

13. Эко У. Заметки на полях «Имени розы» / У. Эко // Иностранная литература. – 1988. – № 10.
14. Эпштейн М. Постмодерн в России. Литература и теория / М. Эпштейн. – М., 2000.
15. Bell D. The Coming of Post-Industrial Society / D. Bell. – N. Y., 1973.
16. Lash S. Sociology of Postmodernism. / S. Lash. – London : Routledge, 1990.

МЕСТО МУСУЛЬМАНСКОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ В АСТРАХАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Р.Р. Аймуханова
(Россия, Астрахань)

Аннотация. В статье рассматривается мусульманское материальное и нематериальное культурное наследие Астраханского региона. Особое внимание уделяется духовному наследию в виде культовых памятников и национальных традиций, которые сохраняются национальными обществами.

Annotation. The article discusses the Muslim material and non-material cultural heritage of the Astrakhan region. The special attention is given to a spiritual heritage in a form of religious monuments and national traditions which are kept by national societies.

Ключевые слова: мусульманская культура, культурное наследие, мечети, культ святых.

Key words: Muslim culture, cultural heritage, mosques, cults of saints.

Мусульманская культура, являющаяся составной частью мировой культуры, сыграла значительную роль в истории человеческой цивилизации и продолжает оказывать существенное влияние на различные области жизни разных стран мира. Отсюда проистекает естественное стремление к философскому осмыслению культурных традиций народов мусульманского Востока. Ценности мусульманской культуры, как, впрочем, и культуры любой другой цивилизации, во многом определяются так называемыми базовыми ценностями, составляющими основание ценностного сознания в их целостности.

Ислам является одной из традиционных религий в Астраханском крае. Согласно историческим сведениям, проникновение ислама на территорию Нижнего Поволжья началось в VIII в., в эпоху Хазарского каганата [10]. Вначале это было связано с арабской экспансией в Юго-Восточной Европе, в результате которой, в частности, один из хазарских каганов в 737 г. был вынужден временно принять ислам. Во второй половине VIII в. ислам распространяется в Хазарии уже не как религия завоевателей, а как наиболее влиятельная конфессия Ближнего Востока и Средней Азии. В столице каганата г. Итиле, который находился в низовьях Волги, возникает крупная мусульманская община.

Огромную роль в исламизации Золотой Орды сыграл суфизм (араб. ат-тасавуф) – мистико-аскетическое течение в исламе. Среднеазиатские суфийские братства (тарика) ясавийа, накшбандийа, кубравийа проводили активную деятельность среди населения Золотой Орды. По сведениям автора Абуль Гази-Багадурхана, ханы Берке, Туда-Менгу и Узбек приняли ислам под руководством суфийских шейхов. Суфизм как наиболее жизнеспособная форма ислама для золотоордынцев легко включал в себя самые разные домусульманские верования и обряды, что лишь облегчало исламизацию кочевников. Благодаря суфизму в Нижнем Поволжье распространяется культ мусульманских святых.

Ислам во многом определял (и определяет до сих пор) конфессиональную и этнокультурную ситуацию в Астраханском крае и имеет значительное число последователей. Следует также отметить явное возрастание роли исламского фактора в жизни нашего региона на пороге третьего тысячелетия, что лишний раз доказывает необходимость его дальнейшего научного изучения. Актуальность изучения данной

проблемы обусловлена, кроме всего прочего, все возрастающим интересом народов мира к своим истокам, к своей этнической культуре. К сожалению, с каждым годом решать эту задачу становится все труднее, так как быстро уходят из жизни люди старшего поколения – носители культуры, у которых еще сохранилась в памяти информация о старинных обычаях и обрядах.

Астраханское региональное духовное управление мусульман (АРДУМ), структурно входящее в состав Центрального духовного управления мусульман России (г. Уфа, председатель шейх-уль-Ислам Талгат Сафа Таджуддин), насчитывает 45 общин-организаций (всего 58 общин) и 17 религиозных групп, что составляет 31,1 % от общего числа религиозных объединений области [10].

