

ISSN 2618-9569 (Print)

# MINDAR

ISLAMIC STUDIES

2019 Vol. 12 № 1

# Ислам на перекрёстке эпох и цивилизаций

Уйгурская коллекция Государственного музея Востока

Уйгуры – крупный, численностью не менее 10 млн человек тюркоязычный народ, являющийся автохтонным населением современного Синьцзян-Уйгурского автономного района Китая. Исламизация населения Восточного Туркестана (иное название Синьцзяна) началась в государстве Караханидов (X – нач. XIII вв.), усилилась в Джагатайском ханстве в XIV в. и завершилась в Моголистанском ханстве, где чингизидская династия потомков Джагатая правила до 1570-х гг. Уйгуры придерживаются суннитского направления ислама.



**Бляшка нашивная  
алтун кадак**

Китай, Синьцзян  
(Восточный Туркестан),  
втор. пол. XIX в.  
золото, тиснение или  
штамп



## Ковер

Китай, Синьцзян (Восточный  
Туркестан), перв. пол. XX в.  
хлопок, шерсть, ворсовое ткачество

## Ковер

Китай, Синьцзян  
(Восточный Туркестан), сер. XX в.  
(не позже 1957 г.)  
хлопок, шерсть, ворсовое ткачество



Государственный

МУЗЕЙ  
ВОСТОКА

© Государственный музей Востока  
© The State Museum of Oriental Art

MINBAR  
ISLAMIC STUDIES

Государственный музей Востока – Партнер журнала *Minbar. Islamic Studies*, является единственным музеем России, специализирующимся на собирании, хранении, изучении, популяризации произведений искусства народов Востока. В его собрании представлены памятники художественной культуры более чем 100 стран и народов Азии и Африки.

2019, Vol. 12, N 1

# MINBAR

ISLAMIC STUDIES

Every publication in the *Minbar. Islamic Studies* periodical is peer-reviewed and approved for publication by a search committee.

Since 12.02.2019 the periodical *Minbar. Islamic Studies* is included in the list of peer reviewed journals, which are specially selected for publication of research results for those who wish to submit their PhD and PhD (habil.) thesis. This list is suggested by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation following the advice from the Commission of Higher Certification at the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (<https://vak.minobrnauki.gov.ru/uploader/loader?type=19&name=3344114001&f=3092>) for the academic divisions as follows:

- 07.00.02** – National History (Hist.),
- 07.00.03** – Universal History (of the corresponding period) (Hist.),
- 07.00.07** – Ethnography, Ethnology and Anthropology (Hist.),
- 07.00.09** – Historiography, Source study and Methods of historical research (Hist.),
- 07.00.15** – History of international relations and foreign policy (Hist.),
- 19.00.01** – General Psychology, Personal Psychology, History of Psychology (Psychol.),
- 19.00.05** – Social Psychology (Psychol.),
- 26.00.01** – Theology (Theol.)

**Minbar. Islamic Studies** is a peer reviewed international scholarly journal dedicated to the study of all aspects of Islam and the Islamic world. Particular attention is paid to works dealing with history, science, anthropology, religion, philosophy and international relations, as well as ethical questions related to scientific research. The journal is committed to the publication of original research on Islam as a culture and a civilization. It particularly welcomes work of an interdisciplinary nature that brings together religion, history, psychology and theology. The journal has a special focus on Islam in the Russian Federation and contemporary Islamic Thought.

Contributions that display theoretical rigor, especially works that link the particularities of Islamic discourse to knowledge and critique in the humanities and social sciences, will find *Minbar. Islamic Studies* receptive to such submissions.

The journal creates a space where historically, psychologically and theologically grounded research into all aspects of Islam – from the birth of Islam to modern times – can be publicized, reviewed and discussed. *Minbar. Islamic Studies* is open to theoretical and critical contributions and is indexed in CrossRef, the Directory of Open Access Journals (DOAJ) and Google Scholar.

Each paper published in the journal is assigned a DOI® number, which appears with the author's affiliation in the published paper.

*Minbar. Islamic Studies* founded in 2008 by the Russian Islamic Institute and has been published by the RII under the title *Minbar* (2008–2018), and under the current title since August 2018. The journal is published four times a year.

It is registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications. Registration Certificate ПИ № ФС77-73567 issued August 24, 2018.

## Founders



Private higher education institution  
Russian Islamic Institute (RII)  
Address: 19, Gazovaya str., 420049,  
Kazan, Russian Federation  
Website: <http://www.kazanrii.ru>



Institute of Oriental Studies, Russian  
Academy of Sciences (IOS RAS)  
Address: 12, Rozhdestvenka str.,  
Moscow, Russian Federation  
Website: <https://www.ivran.ru>



Kazan (Volga Region) Federal University  
(KFU)  
Address: 15, Pushkin str., 420008,  
Kazan, Russian Federation  
Website: <https://kpfu.ru/imoiv>

## Partners



Bulgarian Islamic Academy  
Address: 1A, Kol Gali str., 422840,  
the Bulgarians, Republic of Tatarstan,  
Russian Federation  
Website: <http://bia.tatar/index.jsp>



Federal State Budgetary Educational  
Institution of Higher Education  
«Pyatigorsk State University»  
Address: 9 Kalinina ave, 357532, Pyatigorsk,  
Stavropol Krai, Russian Federation  
Website: <http://pglu.ru>



The State Museum of Oriental Art  
Address: 12a, Nikitskiy blvd., Moscow,  
119019, Russian Federation  
Website: <http://www.orientmuseum.ru>

## Publishers

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (IOS RAS)  
Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation  
Website: <https://www.ivran.ru>

Nonprofit partnership Council for Islamic Education  
Address: 19, Gazovaya str., 420049, Kazan, Russian Federation  
Website: <http://islamobr.ru>

## Contact information

107031, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences  
Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation  
Website: <http://www.minbar.su>  
Phone: +7 (495) 928-93-14, mob. +7 (495) 928-93-14  
E-mail: [minbar@ivran.ru](mailto:minbar@ivran.ru)

*The cover features a drawing of the Minbar seal by R. R. Nasybullov*

© RII, 2019  
© IOS RAS, 2019  
© KFU, 2019



Published with the assistance of the  
Fund for Support of Islamic Culture,  
Science and Education





## **Editor-in-Chief**

*Rafik M. Mukhametshin*, Ph. D habil. (Polit.), Professor, Russian Islamic Institute, Council for Islamic Education, Kazan, Russian Federation

## **Chairman of the Board of Advisors**

*Vitaliy V. Naumkin*, Academician of the Russian Academy of Sciences, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

## **International Board of Advisors**

*Valery P. Androso*v, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Bakhtiyar M. Babadjanov*, Ph. D habil. (Hist.), The Abu Rayhan Biruni Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, Tashkent, Republic of Uzbekistan

*Igor V. Bazilenko*, Ph. D habil. (Hist.), Professor, St. Petersburg state University; St. Petersburg Theological Academy, St. Petersburg, Russian Federation

*Magomed M. Dalgatov*, Ph. D habil. (Psychol.), Professor, Dagestan State Pedagogical University, Mahkachkala, Russian Federation

*Angela S. Damadaeva*, Ph. D habil. (Psychol.), Professor, Dagestan Institute of Education Development, Makhachkala, Russian Federation

*Rail R. Fakhrutdinov*, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

*Tawfik Ibrahim*, Ph. D habil., Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Faisalkhan G. Islayev*, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation

*Alexander Sh. Kadyrbayev*, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

*Svetlana V. Khrebina*, Ph. D habil. (Psychol.), Professor, Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, Russian Federation

*Ibrahim Marash*, Ph. D habil. (Theol.), Professor, Ankara University, Ankara, Republic of Turkey

*Alexander V. Martynenko*, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Mordovian State Pedagogical Institute, Saransk, Russian Federation

*Dmitry V. Mikulski*, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Ashirbek K. Muminov*, Ph. D habil. (Hist.), Professor, L. N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Republic of Kazakhstan

*Maria M. Mchedlova*, Ph. D habil. (Polit.), Professor, RUDN University; Institute of Sociologie, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Vladimir V. Orlov*, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Lomonosov Moscow State University; Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Mikhail B. Piotrovsky*, Academician of the Russian Academy of Sciences, Academician of the Russian Academy of Arts, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Saint Petersburg State University; The State Hermitage Museum, St. Petersburg, Russian Federation

*Vyacheslav S. Polosin*, Ph. D habil., Fund for Support of Islamic Culture, Science and Education, Moscow, Russian Federation

*Bagus Riyono*, Ph. D habil. (Philos.), Professor, Gadjah Mada University, Jakarta, Indonesia

*Radik R. Salikhov*, Ph. D habil. (Hist.), Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation

*Marina A. Saprionova*, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Professor of the Russian Academy of Sciences, Moscow State Institute of International Relations (University) of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation, Moscow, Russian Federation

*Alexander V. Sedov*, Ph. D habil. (Hist.), State Museum of Oriental Art; Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Fisura O. Semenova*, Ph. D habil. (Psychol.), Professor, Umar Aliev Karachai-Cherkess State University, Karachaevsk, Russian Federation



*Airat G. Sitdikov*, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Kazan (Volga region) Federal University; A. Kh. Khalikov Institute of Archaeology of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation

*Dilyara M. Usmanova*, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

*Ramil M. Valeev*, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

*Gulnara N. Valiakmetova*, Ph. D habil. (Hist.), Associate professor, The first President of Russia B. N. Yeltsin Ural Federal University, Yekaterinburg, Russian Federation

*Svetlana D. Gurieva*, Ph. D habil. (Psychol.), Professor, Saint Petersburg State University, St. Petersburg, Russian Federation

*Reef I. Yakupov*, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Ufa Federal Research Centre of the Russian Academy of Sciences; Russian Islamic University of the Central Spiritual Board of Muslims of Russia, Ufa, Russian Federation

*Aidar N. Yuzeev*, Ph. D habil., Professor, the Kazan branch of the Russian State University of Justice; Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

*Ilya V. Zaytsev*, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Professor of the Russian Academy of Sciences, State Museum of Oriental Art, Moscow, Russian Federation

*Emi Zulaifah*, Ph. D habil. (Psychol.), Professor, Universitas Islam Indonesia, Jakarta, Indonesia

## **Editorial Board**

*Ramil K. Adigamov*, Ph. D (Hist.), Associate professor, Sh. Mardzhani Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan; Russian Islamic Institute, Kazan; Bolgarian Islamic Academy, Bolgar, Russian Federation

*Alikber K. Alikberov*, Ph. D (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Apollinaria S. Avrutina*, Ph. D (Philol.), Associate professor, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russian Federation

*Natalia V. Efreмова*, Ph. D, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Ibrahim J. Ibragimov*, Ph. D (Pedag.), Associate professor, Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, Russian Federation

*Shamil R. Kashaf*, Deputy Editor-in-Chief, Ph. D. (Politol.) applicant, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow; Kazan (Volga region) Federal University, Kazan; Branch of UNESCO Chair on Comparative Studies of Spiritual Traditions, their Specific Cultures and Interreligious Dialogue in the Northern Caucasus, Derbent, Russian Federation

*Aidar G. Khayrutdinov*, Ph. D, Associate professor, Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation

*Ramil R. Khayrutdinov*, Ph. D (Hist.), Associate professor, Kazan (Volga region) Federal University; A. Kh. Khalikov Institute of Archaeology of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation

*Oleg E. Khukhlaev*, Ph. D (Psychol.), Associate professor, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russian Federation

*Kamil I. Nasibullov*, Ph. D (Psychol.), Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

*Vladimir N. Nastich*, Ph. D (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Olga S. Pavlova*, Deputy Editor-in-Chief, Ph. D (Pedag.), Associate professor, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russian Federation

*Tatyana E. Sedankina*, Ph. D (Pedag.), Associate professor, Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation

*Nikolaj I. Serikoff*, Ph. D (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

*Alexey N. Starostin*, Ph. D (Hist.), Associate professor, Ural State Mining University; The first President of Russia B. N. Yeltsin Ural Federal University, Yekaterinburg, Russian Federation

*Damir A. Shagaviev*, Ph. D (Hist.), Center of Islamic Studies of the Tatarstan Academy of Sciences; Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation

2019, Vol. 12, N 1

# MINBAR

ISLAMIC STUDIES

Журнал *Minbar. Islamic Studies* уделяет особое внимание исламу в России и современным вопросам исламской мысли, тем самым содействуя развитию отечественной мусульманской богословской школы и в целом исламского образования в Российской Федерации, а также участвуя в выполнении государственной программы Российской Федерации «Реализация государственной национальной политики» и плана мероприятий по обеспечению подготовки специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама в 2017–2020 гг., утвержденного распоряжением Правительства Российской Федерации от 18 ноября 2016 г. № 2452-р, с изменениями от 20 декабря 2017 г. № 2878-р и от 8 июня 2018 г. № 1148-р.

Публикуемые в журнале материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора. Журнал с 12.02.2019 г. входит в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук, сформированный Министерством науки и высшего образования Российской Федерации на основании рекомендаций Высшей аттестационной комиссии при Минобрнауки России (<https://vak.minobrnauki.gov.ru/uploader/loader?type=19&name=3344114001&f=3092>) по следующим группам научных специальностей/научным специальностям и соответствующим им отраслям науки, по которым присуждаются ученые степени:

- 07.00.02** – Отечественная история (исторические науки),
- 07.00.03** – Всеобщая история (соответствующего периода) (исторические науки),
- 07.00.07** – Этнография, этнология и антропология (исторические науки),
- 07.00.09** – Историография, источниковедение и методы исторического исследования (исторические науки),
- 07.00.15** – История международных отношений и внешней политики (исторические науки),
- 19.00.01** – Общая психология, психология личности, история психологии (психологические науки),
- 19.00.05** – Социальная психология (психологические науки),
- 26.00.01** – Теология (теология)

**Minbar. Islamic Studies** – международный рецензируемый научный журнал, посвященный изучению важных аспектов ислама и исламского мира. Журнал создает пространство для публикации и обсуждения результатов оригинальных исследований в области истории, психологии и теологии, посвященных всем аспектам ислама – от возникновения мировой религии до настоящего времени. Приветствуются работы, для которых характерны строго научный теоретический и критический анализ и соединение особенностей исламского дискурса с приращением новых знаний в гуманитарных и общественных науках.

Научный рецензируемый журнал. Издаётся с 2008 г., выходит 4 раза в год

Minbar. Islamic Studies основан в 2008 г. Российским исламским институтом и выходил под названием «Минбар», параллельное название «Минбар. Исламские исследования» (2008–2018), под текущим названием издаётся с августа 2018 г.

Номер Свидетельства о регистрации СМИ в Роскомнадзоре:  
ПИ № ФС77-73567 от 24 августа 2018 г.

Зарегистрировано в Национальном агентстве ISSN Российской Федерации,  
номер ISSN: 2618-9569 (Print)

## Учредители



Частное учреждение высшего образования «Российский исламский институт» (ЧУВО РИИ)  
Адрес: 420049, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19  
сайт: <http://www.kazanrii.ru>



Федеральное государственное бюджетное учреждение науки «Институт востоковедения Российской академии наук» (ФГБун ИВ РАН)  
Адрес: 107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12,  
сайт: <https://www.ivran.ru>



Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Казанский (Приволжский) федеральный университет» (КФУ)  
Адрес: 420008, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Пушкина, д. 1/55  
сайт: <https://kpfu.ru/imoiv>

## Издатели

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки «Институт востоковедения Российской академии наук» (ФГБун ИВ РАН)  
Адрес: 107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12,  
сайт: <https://www.ivran.ru>

Некоммерческое партнерство «Совет по исламскому образованию»  
Адрес: 420049, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19, сайт: <http://islamobr.ru>

## Редакция

Адрес: 107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12  
сайт: <http://www.minbar.su>  
Тел.: +7 (495) 928-93-14, Моб.: +7 (495) 928-93-14  
E-mail: [minbar@ivran.ru](mailto:minbar@ivran.ru)

## Партнеры



Мусульманская религиозная организация духовная образовательная организация высшего образования «Болгарская исламская академия»  
Адрес: 422840, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Болгар, ул. Кул Гали, д. 1А  
сайт: <http://bia.tatar/index.jsp>



Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Пятигорский государственный университет».  
Адрес: 357532, ооссийская Федерация, Ставропольский край, г. Пятигорск, просп. Калинина, д. 9  
сайт: <http://pglu.ru>



Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры «Государственный музей искусства народов Востока».  
Адрес: 119019, Москва, Никитский бульвар, д. 12а  
сайт: <http://www.orientmuseum.ru>

*В оформлении использован рисунок тугры, автор – Р. Р. Насыбуллов*

© ЧУВО РИИ, 2019  
© ФГБун ИВ РАН, 2019  
© КФУ, 2019



Издаётся при содействии  
Фонда поддержки исламской культуры,  
науки и образования





## Главный редактор

*Мухаметшин Рафик Мухаметшиевич*, д-р полит. наук, профессор, Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

## Председатель редакционного совета

*Наушкин Виталий Вячеславович*, академик РАН, д-р ист. наук, профессор, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

## Редакционный совет

*Андросов Валерий Павлович*, д-р ист. наук, профессор, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Бабаджанов Бахтияр Мираимович*, д-р ист. наук, профессор, Институт востоковедения имени Абу Райхана Беруни Академии наук Республики Узбекистан, г. Ташкент, Республика Узбекистан

*Базиленко Игорь Вадимович*, д-р ист. наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; Санкт-Петербургская духовная академия, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

*Валеев Рамиль Миргасимович*, д-р ист. наук, профессор, Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

*Валихметова Гульнара Ниловна*, д-р ист. наук, доцент, Уральский гуманитарный институт; Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург, Российская Федерация

*Гуриева Светлана Дзахотовна*, д-р психол. наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

*Далгатов Магомед Магомедаминович*, д-р психол. наук, профессор, Дагестанский государственный педагогический университет, г. Махачкала, Российская Федерация

*Дамадаева Анжела Сергеевна*, д-р психол. наук, профессор, Дагестанский институт развития образования, г. Махачкала, Российская Федерация

*Зайцев Илья Владимирович*, д-р ист. наук, профессор РАН, Государственный музей искусства народов Востока, г. Москва, Российская Федерация

*Эми Зулайфа*, Ph. D (Psychol.), профессор, Индонезийский исламский университет, г. Джакарта, Индонезия

*Ислаев Файзулхак Габдулхакович*, д-р ист. наук, профессор, Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

*Ибрагим Тауфик*, д-р филос. наук, профессор, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Кадырбаев Александр Шайдатович*, д-р ист. наук, профессор, Институт востоковедения РАН; Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация

*Мараш Ибрагим*, профессор, д-р Анкарского университета, г. Анкара, Республика Турция

*Мартыненко Александр Валентинович*, д-р ист. наук, профессор, Мордовский государственный педагогический институт, г. Саранск, Российская Федерация

*Микульский Дмитрий Валентинович*, д-р ист. наук, профессор, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Муминов Аширбек Курбанович*, д-р ист. наук, профессор, Евразийский национальный университет имени Л. Н. Гумилёва, г. Астана, Республика Казахстан

*Мчедлова Марина Мирановна*, д-р полит. наук, профессор, Российский университет дружбы народов; Институт социологии РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Орлов Владимир Викторович*, д-р ист. наук, профессор, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова; Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Пиотровский Михаил Борисович*, академик РАН, академик Российской академии художеств, д-р ист. наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; Государственный Эрмитаж, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

*Полосин Вячеслав Сергеевич*, д-р филос. наук, Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования, г. Москва, Российская Федерация

*Рийоно Базус*, д-р психологии, профессор, Университет Гаджах Мада, г. Джакарта, Индонезия

*Салихов Радик Римович*, д-р ист. наук, Институт истории имени Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

*Сапронова Марина Анатольевна*, д-р ист. наук, профессор РАН, Московский государственный институт международных отношений (Университет) МИД России, г. Москва, Российская Федерация

*Седов Александр Всеволодович*, д-р ист. наук, Государственный музей искусства народов Востока, г. Москва, Российская Федерация

*Семенова Файзура Ореловна*, д-р психол. наук, профессор, Карачаево-Черкесский государственный университет имени У. Д. Алиева, г. Карачаевск, Российская Федерация

*Ситдиков Айрат Габитович*, д-р ист. наук, профессор, Казанский федеральный университет; Институт археологии имени А. Х. Халикова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

*Усманова Диляра Миркасымовна*, д-р ист. наук, профессор, Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

*Фахрутдинов Раиль Равилович*, д-р ист. наук, профессор, Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

*Хребина Светлана Владимировна*, д-р психол. наук, профессор, Пятигорский государственный университет, г. Пятигорск, Российская Федерация

*Юзев Айдар Нилович*, д-р филос. наук, профессор, Казанский филиал Российского государственного университета правосудия; Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

*Якутов Риф Исмагилович*, д-р ист. наук, профессор, Уфимский федеральный исследовательский центр РАН; Российский исламский университет Центрального духовного управления мусульман России, г. Уфа, Российская Федерация

### **Редакционная коллегия**

*Адыгамов Рамиль Камилевич*, канд. ист. наук, доцент, Институт истории Академии наук Республики Татарстан им. Ш. Марджани; Российский исламский институт, г. Казань; Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

*Аликберов Аликбер Калабекович*, канд. ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Аврутина Аполлинария Сергеевна*, канд. филол. наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

*Ефремова Наталья Валерьевна*, канд. филос. наук, Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Ибрагимов Ибрагим Джавпарович*, канд. пед. наук, доцент, Пятигорский государственный университет, г. Пятигорск, Российская Федерация

*Кашаф Шамиль Равильевич*, зам. гл. редактора, Институт востоковедения РАН, г. Москва; Казанский федеральный университет, г. Казань; Отделение кафедры ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога по Северному Кавказу, г. Дербент, Российская Федерация

*Насибуллов Камиль Исхакович*, канд. психол. наук, Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

*Настич Владимир Нилович*, канд. ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Павлова Ольга Сергеевна*, зам. гл. редактора, канд. пед. наук, доцент, Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация

*Седанкина Татьяна Евгеньевна*, канд. пед. наук, доцент, Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

*Сериков Николай Игоревич*, канд. ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Старостин Алексей Николаевич*, канд. ист. наук, Уральский государственный горный университет; Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург, Российская Федерация

*Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович*, канд. филос. наук, доцент, Институт истории имени Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан; Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

*Хайрутдинов Рамиль Равилович*, канд. ист. наук, доцент, Казанский федеральный университет; Институт археологии имени А. Х. Халикова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

*Хухлаев Олег Евгеньевич*, канд. психол. наук, Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация

*Шагавиев Дамир Адамович*, канд. ист. наук, Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан; Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация



## CONTENTS

### ◆ HISTORY

#### Methods of historical research

- Alikberov A. K.* Modern theories of religion viewed through the prism of the system-communication approach..... 15

#### The history of relations between the State and religious denominations

- Faizullin A. R.* On the question of the attitude of the Soviet government to the WAIS movement (1917–1918) ..... 34
- Mardanov D. Z.* The Missionary Project: Creating of the “True Islam” on the example of the “The Bible and the Holy Qur’an on Adam” by Professor E. A. Malov (1885) ..... 43

#### Russian Muslims: Lives and Documents

- Usmanova D. M.* The death of Mufti Rizaetdin Fahretdin in the Tatar émigré press ..... 62
- Khairutdinov A. G., Sharafieva R. G.* About a Letter by Abdurreshid Ibrahimov ..... 72

#### Islam in Asian and African Countries

- Vasilyeva L. A.* Indo-Maritius Muslims: genesis of their Religious Identity ..... 78
- Valiakmetova G. N.* The Islamic World and Digital Threats of the 21st Century ..... 95

### ◆ THEOLOGY

#### Religious Philosophy in Classical Islam

- Ibn-Rushd (Averroes).* On the Methods of Proof for the Principles of Creed. Part Three (Translation from Arabic into Russian, comments and introduction by *T. Ibrahim* and *N. V. Efremova*) ..... 113

#### Source Critical Studies and Historiography. Islamic Tradition

- Yakupov R. I.* The General Fund of Arab-graphic manuscripts and books of Russia and its importance for world science, culture and education ..... 150

### **Islamic education**

- Seidova G. N., Kashaf Sh. R.* How to successfully implement the results of academic Islamic studies into the modern theological education. A positive experience from Derbent ..... 171
- Albogachieva M. S.-G.* Islamic education in the Ingush society. Past and present ..... 186

### **Relationship between religions. Ways of reconciliation**

- Silantiev R. A., Krganov A. R.* Russia. Muslim Christian dialogue. Stages of development.....208
- Melnik S. V.* Peacemaking interreligious dialogue: principles, objectives, forms of implementation ..... 215

## **◆ PSYCHOLOGY**

### **Personality Psychology**

- Yakhin F. F.* Islamic Psychology: from the monotheistic paradigm to a personality theory.....237
- Zulaifah E.* Work Ethic from Quranic Maqasid Approach: An Introduction and Preliminary Theoretical Development ..... 251

### **Ethnic, social and other groups: Social Psychology**

- Paramuzov A. V.* Religiosity and time perception in a sample of Muslims, Christians, and Atheists .....267
- Biktagirova A. R., Sayakhov R. L., Shurukhina G. A.* Values and adaptation profile of young people involved in combat sport.....284

