аругюнян Ю.В., Дробижева Л.М., Сусоколов А.А. Этносоциология. – М., 1999.
2. Бобров И.В. Молодежный экстремизм в Тюменской области: общая

характеристика, формы проявления // Профилактика экстремизма в молодежной среде: материалы регион. науч.-практ. конф. – Тюмень, 2011. (CD-диск).

3. Бустанов А.К., Белич И.В., Гумеров И.Г. Прошлое и настоящее в рукописях сибирских мусульман: отчет об археографических работах в 2011 г. // Тобольск научный – 2011: материалы VII Всерос. науч.-практ. конф. – Тобольск, 2011.

4. Жигунова М.А. Этнокультурные процессы и контакты у русских Среднего Прииртышья во второй половине XX века. – Омск, 2004.

5. Кизи В. Кто же он, Ерболат Бегенов? // Постскриптум. – 2004. – № 7.

6. Мирский Г.И. «Политический ислам» и западное общество // ПОЛИС. – 2002. – № 1.

7. Ольшанский Д.В. Психология терроризма. – СПб., 2002.

8. Свиная М.Ю. О модернизации государственной миграционной политики //Налоги. Инвестиции. Капитал. – 2011. – № 1–3.

9. Силантьев Р.А. История исламского сообщества России. – М., 2005.

10. Страсбург заступился за Касыма // Муслим-инфо. – 2010. – декабрь.

11. Таджикистан предъявил России претензии по поводу русского национализма // [Русский обозреватель](#). –2011. – 22 сентября.

12. Черняк Я.С. Этнос и конфессии в социокультурном пространстве северного города. – М., 1999.

13. Юсупов М.М. Анализ динамики последствий ксенофобской агрессии в России (2005–2010 гг.) // Профилактика экстремизма в молодежной среде: материалы регион. науч.-практ. конф. – Тюмень, 2001. (CD-диск).

14. Ярков А.П., Бобров И.В., Мальчевский А.В. Миграция в Тюменском крае: история и современность. – Тюмень, 2004.

15. URL: [http://sartracc.ru/i.php?oper=read_file&filename=Pub/sobolnikov\(29-11-08\).htm](http://sartracc.ru/i.php?oper=read_file&filename=Pub/sobolnikov(29-11-08).htm)

16. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Islam/syk/prav.sred.php