Свои богослужения астраханские мусульмане проводят в 41 мечети (7 из них являются памятниками истории и культуры местного (областного значения) [7] и в 6 специализированных молитвенных домах. Председателем правления АРДУМ является муфтий Астраханской области Ильязов Назымбек-хазрят, который также еще является членом Общественного и этноконфессионального совета при губернаторе Астраханской области [5, с. 17–20]. Закономерно, что по мере возвращения российского общества к традиционным духовным, нравственным ценностям возрастает уровень его ответственности за состояние окружающей культурно-исторической среды.

В Астрахани за многие века сосуществования и взаимодействия христианской и исламской цивилизаций было создано немало уникальных материальных и культурных памятников, входящих в золотой фонд российской и мировой культуры. К сожалению, в недавнем прошлом значительная часть их была утрачена или пришла в плачевное состояние. Однако за последнее десятилетие и особенно в период подготовки к Дню города в Астрахани была проведена значительная работа по воссозданию историко-культурного облика целого ряда объектов.

Соборная Ак-мечеть (Белая мечеть) является древнейшей сохранившейся до наших дней мусульманской мечетью Астрахани. О деревянной Белой мечети в Астрахани сообщают в 1777 г. академик С.Г. Гмелин [3, с. 118], а затем, в 1809 г., – исследователь И.В. Раввинский. Он, в частности, писал, что это главная татарская мечеть в городе, так как она была «всех пространнее и получше сделана», а, кроме того, «...у татар главные мечети всегда называются белыми» [6, с. 238].

В 1810 г. деревянная Ак-мечеть была перестроена в камне на средства купца Давида Измайлова. К зданию мечети примыкал красивый минарет. Мечеть окружала вначале деревянная, а затем каменная ограда. Известно, что на протяжении XIX – начала XX в. имамами Белой мечети были представители семьи Ходжаевых, причисляемые к татарам Бухарского двора. Имамы Ходжаевы активно участвовали в общественной жизни мусульман Астрахани. До революции при Ак-мечети действовали мектебе и медресе – мусульманские школы начального и повышенного уровней соответственно.

В 1930 г. Ак-мечеть была закрыта, а ее помещение было передано под детский сад. Лишь в 1992 г. мечеть была возвращена верующим. В 1997 г. при Белой мечети было открыто пока единственное в области медресе – Исламский институт «Хаджи-Тархан». С началом реставрационных работ Белой мечети медресе было переведено в здание рядом с Черной мечетью. «Хаджи-Тархан» дает высшее мусульманское образование; мужчины по окончании получают специальность «имам-хатыб», женщины – «теолог, преподаватель ислама» [13]. Красная мечеть до революции именовалась мечетью № 9 Гилянского двора, так как располагалась на территории Гилянской слободы. Известны и другие названия этой мечети: «Вагап-мечеть», «Ваххабийя», «Казанская мечеть». Сегодня ее также называют «Центральная», «Соборная», «Хазрят-мечеть», «Красная» (или «Кызыл-мечеть»).

Известно, что эту каменную мечеть начал строить на свои личные средства в конце XIX в. татарский мулла Абдрахман Абдул Вагап (или, правильней, Абд ал-Ваххаб) Алиев. Однако денег у почтенного старца явно не хватало, и тогда он сумел заручиться финансовой поддержкой татарского купца Шакира Казакова. К 1898 г. мечеть была построена и по своей красоте равнялась мечетям г. Казани (отсюда одно

из названий – «Казанская»). Характерными элементами архитектуры Центральной мечети является соединение основного объема храма с вертикалью минарета над центральным входом. При Вагап-мечети имелась медресе «Ваххабийя», в которой обучались представители татарской и казахской молодежи.