## **◆ SCIENTIFIC REVIEWS**

- Kalinina T. M.* [Review on] Mueller A. A History of Islam from beginning to the present time. [transl. into Russian of the «Der Islam im Morgen- und Abendland»] in 4 volumes. Vol. 1. Ed. by D. V. Mikulskii. Moscow: Rubezhi XXI Publishers; 2018. 480 p. ....303

## СОДЕРЖАНИЕ

### ◆ ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

#### Методология исторического исследования

- Аликберов А. К.* Современные теории религии  
в призме системно-коммуникационного подхода ..... 15

#### История взаимоотношений государства и религиозных конфессий

- Файзуллин А. Р.* Взаимоотношения лидеров ваисовского движения  
и казанских большевиков в первый год советской власти  
(1917–1918) ..... 34
- Марданова Д. З.* Миссионерский проект по созданию «истинного ислама»  
(На примере сочинения Е. А. Малова «Об Адаме по учению Библии  
и по учению Корана») ..... 43

#### Российское мусульманство в судьбах и документах

- Усманова Д. М.* Отклики тюрко-татарской эмигрантской печати  
на кончину муфтия Ризаэтдина Фахретдина ..... 62
- Хайрутдинов А. Г., Шарафеева Р. Г.* Об одном письме  
Абдуррашида Ибрагимова ..... 72

#### Ислам в странах Азии и Африки

- Васильева Л. А.* Индо-маврикийские мусульмане:  
утверждение религиозного самосознания ..... 78
- Валиахметова Г. Н.* Исламский мир в условиях  
цифровых угроз XXI века ..... 95

### ◆ ТЕОЛОГИЯ

#### Религиозно-философская мысль классического ислама

- Ибн-Рушд (Аверроэс).* О методах обоснования принципов вероучения.  
Часть третья (Перевод с арабского, предисловие и комментарии  
*Т. Ибрагима и Н. В. Ефремовой*) ..... 113

#### Традиционное источниковедение и историография в исламе

- Yakupov R. I.* The General Fund of Arab-graphic manuscripts  
and books of Russia and its importance for world science, culture  
and education (In Eng.) ..... 150



## **Исламское образование**

- Сеидова Г. Н., Кашаф Ш. Р.* Особенности имплементации научных познаний академического исламоведения и исламского богословия в систему теологического образования: взгляд из Дербента .....171
- Албогачиева М. С.-Г.* Исламское образование в ингушском обществе: история и современность .....186

## **Проблемы гармонизации межрелигиозных и межконфессиональных отношений**

- Силантьев Р. А., Крганов А. Р.* Этапы развития христиано-мусульманского диалога в России .....208
- Мельник С. В.* Миротворческий межрелигиозный диалог: принципы, задачи, формы реализации .....215

## **◆ ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ**

### **Психология личности**

- Яхин Ф. Ф.* Исламская психология: от монотеистической парадигмы к теории личности .....237
- Zulaifah E.* Work Ethic from Quranic Maqasid Approach: An Introduction and Preliminary Theoretical Development (In Eng.) .....251

### **Социальная психология групп**

- Парамузов А. В.* Религиозность и восприятие психологического времени на выборке мусульман, христиан и атеистов .....267
- Биктагирова А. Р., Саяхов Р. Л., Шурухина Г. А.* Ценностный и адаптивный профиль молодежи, занимающейся единоборствами .....284

## **◆ НАУЧНЫЕ РЕЦЕНЗИИ**

- Калинина Т. М.* [Рец. на кн.:] Мюллер, Август. История ислама: от основания до новейших времен: в 4 т., 11 кн.: [перевод] / Август Мюллер; [вступительная статья и комментарии Д. В. Микульского]. М.: Рубежи XXI, 2018. Т. 1. 480 с. ....303

**HISTORY**

**ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ**



- ◆ **Methods of historical research**
- ◆ **The history of relations between the State and religious denominations**
- ◆ **Russian Muslims: Lives and Documents**
- ◆ **Islam in Asian and African Countries**

- ◆ **Методология исторического исследования**
- ◆ **История взаимоотношений государства и религиозных конфессий**
- ◆ **Российское мусульманство в судьбах и документах**
- ◆ **Ислам в странах Азии и Африки**



## Methods of historical research Методология исторического исследования

DOI [10.31162/2618-9569-2019-12-1-15-33](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-1-15-33)  
УДК 930

*Original Paper*  
Оригинальная статья

### Современные теории религии в призме системно-коммуникационного подхода

**А. К. Аликберов**

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2894-2767>, e-mail: [alikerov@mail.ru](mailto:alikerov@mail.ru)

**Резюме:** статья посвящена анализу наиболее влиятельных современных теорий религии. Теория секуляризации (Secularization Theory) связана с классической модернизационной теорией; теория индивидуализации религии (Individualization Theory) – с теориями социального действия (опосредованно), в том числе теорией коммуникативного действия Юргена Хабермаса, теориями индивидуализации и приватизации (непосредственно); теория рыночной модели религии (Market Model of Religion) – с теорией рынка, ориентированной на спрос и предложение (непосредственно) и теорией постиндустриального общества (опосредованно). Кроме того, все большее признание получают теории, апеллирующие к постсекуляризму (Postsecularism), связанные с теорией постиндустриального общества и постнеклассическими (постмодернистскими и постпозитивистскими) подходами. Современные теории религии рассматриваются с точки зрения формирующегося системно-коммуникационного подхода, основными источниками которого являются коммуникативный подход к истории Юргена Хабермаса и теория самореферентных систем Никласа Лумана. Автор предлагает в рамках неоклассической модели научной рациональности перейти от Хабермаса и Лумана к новому пониманию особенностей религиозной коммуникации, рассматриваемой в логике взаимосвязи и взаимозависимости с другими формами коммуникации, прежде всего социальной, политической, этнической и культурной (правовой, этической, эстетической и др.).

**Ключевые слова:** Луман Никлас; постсекуляризм; религиозная коммуникация; системная теория религии; системно-коммуникационный подход; теория индивидуализации религии; теория рыночной модели религии; теория секуляризации; Хабермас Юрген

**Для цитирования:** Аликберов А. К. Современные теории религии в призме системно-коммуникационного подхода. *Minbar. Islamic Studies. 2019;12(1):15–33*. DOI: [10.31162/2618-9569-2019-12-1-15-33](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-1-15-33).



## Modern theories of religion viewed through the prism of the system-communication approach

**A. K. Alikberov**

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2894-2767>, e-mail: [alikhberov@mail.ru](mailto:alikhberov@mail.ru)

**Abstract:** the article offers an analysis of the most influential modern theories of religion. The theory of secularization is associated with the classical theory of modernization. The theory of individualization of religion is associated with theories of social action, albeit indirectly. Likewise, it is connected with the theory of communicative action by Jürgen Habermas, and there is also a direct association with theories of individualization and privatization. The theory of the market model of religion is directly associated with the theory of the market for demand and supply, and the theory of post-industrial society is associated with the theory of secularization indirectly. In addition, various theories are gaining recognition. Among them is the postsecularism associated with the theory of postindustrial society, as well as postnonclassical (postmodernist and postpositivist) approach. Modern theories of religion are analysed from the point of view of the emerging system-communication approach, which is based upon the communicative approach theory by Jürgen Habermas, and the theory of self-reference social systems by Niklas Luhmann. The author suggests, while being within the framework of the neoclassical model of scientific rationality, to move away from the theories by Habermas and Luhmann. He suggests a new understanding of religious communication, in terms of its logical interconnection and interdependence with other forms of communication, primarily social, political, ethnic and cultural.

**Keywords:** Habermas Jürgen; religion, theory of individualization, of; Luhmann Niklas; religion, market model of; postsecularism; religion, communication of; secularization, theory of; religion, theory of

**For citation:** Alikberov A. K. Modern theories of religion viewed through the prism of the system-communication approach. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):15–33. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-15-33.

### Введение

Начиная с концепции постсекуляризма, обязанной своему появлению идеям Юргена Хабермаса, коммуникационные подходы все больше преобладают в теоретическом осмыслении религии, в которой понятие духовной связи как формы коммуникации является ключевым. Никлас Луман в своей системной теории религии объединил коммуникацию с общей теорией систем. Идеи Хабермаса и Лумана легли в основу системно-коммуникационного подхода, который в неоклассической модели научной рациональности предлагает свое осмысление религии и религиозной коммуникации.

Под религией новый подход понимает не столько особую форму мировосприятия, обусловленную верой в сверхъестественное, сколько идеологически





целостную и институционально оформленную систему догматических и морально-этических норм и категорий, взглядов, предписаний и установок, обрядов, ритуалов и культовых действий, культурных кодов и символов, обращенных к высшим силам и способных к самовоспроизводству, адаптации и самостоятельному развитию. Между религией и верой нередко ставят знак равенства, что не всегда правомерно, поскольку религия отличается от индивидуальных убеждений тем, что представляет собой публичный, т.е. общественный аспект жизнедеятельности социума.

Изучение религии как целостной идеологической системы и социального института невозможно без обращения к основным теориям религий, но прежде всего – к феномену религиозности человека. Здесь необходимо различать понятия «человек религиозный» (относится к религии) и «человек верующий» (относится к вере в Бога), одновременно рассматривая религиозность как чрезвычайно сложный и многомерный феномен человеческого сознания, уникальный для каждого индивида. Кроме того, имеет смысл различать прилагательные «религиозный» и «псевдорелигиозный», или, по выражению Георга Зиммеля, «религиоидный» (т.е. похожий на религию, но не являющийся ею) [1]. Дэвид Барретт использует для таких случаев определение «альтернативные религии» [2]. Идея Бога Творца объединяет человека и Вселенную в единую и взаимосвязанную систему. Механизм связи между человеком и Вселенной описал Клиффорд Гирц: «Религия согласует действия человека с определенным космическим порядком и проецирует образы космического порядка на плоскость человеческого опыта» [3, с. 107].

Из числа научных (исторических, философских, социологических, экономических и др.) теорий религии наиболее актуальными сегодня остаются прежде всего те, которые тесно связаны с влиятельными теориями общественного развития. Теория секуляризации (Secularization Theory) связана с классической модернизационной теорией; теория индивидуализации религии (Individualization Theory) – с теориями социального действия (опосредованно), в том числе теорией коммуникативного действия Юргена Хабермаса, теориями индивидуализации и приватизации (непосредственно); теория рыночной модели религии (Market Model of Religion) – с теорией рынка, ориентированной на спрос и предложение (непосредственно), и теорией постиндустриального общества (опосредовано). Кроме того, все большее признание получают теории, апеллирующие к постсекуляризму (Postsecularism), связанные с теорией постиндустриального общества и постнеклассическими (постмодернистскими и постпозитивистскими) подходами.

## **Теория секуляризации**

Основная идея теории секуляризации заключается в том, что модернизация неизбежно ведет к секуляризации, освобождению человеческого разума от суеверий и религиозных предрассудков, к преобладанию научной картины



мира над религиозной. Якобы между интересами религии и потребностями модернизации существует фундаментальное противоречие (Brian Wilson, Steve Bruce, David Martin, Ronald Inglehart и др.); из этого делается вывод, что религия теряет свою социальную значимость и особое положение в вопросах толкования мира.

Детальную характеристику секуляризации дал Брайан Уилсон [4, р. 259–276; 5, р. 149]. Исследователя интересуют доказательства религиозных изменений, упадка и возрождения религии, прежде всего христианства, которое он изучает с его истоков в поздней Античности, останавливается на Реформации и доходит до современной глобализации. При этом он акцентирует внимание на сегодняшнем дне, описывая современные христианские верования и обычаи и рассматривая способы адаптации этой многообразной религии к вызовам современного мира [6]. В рамках социологических подходов к изучению религии Уилсона рассматриваются проблемы взаимодействия секуляризации, рационализма и сектантства [7].

Одним из манифестов теории стала книга Стива Брюса «Бог мертв: Секуляризация на Западе» [8], название которой апеллирует к известным словам Фридриха Ницше «Gott starb». В других своих работах С. Брюс продолжает приводить широкий круг примеров, предлагая всестороннюю защиту теории секуляризации, которую он сам признает немодной [9–11].

Точкой отсчета теории секуляризации является наше время, поэтому у читателя может сложиться мнение, что она не учитывает исторические изменения социальной роли религии на различных стадиях общественного развития: как мы увидим ниже, на определенных стадиях развития общества религия являлась движущей силой модернизации. Однако на самом деле многие исследователи действительно не учитывают их, оставаясь на жестких антирелигиозных позициях, как С. Брюс. Другие исследователи, например Уилсон, признают исторические изменения неактуальными, поскольку они остались в далеком прошлом. Наконец, третьи предлагают пересмотреть некоторые спорные положения секулярной теории и полнее учитывать исторический контекст. Так, Дэвид Мартин указывает, что христианство на протяжении своей истории многократно усиливало и теряло свое влияние на общественные процессы в Европе: первая волна возрождения связана с обращением в христианскую религию вождей племен (например, объединившего в 486 г. франкские племена Хлодвига), вторая – с деятельностью монахов в городах средневековой Европы, третья – с протестантской Реформацией [12, р. 3–7].

Опираясь не только на концепты модернизма, но и постмодернизма, Рональд Инглхарт делает основной акцент на культурных изменениях в современных обществах [13]. Очень важно, что эти изменения прослеживаются одновременно в разных измерениях: не только в собственно культурных, но и экономических, и политических. Поэтому изменения в обществах рассматри-



ваются через трансформацию духовных ценностей, которые анализируются как отдельная система [13, р. 3–50]. В фокусе внимания оказывается, как правило, многообразная система ценностей индустриально развитых стран, которая изучается не только в разрезе религиозных, но и социальных, персональных и других предпочтений [14, р. 457]<sup>1</sup>.

## Теория индивидуализации религии

Теория индивидуализации религии исходит из того, что религиозность индивидов непреходяща, в то время как религиозные институты (например, церковь) обнаруживают тенденцию к ослаблению (Thomas Luckmann, Grace Davie, Danièle Hervieu-Legér). Суть этой теории раскрывается на основе изучения жизненных и социальных реалий индивида, его персональной идентичности. Соответственно, и в социальных функциях религии авторов интересует прежде всего их индивидуальный аспект, который выражается в индивидуальной вере. Понятно, что вера не тождественна религии, которая, будучи публичным социальным институтом, представляет в первую очередь это коллективное, а не индивидуальное начало (см. об этом ниже).

К обществу и социальным институтам Томас Лукман и Петер Бергер относятся не только как к объективной реальности, но и субъективной, соответственно, конструированной и конструируемой [16, с. 210–264]. Религия в этих конструктах не видна, но она незримо присутствует на индивидуальном уровне сознания, которое также подвержено изменениям. Социальные реалии тесно связаны с «жизненным миром» [17], в котором и происходят социальные действия; в теории социального действия Т. Лукман, следом за Вебером, предлагает феноменологические интерпретации [18]. Интернализация реальности происходит с помощью поэтапных социализаций, начиная с первичного (в детском возрасте). Ключевым элементом субъективной реальности признается идентичность, которая формируется под действием социальных процессов: «Общества обладают историями, в процессе которых возникают специфические идентичности; но эти истории, однако, творятся людьми, наделенными специфическими идентичностями» [16, с. 279–780]. Типы идентичности, в том числе религиозной, во-первых, индивидуальны, а во-вторых, доступны «наблюдению» и «верификации», по крайней мере в дотеоретическом опыте [16, с. 281].

Демистифицируя секуляризацию как процесс и теорию, Грейс Дэви подвергает критическому анализу теорию рационального выбора и модернизационные подходы [19, р. 25–134]. Сравнивая религии в различных странах мира, исследователь приходит к выводу о том, что Европа все больше напоминает исключительный случай, когда дело касается вопросов веры. Европейцы склонны думать, что модернизация обязательно предполагает секуляризацию, но это

<sup>1</sup> Сравнительный анализ проблемы секуляризма в различных странах см.: [15, р. 53–82].



не обязательно так, считает Г. Дэви. В Европе ситуация особая, она связана с ее историей и культурой, поэтому она не может и не обязательно должна воспроизводиться в других частях света [20]. Нередко секуляризм Европы сопоставляется с религиозностью Америки, объясняя эти вариации различными историческими и интеллектуальными традициями, отличием религиозных и социальных условий (см.: [21, р. 23–122])<sup>2</sup>.

Сторонники индивидуализации религии, как правило, выступают против теории секуляризма, которую они не всегда корректно отождествляют с идеей упадка религии, а не ее трансформации. Сами индивидуалисты предпочитают говорить именно о трансформации, которую они понимают по-разному: как переход от теизма к пантеизму, от внешней к внутренней власти, от Бога как Господа на небесах к «богу-в-себе» (*self-as-god*) и, прежде всего, от религии к духовности [23].

Подчеркивая роль мистицизма в формировании религиозного индивидуализма, Д. Хервье-Леже различает индивидуализм современный и религиозный [24, р. 52]. Рассматривая религию в движении и отслеживая ее изменения в современном мире [25], французский социолог пытается выделить признаки, отличающие ее от других систем значений. Основной такой признак – это индивидуальное и коллективное осознание принадлежности к сообществу верующих, в котором важнейшую роль играют цепочка памяти и преемственность традиции [26].

Современные общества, утверждает исследователь, страдают от своего рода коллективной амнезии, поскольку утрачивают способность поддерживать живую коллективную «цепочку» памяти как источника смысла. Однако по мере того как основные религиозные традиции снижаются, появляется ряд суррогатных воспоминаний, которые также допускают сокращение коллективных идентичностей. Эти «маленькие воспоминания», по мнению Хервье-Леже, создают всплеск «эмоциональных сообществ» и утверждение этнорелигий в Европе и в мире. Однако эмоции важны и для самой религии – не только для ее обновления, но и сохранения религиозной традиции [27].

## Теория «рыночной модели» религии

Так называемая рыночная модель религии предполагает, что существует постоянная социальная потребность в религии, но жизнеспособность и устойчивость религии зависят от предложения, предоставляемого рынком религиозных услуг (Rodney Stark, Roger Finke, Laurence Iannaccone и др.).

Опираясь на исследования ряда выдающихся историков (Marc Bloch, Jean Delameau, Alexander Murrey, Keith Thomas), Родни Старк рассматривает историю монотеизма и самой идеи Единого Бога, отвергая атеистические и уничтожительные подходы к религии со стороны некоторых социологов эпохи

<sup>2</sup> При этом Канада оказывается между Америкой и Европой: [22].



Просвещения, с трудов которых, собственно, и началось теоретическое обоснование идеи секуляризма [28, р. 4–6]. Иронизируя над Людвигом фон Фейербахом, который «совершил открытие», обнаружив, что люди создали богов в своем воображении, он приходит к выводу, что Маркс и Энгельс нашли Бога в экономике, сакрализовав «наемное рабство» [28, р. 4]. Эти слова означают, что обозначение «рыночной модели религии», которое используется некоторыми исследователями, является не совсем точным для этой теории, или, по крайней мере, не ее самоназванием [29, р. 11]. Тот же Р. Старк вместе с Уильямом Бейнбриджем назвали систематизацию своих теоретических построений просто «теорией религии» [30].

В «теории религии» рассматриваются природа человека, которая изначально является рациональной, взаимодействие общества и его религиозных институтов, а также проблема рационального выбора, основанного на системе ценностей современного человека (в теории имеются в виду американские ценности). Эта теория имеет определенную практическую ценность в западноевропейских и североамериканских обществах, но в традиционных восточных обществах не всегда может быть понята однозначно.

Роджера Финке, как и Старка, в религии прежде всего интересует ее человеческая сторона: соотношение рационализма и «религиозного сознания», религиозный выбор, который выражается в новообращении и реинтеграции [31, р. 42–56, 114–140]. Понятно, что особое внимание уделяется экономическим аспектам религиозной организации, стоимости, обязательствам, религиозной конкуренции [31, р. 193–258]. Вслед за Максом Вебером, убедительно описавшим протестантскую этику капитализма, Финке и Старк пытаются доказать, что история христианства – это история победы разума и здравого смысла, история экономической свободы и успеха [32]. В качестве основных причин экономического превосходства Запада они указывают поддержку рациональной теологии, технический, культурный и религиозный прогресс в средневековой Европе и последовавшее за этим возрождение идей свободы и гуманизма [32, р. 3–102].

Некоторых исследователей этого направления мысли действительно можно считать «рыночниками»: их в религии интересуют исключительно ее экономические аспекты. Например, для изучения структуры религиозного рынка экономика религии рассматривается на основе классической теории Адама Смита [33], а религиозная практика – с точки зрения человеческого капитала [34]. В теории появились такие термины, как *риск* и *религиозное портфолио* [35], *маркетинг духовных услуг* и *религиозный предприниматель* [36]. Религия представляется как бренд, торговая марка, которую можно продвигать на рынке, как товар [37]. Критики указывают на ограниченность рыночных объяснений этой темы [38], многочисленные неточности в изложении исторических фактов (см., например: 39, р. 73), а также на явный неолиберализм в изучении религии [40].





## Теория постсекуляризма

Поиск общественного согласия в обществах актуализировал теории, основанные на концепте **постсекуляризма** (Jürgen Habermas, Charles Taylor, Marcel Gauchet и др.). В некоторых теориях этот концепт связан с теорией постмодернизма так же, как и секуляризм – с модернизационной теорией: «пост-» в них определенно указывает на окончание эпохи секуляризма в ее антирелигиозном контексте. У исследователей, которые воспринимают секуляризм как светскость в его современном значении, постсекуляризм может означать и начало секулярной, т.е. светской эры [41]. Теории постсекуляризма в той или иной степени можно отнести к формирующимся. Они различаются как в методологических подходах, так в целях и задачах: одни нацелены на возрождение роли религии в современном демократическом обществе, в том числе в его политической сфере [42], другие – на равноправие светского и религиозного, логическое объяснение противоречий, возникающих между воинствующим атеизмом и религиозным фундаментализмом как крайностями светского и религиозного, обоснование идеи гармонизации демократической системы и религиозного плюрализма [43]. Первый подход – преимущественно религиозный и прозелитический, второй – научный.

В виде концепта в научный оборот постсекуляризм ввел Юрген Хабермас, основоположник коммуникативного подхода к истории, представив этот концепт как ответ на кризис идей секуляризма [44]. Труды Хабермаса, по сути, создали новый научный дискурс, в рамках которого создана не одна исследовательская работа, в том числе коллективная [45]. Наиболее интересны идея о множественности как модернизации, так и сакральности [46], а также вывод о дискурсивной экстратерриториальности религии [47]. Коммуникативная теория Хабермаса рассматривается в дихотомии с коммуникативной теологией [48].

Сегодня концепт постсекуляризма оказывает все большее влияние на исторические исследования, хотя чаще всего это влияние никак не артикулируется. Разделение государства и религии стало свершившимся фактом, религия выведена за пределы большой политики и более не тормозит общественное развитие, как это представлялось в эпоху Просвещения, и потому общественная потребность в десакрализации религиозного потеряла всякий смысл. Классический секуляризм стал неактуальным, сегодня обществу гораздо в большей степени требуются новые гуманистические подходы, которые исходят из равноправия светского и религиозного в едином правовом поле. Эти подходы не только не отрицают религию, но и, наоборот, признают ее особое значение для устойчивого развития общества, важную роль в консолидации и реализации ею своих традиционных социальных функций (см. об этом ниже).

Детальный анализ исторических изменений роли и места религии, смысл этих изменений в дихотомии веры – неверия, а также различных нарративов секуляризма принадлежит Чарльзу Тейлору. Примечательно, что рост европейского секуляризма исследователь приписывает не подъему науки, а культур-



ным изменениям в обществах [41, р. 38; 49, р. 30]. В дальнейшем мы еще не раз будем возвращаться к идеям и высказываниям Тейлора и предлагать их интерпретацию в парадигме системных подходов. Здесь достаточно отметить, что его фундаментальный труд «Светский век» оказал большое влияние на дискуссии о месте религии в современном обществе. Итогом этой дискуссии можно считать мысль о том, что свобода вероисповедания является одним из основных прав человека, а защита религии и вероубеждения в правовом государстве возможна только в форме борьбы за гражданские права [50].

В наиболее полном и систематическом виде политические аспекты религии в их исторической ретроспективе изложены Марселем Гоше. Он выделяет в религии стадии развития, начиная с первобытной. Религиозная организация рассматривается как одна из форм социальной организации (или, по выражению автора, ультимативного организационного принципа мира) [51, р. 23], а государство – как сакрализованный трансформирующийся агент. Гоше спускается и на индивидуальный уровень социальных процессов, предлагая переосмыслить первоначальную структурную связь между социальной единицей (индивидом) и социальным множеством (группой, сообществом). По мнению исследователя, именно такая связь обеспечивает транзит религиозных представлений от иллюзии к истине, а также метаморфозу инаковости (*otherness* [51, р. 46]), в результате которой «чужие» становятся «своими». Категория «чужой» индивидуализирует человека, а общая идентичность и одинаковость (*sameness*) создает основу для объединения людей. Динамика трансценденности объясняет не только последовательное распространение идеи Бога и ее утверждение в общественном сознании, но и духовную и идеологическую трансформацию личности [51, р. 47].

## Системная и когнитивная теории религии

Опыт комплексного изучения религии с сочетанием онтологического и аналитического подходов содержится в **системной теории религии** Никласа Лумана [52], ученика Толкотта Парсонса, основоположника теории самореферентных систем, которую по своему содержанию можно также назвать системно-коммуникативной теорией.