В советское время мечеть № 9 была одной из двух действующих в Астрахани. Правда, в 1941 г. она была закрыта с передачей помещения под ремесленное училище. Однако в 1950 г. мечеть вернули верующим. Сегодня в ней располагается резиденция муфтия Астраханской области, руководителя Астраханского регионального управления мусульман. На улице Зои Космодемьянской до наших дней сохранились остатки некогда знаменитой Кара-мечети (тюрк. «Черная мечеть»). Это была соборная мечеть Бухарского двора, в 1816 г. перестроенная в камне. При Черной мечети до революции существовали медресе, мектеб для мужчин и мектеб для женщин. Мужское училище-мектеб Черной мечети, которым заведовал мулла Салих Алимбеков, было самым многолюдным в Астрахани по числу учащихся. В 1930 г. Черная мечеть была закрыта, а ее помещение было передано под школу. Впоследствии здание мечети было разрушено. В 2005 г. началось восстановление Черной мечети, которое к сегодняшнему времени завершено.

Культ мусульманских святых достаточно широко распространен в мусульманском мире и включает в себя целый ряд элементов и конкретных проявлений, прежде всего, почитание реально живущих и вымышленных лиц, квалифицированных как «святые», поклонение их могилам, а также деревьям, водоемам, камням, так или иначе связанным со святыми.

В Астраханской области насчитывается около 40 могил мусульманских святых, которые носят название «ауля», «авлия», «эвлия» и т.п. (от араб. аулия – «святые», «находящиеся под покровительством (Аллаха)», «близкие, друзья (Аллаха)») [11, с. 127–143]. Одни ауля забыты и заброшены, другие находятся в стадии забывания, третьи активно действуют как культовые объекты. В число ауля входят святые места всех видов и масштабов: от локальных святых могил, о которых знают лишь в одном селении, до святилищ, которые известны не только во всей Астраханской области, но и за пределами региона (например, ауля Сеит-баба Хожетаевский у с. Малый Арал в Красноярском районе Астраханской области, ауля Махмуд-ишан у пос. Мошаик в Ленинском районе г. Астрахани).

Большинство святых могил находятся на мусульманских кладбищах, хотя некоторые ауля располагаются отдельно (на бугре, на берегу реки, во дворе дома). Существует несколько культовых комплексов, объединяющих две и более могилы святых. Среди тех ауля, о которых хоть что-нибудь известно, можно выделить следующие группы святилищ: 1) захоронения выдающихся религиозных деятелей (суфиев и представителей духовенства); 2) могилы разного рода знахарок, гадалок и т.п. (в основном женщин); 3) усыпальницы светских лиц – представителей родоплеменной знати; 4) святилища, связанные с именами святых (как правило, мужчин), которые похоронены в других местах – так называемые «имитационные ауля»; 5) святые места, связанные с «исламизированными» в той или иной степени доисламскими объектами поклонения, имеющими отношение к культу природы [11, с. 127–143].

Могилы святых имеют традиционную для всех мусульманских захоронений ориентировку с соблюдением киблы – направления на Каабу в Мекке. Наиболее характерным типом надмогильных сооружений ауля является деревянная или кирпичная постройка с двускатной/односкатной крышей, имитирующая жилой дом. Она обычно состоит из одного (реже – из двух) помещения, в котором находится могила святого. Ранее большинство ауля представляли собой глинобитные домики из самана (сырцового, необожженного кирпича). Также распространены кирпичные, деревянные и железные ограды (последние иногда стилизованы под юрту). Некоторые ауля просто отмечены каменной вертикальной стелой, поставленной в ноги погребенного.

Культовые комплексы ауля представляют собой группу святых могил, расположенных рядом друг с другом (комплекс у с. Малый Арал в Красноярском районе), либо объединенных общей оградой (комплекс у пос. Мошаик в Ленинском районе

г. Астрахани), либо находящихся под общей могильной плитой (комплекс у с. Килинчи в Приволжском районе Астраханской области).

Самый характерный отличительный признак могилы святого – повязанные на градах ленточки (белого, зеленого, голубого, красного, желтого цветов) или платки и даже полотенца. Часто на надмогильном сооружении или на примыкающих к нему шестах укрепляются небольшие флажки (байраки) из белой материи. Реже устанавливаются более крупные флаги (туги) зеленого и белого цветов. Около некоторых святых могил растут священные деревья или кустарники, находятся священные водоемы. Культ мусульманских святых и их могил в Астраханской области является важнейшим компонентом народного ислама, который представляет собой синкретичный комплекс исламских и доисламских религиозных представлений тюркоязычного населения Нижней Волги. Муллы астраханских мечетей, как правило, не поддерживают поклонение ауля, но и не препятствуют этому, а кое-где в сельской местности даже поощряют паломничества на святые места. Влияние данного культа на мусульман области сохраняется до сих пор, обнаруживая даже некоторую тенденцию к усилению.

Рассматриваемый культ, сформировавшийся в Средние века, адаптировал и инкорпорировал доисламские верования и обряды тюркского населения Золотой Орды и Астраханского ханства. Мусульманские святые восприняли функции духов предков, духов-хозяев местности, шаманских духов-покровителей. Старые, доисламские святые места связывались фольклорной традицией с теми или иными мусульманскими подвижниками. Таким образом, культ святых был одной из форм, с помощью которых ислам смог утвердиться в Нижнем Поволжье.

Во многом культ мусульманских святых и их могил в Астраханской области сохранил элементы архаических верований и обрядов, восходящих своими корнями к домонотеистической эпохе. Так, в данном культе нашли свое отображение древние анимистические и тотемистические верования. Образы некоторых святых обнаруживают связь с родовым шаманством. Кроме того, культ мусульманских святых вобрал в себя некоторые традиции архаического культа предков. Почитание священных деревьев, кустарников и водоемов при некоторых ауля генетически связано с доисламскими традициями тюрков Нижней Волги и имеет отношение к культу природы. Следует заметить, этот пласт доисламских по происхождению религиозных представлений не был чем-то застывшим, а постоянно эволюционировал. Доисламские верования и обряды все более упрощались, теряя свои наиболее архаические черты. Сохраняющиеся в настоящее время представления уже достаточно исламизированы и органично вплетены в систему местного ислама.

Культ святых в значительной степени, чем официальный ислам, удовлетворяет эмоциональные потребности населения в непосредственной связи со сверхъестественными силами. Святые выполняют функции посредников между Богом и человеком, выступают как покровители локальных общин, родоплеменных подразделений, поселков. Возможно, ранее функциональное назначение отдельных ауля было более «специализированным», но со временем, в результате стандартизации и упрощения культа могилы святых становились, главным образом, местами исцеления от болезней, к ним совершали паломничества для прошений или от болезней. Однако пережитки былой «специализации» еще присутствуют [11, с. 127–143].

Так, на ауля Сеит-баба Хожетаевский у с. Малый Арал совершают паломничество для избавления от психических расстройств, посещение ауля Айжамал/Зауршише-баксы (там же) способствует излечению кожных заболеваний. Паломничество на ауля Кыдыр/Хызыр-ата у с. Яксатово в Приволжском районе Астраханской области полезно перед отправлением в дальнюю дорогу.

Кроме того, многие ауля часто выполняли функции полевых мечетей (особенно в советское время, когда настоящих мечетей было крайне мало), поэтому их посещение прочно вошло в праздничную обрядность. Локальные ауля посещаются жителями близлежащих населенных пунктов по традиции, поэтому паломничество к ним можно рассматривать как стереотип традиционно-общинного поведения.