В системной теории религии Луман дает картину дифференциации религиозной коммуникации, вписав ее в контекст своих социальных систем [53, р. 175]. Для Лумана реальный смысл социальных действий основан на физическом восприятии жизни, которое отражается в сознании, но этот смысл также является частью последовательности, требующей понимания и осознания его другим. Как раз этот процесс и определяется коммуникацией [53, р. 175]. Вот почему важно включение системы личности в систему религии на основе коммуникации между единственным *Ego* и множеством *Alter* – без этого понять механизмы формирования тех или иных идей в сознании конкретного *Ego* невозможно.



Харви Уайтхаус не так давно предпринял попытку создания **КОГНИТИВНОЙ теории религии** на основе выделения форм религиозности (*modes of religiosity*), которая объясняет, как частотность и эмоциональная напряженность коллективных ритуалов влияют на масштаб и структуру религиозных организаций; по мнению исследователя, именно общая ритуальная практика соединяет сообщества воедино [54]. Однако, как показывают этнографические наблюдения и экспериментальные данные, для этого важны не только сами ритуалы, но и их частота и размеренность [55, р. 57]. Дальнейшее развитие когнитивной теории религии опирается на сопоставление разума и религии, накопление новых психологических данных, доказывающих истинность когнитивных подходов, и попытки синтезировать эту теорию с другими теориями познания и религии [56].

### **От Хабермаса и Лумана к новому пониманию особенностей религиозной коммуникации**

В религии особенно актуальна такая форма связи человека с Богом, которая обеспечивает религиозную коммуникацию. Некоторые исследователи на основе системного подхода рассматривают религию как форму коммуникации с Богом [57]. Речь идет о возможностях общения верующего с Богом, обращений к Нему и вознесения молитв. Во многих мистических практиках, дающих опыт непосредственного соприкосновения с Богом, особенно в суфийских, мистическая связь с Богом совершенно реальна – по крайней мере для «познавших». Понятно, что с точки зрения науки речь может идти только об односторонней коммуникации. Но в любом случае это особая форма интраперсональной коммуникации, когда человек имеет дело со своим внутренним миром, пытаясь связать его с созданными им образами внешнего трансцендентного мира [58]. Религиозная коммуникация между людьми имеет интерсубъектный характер.

В системно-коммуникационном подходе религиозная коммуникация в обществе рассматривается транссубъектно, т.е. через призму коммуникативных связей и отношений конкретного *Ego* [59]. *Ego* как субъект коммуникативного действия (по Хабермасу) осуществляет социальное взаимодействие с Другими (некоторым множеством *Alter*), которые делятся на Своих Других и Чужих Других. Религиозная коммуникация может иметь как интраперсональную форму, когда субъект действия обращается к Богу или своему *Alter Ego*, так и интерсубъектную – в виде внутриконфессионального, межконфессионального или даже межрелигиозного взаимодействия. В свою очередь, интерсубъектная коммуникация может быть диалогичной – бисубъектной (двусторонней) или полисубъектной (многосторонней), в то время как интраперсональная коммуникация с Богом всегда монологична.

Системно-коммуникационный подход позволяет:

1) индивидуализировать религиозное восприятие каждого человека (метод анкетирования и тестирования в системе информационного общества);



2) рассматривать веру и суеверия с единой точки зрения (одинаково вне так называемого язычества и вне религиозных догматических систем координат);

3) по специальным критериям и параметрам определить тип личной веры (культовая, языческая, религиозная, философская, научная) и степень религиозности личности (глубокая, поверхностная);

4) разместить индивидуальную веру каждого *Ego* в центр системы его реальных и виртуальных коммуникативных связей;

5) выявить иерархию духовных ценностей и ориентиров и религиозные идеологические приоритеты;

6) выявить структуру внутренней веры: ее содержательную основу и периферию.

Трансубъектность коммуникации предполагает восприятие реальности через систему личности, не только *через* систему коммуникативных связей и интеракций человека, но *через* его сознание, а интрасубъектность (не путать с интересубъектностью) – апелляцию системы личности к трансцендентным образам своей иллюзорной реальности, которая для верующего человека является объективной реальностью, данной ему в образах и ощущениях.

Фокус на выявлении трансубъектных и интрасубъектных особенностей того или иного типа коммуникации дает немалые преимущества перед фокусом интересубъектным. Во втором случае основное внимание уделяется самому факту передачи коммуникативного сообщения от одного субъекта социального действия к другому, качеству коммуникативного транзита. В трансубъектной коммуникации наиболее важным является реальный смысл сообщения как с точки зрения передающего *Ego*, так и с точки зрения «принимающего» *Ego*. С одной стороны, здесь учитываются все оттенки передачи коммуникативного сообщения – прямо без обиняков, намеком, или в какой-то особой форме (доверительной, враждебной или сочувственной, грубой или политкорректной и т.д.), а с другой стороны, принимающей – не только понимание и «вчувствование», но и в дополнение к этому степень понимания и эмоциональной рефлексии на каждую отдельную информационно-смысловую часть сообщения.

Самая сложная форма коммуникации – общественная, поскольку общество включает в себя и политические, и этнические, и религиозные группы. Но это не значит, что общественная коммуникация является простой суммой всех других типов коммуникации, подобно тому что общество – не просто сумма входящих в него других социальных систем. Существуют также и специфические формы общественной коммуникации. Столкновение различных типов коммуникации в разделенных или культурно-сложных обществах часто приводит к конфликтам. Наибольшую стабильность показывают более или менее гомогенные общества благодаря этнической, религиозной и культурной общности (гомогенности).

Интерсубъектные особенности политической коммуникации более или менее изучены, прежде всего благодаря концепции власти Толкотта Парсонса



и информационно-коммуникативной концепции власти Карла Дойча. По Парсонсу, власть как «институционализация влияния и ценностной системы» и «символически обобщенное генерализированное средство» может функционировать только в коммуникативном акте. К. Дойч выделяет непосредственную модель коммуникации, «лицом к лицу», и опосредованную, массовую.

Говоря об особенностях политической коммуникации, Брайан Макнейр неразрывно связывает ее с обществом: эта связь объективная, но не исчерпывающая. По своему содержанию политическая коммуникация может быть очень разной, в том числе религиозной, если она осуществляется в религиозной среде.

## Заключение

Трансубъектные и интраперсональные особенности религиозной коммуникации дают широкий простор для анализа. Выдвигая в центр внимания исследования человека и его уникальный духовный мир, системно-коммуникационный подход делает особый упор на природе и особенностях связи каждого *Ego* с Единым Богом, разными божествами или сверхъестественными силами. Источником религии, таким образом, выступает известный социальный, точнее, психофизический феномен религиозности, который у каждого человека проявляется индивидуально, по-разному.

Поскольку внутренняя вера человека всегда индивидуальна, даже в монотеистической традиции, в которой процессы объединения и поляризации религиозных верований происходят под влиянием общих идей, зафиксированных в священных текстах. Единый Бог выступает как объединяющее начало, поэтому монотеизм задает единые принципы и форматы, в том числе форму выражения той или иной идеи на практике, однако практика толкования и реального бытования религиозных идей во многом зависит от местных условий и представлений и сформировавшихся на их основе традиций. Поэтому и иудаизм, и христианство, и ислам имеют множество учений, богословских школ и идейных течений. Если мы выйдем за пределы монотеистической традиции, то обнаружим, что мир религиозной духовности настолько многообразен и синкретичен, что практически не поддается общей классификации, даже в парадигме системной теории (выше мы говорили о «диапазоне классификаций»). На примере многочисленных учений индуизма мы видим, что для изучения глубоко синкретических учений мало надежных инструментов исследования. Одним из них как раз и может служить системно-коммуникационный подход, допускающий взаимопроникновение систем.

В многоаспектном системно-коммуникационном анализе религиозная коммуникация существует не сама по себе, а в совокупности с другими формами коммуникации: она рассматривается как часть единого целого, т.е. социальной коммуникации как таковой. Более того, вне культовой практики религиозная коммуникация редко существует в своих «чистых формах», она обычно выступает вместе с другими формами социальной коммуникации (общественной,





политической, этнической, культурной и др.). Иными словами, социальная коммуникация может менять свою содержательную, эмоциональную, психологическую или иную окраску в зависимости от того, с чем имеет дело – религией, обществом, этничностью, политической идеологией, т.е. всем тем, что мы можем рассматривать как систему. Это обстоятельство позволяет отдельно учитывать в системной классификации религий различные социальные факторы, а также аспекты религиозной жизни, прежде всего религиозно-политический, этнорелигиозный, конфессионально-государственный и социокультурный.

### Литература

1. Simmel G. Beiträge zur Erkenntnis theorie der Religion. In: von Kramme R., Rammstedt A., Rammstedt O. (Hg.) *Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908*. Bd. 1. Frankfurt a./M.; 1995. S. 9–20.
2. Barrett D. V. *Sects, “Cults” and Alternative Religions: A World Survey and Sourcebook*. London: Blandford; 1996.
3. Гирц К. *Интерпретация культур*. М.: РОСПЭН; 2004.
4. Wilson B. R. Aspects of Secularization in the West. *Japanese Journal of Religious Studies*. 1976;3:259–276.
5. Wilson B. R. *Religion in Sociological Perspective*. New York: Oxford University Press; 1982.
6. Wilson B.; Smart N., White M., Thompson D. (eds) *Christianity*. London: Routledge; 1999.
7. Wilson B. R., Barker E., Beckford J. A., Dobbelaere K. *Secularization, Rationalism, and Sectarianism: Essays in honour of Bryan R. Wilson*. Oxford: Clarendon Press; 1993.
8. Bruce S. *God is Dead: Secularisation in the West*. Oxford: Oxford: Unknown Publisher; 2002.
9. Bruce S. *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press; 2013.
10. Bruce S. *Fundamentalism*. 2nd ed. Cambridge: Polity Press; 2008.
11. Bruce S. *Politics and Religion*. Cambridge: Polity Press; 2003.
12. Martin D. *On Secularization: Toward a Revised General Theory*. Aldershot: Ashgate; 2005.
13. Inglehart R. *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*. Princeton: Princeton University Press; 1997.
14. Inglehart R. *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton: Princeton University Press; 1990.
15. Norris P., Inglehart R. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press; 2004.
16. Бергер П., Лукман Т. *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*. М.: Медиум; 1995.
17. Luckmann T. *Life-world and social realities*. London: Heinemann Educational Books; 1983.
18. Luckmann T. *Theorie des sozialen Handelns*. Berlin; New York: de Gruyter; 1992.



19. Davie G. *The Sociology of Religion: A Critical Agenda*. Los Angeles; London; New Dehli; Singapore; Washington DC: Sage; 2013.
20. Davie G. *Europe: the Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton Longman & Todd; 2002.
21. Berger P. L., Davie G., Fokas E. *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variation*. Aldershot; Burlington: Ashgate; 2008.
22. Lyon D., Van Die M. (eds). *Rethinking Church, State, and Modernity: Canada between Europe and America*. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press; 2000.
23. Davie G., Woodhead L., Heelas P. (eds). *Predicting Religion: Christian, Secular, and Alternative Futures*. Aldershot, United Kingdom: Ashgate; 2003.
24. Hervieu-Léger D. Individualism Religious and Modern: Continuities and Discontinuities. In: Lyon D., Van Die M. (eds). *Rethinking Church, State, and Modernity: Canada between Europe and America*. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press; 2000. Pp. 52–65.
25. Hervieu-Léger D. *Pilger und Konvertiten: Religion in Bewegung*. Wuerzburg, Germany: Ergon Verlag; 2004.
26. Hervieu-Léger D. *Religion as a Chain of Memory*. New Jersey: Rutgers University Press; 2000.
27. Champion F., Hervieu-Léger D. (eds). *De l'émotion en religion: nouveaux et traditions*. Paris: Centurion; 1990.
28. Stark R. *One True God: Historical Consequences of Monotheism*. Princeton. Princeton and Oxford: Princeton University Press; 2003.
29. Pickel G., Sammet K. Introduction. In: Pickel G., Sammet K. (eds) *Transformations of Religiosity: Religion and Religiosity in Eastern Europe 1989–2010. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*. Leipzig: VS Verlag für Sozialwissenschaften; 2010. Pp. 7–20.
30. Stark R., Bainbridge W. S. *A Theory of Religion*. New Jersey: Rutgers University Press; 1996.
31. Stark R., Finke R. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Los Angeles – Berkeley: University of California Press; 2000.
32. Stark R. *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*. New York: Random House; 2006.
33. Iannaccone L. R. The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economic of Religion. *Rationality and Society*. 1991;3:156–177.
34. Iannaccone L. R. Religious Practice: A Human Capital Approach. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1990;29(3):297–314.
35. Iannaccone L. R. Risk, Rationality and Religious Portfolios. *Economic Inquiry*. 1995; 33(2):285–295.
36. Hero M. The Marketing of Spiritual Services and the Role of the Religious Entrepreneur. In: Usunier J.-C., Stolz J. (eds) *Religions as Brands: New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality*. London; New York: Routledge; 2016. Pp. 75–88.
37. Usunier J.-C., Stolz J. Religions as Brands: New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality. In: Usunier J.-C., Stolz J. (eds) *Religions as Brands: New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality*. London; New York: Routledge; 2016. Pp. 3–26.



38. Holifield E. B. Why Are Americans So Religious? The Limitations of Market Explanations. In: Stievermann J., Goff P., Junker D. (eds). *Religion and the Marketplace in the United States*. Oxford: Oxford University Press; 2015. Part 1, pp. 33–62.
39. Lundskow G. *The Sociology of Religion: A Substantive and Transdisciplinary Approach*. Los Angeles; London; New Dehli; Singapore: Pine Forge Press; 2008.
40. Lofton K. Considering the Neoliberal in American Religion. In: Stievermann J., Goff P., Junker D. (eds). *Religion and the Marketplace in the United States*. Oxford: Oxford University Press; 2015. Part 5, pp. 269–287.
41. Taylor Ch. *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press; 2007.
42. Losonczy P., Singh A. (eds). *From Political Theory to Political Theology: Religious Challenges and the Prospects of Democracy*. London: Continuum; 2010.
43. Banchoff T. *Democracy and the New Religious Pluralism*. Oxford: Oxford University Press; 2007.
44. Habermas J. Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society. *New perspectives quarterly*. 2008;5:17–29.
45. Losonczy P., Singh A. (eds). *Discoursing the Post-secular: Essays on the Habermasian Post-secular Turn*. Wien: Lit Verlag GmbH & Co.; 2010.
46. Rundell J. Multiple Modernities, Sacredness, and the Democratic Imaginary: Religion as a Stand in Category. In: Losonczy P., Singh A. (eds). *Discoursing the Post-secular: Essays on the Habermasian Post-secular Turn*. Wien: Lit Verlag GmbH & Co.; 2010. Pp. 19–40.
47. Adams N. Habermas on Religion: The Problem of Discursive Extraterritoriality. In: Losonczy P., Singh A. (eds). *Discoursing the Post-secular: Essays on the Habermasian Post-secular Turn*. Wien: Lit Verlag GmbH & Co.; 2010. Pp. 127–136.
48. Arens E. What is Religion, and What is Religion For? Thoughts in Light of Communicative Theory and Communicative Theology. In: Losonczy P., Singh A. (eds). *Discoursing the Post-secular: Essays on the Habermasian Post-secular Turn*. Wien: Lit Verlag GmbH & Co.; 2010. Pp. 137–152.
49. Wallace C. M. *Confronting Religious Denial of Science: Christian Humanism and the Moral Imagination*. Eugene, Oregon: CASCADE Books; 2016.
50. Hogan L. *Keeping Faith with Human Rights*. Washington DC: Georgetown University Press; 2015.
51. Gauchet M. *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. Princeton: Princeton University Press; 1999.
52. Luhmann N. *A Systems Theory of Religion*. Stanford: Stanford University Press; 2013.
53. Luhmann N. *Social Systems*. Stanford, CA: Stanford University Press; 1995.
54. Whitehouse H. *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek, CA, Lanham, MD; New York: Altamira Press; 2004.
55. Lawson, E. Thomas. Ritual Form and Ritual Frequency: From Ethnographic Reports to Experimental Findings. In: Whitehouse H., McCauley R. N. (eds). *Mind and religion: Psychological and cognitive foundations of religiosity*. Walnut Creek: AltaMira Press; 2005. Pp. 57–67.
56. Whitehouse H., McCauley R. N. (eds). *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*. Walnut Creek; Lanham; New York; London: Altamira Press; 2005.



57. Pace E. *Religion as Communication: God's Talk*. Farnham: Ashgate Publishing Limited; 2011.

58. Macke F. J. Intrapersonal Communicology: Reflection, Reflexibility, and Relational Consciousness in Embodied Subjectivity. In: Eicher D., Catt I. E. (eds). *Communicology: The New Science of Embodied Discourse*. Madison; Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press; 2010. Pp. 33–62.

59. Аликберов А. К. *Религия и общество в фокусе истории*. Казань: Из-во Казан. ун-та, 2018.

### References

1. Simmel G. Beiträge zur Erkenntnis theorie der Religion. In: von Kramme R., Rammstedt A., Rammstedt O. (Hg.) *Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908*. Bd. 1. Frankfurt a./M.; 1995. S. 9–20.

2. Barrett D. V. *Sects, "Cults" and Alternative Religions: A World Survey and Sourcebook*. London: Blandford; 1996.

3. Гирц К. *Интерпретация культур*. М.: РОСПЭН; 2004.

4. Wilson B. R. Aspects of Secularization in the West. *Japanese Journal of Religious Studies*. 1976;3:259–276.

5. Wilson B. R. *Religion in Sociological Perspective*. New York: Oxford University Press; 1982.

6. Wilson B.; Smart N., White M., Thompson D. (eds) *Christianity*. London: Routledge; 1999.

7. Wilson B. R., Barker E., Beckford J. A., Dobbelaere K. *Secularization, Rationalism, and Sectarianism: Essays in honour of Bryan R. Wilson*. Oxford: Clarendon Press; 1993.

8. Bruce S. *God is Dead: Secularisation in the West*. Oxford: Oxford: Unknown Publisher; 2002.

9. Bruce S. *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press; 2013.

10. Bruce S. *Fundamentalism*. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Polity Press; 2008.

11. Bruce S. *Politics and Religion*. Cambridge: Polity Press; 2003.

12. Martin D. *On Secularization: Toward a Revised General Theory*. Aldershot: Ashgate; 2005.

13. Inglehart R. *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*. Princeton: Princeton University Press; 1997.

14. Inglehart R. *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton: Princeton University Press; 1990.

15. Norris P., Inglehart R. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press; 2004.

16. Berger P. L., Luckmann T. *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*. New York: Anchor Publ., 1967. (Russ. ed.: Berger, P. L., Luckmann, T. *Sotsial'noe konstruirovaniye real'nosti*. Moscow: Medium Publ., 1995).

17. Luckmann T. *Life-world and social realities*. London: Heinemann Educational Books; 1983.

18. Luckmann T. *Theorie des sozialen Handelns*. Berlin; New York: de Gruyter; 1992.



19. Davie G. *The Sociology of Religion: A Critical Agenda*. Los Angeles; London; New Dehli; Singapore; Washington DC: Sage; 2013.
20. Davie G. *Europe: the Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton Longman & Todd; 2002.
21. Berger P. L., Davie G., Fokas E. *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variation*. Aldershot; Burlingtone: Ashgate; 2008.
22. Lyon D., Van Die M. (eds). *Rethinking Church, State, and Modernity: Canada between Europe and America*. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press; 2000.
23. Davie G., Woodhead L., Heelas P. (eds). *Predicting Religion: Christian, Secular, and Alternative Futures*. Aldershot, United Kingdom: Ashgate; 2003.
24. Hervieu-Léger D. Individualism Religious and Modern: Continuities and Discontinuities. In: Lyon D., Van Die M. (eds). *Rethinking Church, State, and Modernity: Canada between Europe and America*. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press; 2000. Pp. 52–65.
25. Hervieu-Léger D. *Pilger und Konvertiten: Religion in Bewegung*. Wuerzburg, Germany: Ergon Verlag; 2004.
26. Hervieu-Léger D. *Religion as a Chain of Memory*. New Jersey: Rutgers University Press; 2000.
27. Champion F., Hervieu-Léger D. (eds). *De l'émotion en religion: nouveaux et traditions*. Paris: Centurion; 1990.
28. Stark R. *One True God: Historical Consequences of Monotheism*. Princeton. Princeton and Oxford: Princeton University Press; 2003.
29. Pickel G., Sammet K. Introduction. In: Pickel G., Sammet K. (eds) *Transformations of Religiosity: Religion and Religiosity in Eastern Europe 1989–2010. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*. Leipzig: VS Verlag für Sozialwissenschaften; 2010. Pp. 7–20.
30. Stark R., Bainbridge W. S. *A Theory of Religion*. New Jersey: Rutgers University Press; 1996.
31. Stark R., Finke R. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Los Angeles – Berkeley: University of California Press; 2000.
32. Stark R. *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*. New York: Random House; 2006.
33. Iannaccone L. R. The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economic of Religion. *Rationality and Society*. 1991;3:156–177.
34. Iannaccone L. R. Religious Practice: A Human Capital Approach. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1990;29(3):297–314.
35. Iannaccone L. R. Risk, Rationality and Religious Portfolios. *Economic Inquiry*. 1995; 33(2):285–295.
36. Hero M. The Marketing of Spiritual Services and the Role of the Religious Entrepreneur. In: Usunier J.-C., Stolz J. (eds) *Religions as Brands: New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality*. London; New York: Routledge; 2016. Pp. 75–88.
37. Usunier J.-C., Stolz J. Religions as Brands: New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality. In: Usunier J.-C., Stolz J. (eds) *Religions as Brands: New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality*. London; New York: Routledge; 2016. Pp. 3–26.





38. Holifield E. B. Why Are Americans So Religious? The Limitations of Market Explanations. In: Stievermann J., Goff P., Junker D. (eds). *Religion and the Marketplace in the United States*. Oxford: Oxford University Press; 2015. Part 1, pp. 33–62.

39. Lundskow G. *The Sociology of Religion: A Substantive and Transdisciplinary Approach*. Los Angeles; London; New Dehli; Singapore: Pine Forge Press; 2008.

40. Lofton K. Considering the Neoliberal in American Religion. In: Stievermann J., Goff P., Junker D. (eds). *Religion and the Marketplace in the United States*. Oxford: Oxford University Press; 2015. Part 5, pp. 269–287.

41. Taylor Ch. *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press; 2007.

42. Losonczy P., Singh A. (eds). *From Political Theory to Political Theology: Religious Challenges and the Prospects of Democracy*. London: Continuum; 2010.

43. Banchoff T. *Democracy and the New Religious Pluralism*. Oxford: Oxford University Press; 2007.

44. Habermas J. Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society. *New perspectives quarterly*. 2008;5:17–29.

45. Losonczy P., Singh A. (eds). *Discoursing the Post-secular: Essays on the Habermasian Post-secular Turn*. Wien: Lit Verlag GmbH & Co.; 2010.

46. Rundell J. Multiple Modernities, Sacredness, and the Democratic Imaginary: Religion as a Stand in Category. In: Losonczy P., Singh A. (eds). *Discoursing the Post-secular: Essays on the Habermasian Post-secular Turn*. Wien: Lit Verlag GmbH & Co.; 2010. Pp. 19–40.

47. Adams N. Habermas on Religion: The Problem of Discursive Extraterritoriality. In: Losonczy P., Singh A. (eds). *Discoursing the Post-secular: Essays on the Habermasian Post-secular Turn*. Wien: Lit Verlag GmbH & Co.; 2010. Pp. 127–136.

48. Arens E. What is Religion, and What is Religion For? Thoughts in Light of Communicative Theory and Communicative Theology. In: Losonczy P., Singh A. (eds). *Discoursing the Post-secular: Essays on the Habermasian Post-secular Turn*. Wien: Lit Verlag GmbH & Co.; 2010. Pp. 137–152.

49. Wallace C. M. *Confronting Religious Denial of Science: Christian Humanism and the Moral Imagination*. Eugene, Oregon: CASCADE Books; 2016.

50. Hogan L. *Keeping Faith with Human Rights*. Washington DC: Georgetown University Press; 2015.

51. Gauchet M. *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. Princeton: Princeton University Press; 1999.

52. Luhmann N. *A Systems Theory of Religion*. Stanford: Stanford University Press; 2013.

53. Luhmann N. *Social Systems*. Stanford, CA: Stanford University Press; 1995.

54. Whitehouse H. *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek, CA, Lanham, MD; New York: Altamira Press; 2004.

55. Lawson, E. Thomas. Ritual Form and Ritual Frequency: From Ethnographic Reports to Experimental Findings. In: Whitehouse H., McCauley R. N. (eds). *Mind and religion: Psychological and cognitive foundations of religiosity*. Walnut Creek: AltaMira Press; 2005. Pp. 57–67.

56. Whitehouse H., McCauley R. N. (eds). *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*. Walnut Creek; Lanham; New York; London: Altamira Press; 2005.



57. Pace E. *Religion as Communication: God's Talk*. Farnham: Ashgate Publishing Limited; 2011.

58. Macke F. J. Intrapersonal Communicology: Reflection, Reflexibility, and Relational Consciousness in Embodied Subjectivity. In: Eicher D., Catt I. E. (eds). *Communicology: The New Science of Embodied Discourse*. Madison; Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press; 2010. Pp. 33–62.

59. Alikberov A. K. *Religion and Society seen in historical prospective*. Kazan: Kazan University, 2018.

### **Информация об авторе**

**Аликберов Аликбер Калабекович**, кандидат исторических наук, заместитель директора Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

### **Information about the author**

**Alikber K. Alikberov**, Ph. D (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 4 декабря 2018 г.  
Одобрена рецензентами: 25 декабря 2018 г.  
Принята к публикации: 28 декабря 2018 г.

### **Article info**

Received: December 4, 2018  
Reviewed: December 25, 2018  
Accepted: December 28, 2018





## The history of relations between the State and religious denominations История взаимоотношений государства и религиозных конфессий

DOI [10.31162/2618-9569-2019-12-1-34-42](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-1-34-42)

УДК 993+297.1

Original Paper

Оригинальная статья

### Взаимоотношения лидеров ваисовского движения и казанских большевиков в первый год советской власти (1917–1918)

**А. Р. Файзуллин**

*Институт истории имени Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан,  
Казань, Российская Федерация*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8522-3734>, e-mail: [almazrf@rambler.ru](mailto:almazrf@rambler.ru)

**Резюме:** статья посвящена судьбе ваисовского движения и его предводителя на тот момент С. Г. Ваисова в первый год после Октябрьской революции 1917 г. и установления советской власти. Ваисовское движение как социально-религиозная организация, стремящаяся к справедливости, поддержало советскую власть. Некоторые разногласия с татарской буржуазией, духовенством и союз с большевиками привели к гибели Ваисова. Отношение большевиков к Ваисову как к соратнику ярко проявилось и в процессе его похорон. В 1930-х гг. движение было уничтожено, а его активисты репрессированы.

**Ключевые слова:** большевики; Ваисов; ваисовское движение; ислам; Казань; Октябрьская революция; советская власть

**Для цитирования:** Файзуллин А. Р. Взаимоотношения лидеров ваисовского движения и казанских большевиков в первый год советской власти (1917–1918). *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):34–42. DOI: [10.31162/2618-9569-2019-12-1-34-42](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-1-34-42).

### On the question of the attitude of the Soviet government to the WAIS movement (1917–1918)

**A. R. Faizullin**

*Sh. Marjani Institute of History of Ministry of Education and Science  
of the Republic of Tatarstan, Kazan, Russian Federation*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8522-3734>, e-mail: [almazrf@rambler.ru](mailto:almazrf@rambler.ru)

**Abstract:** the article deals with the Wäisi movement in Tatarstan. It also deals with some aspects of the then Wäisi movement leader S.-G. Wäisev (S.G. Vaisov), his relationship with the Soviet authorities and what happened to him after 1917. The Wäisi movement, as a socio-religious organization striving for justice, was supported by the Soviet power.



However, S.-G. Wäisev's certain views and discrepancies with the the Tatar bourgeoisie and the Islamic clergy on one hand-side as well as his alliance with the Bolsheviks became the reason for his death. The Bolshevik attitude to S.-G. Wäisev, who saw in him an useful ally, was clearly manifested during his funeral. Nevertheless, in the 1930s, the movement ceased to exist and its active member were executed.

**Keywords:** Wäisi, movement of; Wäisev S.-G.; Wäisev, Behaaddin; Revolution, Russian, October 1917; Islam; Tatar, Bolshevik movement; Bolsheviks; Islam; Kazan, city of, Wäisi movement

**For citation:** Faizullin A. R. On the question of the attitude of the Soviet government to the WAIS movement (1917–1918). *Minbar. Islamic Studies.* 2019;12(1):34–42. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-34-42.

## Введение

Ваисовское движение, иначе называемое Ваисовский Божий полк староверов-мусульман, сформировалось в Поволжье во второй половине XIX в. в мусульманской среде. В целом историю ваисовского движения можно условно разделить на четыре периода: от провозглашения самостоятельной общины в 1862 г. до середины 1880-х гг.; с середины 1880-х гг. до 1905 г.; 1905–1910-е гг. и последний этап – с 1917 г. до середины 1920-х гг. [1, с. 590].

До недавнего времени ваисовское движение не являлось объектом специального объективного научного исследования. В последние годы серьезными изысканиями на эту тему занимались Д. М. Усманова и К. Р. Шакуров. Д. М. Усманова отмечает, что «материалы, связанные с ваисовским движением 1917–1918 гг., не говоря уже о более позднем периоде, сосредоточенные в архиве КГБ-ФСБ, представляют собой наиболее закрытую и менее всего вовлеченную в научный оборот группу архивных документов» [2, с. 29].

## Методы исследования и результаты

Уже в 1920-х гг. были предприняты попытки научного анализа деятельности ваисовского движения, см., например, книгу М. Сагидуллина «К истории ваисовского движения», опубликованную в Казани [3]. Несмотря на то что данный труд написан в рамках единственно возможной тогда большевистской идеологии, в нем содержится много ценных фактических материалов и сведений. Оценки автора относительно ваисовского движения были в тот период наиболее распространенными и устоявшимися. В частности утверждалось, что «ваисовцы – религиозная секта, нечто родственное с “христианскими коммунистами” средневековья, считающая ислам революционным учением. Секта, находившаяся в некоторой вражде с самодержавием, организовавшая “божьи войска”» [3, с. 59–60].

Это движение, основанное Б. Х. Ваисовым, выражавшее неповиновение и протест против национально-религиозной и социальной несправедливости и гнета, отличалось активностью. Предводители наставляли «божьих воинов» не подчиняться светским властям и гражданским законам, руководствоваться лишь установлениями шариата. Не следовало служить в армии, платить налоги,



получать паспорта и т.п. Ваисовцы именовали себя поборниками единения социализма и мусульманской религии, поборниками идей «вечной справедливости и добра», игнорируя теорию классовой борьбы.

Тем не менее у исследователей вызывает интерес программа «исламского социализма» Ваисова (1917), которая являлась противоречивой компиляцией «собственных идей и положений программы эсеров и меньшевиков». Она содержала несовместимые с социалистическими идеями пункты о равенстве и братстве при наличии богатых (капиталистов) и бедных [4, с. 41].

В 1917 г., после Октябрьской революции, ваисовцы, практически не колеблясь, заявили о полной поддержке советской власти. В годы Гражданской войны сформированные из ваисовцев «божьи полки» воевали на стороне Красной армии и даже в ее составе. Ю. Н. Гусева констатирует, что некоторые члены казанского РКП(б) впервые обратили внимание на Г.-С. Ваисова<sup>1</sup> и стали рассматривать его как потенциального политического союзника после опубликования в «Казанской рабочей газете» открытого письма ваисовцев А. Ф. Керенскому с требованием прекратить войну. Именно «божьи воины» поддержали большевиков в начале 1918 г., когда резко обострились взаимоотношения между различными слоями татарского общества. Не исключено, что их вооруженная поддержка сыграла весьма важную роль в укреплении власти Советов в Среднем Поволжье [4, с. 42].

По некоторым сведениям, в ноябре 1917 г. Сардар Ваисов побывал в Москве на приеме у В. И. Ленина, который якобы санкционировал финансирование С. Ваисова и его деятельности на благо большевистской революции (впрочем, достоверных подтверждений этому пока не найдено). С разрешения В. И. Ленина Казанский комитет РСДРП(б) в лице Я. С. Шейнкмана, К. Я. Грасиса, В. А. Тихомирова<sup>2</sup> снабжал С. Ваисова оружием и боеприпасами для вооружения организуемых им красногвардейских частей. Позже секретарь Казанской губернской организации партии большевиков В. А. Тихомиров в годовщину смерти Сардара Ваисова в 1919 г. очень позитивно отзывался о нем (в своей статье «Памяти С. Ваисова») и характеризовал его как страстного обличителя самодержавия, протестанта и революционера<sup>3</sup>.

К. Р. Шакуров, ссылаясь на исследование американского ученого-историка Р. Пайпса, констатирует, что большевики могли специально вооружать ваисовцев для противостояния силам пробуржуазно настроенного Военного совета (Харби Шуро) [5, с. 169]. Источник ВО ОГПУ, пишет Ю. Н. Гусева, говорит об

<sup>1</sup> Настоящее имя Ваисова было Гайнан, или Гайнанетдин, а второе имя – Сардар (от титула «сардар» – полководец) – было присвоено ему уже после смерти, впоследствии его часто называли одним этим именем.

<sup>2</sup> Шейнкман Яков Семёнович (1890–1918), Грасис Карл Янович (1894–1937), Тихомиров Виктор Александрович (1889–1919) – в период революции 1917 г. руководители Казанского совета рабочих депутатов и Казанского комитета большевистской партии.

<sup>3</sup> *Знамя Революции*. 1919. 28 февр. Режим доступа: [http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:numbers/2010\\_3\\_4/05/08/](http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:numbers/2010_3_4/05/08/) [Дата обращения: 16.01.2019].



этом факте совершенно однозначно, подтверждая догадку Р. Пайпса: «В феврале 1918 года, когда была провозглашена Идельуральская буржуазная мусульманская республика (Забулачная республика), Ваисову с согласия Совнаркома Казанским Советом было отпущено 7000 (вероятно, ошибка, должно быть 700. – Прим. Ю. Н. Гусевой) винтовок и деньги на организацию зеленой гвардии Ваисовских (Божьих воинов) для защиты Соввласти от контрреволюционных войск Всероссийского Военного Шуро» (цит. по: [2, с. 42]).

Конец февраля и начало марта 1918 г. запомнились жителям Казани трагическим событием. В эти дни практически все печатные издания города оповещали о гибели и похоронах видного деятеля татарского национального движения Сардара (Гайнана) Ваисова, который был похоронен в саду рядом с бывшим губернаторским дворцом<sup>4</sup>.

Позже в советской научно-исторической литературе ваисовское движение характеризовалось как негативное и именовалось не иначе как «сектой»<sup>5</sup>. Отмечалось, что практически оно продолжало функционировать лишь при попустительстве властей. Так, М. К. Мухарямов пишет, что местные и советские органы не принимали по отношению к этой «секте» никаких мер принуждения, но проводили против нее, как и против других сект, идейную борьбу. Ученый отмечает, что «секта продолжала существовать все явственнее, приобретая контрреволюционный, антисоветский характер», что она вообще никогда не служила, да и не могла служить интересам революции. Ради справедливости М. К. Мухарямов указывает на некоторые принципиальные разногласия Ваисова с мусульманским духовенством и представителями буржуазии, по причине чего последние решили расправиться с ним окончательно. Убийство Ваисова должно было явиться сигналом к вооруженному выступлению. Организовав эту провокацию, татарская буржуазия стремилась возложить ответственность за нее на Советы [6, с. 100].

Однако торжественные похороны Ваисова отчетливо показали общественности особое отношение большевиков к нему как к соратнику-революционеру и мусульманину-союзнику. Убийству С.-Г. Ваисова предшествовали следующие события. В ночь на 28 февраля были арестованы руководители правого крыла Мусульманского съезда и члены Всероссийского военного шуро Ильяс Алкин, Юсуф Музафаров, Усман Токумбетов, Джангир Алкин. Когда весть об этих арестах распространилась, толпа мусульман подошла к штабу ваисовцев на Екатерининской улице, где переговоры вылились в вооруженное столкновение, во время которого был убит глава «Мусульманских божьих воинов» С.-Г. Ваисов. Об обстоятельствах убийства Ваисова в газете «За землю и волю» сообщал секретарь Революционного штаба Саид-Галеев<sup>6</sup>. Газета «Знамя революции»

<sup>4</sup> М. В. Похороны жертв контрреволюции. *За землю и волю*. 1918. 28 июня.

<sup>5</sup> Сегодня в отношении ваисовцев исследователи снова предлагают применять термин «секта», но уже без негативного оттенка, а вследствие того, что до революции 1917 г. они сами именовали себя именно так [2, с. 4–7].

<sup>6</sup> *За землю и волю*. 1918. 2 марта.



писала об убийстве Ваисова весьма неопределенно: «После того, как сведения об аресте некоторых членов Шура проникли в мусульманские районы города, толпа мусульман подошла к штабу ваисовцев с целью выяснить, на какой стороне будут ваисовцы в случае военного столкновения. Переговоры кончились перестрелкой, во время которой не то убит, не то застрелился Ваисов»<sup>7</sup>.

Большинство исследователей склоняются к тому, что гибель С. Ваисова как предводителя довольно известной социально-религиозной организации не была случайной, это было убийство, организованное татарской буржуазией и мусульманским духовенством в провокационных целях. Разумеется, пишет М. К. Мухарьямов, не случайно за несколько дней до этого в буржуазной печати были опубликованы статьи, в которых С.-Г. Ваисов открыто обвинялся в большевизме [6, с. 100].

Смерть Ваисова от рук противников советской власти («обезумевшей и темной массы») и реакция на нее большевиков, согласно документам ОГПУ, объясняются следующим образом: его «причислили к первым мертвым революции со стороны татарского пролетариата, но это была ложь и ложь сознательная и необходимая, так как этого требовала политическая обстановка. Появившиеся в то время в “Коммунистической газете” передовицы также никого не удивляли, несмотря на то, что его возносили чуть ли не за великого социалиста Ислама, Революционера и т.д., опять-таки все это происходило и делалось в силу создавшейся политической обстановки» (цит. по: [4, с. 42]).

Через несколько лет Х. Гайнуллин вспоминал на страницах издания «Известия ТЦИК», что после ареста, утром 28 февраля, офицеры Шура и молодежь из мусульманских организаций «Иттифак» («Согласие») и «Бреги» («Объединение») вышли на Юнусовскую площадь на митинг. Они требовали немедленного освобождения И. Алкина, Ю. Музафарова, У. Токумбетова и других и «таким образом восстали против пролетарской революции». Далее митингующие – представители буржуазии, офицерства и «продажной» молодежи – напали на Ваисова в его доме и убили его. Затем, как утверждает автор статьи, из дома Ваисова и «еще откуда-то русской черной сотней» были доставлены винтовки и боеприпасы, организован контрреволюционный штаб в забулачной части города, начались задержания подозрительных людей, «похожих на большевиков». Через день они добились освобождения задержанных лиц<sup>8</sup>. Таким образом, Х. Гайнуллин утверждает, что С.-Г. Ваисов был убит не в штабе своей организации, а в собственном доме.

Авторитет С.-Г. Ваисова, которого большевики называли «социалистом ислама», «выдающимся вождем мусульманской демократии», среди определенных слоев населения был в тот период довольно высок. Убийство человека такого уровня требовало принятия срочных и чрезвычайных мер. Приказом № 6 Революционный штаб постановил следственной комиссии немедленно

<sup>7</sup> *Знамя революции*. 1918. 1 марта.

<sup>8</sup> *Известия ТЦИК*. 1922. 30 марта.



приступить к расследованию убийства Сардара Ваисова. Всем организациям предписывалось оказывать полное содействие следственной комиссии. Было объявлено, что дать показания следователям – дело каждого честного человека, что-либо знающего об этом инциденте. Приказ об этом за подписью председателя К. Я. Грасиса и членов Революционного штаба А. Г. Гинцбурга, Я. С. Шейнкмана, С.-Г. Саид-Галиева и др. должны были напечатать все местные газеты, в противном случае им грозило закрытие, а руководителям газет – предание суду Революционного трибунала<sup>9</sup>.

В день убийства Сардара Ваисова был заключен договор между Революционным штабом Казанского совета РСКД и Временным мусульманским революционным штабом. Революционный штаб, обсудив требования военного мусульманского съезда об освобождении руководителей правой части съезда и Всероссийского военного шуро И. Алкина, Ю. Музафарова, У. Токумбетова и Дж. Алкина, постановил предложить Мусульманскому военному шуро, Мусульманскому гарнизонному и Военно-окружному комитетам следующие условия освобождения арестованных лиц.

1. Все мусульманские организации обязуются никаких выступлений и действий по организации Урало-Волжского штата не предпринимать до созыва учредительного съезда Советов РСКД данной области, который является правомочным органом для разрешения национального вопроса и в котором будут представлены рабочие и крестьяне всех национальностей данной области.

2. Вся полнота власти как по гражданским, так и по военным делам в городе Казани и Казанской Советской Рабоче-Крестьянской Республике принадлежит исключительно Казанскому совету РСКД и Комиссариату по мусульманским делам. Все остальные мусульманские военные организации упраздняются. Никакие другие организации, кроме Мусульманского комиссариата, не имеют права посылать своих комиссаров и уполномоченных и делать распоряжения для какой бы то ни было части населения.

3. Все военные мусульманские силы поступают в распоряжение Комиссариата по мусульманским делам, созданного при Совете РСКД.

4. Арестованные освобождаются под гарантии Мусульманского социалистического комитета.

5. Все члены упраздненных мусульманских организаций обязуются оказывать всяческое содействие при раскрытии и обнаружении виновников убийства Ваисова, а также в обнаружении тех офицеров и студентов, которые предлагали Мусульманскому военно-революционному штабу услуги по борьбе с советской властью.

Со стороны Революционного штаба подписались: председатель К. Я. Грасис, заместитель председателя А. Гинцбург; члены: Шейнкман, Саид-Галиев, Дмитриев, Ефремов, Султангалиев, секретарь Якубов. Со стороны Временного

<sup>9</sup> *Знамя революции. 1918. 1 марта.*





мусульманского штаба условия договора приняли: председатель Монасыпов-Газис; члены: Тагиров, Шамил, Еникеев, Абдрашитов, Исхаков<sup>10</sup>.

Указанные аресты в конце февраля «поставили крест» на одной из предполагаемых форм национальной государственности татарского и башкирского народов в составе РСФСР – Урало-Волжского штата (Идель-Урал штаты). По проекту, разработанному Г. Шарафом и принятому на Миллэт мәжлесе, в состав Урало-Волжского штата должны были войти территории Казанской, Уфимской, часть Вятской, Оренбургской, Пермской, Самарской и Симбирской губерний. Практическая работа по созданию штата возлагалась на Коллегию по осуществлению Урало-Волжского штата. Провозглашение об образовании Урало-Волжского штата было назначено Вторым Всероссийским мусульманским съездом на 1 марта 1918 г. Проект остался нереализованным из-за открытого противодействия местного большевистского руководства.

В конце февраля Казанский совет РСКД с целью противодействия образованию татаро-башкирского государства создал Революционный штаб, арестовал руководителей Второго Всероссийского мусульманского военного съезда. Центром татарского национально-демократического движения Казани в феврале – апреле 1918 г. стала забулачная территория города, где съезд после перерыва возобновил свою работу и провозгласил «Забулачную республику». В ответ был образован Мусульманский народный комиссариат, создан Мусульманский революционный штаб во главе с Г. Мунасыповым и началось формирование татарских отрядов. Революционный штаб направил для разгона «Забулачной республики» крупное воинское подразделение, в результате этого татарские отряды были разоружены. В соответствии с соглашением между Харби шуро и Казанским советом были освобождены арестованные руководители съезда, мусульманские воинские формирования переданы в распоряжение совета. Харби шуро обязался не предпринимать никаких действий по организации Урало-Волжского штата. В марте – мае 1918 г. были распущены все национальные органы управления, избранные на всероссийских мусульманских съездах [7, с. 194, 599].

6 марта 1918 г. было напечатано распоряжение Революционного штаба (приказ № 8). Революционный штаб Казанского совета РСКД совместно с Комиссариатом по мусульманским делам постановил:

- «1) похоронить Сардара-Гайнана Ваисова в пятницу 8 марта в 11 часов утра;
- 2) день похорон объявить днем траура, отменив занятия во всех учреждениях и в предприятиях;
- 3) в пятницу в 3 часа дня водворить на башне Сююм-Беки полумесяц.

Организации, желающие принять участие в торжестве, подают об этом предварительное заявление в Комиссариат по мусульманским делам.

Председатель Революционного штаба Грасис, товарищ председателя Гинцбург, члены: Ефремов, Димитриев, Шейнкман, Султангалиев, секретарь С. Галеев» [12].

<sup>10</sup> Знамя революции. 1918. 1 марта.





Газеты «За землю и волю» и «Знамя революции» в день объявленных похорон С.-Г. Ваисова напоминали о торжественном установлении в этот день в 15 час. полумесяца на башне Сююм-беки<sup>11</sup>.

В похоронах С.-Г. Ваисова приняла участие боевая дружина учащихся, состоящая исключительно из воспитанников средних учебных заведений. В эту дружину, находящуюся в ведении Военной коллегии по управлению Казанским военным округом, входило около 30 человек. Как писала газета «Трудовой путь» (орган Казанской губернской земской управы), «члены дружины – эти юнцы – считают себя большевиками и потому и ведут борьбу с контрреволюцией. Так утверждают, что при самом деятельном их участии производились аресты учащихся “белогвардейцев”»<sup>12</sup>.

После Гражданской войны ваисовцы пытались продолжить свою деятельность, основав в 1920-х гг. в Чистопольском кантоне деревню Новый Булгар. Однако движению ваисовцев было не суждено выжить, их община распалась, а в 1930-х гг. руководители и активисты ваисовского движения были арестованы и репрессированы.

В местной печати начали публиковаться многочисленные статьи и материалы, целенаправленно разоблачающие ваисовское движение. Эти публикации, нередко инициированные ОГПУ, содержали всякого рода компромат, а часто и просто ложную информацию. На это косвенно указывали и сами чекисты, поясняя, что движение пошло в Татарии на спад в результате умелых действий по его расколу и дискредитации [4, с. 42–43].

## Заключение

Приведенные факты позволяют констатировать, что ваисовское социально-религиозное движение с первых дней поддержало Октябрьскую революцию. Советская власть на первых порах, рассматривая это движение как политического союзника, снабжала ваисовцев оружием и финансами. Ваисовские «божьи полки» участвовали в боевых действиях на стороне Красной армии. В начале 1918 г. предводитель движения, «социалист ислама», «мусульманский демократ» С.-Г. Ваисов был убит в столкновении с представителями татарской национальной буржуазии и духовенства. О том, что большевики высоко ценили его заслуги, свидетельствуют торжественные похороны, организованные органами советской власти г. Казани для своего бывшего соратника на территории Казанского кремля.

## Литература

1. Усманова Д. М. Ваисовское движение. В: Хакимов Р. С. (ред.) *История татар с древнейших времен*. Т. 6. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ; 2013. С. 590–594.
2. Усманова Д. М. *Мусульманское «сектантство» в Российской империи: Ваисовский Божий полк староверов-мусульман. 1862–1916 гг.* Казань: Фэн; 2009.

<sup>11</sup> *За землю и волю*. 1918. 8 марта; *Знамя революции*. 1918. 8 марта.

<sup>12</sup> *Трудовой путь*. 1918. 15 марта.



3. Сагидуллин М. *Татарские трудящиеся на путях Великого Октября*. Казань: Татполиграф; 1927.
4. Гусева Ю. Н. Мусульманская «секта» ваисовцев в документах Восточного отдела ОГПУ начала 1920-х годов. В: *XX век и Россия: общество, реформы, революции*. Вып. 3. Самара; 2015. С. 36–46.
5. Шакуров К. Р. *Ваисовское движение в России в 1860–1930-е гг.: дис. ... канд. ист. наук*. Казань; 2011.
6. Мухарямов М. К. *Октябрь и национально-государственное строительство в Татарии (октябрь 1917 г. – 1920 г.)*. М.: Наука; 1969.
7. Хасанов М. Х. (отв. ред.) *Татарский энциклопедический словарь*. Казань: Институт татарской энциклопедии АН РТ; 1998.

### References

1. Usmanova D. M. The Wäisi movement. In: Khakimov R. S. (ed.) *The Tatar History from the Ancient times*. Vol. 6. Kazan: Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences; 2013. Pp. 590–594. (In Russ.)
2. Usmanova D. M. *The Muslim sectarianism in the Russian Empire. The Wäisi «God's regiment» of the Muslim oldbelievers 1862–1916*. Kazan: Fen; 2009. (In Russ.)
3. Sagidullin M. *The Tatar working class following the ways shown by the Great October*. Kazan: Tatpoligraf; 1927. (In Russ.)
4. Guseva Yu. N. The Islamic “sect” of the Wäisi sectarians as reflected in the Documents from the Oriental Department of the OGPU in the early 1920s. In: *The 20<sup>th</sup> century and Russia: Society, Reforms, Revolutions*. Iss. 3. Samara; 2015. Pp. 36–46. (In Russ.)
5. Shakurov K. R. *The Wäisi movement in Russia 1860-1930. PhD Thesis (hist.)*. Kazan; 2011. (In Russ.)
6. Mukharyamov M. K. *The Great October and the emerging of the national State in Tatarstan (October 1917–1920)*. Moscow: Nauka; 1969. (In Russ.)
7. Khasanov M. Kh. (ed.) *The Tatar encyclopaedic Dictionary*. Kazan: Institute of Tatar Encyclopedia of the Tatarstan Academy of Sciences; 1998. (In Russ.)

### Информация об авторе

**Файзуллин Алмаз Равилевич**, соискатель степени кандидата исторических наук, Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, Казань, Российская Федерация.

### Information about the author

**Almaz R. Faizullin**, Ph. D Candidate (Hist.), Sh. Marjani Institute of History of Ministry of Education and Science of the Republic of Tatarstan, Kazan, Russian Federation.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 26 января 2019 г.  
Одобрена рецензентами: 25 февраля 2019 г.  
Принята к публикации: 27 февраля 2019 г.