Культ мусульманских святых и их могил-ауля в Астраханской области обладает особым комплексом ритуально-обрядовых действий. Ритуал паломничества (араб. адаб аз-зийара) за долгие столетия существования культа приобрел более-менее унифицированный облик. Он включает следующие компоненты: 1) молитва у гробницы святого, которой нередко предшествуют круговые обходы вокруг святилища – имитация обхода паломниками Каабы в Мекке во время хаджа (обряд таваф); 2) повязывание разноцветных (чаще – белых) лоскутков, ленточек, платков на оградах могил святых, установка флажков-байраков и флагов-тугов; 3) приношение даров святому (как правило, денег) – обряд нийаз (араб. «просьба», «вымаливание») [11, с. 127–143].

В отдельных случаях паломники совершают ритуал омовения (араб. тахара, тагарат – «очищение»), закалывают жертвенных животных (баранов, уток и др.) и устраивают коллективную трапезу на ауля для достижения желаемого результата паломничества. Иногда проводят ночь (или 3 ночи) у могилы святого. На некоторых святилищах есть свои особые элементы ритуала. Так, при ночных бдениях на ауля Нурмухаммед Урдяк/Эряк/Орэк-адже у с. Янго-Аскер в Наримановском районе Астраханской области зажигается лампада, а при посещении ауля Карашаш-кыз у с. Ахтубинка в Харабалинском районе Астраханской области каждый паломник должен положить принесенный с собой камешек на ограду святой могилы.

Чаще всего святые могилы посещаются просящими, больными людьми, отправляющимися в дальнюю дорогу и др. Паломники обращают к святым свои мольбы о ниспослании здоровья, потомства, благополучия в доме, хорошего урожая, дождя и т.д. Посещение местного ауля обычно входит в погребальный обряд. Обычные дни посещения – среда, вторник. Перед паломничеством необходимо духовно и телесно очиститься.

Поклонение местным святым – обязательный элемент мусульманских праздников Курбан-байрам, Ураза-байрам, Маулид. Ранее (по крайней мере, вплоть до конца 1920-х гг.) в Астраханском крае на наиболее крупных ауля (Нурмухаммед Урдяк/Эряк/Орэк-адже, Тукли-баба Шашлы-адже, Сеит-баба Хожетаевский) устраивался ежегодный праздничный молебен зийарат. Сегодня особый интерес представляет связанный с рядом ауля обряд вызывания дождя, который у разных групп тюркоязычного населения Астраханской области носит разные названия: кудай джол, теляк теляген, алла юлна садака и др.

За рядом святых могил ухаживают так называемые муджавиры (мужавиры, межавиры, межеверы; от араб. муджавир – «соседний», «живущий по соседству»; глагол «джавара» имеет также значение «заниматься делами благочестия») – определенная социальная группа смотрителей и хранителей ауля. Они обязаны содержать могилы святых в порядке, присматривать за ними. Иногда муджавиры ведают отправлением жертвоприношений и руководят общественными молениями на ауля. За «заботу» о святых они пользуются всеобщим уважением, получают от паломников подарки (продукты, деньги). Муджавиры имеют также право пользоваться денежными подношениями, оставляемыми паломниками на могилах святых (для обновления или частичного ремонта ауля, раздачи садака или для других целей; реже они сдают эти средства в мечеть).

Сегодня «линии» муджавирства меняются. Хранителем ауля может быть уже не только действительный потомок святого (их вообще осталось довольно мало), но и любой уважаемый житель близлежащей деревни, выбираемый на сходке стариков. Иногда муджавирами становятся женщины из остатков традиционных муджавирских родов, в которых не осталось мужчин, либо их мужья.

Можно выделить некоторые специфические особенности культа святых в Астраханской области. Так, здесь он не получил столь широкого распространения, четкой оформленности и выраженности, как в других исламизированных регионах. Возможно, это связано с такими факторами, как постоянные миграции населения в Нижнем Поволжье, пресечение значительных религиозно-культурных связей региона со Средней Азией после вхождения Астраханского ханства в состав России в 1556 г., антирелигиозная политика властей в советское время и др. Культ свойственен преимущественно юртовским татарам, имеет характер, достаточно скрытый от непосвя-

шенных; складывался на протяжении веков в результате этноконфессиональных контактов различных групп тюркоязычных народов.

Старые святилища забывались, но сохранялось главное – традиция культа, а потому он пополнялся почитанием святых могил новых народов. Ныне существующие могилы святых в основном относительно недавнего возникновения (XVIII–XIX вв.), за исключением некоторых культовых объектов, предположительно, более раннего времени. Таким образом, культ мусульманских святых и их могил в Астраханской области имеет древние истоки и сложился в эпоху средневековья, в основном благодаря суфизму. Однако, помимо собственно исламских, суфийских основ, данный культ связан с определенными доисламскими корнями.

Нугай-татарлары (юртовские татары) так же, как и каждый народ, имеет свои обычаи и обряды. И начинаются они с рождения человека и до конца его жизни.

Бишек туй. Дословно переводится «свадьбы люльки». Это торжество, посвященное рождению ребенка. Имя ребенку дают после нескольких дней со дня рождения. Зовут муллу, который читает специальную молитву, затем несколько раз шепчет в ухо ребенка его имя. На бишек-туй приходят гости и со стороны отца ребенка, и со стороны матери. Бабушка со стороны матери собирает приданое маленькому внуку (внучке). Обязательным было нести маленькую детскую арбу (деревянную тележку). Она небольшая, в нее клали мягкий тюфячок, сажали маленького ребенка и катали по комнате. Или он просто сидел в нем. Дед со стороны матери тоже дарил своему внуку (внучке) какую-либо скотину. Или ее сразу привозили, или она росла и давала приплод до того времени, пока родители ребенка сами решали взять ее в свое хозяйство.

Кыз эйтгерү (сватовство). Дословно «сватать девушку». Девушку сватают две свахи – близкие родственницы со стороны отца и матери жениха. Несут с собой күрендек (подарки) на знакомство с невестой. Будущая свекровь кладет украшение из золота, свахи тоже кладут подарки. Несут большой пирог «Нугай бәлеш». Выпекается он в специальной печке (нугай мичендә) из недрожевого пресного теста. Кроме пирога, несут свахи «кечкенә кәмпит» (дословно «маленькие конфеты»). Это небольшой поднос с конфетами, орехами и кусочками сахара. Когда заканчивается сватовство, обговаривают свадьбу. После ухода свех и матери жениха зовут муллу, он читает молитву, разрезают пирог и угощают родственников. Конфеты делят и раздают близким родственникам девушки, чем оповещают, что девушку сосватали.

Туй (свадьба). В день свадьбы с утра проходит Никах – венчание. Со стороны жениха приходят двое мужчин – свидетели (вәкел) и сам жених. Приглашенный мулла читает специальную молитву «никах», которая соединяет перед Аллахом жениха и невесту. Он трижды спрашивает то жениха, то невесту, берет ли жених невесту, идет ли невеста за жениха. После окончания молитвы мулла поздравляет молодоженов и их родителей, наставляет мужа и жену, как правильно жить, поздравляет.

Демонологические представления являются важным элементом анимистического мировоззрения астраханских татар, генезис которого восходит отчасти к доисламской эпохе, а отчасти уже к исламскому времени. Вера в существование духов была и остается неотъемлемым и существенным элементом всех известных нам религий. Сверхчувственные существа в религиозном сознании представляются управляющими явлениями материального мира, не исключая и жизни человека.

Духи существуют самостоятельно, они имеют широкую сферу деятельности и способны активно вмешиваться в окружающий мир. Духи принимают различный облик, наделены разумом, волей, определенным характером и другими качествами. Дошедшие до нас демонологические персонажи мифологии астраханских (юртовских) татар весьма отдаленно напоминают духов древности. В них соединились черты, которые относятся к разным стадиям развития мифологических представлений. Эти персонажи подверглись сильному воздействию ислама. Ислам не только деформировал древние представления, но и, срачиваясь и дополняя их персонажами собственно арабо-мусульманской мифологии, способствовал дальнейшему сохранению этих представлений в народном сознании.