### Article info

Received: January 26, 2019  
Reviewed: February 25, 2019  
Accepted: February 27, 2019



## Миссионерский проект по созданию «истинного ислама» (на примере сочинения Е. А. Малова «Об Адаме по учению Библии и по учению Корана»)

**Д. З. Марданова**

*Институт истории имени Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан,  
Казань, Российская Федерация*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3650-0133>, e-mail: [dinara.mardanova@gmail.com](mailto:dinara.mardanova@gmail.com)

**Резюме:** в статье на примере полемического сочинения Е. А. Малова «Об Адаме по учению Библии и по учению Корана» (1885) рассматривается механизм размывания границ мусульманского дискурса христианским. В свете этого анализируются сюжет произведения, его язык, система аргументации и поведение действующих акторов. Методологическим подспорьем исследования служит критический дискурс-анализ Тена А. Ван Дейка, стилистический анализ текста. Для реализации миссионерского проекта Малов в качестве «молчаливого свидетеля» приглашает «ученого муллу», вместе с которым рассказывает об «истинном исламе», «якобы» содержащимся в Коране. Оставаясь в полемике с ученым муллой в рамках христианского дискурса, Малов доказывает несостоятельность мусульманского учения в сравнении с христианством, указывает на «противоречия» в представлениях мусульман тексту Корана. В рассказе Малов отходит от привычных полемических сценариев (о Троице, Иисусе Христе, Марии и прочих) и в качестве главной темы для беседы предлагает поговорить об Адаме. Через новый полемический сюжет Малов размывает границы исламского дискурса, внося в него христианские смыслы.

**Ключевые слова:** исламо-христианские отношения; конец XIX в.; критический дискурс-анализ; Малов; миссия в Поволжье; «мусульманский вопрос» в Российской империи

**Благодарности:** исследование выполнено при финансовой поддержке «Фонда исследований исламской культуры» в рамках гранта Ибн Сины № 2ИСГ/2018.

**Для цитирования:** Марданова Д. З. Миссионерский проект по созданию «истинного ислама» (на примере сочинения Е. А. Малова «Об Адаме по учению Библии и по учению Корана»). *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):43–61. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-43-61.



## The Missionary Project: Creating of the “True Islam” on the example of the “The Bible and the Holy Qur’an on Adam” by Professor E. A. Malov (1885)

**D. Z. Mardanova**

*Sh. Mardjani Institute of History Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan  
Kazan, Russian Federation*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3650-0133>, e-mail: [dinara.mardanova@gmail.com](mailto:dinara.mardanova@gmail.com)

**Abstract:** the article deals with the mechanism of “blurring” the ideological boundaries between Islam and Christianity as adapted by the Russian missionary the Professor of the Russian Orthodox Academy in Kazan turcologist E.A. Malov (1835–1918) in his book “The Bible and the Holy Qur’an on Adam” (1885). The author analyses the development of the narrative, argumentation and language used by E. A. Malov. She highlights some specific features, which make the boundaries between the Muslim and Christian discourse less visible. She also uses methodology developed by the Dutch T. A. Van Dyck. The Russian Missionary E. A. Malov, according to the author used a number of ways to prove his thesis about the Islamic teaching to be inferior to that of the Christians, showed the obvious contradictions in approaching the Biblical personality of Adam by the two religions. The narrative as adopted by E.A. Malov was introduced in the form of a dialogue between himself and the imaginative “learned mullah”. Remarkably in the course of this discussions were not touched the traditional “vulnerable” topics, such as Jesus Christ, the Theotokos, the teaching of the Trinity, etc. Instead used a “less vulnerable” personality, which is traditionally most similarly (but not identically) being approached by the Muslims and Christians. By using Adam as a subject of his discourse E.A. Malov made distinction between the Christian and Muslim approaches to this topic less visible and used the Christian meanings on purpose.

**Keywords:** Empire, Russian, Muslim population of; Islam, relations with Christianity; Islam, Russia, 19<sup>th</sup> cent.; Mission, Christian, Volga region; Malov Evfimii Aleksandrovich (1835–1918)

**Acknowledgements:** the work was supported by the research grant of the “Ibn Sina Islamic Culture Research Foundation”: Ibn Sina Grant № 2ИСГ/2018.

**For citation:** Mardanova D. Z. The Missionary Project: Creating of the “True Islam” on the example of the “The Bible and the Holy Qur’an on Adam” by Professor E. A. Malov (1885). *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):00–00. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-00-00.

### Введение

Проблема географических, культурных, религиозных границ и «пограничий» никогда не теряла своей актуальности и важности. Наглядным примером служит Великая Китайская стена, проложившая некогда не только физическую, но и культурную границу. Построенная для защиты «великой» китайской цивилизации от кочевых народов, стена фиксировала границы китайской куль-



туры в рамках единой империи, только что составленной из ряда завоеванных царств. Недавним примером очерчивания культурных границ стали проводившиеся Российской империей кампании по интеграции коренных народов в составе империи. Это реализовывалось в рамках решения разного рода «иностранческих» вопросов («мусульманского», «еврейского», «польского» и других). Решение этих вопросов осуществлялось на законодательном, религиозном и языковом уровнях. Протекающие процессы сопровождалась пересмотром прежних представлений и предполагали очерчивание новых границ как со стороны «иностранцев» на уровне религиозной традиции (в вопросах поклонения – *‘убадат*, вероучения – *‘акида* и норм, регламентирующих поведения людей в их взаимоотношения – *му‘амалат*), которыми считались неправославные, нерусские подданные российского императора<sup>1</sup>, так и со стороны самой империи. Проблема трансформации исламского права мусульман Российской империи нашла освещение в исследованиях В. Бобровникова, П. Сартори, Ш. Шихалиева, Д. Мардановой [3–7]. В частности, Сартори пишет, что в результате деятельности российских правителей исламское право было реорганизовано в юридическое тело имперского законодательства, само правосознание мусульман претерпело существенные изменения. В регионах, управляемых Оренбургским Духовным Собранием, шариат был сведен к «личному статусу», в отдельных случаях фетвам давалась законодательная сила, в целом же юрисдикцией по многим вопросам заведовала имперская правовая система [7, р. 5–6]. Проблема интеграции «иностранцев» на уровне языка нашла отражение в исследованиях А. Миллера, О. Бессмертной [8; 9]. Так, Бессмертную интересовали случаи обращения мусульман (татар) к русскому языку в конце XIX – начале XX в. Автор выделила несколько подобных примеров: 1) при обращении вовне собственной привычной среды – к широкому русскоговорящему имперскому пространству или другим российским мусульманам; 2) как средство их собственного включения в имперское русскоговорящее пространство; 3) в отдельные моменты русский язык выступал проводником современного дискурса в исламский [9]. Проблемы интеграции в империю на религиозном уровне коснулись в своих работах Р. Исхаков, А. Кефели, П. Верт, Р. Джераси, А. Журавский [2; 10–13]. Кефели показала, что в условиях неоднородной религиозной ситуации происходило смешение исламских и христианских религиозных представлений, что было характерно особенно для сельской местности, размывались границы религиозных традиций [11]. В продолжение темы о трансформации религиозных границ в данной статье предлагается рассмотреть пример размывания границ одного религиозного дискурса другим (на примере полемического сочинения Е. А. Малова «Об Адаме по учению Библии и по учению Корана» (1885)).

Статья включает семь разделов: первый служит небольшим введением в проблематику «мусульманского вопроса» в Российской империи; второй

<sup>1</sup> Подробнее [1; 2].



посвящен личности священника-миссионера Евфимия Александровича Малова и его миссионерскому проекту; третий фокусируется на сценарии бесед и тематике сочинения «Об Адаме по учению Библии и по учению Корана»; в четвертом и пятом рассматриваются авторитетные источники и язык сочинения; в шестом исследуется структура аргументации Е. А. Малова; в завершающем седьмом разделе подводятся итоги исследования.

### **«Мусульманский вопрос» в Российской империи и миссионеры**

Религиозная политика Российской империи в разное время выстраивалась по-разному в отношении разных конфессий. Государственный статус христианства определялся как «господствующее исповедание»<sup>2</sup> с официальной принадлежностью императора к этой традиции.

До середины XVIII в. важную роль в отношениях имперских властей с присоединенными нерусскими народами играла религия. Политика христианизации служила одним из основных инструментов интеграции «инородцев» в империю. По мере приобретения монархией все более «светского» характера во второй половине XVIII – начале XIX в. политика по отношению к иноверцам усложнялась. В это время «взаимоотношения имперских властей с нерусскими народами основывались, с одной стороны, на гарантировании статус-кво и принципа веротерпимости в присоединенных землях, с другой – на лояльности нерусских по отношению к императорам и правящей династии» [12, с. 3]. Правительственная политика в отношении мусульман, по мнению Е. Воробьевой, не всегда совпадала с позицией и действиями церкви. Нередко имперская власть и церковь по-разному выстраивали отношения с мусульманами. В последней трети XIX в. правительство отказалось от политики христианизации мусульман в качестве метода их интеграции в империю, сосредоточившись на русификации «инородцев» через систему образования, христианизация сместилась на горизонтальный уровень, став частной инициативой отдельных лиц, пусть и осуществляемой при государственной поддержке. Об этом свидетельствует наличие цензуры на издание мусульманской литературы, исключительное право православной церкви «вести среди подданных империи миссионерскую деятельность» – в условиях запрета прозелитизма, осуществляемого другими конфессиями [14, с. 39], а также законодательно закрепленное положение православия в качестве «господствующего исповедания». Примерами «горизонтальной христианизации» стали миссионерские проекты: 1) «система Ильминского», предполагавшая христианизацию на родных языках; 2) полемические диспуты с мусульманами Г. С. Саблукова и Е. А. Малова на русском языке.

---

<sup>2</sup> Триада «Православие, Самодержавие, Народность» министра народного просвещения Сергея Уварова.





В основе миссионерских представлений об исламской культуре лежал тезис о цивилизационной и богословской несостоятельности ислама [15, с. 125–160]. Для решения «мусульманского вопроса» миссионеры предлагали «просветить» мусульман с точки зрения христианского учения. Для этого следовало поколебать ложную веру мусульман и заменить ее истинной, то есть христианской. В более широком, общемировом смысле, «христианская миссия должна была содействовать приобщению отсталых мусульманских народов к высшей общечеловеческой европейской культуре. Положительно воздействуя на умственное и нравственное состояние мусульман, религиозное просвещение должно было направить развитие их культуры по пути прогресса. Таким образом, русской церкви отводилась мировая цивилизаторская миссия» [12, с. 48–49]. В рамках реализуемого церковью миссионерского проекта появилось сочинение священника Казанской епархии Евфимия Александровича Малова «Об Адаме по учению Библии и по учению Корана», которое было опубликовано в Казани в 1885 г. и сохранилась в значительном количестве экземпляров в Казани, Санкт-Петербурге и Москве.

### **Евфимий Александрович Малов и его миссионерский проект**

Автор произведения «Об Адаме...» Евфимий Александрович Малов (1835–1918) родился в Симбирской губернии в семье дьякона; воспитывался у старшего брата – священника отца Никифора Малова. В истории Казани и Казанской епархии Малов известен как крупный церковный деятель, священнослужитель, миссионер, ученый и тюрколог. Противомусульманские предметы начал изучать в Симбирске, где учился в духовной семинарии. В 1858 г. поступил в Казанскую духовную академию, которую окончил в 1862 г. со степенью магистра на Миссионерском противомусульманском отделении у Саблукова<sup>3</sup>. В 1863 г. Малов начал преподавать в академии, одновременно продолжил миссионерскую линию, разработанную его наставником Саблуковым и связанную с практикой религиозных диспутов. Главным принципом миссионерской деятельности Малова стало обращение к рациональному убеждению на основании непреложных религиозных принципов. Во время учебы в академии Малов начал ездить по мусульманским учебным заведениям и дискутировать со студентами-шакирдами и их преподавателями. Наиболее продуктивными оказались систематические, регулярные беседы. В некоторых случаях Малову удавалось находить подходящих оппонентов и приглашать их к себе домой для дискуссии, проводившейся один на один или в небольшой группе несколько раз в неделю [16, с. 128–129]. Случавшиеся диспуты Малов записывал в многочисленных дневниках, а некоторые диспуты собирал в про-

---

<sup>3</sup> Гордий Семенович Саблуков (1803–1880) – русский востоковед, профессор Казанской духовной академии, исследователь ислама, автор первого опубликованного перевода Корана с арабского языка на русский.





изведения<sup>4</sup>. В числе прочих оказалось сочинение «Об Адаме по учению Библии и по учению Корана». Текст сочинения построен в форме диалога между самим автором и неким «ученым муллой». По сообщению Малова, разговор начался 7 марта 1882 г. [17, с. I]. Прообразом «ученого муллы», вероятно, стал студент медресе – Сахиб Гирей Ахмеров, посещавший Малова в течение восьми лет и ставший единственным мусульманином, которого Малову удалось обратить в христианство [16]. Упоминания об Ахмерове встречаются в многочисленных дневниках Малова. Появление в тексте сочинения «ученого муллы» неслучайно, это известная стратегия христиан в полемике с мусульманами, при которой христианский автор, рассказывая об «истинном» исламе, «приглашает» в свидетели мусульманина («ученого муллу»), как гаранта подлинности и истинности.

Произведение «Об Адаме...» представляет собой пересказанные христианином полемические беседы христианина с мусульманином. Исходя из этой посылки важнейшим методологическим принципом данного исследования служит критический дискурс-анализ Тена А. Ван Дейка, центральной задачей которого является детальное изучение концепта власти и соотношение сил в обществе. При изучении власти Ван Дейк считает «необходимым обратиться к тем измерениям власти, которые непосредственно связаны с изучением языковой практики, дискурса и коммуникации» [18; 19]. Привилегированное положение христианства влияло на социальное поведение его представителей, на их способы понимания и описания мира. Поэтому миссионеры, представители «господствующего исповедания», описывали мир иначе, чем мусульмане, последователи «инородческой» религии. Выбранный ракурс позволяет проследить, как через структуру, тематику, периодичность встреч проявлялась доминирующая позиция Малова как представителя «господствующего исповедания». Другим методологическим подспорьем исследования стали стилистический и семантический анализ текста; сравнительный анализ смыслов и понятий, присущих изучаемым дискурсам.

### Сценарий бесед

Сочинение «Об Адаме...» состоит из Предисловия, вступительного слова, двенадцати разговоров-бесед Малова с «ученым муллой» и заключительной части «Грех Адама: по учению Корана». Текст построен в форме богословского спора между самим автором и ученым муллой.

---

<sup>4</sup> Сочинения Малова Е. А.: «Взгляд на способы, коими, по взгляду мухаммедан, сообщались Мухаммеду откровения» (1873), «Об Адаме по учению Библии и по учению Корана: Разговоры с ученым муллой» (1885), «Моисеево законодательство по учению Библии и по учению Корана: Опыт объяснения одного из очевиднейших противоречий в Коране» (1890), «Миссионерство среди мухаммедан и крещен татар: Сборник статей» (1892), «Мухаммеданский букварь: Миссионерский критический очерк (1894), «Мухаммеданское учение о кончине мира» (1897) и др.



Во вступительном слове Малов пишет, что часто разговаривал с учеными «мухаммеданами», но ни с одним ему не удавалось вести систематической беседы, при этом миссионер «давно замечал необходимость вести беседу в порядке, чтобы достигнуть какого-либо результата» [17, с. 1]. Как правило, каждый разговор касался частного предмета или вопроса и заканчивался с завершением беседы, а впоследствии не возобновлялся. Ситуация изменилась, когда «явился человек из мухаммедан, который пожелал вести беседы в установленном порядке» [17, с. 1]. Сообщается, что во время первой встречи Малов и мулла долго обсуждают порядок и тематику предстоящих бесед и никак не могут договориться. Малов предлагает мулле начать беседу с Адама, затем поговорить о Моисее, Аврааме, Давиде, Псалтыри, Иисусе Христе и Евангелии. На это мулла замечает, что им придется слишком долго беседовать, прежде чем они доберутся до Мухаммеда и Троицы. Однако Малов настаивает на своем и соглашается беседовать о темах муллы только после того, как они обсудят темы, предложенные самим Маловым [17, с. 3]. Следуя за сценарием Малова, собеседники затрагивают следующие сюжеты: сотворение человека, грехопадение, изгнание Адама и Евы из рая, первородный грех, Адам – человек или пророк, греховность и безгрешность пророков, источник зла и добра в мире, природа греха, свобода воли и предопределение, вопрос о спасении человека и его «прямом пути», придание Аллаху сотоварищей, неверие и другие темы.

Из вышеописанной первой встречи видно, что главный тон разговора задает Малов. У каждого участника бесед имеются свои ожидания от предстоящих встреч – они предлагают к обсуждению разные темы, по-разному оценивают предполагаемый результат. Их ожидания зависят от сложившихся в религиозной традиции представлений о высшей цели человеческой жизни и счастье. Для христиан – это спасение, для мусульман – следование прямым путем. Выбранные цели определяют методы и средства их достижения.

Другим фактором, влиявшим на выбор тем каждого из участников, стали сложившиеся в христианстве и исламе полемические традиции. Исторически полемика мусульман с христианами разворачивалась вокруг следующих тематических сюжетов: а) повреждение и фальсификация христианами божественного Откровения; б) вероучительные заблуждения христиан: вера в божественную природу Иисуса Христа, учение о Троице, учение о первородном грехе и искупительной жертве Христа; в) заблуждение христиан в богослужебной практике: как идолопоклонство расценивался культ Иисуса Христа, Марии и святых. Также критиковались таинства, литургические праздники. Что касается полемики христиан с мусульманами, то она разворачивалась вокруг следующих тем: а) несостоятельность религии мусульман по сравнению с христианством; б) необоснованность претензий Мухаммеда на пророческую миссию; в) необоснованность претензий мусульман, что Коран является «Словом Божьим»; г) аморальность образа жизни мусульман [20, с. 17].



Таким образом, нежелание и отказ Малова беседовать о темах, предложенных муллою, вероятно, – его осмысленная стратегия. Желая избежать уже сложившихся полемических клише и устоявшихся сюжетов, Малов предлагает поговорить об Адаме, тем самым вынося на обсуждение новый полемический сюжет, вокруг которого еще не сложилось полемическое предание ни среди мусульман, ни среди христиан. Таким образом, Малов и мулла в своих беседах «создают» традицию.

Анализ сценария бесед показывает, что Малов выстраивает повествование таким образом, чтобы подвести муллу к своим «правильным» выводам. Хотя в отдельных случаях мулла имеет возможность вынести на обсуждение свою тему и изменить ход бесед, но в целом главным действующим актором всей дискуссии выступает Малов, имеющий открытый и контролируемый доступ к организуемым встречам (то есть самому коммуникативному событию – в терминах дискурс-анализа). Это подразумевает, что Малов контролирует контекст полемики как события, определяет его время, место, условия, присутствие или отсутствие на встречах других участников (например, появление на некоторых встречах миссионера А. П. Яблокова<sup>5</sup>). Нельзя утверждать, что мы совершенно не слышим голоса «ученого муллы», он слышен, однако мы слышим лишь моменты, вырванные из всего разговора, то, что Малов как передатчик пожелал включить в нарратив. Поэтому мулла выступает в роли «молчаливого» свидетеля со стороны мусульман, вместе с которым Малов разговаривает о «правильном» исламе.

### Источники

Помимо выбора нового полемического сюжета (об Адаме), другим способом избежать известных в религиозной традиции сюжетов и толкований служит стремление Малова ограничиться в беседах исключительно первоисточниками – Библией и Кораном. В тексте, к сожалению, отсутствуют указания об издании Библии, которым пользуется Малов. Что касается Корана, то миссионер обращается не к оригинальному арабскому тексту, а к русскоязычному переводу Корана миссионера-востоковеда Гордия Саблукова, выпущенного при Казанской духовной академии<sup>6</sup>. Обращаясь к русскому переводу, Малов автоматически переводит исламское учение на русский язык<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Яблоков, Андрей Поликарпович (род. 1854), – выпускник Рязанской духовной семинарии и Казанской духовной академии со степенью кандидата богословия. Был руководителем казанского частного миссионерского приюта, читал лекции по обличению ислама студентам духовной академии и воспитанникам старших классов местной духовной семинарии.

<sup>6</sup> Коран, законодательная книга мохаммеданского вероучения. Перевод с арабского языка Гордия Саблукова. Казань, 1878.

<sup>7</sup> Следует заметить, что в отличие от переводов Библии на разные языки, Коран в переводе Саблукова не рассматривается мусульманами в качестве первоисточника, коим может быть только оригинальный арабский текст Корана, любой перевод Корана на другой язык воспринимается как толкование на Коран (*тафсир*).



Что касается муллы, помимо оригинального арабского текста Корана, он прибегает к нескольким переводам Библии – Евангелию в татарском переводе Британского библейского общества [17, с. 1], арабскому переводу [17, с. 170] и русскому переводу (русско-еврейская Библия в двух томах: Священные книги Ветхого Завета, переведенные с еврейского текста. Издание А. Рейхарда и Ко. Т. I и II. Вена, 1877; Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа (на русском языке). СПб., 1879) [17, с. 137].

В отличие от Малова ученый мулла не ограничивается лишь первоисточниками, в отдельных случаях (из тех, что приводятся в тексте Маловым) мулла обращается также к трем известным в мусульманской среде толкованиям Корана (*тафсирам*). Упоминается турецкий тафсир «Тафсир ал-мавакиб» Исма‘ила Фарруха (ум. 1840) [21, с. 280] Константинопольского издания 1246 г. хиджры; тафсир Сулейман ибн ‘Умар ал-‘Аджили (ум. 1789/90 гг.) «ал-Футухат ал-Илахийа» («Откровение Божественное») [21, с. 408]; первая часть «Книги мастерства в коранических науках...» имама Суюти аш-Шафи‘и Египетского издания [17, с. 137]. Обращение муллы к тафсирам вызывает неудовольствие Малова: когда мулла на третью беседу приносит «Тафсир ал-мавакиб», Малов усматривает в этом плохое предзнаменование. Миссионер опасается, что при возникновении противоречивых и «трудных мест» в Коране, на которые он собирается указывать, мулла будет прибегать к принесенному толкованию и удовлетворившись его содержанием, – игнорировать приведенные Маловым доводы. Желая избежать такого развития событий, Малов критикует тафсиры, указывая на их «противоречия» Корану и неистинность [17, с. 118]. В попытках муллы защитить толкования Малов видит повод обвинить мусульманина в том, что он намерен поставить Предание выше Корана<sup>8</sup>.

### Язык сочинения

Написанное христианским автором, «Об Адаме...» отражает прежде всего христианское понимание. В связи с этим интерес представляет сам язык произведения, его стилистические особенности, проявление в нем христианского и исламского дискурсов, проявление языка власти и подчинения. В качестве примера рассмотрим тему «спасения и прямого пути».

Отказ беседовать на темы, предложенные муллой, о чем речь шла ранее, Малов аргументирует следующим образом: «С речи об Адаме я предложил начать разговор потому, что **мухаммедане** мнят получить **спасение** при посредстве одного пророчества, не принимая христианского **догмата о воплощении Сына Божья** для **спасения** мира» [17, с. II].

<sup>8</sup> Кажущееся Малову «превознесение» Предания над Кораном связано с исламским учением и традицией толкования Корана (*‘илм ал-Кур’ан ва-т-тафсир*), когда акцент делается на одних коранических аятах, противоречащие им аяты либо признаются отмененными, либо растолкованными иначе, в некоторых случаях замалчиваются.



Появление темы «спасения» демонстрирует, что Малов остается в рамках традиционной исламо-христианской полемики на христианской позиции, одним из ключевых вопросов которой является вопрос о спасении людей, не узнавших Христа как спасителя. Подобный вопрос произрастает из христианской сотериологии, т.е. учения о спасении, и представлений о спасительной миссии Христа. Обращение к проблеме спасения в данном ракурсе носит исключительно христианский характер. Именно поэтому, когда Малов говорит, что ему очень жаль муллу, который «не знает, как **Бог спасает грешного человека**», это вызывает непонимание и возражение муллы: «Я без Библии знаю, как **Бог спасает человека**». То есть мулле для «спасения» не требуется Библия, на все вопросы он находит ответы в Коране: «...по Корану дана возможность [спасения. – Д. М.]... **Бог дал “руководство”** (20:121–122): Когда придет к вам от Меня **руководство**: тогда кто последует **руководству** Моему, тот не заблудится, не обездожится». Это вызывает недоумение Малова: «Кто может исправить [грешную. – прим. Д. М.] природу человека?». Мулла отвечает: «Человек сам себя исправит, потому что сам может видеть, что показывает Господь в законе (Пятикнижии или в Коране)» [17, с. 96–97].

На этом примере хорошо различимо проявление исламского и христианского дискурсов. Малов апеллирует к понятиям и смыслам христианского дискурса: «спасение», «грешный человек», «мухаммедане», «догмат», «воплощение Сына Божья». Вслед за Маловым мулла также говорит на языке христианского дискурса. В его ответах появляются слова: «Бог спасает человека». Тем не менее, в отличие от Малова, мулла вкладывает в слова совершенно иной смысл, принадлежащий области мусульманского дискурса. В исламе отсутствует понятие первородного греха, следовательно, «нет идеи безнадежной поврежденности человеческой природы» и нет нужды в искуплении, вернее, искуплении грехов человека кем-то другим [13, с. 157]. Согласно исламу, «спасение» приходит не через Христа, Мухаммеда или другого пророка, а через следование по «прямому пути» и связано с исполнением Закона, которое является самодостаточным условием спасения. В нашем политическом контексте апелляция к теме спасения Маловым дает необходимую легитимацию христианизации, цель которой – просвещение, цивилизаторская миссия. Подобный аргумент неоднократно использовался имперскими правительствами для оправдания их колонизаторской экспансии [23].