Духи-демоны считаются исконными врагами человеческого рода, всегда изыскивающими средства вредить людям. Они никогда не покровительствуют человеку, а если временами и оказывают ему помощь (иногда даже трудятся на него), то только будучи принужденными к этому силой. Чтобы избавиться от козней духов, их не пытаются умиловить, им не служат; их надо только изгонять, оберегаться от них. Главным и самым действенным способом считается чтение Корана – священной книги мусульман. К злым духам относятся шайтаны, джинны, албасты, аждахар, пери, а также смутные и малораспространенные образы – жалмауз и убыр.

Демонологические представления юртовских татар достаточно близки и во многом тождественны демонологическим представлениям прочих тюркских народов Астраханского края. Схожими являются названия духов, их воображаемые свойства, связанные с ними обряды и поверья. В целом, демонологические представления астраханских татар в течение последних веков постоянно эволюционировали, причем это эволюционное развитие было направлено в сторону ислама.

В 2007 г. в г. Астрахань было создано некоммерческое партнерство «Татарский деловой центр», который в своей деятельности уделяет внимание развитию и сохранению татарской национальной культуры. В рамках реализации этих установок при Центре был создан вокально-хореографический ансамбль «Заман». 20 января текущего года начал свое существование и детский ансамбль «Заман», который принимал и до сегодняшнего дня продолжает принимать в свои ряды всех желающих обучиться мастерству и изяществу татарского народного танца, познакомиться ни с чем не сравнимыми мелодиями национальных песен.

Мусульмане Астраханской области – весомая и равноправная историко-культурная часть населения Астраханского края, а высококомпетентное духовенство и руководство АРДУМ проводят в области взвешенную политику, опираясь на поддержку общественности и населения. Все это способствует укреплению дружеских и партнерских связей АРДУМ лидерами и активом других конфессий. «На Астраханской земле в добром согласии живут люди разных религиозных конфессий. Всех их объединяет любовь к своей родине, к родным очагам, стремление сделать жизнь лучше. Мусульмане вносят важный вклад в поддержание мира в регионе, сохранение духовных святынь, культурного и материального наследия. Так было, есть и так будет» [14].

Библиографический список:

1. *Азизова Н. Р.* Семейная обрядность юртовских татар (историко-этнографическое исследование) : дис. ... канд. ист. наук. – М., 2004. – 201 с.
2. *Васильев Д. В.* Ислам в Золотой Орде: историко-археологическое исследование : монография / Д. В. Васильев. – Астрахань : Изд. дом «Астраханский университет», 2007. – 192 с.
3. *Гмелин С. Г.* Путешествие по России для исследования трех царств природы. Ч. 1: Путешествие от Санкт-Петербурга до Черкаска, главного города Донских казаков в 1768 и 1769 годах. – СПб. : Тип. ИАН, 1771. – 272 с.
4. *Ислам* в Астраханском регионе / В. М. Викторин ; под ред. А. В. Малащенко. – М. : Логос, 2008. – 96 с.
5. *Магомедов А.* Этническая идентичность и религия. Феноменология пограничного ислама: локальная «исламская альтернатива» в пределах каспийско-предкавказских мусульманских коммуникаций // Казанский федералист. – 2006. – № 4 (20). – С. 17–20.
6. *Равинский А. А.* Хозяйственное описание Астраханской и Казанской губерний. – СПб., 1809. – 550 с.
7. *Религиозная* ситуация в Астраханской области. 2009 г. – Режим доступа: <http://astrakhan-450.ru/35/47/130.shtml>, свободный. – Заглавие с экрана. – Яз. рус.
8. *Сайт НИИ* «Татарский деловой центр». 2010 г. – Режим доступа: <http://tatar-centr.ru>, свободный. – Заглавие с экрана. – Яз. рус.
9. *Сызранов А. В.* Ислам в Астраханском крае: история и современность : монография / А. В. Сызранов. – Астрахань : Изд. дом «Астраханский университет», 2007. – 181 с.
10. *Сызранов А. В.* История ислама в Астраханском крае 2008 г. – Режим доступа: <http://astrakhan.ru/history>, свободный. – Заглавие с экрана. – Яз. рус.
11. *Сызранов А. В.* Культ мусульманских святых в Астраханском крае // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 2. – С. 127–143.

12. Сызранов А. В. Святые места мусульман Астраханского края : историко-этнографический очерк / А. В. Сызранов. – Астрахань, 2006. – 106 с.
13. Храмы и мечети Астрахани. Белая мечеть. 2008 г. – Режим доступа: http://www.astr.info/page.php?al=belaja_mechet, свободный. – Заглавие с экрана. – Яз. рус.
14. Шабанов Р. Р. Из речи депутата Государственной думы Астраханской области на торжественном богослужении, посвященном началу Ураза Байрам. 2010 г. – Режим доступа: <http://astroblдума.ru/vm/news/1233>, свободный. – Заглавие с экрана. – Яз. рус.
15. Этнический подход к исламу / В. М. Викторин // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2008. – № 4 (17). – С. 96–98.

ПРОБЛЕМА УТРАТЫ СВОЕОБРАЗИЯ КУЛЬТУРЫ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Н.С. Решетникова
(Россия, Астрахань)

Аннотация. В контексте современных мировых интеграционных процессов вопрос о возможностях и рисках глобализации в области культуры представляется весьма актуальным. Его обсуждение в отечественной философско-культурологической мысли носит системный характер. Анализ философских подходов позволяет предположить, что интеграционные процессы потенциально способны привести к изменению не только социокультурной, но и ментально-аксиологической парадигмы России. В данной статье предпринята попытка рассмотреть основные философские подходы к оценке рисков и их возможные позитивные и негативные последствия для развития культуры.

Annotation. An issue on possibilities and risks of globalization in the field of culture is rather actual in the context of modern world integration processes. Its discussion in Russian philosophical and culturological thought has a systematic character. The analysis of the philosophical approaches allows to assume that integration processes are potentially able to lead to the change not only of social and cultural, but also mentally-valuable paradigms of Russia. In the given article there is an attempt to consider the basic philosophical approaches towards estimation of risks and their both possible positive and negative consequences for culture development.

Ключевые слова: глобализация, культурное своеобразие, интеграционные процессы, риски, кризис идентичности, менталитет, ценности.

Key words: globalization, cultural originality, integration processes, risks, identity crisis, mentality, values.

Глобализация как важнейшая черта современной эпохи, подразумевающая «выравнивание, нивелирование и усреднение форм существования и понимания мира... поставила человечество перед фактом тотального объединения, смешения народов, традиций и культур» [2, с. 64–65]. Обсуждение вопроса о возможностях и рисках глобализации в области культуры в отечественной философско-культурологической мысли носит системный характер. Традиционно в концепт культурного своеобразия России включаются духовность, религиозно-нравственные основания, сильная государственность, язык как основа национального самосознания. Современными российскими мыслителями усматриваются риски утраты культурного своеобразия на каждом из указанных уровней. Анализ философских подходов позволяет предположить, что интеграционные процессы потенциально способны привести к изменению не только социокультурной, но и ментально-аксиологической парадигмы России. В данной статье предпринята попытка рассмотреть основные философские подходы к оценке рисков и их возможные позитивные и негативные последствия для развития культуры.

Начнем рассмотрение с политических рисков. На эту проблему как особенность современной геополитики указывает целый ряд мыслителей: А.С. Панарин, Я.С. Яс-