Используемый Маловым термин «догмат» употребляется преимущественно в христианстве и обозначает теологическую, богооткровенную истину, содержащую учение о Боге и Его домостроительстве, которое церковь определяет и исповедует, как неизменное и непререкаемое положение веры. Другой термин христианского имперского дискурса из этого отрывка, используемый для обозначения мусульман, – слово «мухаммедане», то есть последователи Мухаммеда по аналогии с христианами – последователями



Христа. Это слово не соответствует представлениям мусульман, которые исключают следование за Мухаммедом, мусульмане следуют исключительно за Аллахом.

Еще один момент, на который следует обратить внимание, – это транспортирование Маловым мусульманского дискурса в христианский путем «невинного» вкладывания в уста муллы христианских имен пророков, в частности библейских имен, вместо коранических: в приведенном выше примере в речи муллы вместо имени Аллах появляется имя Бог; или в других примерах вместо ‘Исы – Иисус Христос, вместо Хаввы – Ева [17, с. 85–86], вместо братьев Кабиля и Хабиля – Каин и Авель [17, с. 82–83] и т.д.<sup>9</sup> Использование христианской лексики муллой можно расценивать как желание Малова отразить таким образом его лояльность, когда он намеренно использует христианские названия, либо же намеренное искажение Маловым действительных слов муллы. Хотя в отдельных случаях терминология исламского дискурса просачивается в нарратив Малова, проявляясь в виде слов «руководство», «заблудиться», но в целом приведенный пример демонстрирует использование Маловым христианской семантики при описании мусульман и их учения. В словах муллы отчетливо слышен «доминирующий голос» Малова.

### Структура аргументации Е. А. Малова

Основная форма построения текста – аргументация, главный принцип миссионерской деятельности Малова – апелляция к рациональному убеждению на основании непреложных религиозных принципов, выведенных из Библии и Корана. Использование представлений христианского дискурса выражается в обращении к темам о нечистом Каине, вечным мукам, проблеме спасения человека, сотворения человека, изгнания Адама и Евы из рая, первородного греха, греховности пророков. Использование категорий исламского дискурса проявляется в апелляции к категории «многобожие» (*ширк*); призыв к терпению: «потерпи немного, сказал я словами муллы, – потому что Бог с терпеливыми» [17, с. 169, 185]; плохое знание муллой арабского языка [17, с. 99–100]; неверный перевод [17, с. 4]; искажение ясного смысла Корана [17, с. 80]; апелляция к морфологии языка [17, с. 121]; апелляция к теме поврежденности / искаженности Книги (Коран); обращение к категории – *фитна*<sup>10</sup>; использование мусульманской семантики – ясный Коран, ясный смысл и т.д.; темы о «прямом пути», свободе воли и предопределении и др.

В своей аргументации Малов придерживается определенного сценария, содержащего определенные пункты, чья последовательность может варьиро-

<sup>9</sup> Подробнее о тонкостях и стратегиях перевода религиозной литературы на татарский и русский языки см. в диссертации Г. Сибгатуллиной «Languages of Islam and Christianity: Institutional Discourses, Community Strategies and Missionary Rhetoric» [24].

<sup>10</sup> Фитна (араб. *فتنة*) – искушение; то, что отвлекает от истины, от истинного пути.





ваться, но перечень в большинстве случаев остается неизменным. Вначале Малов выносит требуемый христианский сюжет на обсуждение, после этого находит доказательства своей точки зрения в Коране, тем самым показывая, что христианское учение истинно и не противоречит Корану. За подтверждением истинности христианского представления на основе Корана обнаруживается «противоречие» исламской точки зрения в этом вопросе тексту Корана. Подобным образом, размывая границы исламского дискурса и внося в него христианские представления и толкования, Малов опровергает исламское толкование исследуемого вопроса.

Показательным примером служит сюжет о греховности первого человека Адама, согласно христианству, и безгрешности пророков (Адама и других пророков), по исламу. Мулла отвергает христианское учение о греховности Адама, противоречащее учению о безгрешности пророков в исламе. По мнению муллы, действие Адама в раю не являлись настоящим грехом, мулла оценивает его как проступок или ошибку, которые не ввели Адама в состояние греховности и не превратили его в грешника. После покаяния, по мнению муллы, Адам полностью очистился, поэтому совершенный проступок не расстроил его духовные силы, не сделал Адама грешником и прародителем греха, как об этом учит христианство. Доказывая греховность Адама, во время пятой беседы Малов спрашивает муллу: «Ты отвергаешь греховность в Адаме после покаяния. Но я спрашиваю тебя, мог ли Адам грешить после покаяния?» Мулла отвечает: «Мог грешить, но не согрешал, потому что он был пророком» [17, с. 79]. Непогрешимость Адама в исламе основывается на учении о непогрешимости пророков в целом и полной непогрешимости пророка Мухаммеда<sup>11</sup>. Мусульмане верят, что по воле Аллаха пророки не способны на грех, в противном случае они могли бы ради личной выгоды вместо слов Аллаха передавать людям ложь, что, по представлениям мусульман, невозможно. Опровергая непогрешимость Адама, Малов прибегает к разным методам. В частности, он просит муллу предъявить доказательства того, что Адам – пророк (в христианстве Адам не считается пророком, он лишь первый человек). Мулла отвечает, что Адам – пророк, потому что ему было дано пророческое откровение [17, с. 56–57]. В ответ на это Малов приводит свой довод. Даже если Адам – пророк, это ничего не меняет: в христианстве пророки находятся в одинаковых условиях с другими людьми. Подобно остальным людям они «не изъяты от искушений плоти, от обольщений сатаны и т.п.». Желая доказать мулле способность пророков на грех, Малов указывает

---

<sup>11</sup> Полная непогрешимость Мухаммеда означает, что он не совершил ни одного проступка даже когда еще не был пророком, в отличие от остальных пророков, которые в прежней жизни могли грешить (статья «Наби» в [25, с. 184]).



на слова Корана (7:189–190)<sup>12</sup>, якобы противоречащие словам муллы. В этих аятах говорится о том, что после рождения сына «они [Адам и Ева. – Д. М.] придумали соучастников Ему в том, что Он сделал для них». Малов спрашивает муллу: «...можно ли доказать Кораном, что Адам был пророком после того, как о нем сказано, что он оказался в числе мушриков?» По мнению Малова, этот отрывок явно доказывает способность Адама грешить. Иной точки зрения придерживается мулла, возражая: «Здесь эти слова объясняются не так. Адам не был многобожником» [17, с. 60–61]. «Он [Адам] впал в ширк, этого я не отвергаю... но под ширком не следует разумеать греха – многобожия, потому что Адам был пророк... здесь под ширком разумеется маленькая, совершенно простительная ошибка. Ширк Адама есть то же что зиллят (زلة) или аяк таю (آياق طاير)<sup>13</sup>. От подобных ошибок даже ангелы не свободны». Подобные ошибки, по мнению муллы, не вводят человека в состояние греховности [17, с. 92]. Именно поэтому Адам как пророк совершил не грех в раю, а лишь проступок, за который впоследствии покаялся и «...Бог простил его; а так как после покаяния человек становится невинным, как новорожденный младенец: поэтому мухаммедане и не говорят, что Адам умер от греха» [17, с. 53].

Этот пример демонстрирует, что оба участника дискуссии доказывают свой тезис на основании текста Корана. Если мулла утверждает, что Адам не совершал греха, потому что был пророком, то Малов, напротив, доказывает, что Адам грешил, поскольку приписывал Богу сотоварищей, следовательно, был многобожником (*мушрик*).

Далее развивая тему греховности пророков Малов в качестве доказательства ссылается на «греховность» Соломона, поклонявшегося идолам, и Давида, совершившего прелюбодеяние. Мулла продолжает опровергать приводимые Маловым доказательства греховности упомянутых пророков, указывая на то, что «у них были маленькие ошибочки – хата или ламам... Это такие проступки, которые допускаются, по забывчивости, пророками; они считаются неважными грехами и поэтому всегда прощаются Богом» [17, с. 128–131]. Таким образом, отвергая доводы Малова, мулла продолжает отстаивать границы исламского дискурса и защищать исламское учение. После многочисленных тщетных попыток Малов приходит к выводу: «Все это доказывает только упорство твое, г. мулла, и вообще упорство мухаммедан в ложной теории о пророках. Эта тео-

<sup>12</sup> У Малова приведены аяты по Корану в переводе Г. Саблукова (7:189–190): «189. Он сотворил вас от одного человека; произвел из него супругу ему, чтобы она жила для него. После того, как он покрыл ее, она обременена легким бременем и носила его; когда же оно стало тяготить ее, оба они стали просить Бога, Господа своего: “если Ты дашь нам стройно-красивого, то мы будем благодарными”. 190. Когда же Он дал им стройно-красивого: они придумали соучастников Ему в том, что Он сделал для них. Да будет превозносим Бог, не имеющий соучастников, каких допускают они!».

<sup>13</sup> Зиллят (араб. زلة) – «нехороший поступок»; аяк таю (тат. آياق طاير) – «оступиться», «поскользнуться».



рия заставляет вас хитрить и идти наперекор ясным свидетельствам Корана». Отказ муллы принимать приведенные доводы Малов расценивает как нежелание видеть в ясных аятах Корана истинный смысл и внесение противоречий [17, с. 140–141]. По мнению Малова, это свидетельствует об искажении и перетолковывании мусульманами слов Корана и составлении «неподходящ[ей] теори[и]... идущ[ей] вразрез с учением Корана», когда вымышленную теорию они считают лучше Корана [17, с. 239].

Показательный и «параллельный» случай, когда православный миссионер начинает рассказывать о «правильном» исламе, приводит О. Ю. Бессмертная. В июне 1915 г. Казанский Временный Комитет по делам печати (подчиненный Департаменту по делам печати) запретил к распространению брошюру «Интересные стихи из Корана, выписанные Шушук-оглы». По мнению департамента, содержащиеся в ней высказывания об Иисусе Христе противоречили основам христианства и были оскорбительны для чувств православных верующих. В этом и заключались основания для запрета. Директор Департамента полиции обратился к директору Департамента духовных дел иностранных исповеданий (ДДДИИ) с просьбой выяснить происхождение брошюры и детально оценить ее содержание. Обнаружилось, что под «мусульманским» псевдонимом *Шушук-оглы* скрывался православный священник, уфимский епархиальный миссионер Стефан Матвеевич Матвеев. Он, со своей стороны, полагал, что российские мусульмане плохо владеют арабским языком и потому не способны читать Коран в оригинале. По этой причине они знают коранический текст лишь в передаче их религиозных наставников, мулл, которые будучи фанатиками, интерпретируют Коран тенденциозно и неправильно. В противовес такой тенденциозности он и создал свою брошюру, в которой, выписывая коранические стихи, желал продемонстрировать простым мусульманам, что и Коран признает Иисуса Христа пророком, а потому между мусульманами и христианами нет глубоких оснований для вражды. Он взял себе мусульманское имя, чтобы не отталкивать от брошюры мусульманского читателя, который не поверил бы православному священнику. Казанский губернатор принес извинения: запрет на брошюру удалось снять лишь год спустя [26].

## Заключение

Проведенное исследование показало, что в сочинении «Об Адаме по учению Библии и по учению Корана» Малов в полемике с ученым муллой остается в рамках христианского дискурса, однако отходит от привычных полемических сценариев. Он касается известного полемического сюжета о несостоятельности религии мусульман в сравнении с христианством. Однако в отличие от средневековых христианских полемистов, которые утверждали, что ислам искажает библейское повествование, дополняя его вымыслами и сказками [20, с. 18], сочиненными «лжепророком» Мухаммедом, Малов идет



вразрез с существующей традицией. В частности, он не отрицает божественного происхождения Корана, более того, обращаясь к доводам из Корана и Библии, миссионер показывает, что христианское учение содержится в Коране. То есть критика Малова направляется не против Корана как такового, а против мусульман, которые неправильно его читают и толкуют. В результате неправильного прочтения мусульмане не видят содержащегося в Коране «истинного учения», не противоречащего христианству. Посредством нового полемического сюжета об Адаме Малов размывает границы исламского дискурса, внося в него христианские смыслы. В достижении поставленной цели Малов действует по определенному сценарию. Вначале он выбирает некий вопрос, по которому у мусульман и христиан существуют различия, после этого находит доказательства христианской позиции в Коране, показывая, что христианское учение истинно и не противоречит Корану. Одновременно с этим Малов выявляет «противоречие» исламской точки зрения в этом вопросе Корану, тем самым опровергая исламское толкование. Подобным образом Малов показывает, что существующее в Библии присутствует и в Коране, следовательно, это истинно. А то, что противоречит Библии из исламского учения, также противоречит Корану. Отсутствует в Библии и «якобы» отсутствует в Коране, но есть в учении мусульман – следовательно, неистинно и ложно.

Описывая ислам подобным образом в качестве «молчаливого свидетеля», Малов приглашает ученого муллу, вместе с которым в процессе разговора рассказывает о правильном и «истинном исламе». То, что якобы «принимает» мулла, то есть то, что включает Малов в свой нарратив, – соответствует сценарию его рассказа. Взяв на себя право рассказывать о правильном исламе, Малов навязывает мулле свой язык, переводя слова муллы на язык христианского дискурса и рассказывая об исламе в христианских категориях, параллельно домысливая его в «правильном» направлении, добавляя «недостающие» части. Описание, то есть создание «истинного ислама» посредством «молчаливого муллы» оказывается возможным благодаря доминированию христианского дискурса в этой полемике.

Наделенный властью Малов, представитель господствующего исповедания – христианства, рассказывает об исламе со своей позиции, привнося в исламское учение свои представления. Власть Малова как потенциал реализуется благодаря существующей социальной сети, в которую входят те, кто осуществляет власть, и те, кто ей подчиняется и сопротивляется. В случае с Маловым его власть поддерживается существующей социальной структурой и идеологией. Законодательно закреплено право Малова свободно миссионировать, проповедовать, дискутировать, печататься, в отличие от мусульман, достаточно ограниченных в этих правах. Это позволяет Малову участвовать в миссионерском проекте в качестве рассказчика Другого, приписывая смысл себе самому, другим и миру, в котором все существует.



Оправдание существующего доминирования происходит через две дополняющие друг друга стратегии – позитивную репрезентацию собственной группы и негативную репрезентацию Другого [18, с. 458]. Это реализуется через критику «первоначального образа» исламского учения, который Малов пропускает через категорию собственного дискурса, в результате ориентализация (описание Другого) осуществляется в христианских понятиях. Для генерализации этой идеи используется стратегия оправдания этого действия через необходимость в рамках имперской политики. Считается, что через христианизацию происходит не только интеграция «иностранцев» в империю, но также через христианство они приобщаются к мировой культуре, им даруется возможность спастись от вечных мук ада. Таким образом, доминирующее положение Малова и предпринимаемые им действия оправдываются и легитимируются через благую цель (обращение к идее спасения и просвещения) и преподносятся, как нечто «естественное», «необходимое» и, следовательно, «справедливое».

### Литература

1. Бобровников В. О. Свои «чужие»: инородцы и туземцы в Российской империи. В: В. О. Бобровников, С. Дж. Мири (ред.). *Ориентализм vs. Ориенталистика*. М.: Садр; 2016.
2. Верт П. *Православие, инославие, иноверие: очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи*. М.: Новое литературное обозрение; 2012.
3. Бобровников В. О. *Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие (Очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана)*. М.: Восточная литература; 2002.
4. Sartori P. *Visions of Justice: Shari'a and Cultural Change in Russian Central Asia* (Handbook of Oriental Studies. Section 8 Uralic and Central Asian Studies, Vol. 24). Leiden; Boston: Brill; 2016.
5. Gould R. R., Shikhaliev Sh. Beyond the Taqlid/Ijtihad Dichotomy: Daghestani Legal Thought under Russian Rule. *Islamic Law and Society*. 2017;24(1-2):142–169. DOI: [10.1163/15685195-02412p06](https://doi.org/10.1163/15685195-02412p06).
6. Марданова Д. З. Полемика вокруг 'ибadat между Ш. Марджани и его оппонентами. *Islamology*. 2017;7(1):180–193. DOI: [10.24848/ismlg.07.1.09](https://doi.org/10.24848/ismlg.07.1.09).
7. Sartori P. Exploring the Islamic Juridical Field in the Russian Empire: An Introduction. *Islamic Law and Society*. 2017;24(1-2):1–19. DOI: [10.1163/15685195-02412p01](https://doi.org/10.1163/15685195-02412p01).
8. Миллер А. И. Русификации: классифицировать и понять. *Ab Imperio*. 2002;(2):133–148. DOI: [10.1353/imp.2002.0094](https://doi.org/10.1353/imp.2002.0094).
9. Бессмертная О. Ю. Только ли маргиналии? Три эпизода с «мусульманским русским языком» в поздней Российской империи. *Islamology*. 2017;7(1):139–179. DOI: [10.24848/ismlg.07.1.08](https://doi.org/10.24848/ismlg.07.1.08).
10. Исхаков Р. Р. *Миссионерство и мусульмане Волго-Камья (последняя треть XVIII – начало XX в.)*. Казань: Татар. кн. изд-во; 2011.
11. Kefeli A. *Becoming Muslim in Imperial Russia. Conversion, Apostasy, and Literacy*. Ithaca, NY: Cornell University Press; 2014.



12. Воробьева Е. И. *Мусульманский вопрос в имперской политике Российского самодержавия: вторая половина XIX – 1917 г.: дис. ... канд. ист. наук*. СПб.; 1999.
13. Журавский А. В. Церковная противомусульманская полемика. В: Смирнов А. В. (ред.). *Россия и мусульманский мир: Инаковость как проблема*. М.: Языки славянских культур; 2010. С. 125–160.
14. Усманова Д. М., Михайлов А. Ю. *Ислам и православие в позднеимперской России: институты и социально-правовой статус (на примере Волго-Уральского региона)*. Казань: Яз; 2014.
15. Бессмертная О., Журавский А., Смирнов А., Федорова Ю., Чалисова Н. *Россия и мусульманский мир: Инаковость как проблема*. М.: Языки славянских культур; 2010.
16. Джераси Р. *Окно на Восток: Империя, ориентализм, нация и религия в России*. М.: Новое литературное обозрение; 2013.
17. Малов Е. А. *Об Адаме по учению Библии и по учению Корана*. Казань, 1885.
18. Ван Дейк Т. Принципы критического анализа дискурса. В: Вахтина Н. (ред.). *Социолингвистика и социология языка*. Т. 2. СПб.: Изд-во Европейского ун-та; 2015.
19. Ван Дейк Т. Кожемякина Е. (пер.) *Дискурс и доминирование. Современный дискурс-анализ*. 2009;1(1). Режим доступа: <http://discourseanalysis.org/ada1/st1.shtml> [Дата обращения: 15.01.2019].
20. Журавский А. В. *Очерки христианско-мусульманских отношений*. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт; 2014.
21. Резван Е. А. *Введение в коранистику*. Казань: Изд-во Казан. ун-та; 2014.
22. Бабаи А. А., Азизи Кийа Г. А., Рухани Рад М. *Методология толкования Корана*. М.: Садра; 2016.
23. Акишин М. О. О роли христианских церквей в межэтническом диалоге в Новом Свете и Сибири. *Уральский исторический вестник*. 2018;(4):22–29. DOI: [10.30759/1728-9718-2018-4\(61\)-22-29](https://doi.org/10.30759/1728-9718-2018-4(61)-22-29).
24. Sibgatullina G. *Languages of Islam and Christianity in Post-Soviet Russia: institutional discourses, community strategies and missionary rhetoric (PhD thesis. LUCL, Humanities, Leiden)*. PhD thesis. Leiden University Repository; 2019.
25. Милославский Г. В., Петросян Ю. А., Пиотровский М. Б., Прозоров С. М. (сост.) *Ислам: Энциклопедический словарь*. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы; 1991.
26. Bessmertnaïa O. Le “panislamisme” existait-il? La controverse entre l’Etat et les réformistes musulmans de Russie (autour de la « Commission spéciale » de 1910). In: *Le choc colonial et l’islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d’islam*. Paris: La Découverte; 2006. P. 485–515.

## References

1. Bobrovnikov V. O. Own aliens: Inorodtsy and Indigenes in the Russian Empire. In: Bobrovnikov V. O., Miri S. Dzh. (eds). *Orientalism vs. Oriental Studies*. Moscow: Sadra; 2016. (In Russ.)
2. Vert P. *Orthodoxy, Non-Orthodoxy, Heterodoxy: Sketches on the History of Religious Diversity in the Russian Empire*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie; 2012. (In Russ.)
3. Bobrovnikov V. O. *Muslims of the North Caucasus: Custom, Law, Violence (Sketches on the History and Ethnography of the Nagorny Dagestan Law)*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2002. (In Russ.)





4. Sartori P. *Visions of Justice: Shari'a and Cultural Change in Russian Central Asia* (Handbook of Oriental Studies. Section 8 Uralic and Central Asian Studies, Vol. 24). Leiden; Boston: Brill; 2016.

5. Gould R. R., Shikhaliyev Sh. Beyond the Taqlid/Ijtihad Dichotomy: Daghestani Legal Thought under Russian Rule. *Islamic Law and Society*. 2017;24(1-2):142–169. DOI: [10.1163/15685195-02412p06](https://doi.org/10.1163/15685195-02412p06).

6. Mardanova D. Z. Debates around Ibādah between Shihab ad-Din Marjani and his opponents. *Islamology*. 2017;7(1):180–193. DOI: [10.24848/ismlg.07.1.09](https://doi.org/10.24848/ismlg.07.1.09) (In Russ.)

7. Sartori P. Exploring the Islamic Juridical Field in the Russian Empire: An Introduction. *Islamic Law and Society*. 2017;24(1-2):1–19. DOI: [10.1163/15685195-02412p01](https://doi.org/10.1163/15685195-02412p01).

8. Miller A. I. Russification: Classify and Understand. *Ab Imperio*. 2002;(2):133–148. DOI: [10.1353/imp.2002.0094](https://doi.org/10.1353/imp.2002.0094) (In Russ.)

9. Bessmertnaya O. V. Mere marginalia? Three episodes with 'Muslim Russian Language' in the Late Russian Empire. *Islamology*. 2017;7(1):139–179. DOI: [10.24848/ismlg.07.1.08](https://doi.org/10.24848/ismlg.07.1.08) (In Russ.)

10. Iskhakov R. R. *Volga-Kama Muslims and Mission (the last third of the 18<sup>th</sup> – the beginning of the twentieth century)*. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatelstvo; 2011. (In Russ.)

11. Kefeli A. *Becoming Muslim in Imperial Russia. Conversion, Apostasy, and Literacy*. Ithaca, NY: Cornell University Press; 2014.

12. Vorobieva E. I. *The Muslim question in the Imperial Policy of the Russian Autocracy: the second half of the 19<sup>th</sup> – 1917*. PhD. St Petersburg; 1999. (In Russ.)

13. Zhuravskii A. V. Church anti-Muslim controversy. In: Smirnov A. V. (ed.). *Russia and the Muslim world: Otherness as a problem*. Moscow: Yazyki slavyanskikh kultur; 2010. Pp. 125–160. (In Russ.)

14. Usmanova D. M., Mikhailov A. Yu. *Islam and Orthodoxy in Late Imperial Russia: Institutions, Social and Legal Status (on the Example of the Volga-Ural Region)*. Kazan: Yaz; 2014. (In Russ.)

15. Bessmertnaya O., Zhuravskii A., Smirnov A., Fedorova Yu., Chalisova N. *Russia and the Muslim world: Inactivity as a problem*. Moscow: Yazyki slavyanskikh kultur; 2010.

16. Geraci R. P. *Window on the East: national and imperial identities in late tsarist Russia*. Ithaca, NY: Cornell University Press; 2001.

17. Malov E. A. *About Adam according to the Bible and the Quran*. Kazan, 1885. (In Russ.)

18. Van Dijk T. A. The Principles of Critical Discourse Analysis. In: Vakhtina N. (ed.). *Sociolinguistics and Sociology of Language*. Vol. 2. St. Petersburg: European University; 2015. (In Russ.)

19. Van Dijk T. A. Introduction: Discourse and Domination. In: van Dijk T. A. *Discourse and Power*. N.Y.: Palgrave Macmillan; 2008. Pp. 1–26.

20. Zhuravskii A. V. *Sketches of Christian-Muslim Relations*. Moscow: St. Philaret Orthodox Christian Institute; 2014. (In Russ.)

21. Rezvan E. A. *Introduction to Quranic Studies*. Kazan: Kazan University; 2014. (In Russ.)

22. Babai A. A., Azizi Kiya G. A., Ruhani Rada M. *Methodology of the Interpretation of the Quran*. Moscow: Sandra; 2016. (In Russ.)

23. Akishin M. O. The role of the Christian churches in inter-ethnic dialogue in the New World and Siberia. *Ural Historical Journal*. 2018;(4):22–29. DOI: [10.30759/1728-9718-2018-4\(61\)-22-29](https://doi.org/10.30759/1728-9718-2018-4(61)-22-29).



**Mardanova D. Z. The Missionary Project: Creating of the “True Islam” on the example of the “The Bible and the Holy Qur’an on Adam” by Professor E. A. Malov (1885)**  
*Minbar. Islamic Studies.* 2019;12(1):43–61

24. Sibgatullina G. *Languages of Islam and Christianity in Post-Soviet Russia: institutional discourses, community strategies and missionary rhetoric (PhD thesis. LUC, Humanities, Leiden)*. PhD thesis. Leiden University Repository; 2019.

25. Miloslavskii G. V., Petrosyan Yu. A., Piotrovskii M. B., Prozorov S. M. (eds). *Islam: Encyclopedic Dictionary*. Moscow: Nauka. Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury; 1991. (In Russ.)

26. Bessmertnaïa O. Le “panislamisme” existait-il? La controverse entre l’Etat et les réformistes musulmans de Russie (autour de la « Commission spéciale » de 1910). In: *Le choc colonial et l’islam. Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d’islam*. Paris: La Découverte; 2006. P. 485–515.

### **Информация об авторе**

**Марданова Динара Замировна**, соискатель степени кандидата исторических наук, научный сотрудник Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, Казань, Российская Федерация.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 1 февраля 2019 г.  
Одобрена рецензентами: 5 марта 2019 г.  
Принята к публикации: 7 марта 2019 г.

### **Information about the author**

**Dinara Z. Mardanova**, PhD Candidate (Hist.), Researcher of Sh. Marjani Institute of History of Ministry of Education and Science of the Republic of Tatarstan, Kazan, Russian Federation.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Article info**

Received: February 1, 2019  
Reviewed: March 5, 2019  
Accepted: March 7, 2019



## Russian Muslims: Lives and Documents

### Российское мусульманство в судьбах и документах

DOI [10.31162/2618-9569-2019-12-1-62-71](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-1-62-71)

УДК 070+929+93/94:930(091+092)

*Original Paper*

*Оригинальная статья*

## Отклики тюрко-татарской эмигрантской печати на кончину муфтия Ризаэтдина Фахретдина

**Д. М. Усманова**

*Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1046-7945>, e-mail: [dusmanova2000@mail.ru](mailto:dusmanova2000@mail.ru)

**Резюме:** в статье рассматриваются отклики тюрко-татарской эмигрантской печати на смерть муфтия Ризаэтдина Фахретдина (апрель 1936 г.). Особое внимание уделено некрологу, написанному Рашидом-казыем (Габдерашидом Ибрагимовым), который был опубликован в токийском журнале «Яна Япон мөхбире». Этот текст весьма интересен, поскольку, во-первых, позволяет обсудить вопрос о взаимоотношениях этих двух современников, без сомнения, выдающихся, хотя и во многом противоположных личностей. Во-вторых, заметка в токийском журнале, известная исследователям гораздо хуже, чем публикации в других эмигрантских изданиях, дает основание сформулировать несколько предположений источникового характера. Особую ценность представляют два письма, обращенные муфтием к своему другу и соратнику, оказавшемуся в далекой эмиграции. Эти письма, неизвестные большинству исследователей, изучающих жизнь и творчество Ризы Фахретдина, должны быть включены в эпистолярное наследие выдающегося татарского богослова.

**Ключевые слова:** Габдерашид Ибрагимов; муфтий Ризаэтдин Фахретдин; татарская эмигрантская печать; эпистолярное наследие

**Для цитирования:** Усманова Д. М. Отклики тюрко-татарской эмигрантской печати на кончину муфтия Ризаэтдина Фахретдина. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):62–71. DOI: [10.31162/2618-9569-2019-12-1-62-71](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-1-62-71).

## The death of Mufti Rizaetdin Fahretdin in the Tatar émigré press

**D. M. Usmanova**

*Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1046-7945>, e-mail: [dusmanova2000@mail.ru](mailto:dusmanova2000@mail.ru)

**Abstract:** the author analyzes and discusses the responses of the Turkic-Tatar emigre press to the death of Mufti Rizaetdin Fahretdin (April 1936). Particular attention is paid to the obituary by Rashid-qadi (Gaberashid Ibragimov), which was published in the Tokyo-based journal Yana Japan Muhbire. There are several reasons to consider this text as rather remarkable. First, it sheds more life on the relationship between these two people who lived



at the same time. Although being remarkable theologians of their time, they still were quite different personalities. Second, an obituary in the Tokyo émigré journal is less known to the scholars who work on this subject. Its publication elucidates some hitherto unclear aspects. Of particular value are also two letters addressed by the mufti to his friend who lived in exile. These letters, unknown to most researchers who study the life and work of Riza Fahretdin, should be added to the epistolary heritage of this outstanding Tatar theologian.

**Keywords:** Gabderashid Ibragimov; Mufti Rizaetdin Fahretdin; Tatar emigre press; the Tatar epistolary heritage

**For citation:** Usmanova D. M. The death of Mufti Rizaetdin Fahretdin in the Tatar émigré press. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):62–71. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-62-71.

## Введение

Статья посвящена откликам, которые появились после смерти муфтия Ризаэтдина Фахретдина (4.01.1859–11.04.1936) в тюрко-татарской эмигрантской печати, выходившей во второй половине 1930-х гг. в Европе и на Дальнем Востоке. Особое внимание уделено публикации Рашида-казыя (Габдерашида Ибрагимова), которая была опубликована в токийском журнале «Яңа Япон мөхбире» («Новый японский вестник») в июне 1936 г. Этот текст весьма интересен, поскольку позволяет, во-первых, обсудить вопрос о взаимоотношениях двух выдающихся татарских богословов. Во-вторых, увидевший в токийском журнале свет некролог, включая и приложенные к нему письма Ризы Фахретдина, известны исследователям гораздо хуже, чем публикации в других эмигрантских изданиях [1]. Эти материалы позволяют поднять проблемы источникового характера, о чем будет сказано чуть ниже.

## Эмигрантская печать о кончине Ризы Фахретдина

Эмигрантская пресса откликнулась на смерть муфтия Ризаэтдина Фахретдина (апрель 1936 г.) достаточно оперативно и с единодушным глубоким сожалением. Некоторые издания просто поместили информацию об усопшем с краткой биографией и фотографией, другие давали более развернутые публикации, посвященные памяти ушедшего.

Например, в журнале «Яшь Төркестан» (перевод на русский) (главный редактор – Мустафа Чокаев) был опубликован довольно краткий, можно даже сказать, формальный некролог [2]. В издававшемся Гаязом Исхаки журнале «Яңа милли юл» изначально в память о Ризаэтдине Фахретдине был опубликован краткий некролог с фотографией, но материалов о покойном муфтии в этом номере было еще немного. Затем в конце 1936 – начале 1937 г. в трех номерах журнала увидела свет большая статья Сагадат Чагатай, посвященная издательско-редакторской деятельности Ризы-казыя [3]. Эта же статья дочери Гаяза Исхаки была переиздана в газете «Милли байрак» (перевод на русский).

Из наиболее важных эмигрантских тюркоязычных изданий – журналов «Яшь Төркестан», «Яңа Япон мөхбире», «Яңа милли юл» (перевод на русский)



и газеты «Милли байрак» – наибольшее количество различных публикаций, посвященных памяти муфтия, было опубликовано именно в последнем издании, т.е. в выходившей в Мукдене газете «Милли байрак». В этом издании статьи, посвященные памяти Ризы Фахретдина, были содержательно и тематически более разнообразными: среди них можно упомянуть традиционный некролог, отклики современников, стихотворения, воспоминания, обзорно-аналитические статьи и пр. На страницах этой газеты такого рода материалов было довольно много, около трех десятков (см. приложение 1). Да и авторский коллектив в газете «Милли байрак» был весьма неоднороден, среди авторов встречаются очень известные, начиная от Гаяза Исхаки и Рокии Мухаммадиш, но и такие, имена которых едва ли что-то скажут современному читателю.

Однако в данной статье я хотела бы обратить внимание на публикации в журнале «Яңа Япон мөхбире», принадлежащие перу Габдерашида Ибрагимова, которые еще не стали достоянием научной общественности. Речь идет о традиционном некрологе с фото, а также о двух письмах Ризы Фахретдина, адресованных Рашиду Ибрагимову [4; 5], с комментариями, пояснениями и воспоминаниями последнего [6; 7].

### **Взаимоотношения Ризаэтдина Фахретдина и Габдерашида Ибрагимова: по материалам журнала «Яңа Япон мөхбире»**

Прежде чем говорить об упомянутом некрологе, следует немного сказать о самом журнале и его ведущих авторах. Журнал «Яңа Япон мөхбире» издавался в Токио регулярно начиная с 20 декабря 1932 г. и до апреля 1938 г., т.е. до ареста и высылки (фактически ссылки) Мухаммеда Габдулхая Курбангали из Японии в Дайрян. В 1933–1937 гг. журнал выходил регулярно и был ежемесячным изданием. Его объем колебался от 20–30 страниц (первые 5–6 номеров) до 50–60 страниц (начиная с 7 и по 24 номер включительно). Отдельные номера доходили до 70–74 страниц (№ 18 и 25). Однако чаще всего выходили номера объемом 54 страницы. Журнал печатался на плотной желтой бумаге и в типографском отношении был выполнен на довольно высоком уровне. Всего вышел 61 номер журнала (последний – № 61 – вышел в апреле 1938 г.)<sup>1</sup>. Первоначально журнал практически полностью состоял из подписанных или, большей частью, анонимных заметок, которые, судя по всему, вышли из-под пера Мухаммеда Габдулхая Курбангалеева [9].

Вскоре после переезда в Токио (поздней осенью 1933 г.) Габдерашид Ибрагимов становится одним из наиболее активных авторов журнала. В первой половине 1934 г. его статьи появляются на страницах данного журнала с завидной регулярностью. В них уделяется внимание в основном проблемам ислама и мусульманского мира [10–12], взаимоотношениям ислама и Японии [13], характеристике антиисламской политики европейских стран и пр. [14]. Несколько статей отмечены неприкрытой «антиисхаковской» направленно-

<sup>1</sup> Подробнее о журнале см.: [8].



стью, они были опубликованы в период обострения публичного конфликта между Гаязом Исхаки и Мухаммедом Габдулхаем Курбангалиевым [15]<sup>2</sup>. В журнале он публиковался под разными именами: «Габдерэшид Ибраһим», «Г. Ибраһим», просто «Ибраһим» или «Габдерэшид».

Летом 1936 г. (№ 42, июнь) была опубликована большая статья Габдерашида Ибрагимова, посвященная памяти его коллеги, соратника и, вероятно, даже друга – муфтия Ризаэтдина Фахретдина [17]. В ней автор вспоминал об их первой встрече, состоявшейся в 1891 г. в Уфе, о том, как они вместе служили в Духовном собрании в должности казыев (Риза Фахретдин в 1891–1906 гг., а Габдерашид Ибрагимов – всего полтора года, в 1892–1894 гг.). Автор описывал, как Риза-казый напутствовал его, только начинавшего свою службу: ему предстояло разобрать огромное количество дел, заявлений и прошений, годами пылившихся на столах в Духовном собрании без движения. Габдерашид Ибрагимов отметил начитанность и ученость своего друга, перечислил основные труды, написанные Ризой-казыем в годы службы в Духовном собрании. Также в числе личных качеств покойного он отметил характерную его особенность – мягкость и деликатность в обращении как с коллегами, так и с молодыми соискателями должности имама. В частности, когда он принимал экзамены у кандидатов на должность муллы, он зачастую ограничивался лишь наставлениями и пожеланиями.

Помимо биографии умершего муфтия, в этом же номере журнала были опубликованы два его письма, адресованные Габдерашиду Ибрагимову. Одно датируется 12 декабря 1934 г., а второе – 22 марта 1936 г. Они, возможно, не слишком информативны (хотя Габдерашид Ибрагимов считал их чрезвычайно важными), однако имеют определенную источниковую ценность. Во-первых, факт их публикации отражает наличие контактов между этими двумя выдающимися людьми в первой половине – середине 1930-х гг. Во-вторых, письма содержат ряд ценных сведений. В-третьих, они подтверждают имеющиеся свидетельства других современников о довольно тяжелом настроении Ризы Фахретдина, вынужденного наблюдать постоянное давление на мусульман, гонения и фактические репрессии, невозможность собственной творческой реализации (из написанного им что-то было опубликовано еще в дореволюционный период, но большая часть рукописей лежала невостребованной, без какой-либо надежды на публикацию при советской власти), нереализованность в плане общения со своими коллегами и единомышленниками в мире. Первое письмо (1934) особенно пронизано такими пессимистичными настроениями, в нем слышатся даже нотки отчаяния.

Примечательно, что Габдерашид Ибрагимов пообещал собрать и опубликовать в виде сборника всю свою переписку с Ризой Фахретдином, обмолвившись, что у него в личном архиве хранится множество его писем, имеющих огромную ценность. Однако эта идея так и не была реализована, что не может

<sup>2</sup> О конфликте подробнее см.: [16].





не вызывать сожаления. В сохранившемся в собрании токийского университета Васэда архиве Ибрагимова этих писем нет [18].

## Заключение

Можно сделать несколько предположений: возможно, наличие обширной переписки между ними есть результат фантазии и мистификации Габдерашида Ибрагимова (склонного, как мы знаем по другим сюжетам, к преувеличению и даже обману); второй вариант состоит в том, что переписка имела место, но она сохранилась в Турции, где у потомков осталась большая часть архива ученого. Тогда есть гипотетический шанс обнаружить ее, как был обнаружен дневник и другие бумаги богослова. Наконец, третье предположение – письма Ризы Фахретдина могли погибнуть вместе с другими бумагами Габдерашида Ибрагимова во время бомбежек Токио весной 1945 г. В любом случае поиски следов личной переписки выдающихся представителей своей эпохи представляются делом не только увлекательным, но даже необходимым и достойным.

### Приложение 1

#### Публикации о Ризе Фахретдине в газете «Милли байрак» 1936–1942)<sup>3</sup>

Мәшһүр дин белгечләребездән Ризаэтдин хәзрәт бине Фәхрәтдин вафат (1936, № 27, 15 май)

Мәрхүм мөфтибездән мөхтәрәм Ризаэтдин хәзрәт бине Фәхрәтдин жөнәпләребезнең газиз рухына (1936, № 30, 5 июнь)

*Хатиб Халиди:* Фазыйль вә мөхтәрәм мөфтий Ризаэтдин Фәхрәтдин хәзрәтләренең гыйльми хезмәтләре (1936, № 30, 5 июнь)

*Шәмғуни:* Мөфтий хәзрәт (1936, № 30, 5 июнь)

*Хөсәен Габдуш:* Олуг үрнәк (1936, № 30, 5 июнь)

*Арысланбәк:* Тагын бер корбан, *шигырь* (1936, № 30, 5 июнь)

*Рокыя Мөхәммәдиш:* Бөек остаз Ризаэтдин хәзрәт (1936, № 30, 5 июнь)

*Шәриф Исангол:* Бөек остаз хакында кечкенә бер хатирә (1936, № 30, 5 июнь)

*Солтан:* Риза хәзрәт, *шигырь* (1936, № 30, 5 июнь)

Олуг дин галимбездән (1936, № 30, 5 июнь)

*Заһидә:* Олуг мөфтибездән Ризаэтдин бине Фәхрәтдин хәзрәтләренә багышлана, *шигырь* (1936, № 30, 5 июнь)

*Вәлимөхәммәд Гобәйдулла:* Зур югалту (1936, № 30, 5 июнь)

*Гаяз Исхакый:* Олуг мөфтий Ризаэтдин хәзрәт вафат (1936, № 31, 12 июнь)

Мөфтибездән Ризаэтдин Фәхрәтдин хәзрәтләребезнең кулъязмасы (1936, № 31, 12 июнь)

*Габдерахман Мостафа:* Бөек остазыбыздан аерылу (1936, № 31, 12 июнь)

<sup>3</sup> *Ерак Көнчыгыштагы төрки-татар мөһажирләренең мирасы («Милли Байрак» газетасының библиографик күрсәткече) = Наследие тюрко-татарских эмигрантов на Дальнем востоке. Библиографический указатель газеты «Милли байрак» / «Национальное знамя». Казан: ТФАНец III. Мәржани исем. Тарих институты; 2015.*



Олуг мөфтий Ризаэтдин бине Фәхретдин хәзрәтләренең мәктүпләре (1936, № 32, 19 июнь)

Мөфтий Ризаэтдин бине Фәхретдин хәзрәтләренең язулары (1936, № 44, 11 сентябрь)

*Сәгадәт:* Ризаэтдин бине Фәхретдин хәзрәтләренең язулары. Шәйх Жәмалетдин Әфгани хакында (1936, № 46, 11 сентябрь, № 47, 2 октябрь)

*Хәбибрахман әл-Болгари:* Мөфтиез Ризаэтдин Фәхретдин хәзрәтләренең вафат хәбәр мөнәсәбәте берлә (1936, № 47, 2 октябрь)

*Тимур:* Мөфтий Ризаэтдин бине Фәхретдин хәзрәтләре хакында ислам вә Алман матбугаты (1936, № 55, 4 декабрь)

*Сәгадәт:* Ризаэтдин бине Фәхретдин хәзрәтләренең Шиһабетдин әл-Мәржани хакында язулары (1937, № 61, 29 январь; № 62, 5 февраль; № 65, 5 март)

*Сәгадәт:* Бабаларыбыз болгар төрекләрнең мөселман булулары (Ризаэтдин бине Фәхретдин хәзрәтләренең язулары (1937, № 68, 26 март)

*Рокья Мөхәммәдиш:* Мәрхүм мөфтиез Ризаэтдин бине Фәхретдин хәзрәтләренең газиз рухына (1941, № 257, 11 апрель)

*Бикбау:* Ризаэтдин бине Фәхретдин хәзрәтләре (вафатына 6 ел тулу уңаена) (1942, № 306, 17 апрель)

## Приложение 2

### **Письмо Ризы Фахретдина от 12 декабря 1934 г., опубликованное Рашидом Ибрагимовым в журнале «Яңа Япон мөхбире»<sup>4</sup> на татарском языке, с переводом на русский язык**

«Хөрмәтле бәрадеремез садыйк гатыйк вә рафыйк шәфийкымыз Габдерәшид әфәнде сәлләмәкүмү-ллаһ фи-д-дарайни әс-сәләмү галәйкүм вә рәхмәту-ллаһи вә бәрәкәтүһу.

Рәжәб Шәриф 21-ндә язган мәктүбеңез безгә 19 Шәгъбан / 26 ноябердә (41 б.) тапшырылды. Мәзмуны мәгълүм булды, гариб мөсафирнең шәһидлек хәбәрене сездән алдык, шундан башка һич нәрсәдән хәбәрәбез юк, затән без гокба галәмендә<sup>5</sup> түгел, шуның берлән берлекдә дөнья галәмендә дә тугелмез. Нигъмәтулла хәжи<sup>6</sup> һәр нәрсә бар әммә Көръян әмсәле юк дигән булса, бән дә: дөньяга килдек, мәдрәсәдә укып йөрдек, имам булдык, соңындан Уфага килдек, казый булдык, андан Оренбурга кидүб, матбугат берлә шөгылләндек, бәгъзы әсәрләр язып бер кыйсемене нәшер итдек, бер кыйсемене жылып өелеп калды, хазирендә мәгълүм булды: бөтен хәрәкәтем вә сәканатем нәтижәсез вә сәмәрәсез шәйлердән гыйбарәт булган, дөньяга килүемдән

<sup>4</sup> *Яңа Япон мөхбире* = *Новый японский вестник.* 1936;42(6):40–41.

<sup>5</sup> Гокба галәме – теге дөнья, Ахирәт, загробный мир.

<sup>6</sup> Речь идет, вероятнее всего, об оренбургском имаме Нигматулле-хазрате Тимушеве (1872 – после 1925). Нигматулла хаджи Тимушев учился в медресе д. Кышкар, в начале XX в. являлся имам-хатыбом и муэдрином мечети при Караван-Сарае в г. Оренбурге, принимал активное участие в национальном движении 1917 г., в частности в работе I Всероссийского мусульманского съезда (май 1917 г.), а также в организации мусульманского духовенства в межреволюционный период. В середине 1920-х гг. являлся членом Совета улемов, принимал участие в совещаниях мусульманского духовенства при ЦДУМе. О работе этого совещания 1926 г. подробнее см.: [19, с. 86].



аз гына файда табуыма әмнийәтем юк. Юкса “ла әмләннә жәһәннәмә”<sup>7</sup> гә мисдак булыр өчен генә килдемме вә гаилә тәшкил итдемме дип фикер дәрбасына гарык булып утырамын да, күп вакытлар егълаймын. Кыскасы гына үземнең дөньяга килүемдән гөнаһ жыюдан тау-тау итеп өюдән башка бер нәтижә булганлыкны белә вә күрә алмыймын, бөтен вирдем “ләйтә умми ләм тәлидни”<sup>8</sup> дән гыйбарәт.

Сез миңа күрә кыяс йөрүмәзлек дәрәжәдә бәхтиярсыз. Күп олуг кешеләр вә бөөк затлар күрденез вә сохбәтләре берлә мөшәррәф булдыңыз, кәлам-е Аллаһны бирд кыйлдыңыз, әмакин мөкаддәсә мөбарәкәдә жәмг-ы хатыыр берлә йөрүләргә гыйбрәтләр алуға муафыйк булдыңыз, милләт-е ислама файдалы насыйхәтләр кыйлдыңыз, Аллаһ юлында сәфәрләр кыйлдыңыз, санаусыз вәгазьләреңез иншаллаһ әгъмәл салихәнең мөкәфәте илә мөшәррәф булырсыз. Бу арада Закир әфәндедән<sup>9</sup> дә мөктүп юк. Гаиләнең әхвәлендән хәбәр алу мөтлүбдүр.

Догаңызны илтимас кыйлучы Ризаэтдин бин Фәхретдин.

1353, 5 Рамазан / 1934, 12 декабрь. Уфа».

«Уважаемый, искренний брат и милосердный друг Абдурашит эфенди, да приветствует Вас Аллах в двух мирах. Мир Вам, милость Аллаха и Его благословение.

Ваше письмо, написанное 21 числа месяца Раджаб, получено нами 19 числа месяца Шагбан 26 ноября. По содержанию узнали о смерти странника, кроме этого нет других новостей, лично мы не на том свете. Нигматулла хаджи говорит: “Все есть, но нет коранических примеров”. И я вот: родился, учился в медресе, стал имамом, после приехал в Уфу, стал кадием, после, уехав в Оренбург, занялся издательским делом, написал труды, некоторые из них издал, часть осталась в собранном неизданном виде. Сейчас стало известно: все мои действия и бездействия были безрезультатными и не принесли своих плодов, не вижу пользы от моего рождения. Сижу изнуренный, с мыслями о том, то ли я пришёл в этот мир как доказательство [аята] “Я непременно заполню геенну”, или только для того, чтобы создать семью. Думаю об этом и все время плачу. Вкратце, не вижу и не знаю другого результата от своего рождения, кроме как накопления грехов, вся мольба моя крутится вокруг “Лучше бы меня мама не родила”.

По сравнению со мной, Вы несравненно счастливы. Встречались со многими великими людьми, благодаря их дружбе, стали уважаемым человеком, Коран сделали источником, посещая благословенные места, смогли получить полезные назидания, сделали полезные увещевания мусульманам, путешествовали на пути Всевышнего, благодаря бесчисленным проповедям, праведным делам, инша’Аллах<sup>10</sup>, станете уважаемым. В последнее время нет писем и от Закир эфенди. Желаю знать о Вашей семье.

С мольбой о Вас Ризаэтдин бин Фәхретдин.

1353, 5 Рамазан / 1934, 12 декабрь. Уфа».

<sup>7</sup> Сура № 38 «Сад», аят 85: (لا ملئ جهنم) – «Я непременно заполню геенну» (прим. ред.).

<sup>8</sup> Араб.: Әнием мине тудырмаган булса иде (прим. ред.)

<sup>9</sup> Возможно, речь в письме идет о Закире Кадыри (1878–1954), известном татарском журналисте, педагоге, общественном деятеле. С 1919 г. находился в эмиграции: проживал в Китае, Финляндии и с конца 1930-х гг. – в Турции. Известно, что в первой половине 1930-х гг. Риза Фәхретдин поддерживал переписку с некоторыми членами татарской общины Финляндии.

<sup>10</sup> Инша’Аллах (араб. إن شاء الله – если пожелает Аллах) – ритуальное молитвенное восклицание, междометное выражение, используемое в арабских и других мусульманских странах, как знак смирения мусульманина перед волей Аллаха.



Приложение 3

**Письмо Ризы Фахретдина от 22 марта 1936 г.<sup>11</sup>  
на татарском языке, с переводом на русский язык**

«Газиз рафикымыз вә халис шәфийкамыз Габдерәшид казый хәзрәтләре, әссәламе галәйкүм вә рәхмәту-ллаһи вә бәрәкәтүһу Аллаһ тәгалә сәләмәтлегенезне саклап һәмишә дин юлында хезмәтләр итүенезне мөһәссәр кыйлсын иде. Сезнең дини хезмәтләрәңез безнең милләтемең өчен шәрәфдер.

Мин инде ике айдан бирле сахиб-е фираш булып ятамын. Бу мәктүбне өченче мәртәбә фирашымдан торып язамын. Хәлем бетә, урыныма ятамын, һәрхәлдә хәятдән артык өмидем юк, хәзерлегем булмаса да Аллаһ тәгаләнең хөкеменә ризамын. Балаларыңызның хәлене беләсәм килә иде, язуыңызга рәхмәт бәхәтле булсынлар, сезгә догачы булып гомер сөрсенләр.

Фәрид мулла шәригемез бәрәдәре шәкердемең иде, Аллаһ иманларыны юлдаш кыйлсын.

Халис догачыңыз Ризәтдин бин Фәхрәтдин. Март 22. 1936 ел, Уфа»

«Дорогой друг и искренний, милосердный кади, Абдурашит хазрат, Мир Вам, милость Аллаха и Его благословение. Пусть Всевышний сохранит Вас для беспрестанного служения религии и облегчит Ваш путь. Ваши религиозные труды – честь для нашей нации.

Я более двух месяцев назад слёг. Это письмо пишу, не вставая с кровати, в третий раз. Нет сил, ложусь на постель, по крайней мере, особой надежды на дальнейшее существование нет, хотя и не готов, но веряю себя в руки Всевышнего. Хотел узнать о Ваших детях, спасибо, что написали; чтобы они были счастливы и жили с молитвами о Вас.

Мулла Фарид был учеником брата нашего друга, да ниспошлёт Всевышний веру ему.

С искренней молитвой, Ризәтдин бине Фәхрәтдин. Март 22, 1936 год. Уфа»

**Литература**

1. Госманов М. Г. Ризәддин Фәхрәддин мирасын өйрәнүдә кайбер мөһим мәсьәләләр = Несколько важных вопросов в изучении наследия Ризы Фахретдина. *Гасырдан-гасырга* = *Из века в век*. Казан: Татарстан китап нәшрияте; 2004. (На татар. яз.)

2. Мөфтий Ризәтдин Фәхрәтдин хәзрәт вафат итде = Муфтий Ризәтдин бин Фахрәтдин скончался. *Яшь Төркестан* = *Молодой Туркестан*. 1936;78 (май). (На татар. яз.)

3. Сәгадәт. Мөфтий Ризәтдин бин Фәхрәтдин хәзрәтләренәң мөхәрирлеге = Редакторская деятельность муфтия Ризәтдина бин Фахрәтдина. *Яңа милли юл = Новый национальный путь*. 1936;11–12(104–105); 1937;1(105). (На татар. яз.)

4. Госманов М., Галимуллин Ф. (төз.). *Габдерәшит Ибраһим: фәнни-биографик җыентык = Габдерәшит Ибраһимов: научно-биографический очерк*. Казан: Жыен; 2011. (На татар. яз.)

<sup>11</sup> Написано и опубликовано на татарском языке (*Яңа Япон мөхбире = Новый японский вестник*. 1936. 06;42:40–41).



5. Hisao K. Muslim intellectuals and Japan: a pan-islamist mediator, Abdürreshid Ibrahim. In: Dudoignon S. A., Hisao K., Yesushi K. (eds) *Intellectuals in the Modern Islamic World. Transmission, transformation, communication*. London; New York; 2006. Pp. 273–289.

6. Ибраһим Г. Русия мөселманларның соңгы мөфтисе Ризаэтдин хәзрәт Фәхрәтдин вафаты = Скончался последний муфтий российских мусульман Ризаэтдин бин Фахрәтдин. *Яңа Япон мөхбире* = *Новый японский вестник*. 1936;42(6). (На татар. яз.)

7. Язучы мәрхүмнең дусти. Мәүте әл-галим = Скончался наш друг. *Яңа Япон мөхбире* = *Новый японский вестник*. 1936;42(6). (На татар. яз.)

8. Усманова Д. М. Журнал «Яңа япон мөхбире» как источник по истории татарской эмиграции на Дальнем Востоке в 1930-е гг. В: *Культурные, экономические, технологические контакты и взаимодействие Японии и Татарского мира: история и современность*. Вып. 2. Казань: Институт истории АН РТ им. Ш. Марджани; 2018. С. 177–188.

9. Юнусова А. Б. «Великий имам» Дальнего Востока Мухаммед-Габдулхай Курбангалеев. *Вестник Евразии*. 2001;4:83–117.

10. Габдерәшид. Әл-жихад = Джихад. *Яңа Япон мөхбире* = *Новый японский вестник*. 1933;13:29–33. (На татар. яз.)

11. Ибраһим Г. Тәржемә-и әл-шәйех Жәмәлетдин әл-Әфгани = Биография шейха Джамалетдина аль-Афгани. *Яңа Япон мөхбире* = *Новый японский вестник*. 1934;13:41–45. (На татар. яз.)

12. Ибраһим Г. Исламият дин табиғыйдер = Религия Ислам. *Яңа Япон мөхбире* = *Новый японский вестник*. 1934;15:21–22. (На татар. яз.)

13. Габдерәшид. Япон вә ислам мөнәсәбәте = Взаимоотношения японцев с исламом. *Яңа Япон мөхбире* = *Новый японский вестник*. 1934;13:37–41. (На татар. яз.)

14. Ибраһим Г. Ялган чырак яктысы ярым сәгать = О лицемерии. *Яңа Япон мөхбире* = *Новый японский вестник*. 1934;16:19–25. (На татар. яз.)

15. Габдерәшид. Хыяллы күәтләр = Пустые мечтания. *Яңа Япон мөхбире* = *Новый японский вестник*. 1934;15:12–20. (На татар. яз.)

16. Kuromiya H., Pełoński A. Between East and West: Gaiaz Iskhaki and Gabdulkhai Kurbangaliev. *Nowy Prometeusz*. 2012;3:89–105.

17. Язучы мәрхүмнең дусти. Мәүте әл-галим = Смерть ученого/улема. *Яңа Япон мөхбире* = *Новый японский вестник*. 1936;42:37–43. (На татар. яз.)

18. Усманова Д. М. Документы по истории тюрко-татарской эмиграции в архиве университета Васэда (Япония). *Гасырлар авазы* = *Эхо веков*. 2018;1:118–132.

19. Арапов Д. Ю., Косач Г. Г. (сост.) *Ислам и Советское государство: (по материалам Восточного отдела ОГПУ, 1926 г.)*. Вып. 1. М.: Изд. дом Марджани; 2010.

## References

1. Gosmanov M. G. *Some important aspects in the study of Riza Fahretdin's heritage. Century after Century*. Kazan: Tatarstan kitap nashriyate; 2004. (In Tatar)

2. The death of mufti Rizaetdin bin Fahretdin. *Yash Turkestan*. 1936;78 (May). (In Tatar)

3. Sägadät. Saadat Chagatay. The mufti Rizaetdin bin Fahretdin as a publisher. *Yana milli yul*. 1936;11–12(104–105); 1937;1(105). (In Tatar)

4. Gosmanov M., Galimullin F. (eds). *Gabderashit Ibrahim: A biographical Essay*. Kazan: Cyen; 2011. (In Tatar)

5. Hisao K. Muslim intellectuals and Japan: a pan-islamist mediator, Abdürreshid Ibrahim. In: Dudoignon S. A., Hisao K., Yesushi K. (eds) *Intellectuals in the Modern Islamic World. Transmission, transformation, communication*. London; New York; 2006. Pp. 273–289.



6. Ibrahim G. A death of Rizaetdin Fahretdin, the last mufti of the Russian Muslims. *Yana Yapon Muhbire*. 1936;42(6). (In Tatar)
7. Yazuchy märkhümneñ dusty. The death of our friend. *Yana Yapon Muhbire*. 1936;42(6). (In Tatar)
8. Usmanova D. M. The periodical “Yana Yapon Mehbire” about 1930 Far East Tatar emigrees. In: *Culture, economy and technology: areas of contacts between Japan and the Tatarstan in the past and present*. Iss. 2. Kazan: Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences; 2018. Pp. 177–188. (In Russ.)
9. Yunusova A. B. “The Great Imam” of the Far East Muhammed-Gabdukhay Kurbangaliev. *Acta Eurasica*. 2001;4:83–117. (In Russ.)
10. Gabderashid. The Jihad. *Yana Yapon Muhbire*. 1933;13:29–33. (In Tatar)
11. Ibrahim G. The biography of the Shaikh Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani. *Yana Yapon Muhbire*. 1934;13:41–45. (In Tatar)
12. Ibrahim G. Islam. *Yana Yapon Muhbire*. 1934;15:21–22. (In Tatar)
13. Gabderashid. The Japanese people and Islam. *Yana Yapon Muhbire*. 1934;13:37–41. (In Tatar)
14. Ibrahim G. On hypocrisy. *Yana Yapon Muhbire*. 1934;16:19–25. (In Tatar)
15. Gabderashid. The useless dreams. *Yana Yapon Muhbire*. 1934;15:12–20. (In Tatar)
16. Kuromiya H., Pełoński A. Between East and West: Gaiaz Iskhaki and Gabdukhay Kurbangaliev. *Nowy Prometeusz*. 2012;3:89–105.
17. Yazuchy märkhümneñ dusty. The death of the Alim (muslim scholar). *Yana Yapon Muhbire*. 1936;42:37–43. (In Tatar)
18. Usmanova D. M. The Archive of the Waseda University (Japan) and the preserved there documents on the Turco-Tatar emigration. *Ekho vekov = Gasyrlar avazy*. 2018;1:118–132. (In Russ.)
19. Arapov D. Yu., Kosach G. G. (eds). *Islam and the Soviet State. (based upon the items preserved in the OGPU Oriental Department)*. Iss. 1. Moscow: Izdatelskii dom Mardzhani; 2010. (In Russ.)

### Информация об авторе

**Усманова Дилиара Миркасымовна**, доктор исторических наук, профессор, Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация.

### Information about the author

**Diliara M. Usmanova**, Ph. D (Hist.), Professor, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 26 октября 2018 г.  
Одобрена рецензентами: 25 ноября 2018 г.  
Принята к публикации: 29 ноября 2018 г.

### Article info

Received: October 26, 2018  
Reviewed: November 25, 2018  
Accepted: November 29, 2018





## Об одном письме Абдуррашида Ибрагимова

А. Г. Хайрутдинов<sup>1, a</sup>, Р. Г. Шарафеева<sup>2, b</sup>

<sup>1</sup> Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан,  
г. Казань, Республика Татарстан, Российская Федерация

<sup>2</sup> Научная библиотека им. Н. И. Лобачевского Казанского федерального университета,  
г. Казань, Республика Татарстан, Российская Федерация

<sup>a</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: khaidar67@mail.ru

<sup>b</sup> e-mail: raisa.shar@mail.ru

**Резюме:** в статье представлено письмо, написанное выдающимся татарским религиозным и общественным деятелем, Абдуррашидом Ибрагимовым. Письмо отправлено им из Стокгольма и адресовано близкому другу и соратнику Ризаэтдину Фахретдинову<sup>1</sup>. Оно дает представление об отношении А. Ибрагимова к состоянию человеческой цивилизации на тот период и о его мыслях о будущем. В документе отражен один из эпизодов его активной общественно-политической деятельности, нацеленной на привлечение внимания российской мусульманской общественности к международной политике. В частности, А. Ибрагимов сообщает о своем намерении принять участие в Стокгольмской конференции, состоявшейся весной – летом 1917 г. Особый интерес представляет объяснение А. Ибрагимовым своего решения о принятии участия в форуме всех течений международного социализма.

**Ключевые слова:** Абдуррашид Ибрагимов; история цивилизации; Ризаэтдин Фахретдинов; Стокгольмская конференция; эпистолярный жанр

**Для цитирования:** Хайрутдинов А. Г., Шарафеева Р. Г. Об одном письме Абдуррашида Ибрагимова. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):72–77. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-72-77.

## About a Letter by Abdurreshid Ibrahimov

A. G. Khairutdinov<sup>1, a</sup>, R. G. Sharafееva<sup>2, b</sup>

<sup>1</sup> Sh. Marjani's Institute of History, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan  
Kazan, the Republic of Tatarstan, the Russian Federation

<sup>2</sup> N. I. Lobachevsky's Scientific library of Kazan (Volga region) Federal University,  
Kazan, Republic of Tatarstan, Russian Federation

<sup>a</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: khaidar67@mail.ru

<sup>b</sup> e-mail: raisa.shar@mail.ru

**Abstract:** the article presents a publication of a letter written by an outstanding Tatar religious and public figure, Abdurreshid Ibrahim. The letter was sent from Stockholm and addressed to his friend and colleague Rizaetdin Fakhretd. The letter reflects the attitude by A. Ibrahim to the

<sup>1</sup> Ризаэтдин Фахретдинов (Фахретдин, Фахраддин) (1859–1936) – татарский теолог, философ, историк, писатель, публицист, религиозный реформатор-просветитель.



then state of human civilization, and his thoughts about the future. It reflects one of the episodes of his active social and political activities aimed at involving the Russian Muslim community in political activities on the international level. In particular, A. Ibrahim announces his intention to take part in Stockholm conference, held in the spring and summer of 1917. Of particular interest are the reasons brought forward by A. Ibrahim regarding his decision about the participation in the forum of all the branches of the international socialist movement.

**Keywords:** Abdurreshid Ibrahim; Rizaetdin Fakhretdin; Stockholm, 1917 conference of; the history of civilization; the epistolary genre

**For citation:** Khairutdinov A. G., Sharafeeva R. G. About a Letter by Abdurreshid Ibrahimov. *Minbar. Islamic Studies.* 2019;12(1):72–77. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-72-77.

Если обратиться к биографиям великих личностей, оставивших значительный след в судьбе татарской нации, ее социальной жизни, культуре, политике, науке и образовании, то станет очевидным, что событий, происходивших в их жизни, хватило бы, чтобы заполнить жизненный путь нескольких людей. Поэтому при составлении биографии одного из таких людей убеждаешься всякий раз, что она далеко не полностью изучена, так как время от времени находят новые, ранее не известные, биографические сведения, содержащиеся в различных источниках. В результате биографии таких деятелей пополняются новыми страницами, а национальная история – новыми бесценными материалами.

Примером такой неординарной личности является известный татарский религиозный, политический и общественный деятель, казый, ученый, издатель, Абдуррашид Ибрагимов (1857–1944). В данной статье представлен интересный документ, имеющий отношение к биографии ученого: письмо А. Ибрагимова, адресованное Ризаэтдину Фахретдинову.

Данное письмо было опубликовано в 1917 г. на страницах журнала «Шура»<sup>2</sup>. В нем раскрывается одна из страниц биографии А. Ибрагимова, характеризующая его как общественного деятеля в тот период, когда он вел чрезвычайно активную политическую работу среди мусульман России.

Письмо А. Ибрагимова Р. Фахретдинову – один из примеров коммуникации двух выдающихся деятелей татарской нации, которые общались друг с другом, вели переписку, обменивались мнениями, сотрудничали. В этом письме А. Ибрагим излагает свои взгляды на потрясавшие в то время мир политические события, касается своих религиозно-философских воззрений.

Письмо Р. Фахретдинову, в то время возглавлявшему редакцию журнала «Шура», написано из Стокгольма, где, как следует из текста письма, А. Ибрагимов принимал участие в проходившем там конгрессе социалистов, известном как Стокгольмский конгресс.

В свое время (в период между двумя революциями 1917 г.) отрицательное отношение к этому форуму выразил В. И. Ленин, в связи с чем большевики с самого начала заявили о своем неучастии в нем [2, с. 98].

<sup>2</sup> Хөрмәтле Рәшит казый тарафыннан язылган бер мәктүп. *Шура.* 1917;(12): 288.



Судя по письму А. Ибрагимова, среди проживающих в России мусульман бытовали различные мнения по поводу того, как следует относиться к Стокгольмскому конгрессу. В то же время автор письма считал важным участие в нем мусульман. Таким образом, это письмо свидетельствует о желании А. Ибрагимова вовлечь собратьев по вере в мировые политические процессы и таким образом, с одной стороны, повысить их социально-политическое самосознание, а с другой – сделать более заметным их влияние на события, происходящие в мире. Взгляды А. Ибрагимова на данное событие, изложенные в письме, указывают на то, что он в будущем будет оппонентом и даже противником В. И. Ленина на арене политической борьбы. Не удивительно, что после захвата власти в России большевиками А. Ибрагимов эмигрировал из страны. Примечательно, например, что его соратник Муса Бигиев прожил в СССР до осени 1930 г., а Р. Фахретдинов – до самой своей смерти в 1936 г. исполнял в Советской России обязанности муфтия. Это косвенно свидетельствует о том, что политические предпочтения А. Ибрагимова представляли опасность для новой власти.

В своем письме А. Ибрагимов предстает перед нами не только как политик, но и как мусульманский мыслитель. Возможно, именно поэтому Риза Фахретдинов, нисколько не сомневаясь, решил опубликовать это письмо в открытой печати, сделав его достоянием нации. Действительно, это письмо – не только эпизод в частной переписке двух соратников: оно показывает, насколько широким был духовный и интеллектуальный мир татаро-мусульманской интеллигенции того времени.

На первый взгляд, это всего лишь частное послание другу из-за границы. Но оно не только доносит до адресата сведения о событиях в жизни пишущего, но и звучит как своего рода манифест, содержащий глубокие размышления о судьбе цивилизации, основанные на опыте осмысления кровавых страниц истории, заявляющий надежды на будущее. Так, простой эпизод переписки двух татарских интеллигентов превращается в значимый акт, когда один из друзей делится своими раздумьями, взглядами, надеждами, а второй, публикуя их и делая достоянием общности, способствует делу просвещения народа, росту его сознания.

Документ, представленный в нашей статье, был найден главным библиографом Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского КФУ, сотрудником Отдела редких рукописей и книг Раисой Шарафиевой. Письмо публикуется здесь в своем изначальном виде (в транслитерации на кириллицу) и в переводе на русский язык.

### **Хөрмәтле Рәшит казый тарафыннан язылган бер мәктүп<sup>3</sup>**

*Сәдык гатикым, газизем Риза казый!*

Һәр нә кадәр үземез искеләшсәк тә, фикеремез һәмишә тәждүд итмәктә улдыгыннан, дөнъяның тәждүдәтене хис итми калырга юл таба алмыйм. Занн итәм ки, фикерләремезнең хилкатендә бер нәүгъ тәнасүб бардыр. Ченки нинди

<sup>3</sup> Хөрмәтле Рәшит казый тарафыннан язылган бер мәктүп. *Шура*. 1917;(12):288.



генә бер зилзилә булды исә, сез хәтеремә төшәсез. Шимди мин Устукхулым шәһәрәндәмен. Бу урын, көррәи арыздан канга буялмый калган аз кыйтганың кечкенә генә бер парчасы булганлыктан, кан гофунәтеннән бизгән вә туйган кешеләр бәгъзе вакыт бу йирдә бөөк бер талаш вә һәяжан берлә нәсим хәяттән бер нәфәс алмак заманы килдекене, авазы чыктыгы кадәр бакырмак эстиләр. Ләкин һәяжан, егерменче гасыр мәдәнияте гөрелдесе астында Москваның пасхасында чебен безелдәвә кадәр тәәсире улмазлыкны зан итмәктәмен.

Шулай булса да, бу егерменче гасыр мәдәнияте гасыр мәдәнияте кассабханәсендә без дә булындыгымыз жиһәтлә мадам-е ки “Кемнең арбасында булсаң, шуның жырына жырла”, “Ятып калганчы атып кал” кагыйдәсенә бина. Бурада май эчендә жылырга карар бирелгән социалистлар конгрессына безнең Русия мөселманнары да үз тарафларыннан бер-ике вәкил күндерүләре тиешле иде. Мин үзем бу мәжлестә “мөселман” сыйфаты берлә иштиракъ итәчәкмен.

Безнең яшьләремез арасында хакыйкый социалистлар булу ихтималы да бар. Мин бу мәсьәлә хакында инсаннарның ни дәрәжәдә катышу хаклары барлыкны бик яхшы белмим, шулай булса да, инсаннар үзләре: “Без мөдхәлдәрмез”, – диләр. Шуның өчен инсан кыйтарында булганнар бу эшләргә катнашу вә иштиракъ кирәк. Ёич булмаса, “без дә шунда булдық” дип әйтү өчен генә булса да берәр адәм булынырга тиешле.

Заман гаять мөһим. Жиһан кан дәръясенә гарык булды. Фәнгә мәнсүб галимнәр: “Дөнъя йәнәдән туфан астында калачак”, – дип сөйләләр иде. Монларның морадлары бәлки шушы кан туфаны булгандыр. Фәкәть бу туфаннан сәламәт алып чыгар өчен Нух пәйгамбәр кайда? Бу егерменче гасыр мәдәнияте, Нух пәйгамбәрнең үзене дә гарык итү ихтималы юк түгел.

Тимурлар, Чыңгызлар, Батый вә Һулагуларга салават укырга тиешле булган көннәр килде. Мин үзем бу хәлләрдән мөмнүнмен. Зира, би изни-ллаһ, Аурупаның бүгенге мәдәнияте дә шушы туфанда бугылачактыр. Безнең һичбер сүз сөйләргә икътидарымыз калмаган, ни генә сөйләсәк тә, “егерменче гасыр мәдәнияте” кәлимәсе дәрхаль каршымызга чыгадыр иде. Егерменче гасыр мәдәнияте, нинди фәлякәтләргә китереп кертте?.. Күрдеңез! Сербия короле кайда? Каратаг ни йирдә? Бельгия берлә Румания ни эшләде? Егерменче гасыр миһманнары булган Габделхәммит берлә Николай ни хәлдәләр?

Софрага нигъмәт һәнүз куелмады. Дәһи киләчәк мөсафирләр бар, дөгъвәт-намәләр күндерелде.

Бәндә гажиз Габдерәшит Ибраһим.

\* \* \*

Хосусый сурәттә язылган бу мәктүпне Габдерәшит әфәнденең хәлене белергә мөштак булган дуслары вә мөхлисләре берлә уртаклашу касды берлә матбугатка чыгардык. Мәктүптә яшерергә тиешле бер нокта да юк. Фәкәть юлда бик озак торган. Устукхулым почтасына 4нче апрель (23нче март)та бирелгән бу мәктүпне без 12нче июндә генә алдык.



Перевод:

### **Письмо уважаемого казья Абдуррашида**

*Дорогой мой друг, Риза-казый!*

Несмотря на идущие годы, мы еще не утратили интереса к преобразованиям, поэтому я не могу жить, не чувствуя обновления жизни. На мой взгляд, в ходе наших мыслей есть определенное сходство. Потому что в случае любого потрясения, я тотчас вспоминаю Вас. В данный момент я нахожусь в городе Стокгольме. Это одно из немногих не запятнанных кровью мест земного шара, поэтому иногда уставшие от запаха крови люди собираются здесь, дабы, вырвавшись из наполненной конфликтами и бедствиями действительности, окружающей их повсюду, во весь голос призвать мир к спокойной, безмятежной жизни. Однако я полагаю, что в шуме тревог и горестей и грохоте культуры XX века этот призыв произведет не большее впечатление, чем жужжание мухи во время Пасхи в Москве.

Так как и нам выпало на долю жить в пространстве культуры XX века, подобном территории скотобойни, наша жизнь строится по мудрости, содержащейся в пословицах: «В чьи сани сядешь, того песни и пой», «попытка – не пытка». На запланированный здесь в мае конгресс социалистов мусульмане России должны были направить одного-двух своих представителей. Я сам буду принимать участие в этом форуме как мусульманин.

Среди нашей молодежи попадаются истинные социалисты. Я твердо не знаю, в какой степени они могут быть задействованы в работе этого мероприятия, однако они сами говорят, что будут принимать в нем участие. Вот почему для тех, кто считает себя частью мирового сообщества, необходимо участие в конгрессе. На худой конец, хотя бы для того, чтобы сказать «и мы там были», кто-нибудь из наших должен присутствовать на нем и участвовать.

Наше время чрезвычайно важное. Мир погрузился в реки крови. Занимающиеся наукой серьезные ученые говорят: «Мир снова ожидает всемирный потоп». Вероятно, они понимают под этим «кровавый всемирный потоп». Только где же тот Ной, который спасет нас от этого потопа? Культура нашего XX века вполне может потопить и самого Ноя.

Настало время возносить молитвы в честь Хромого Тимура, Чингисхана, Батыя. Я доволен этим положением. Потому что, по воле Аллаха, сегодняшняя культура Европы захлебнется в этом потопе. У нас не осталось сил, чтобы что-то сказать. Что бы мы ни говорили, слова «культура XX века» затмевают все. В какие бедствия ввергла нас культура XX века? Видели же! Где король Сербии? Куда исчезла Черногория? Что случилось с Бельгией и Румынией? Как поживают дорогие гости XX века Габдельхамит<sup>4</sup> и Николай?

Угощения на стол еще не поданы, но гости уже извещены, приглашения переданы...

С почтением, Габдрашит Ибрагим.

<sup>4</sup> Имеется в виду султан Абдул Хамид II (1842–1918), правивший Османской империей в 1876–1909 гг.



\* \* \*

Это написанное в частном порядке письмо мы опубликовали в печати для того, чтобы ознакомить товарищей и близких друзей Абдурашита-эфенди с событиями его жизни. В письме нет ничего, что было скрыто. Единственно, что оно долго шло до нас: отправленное почтой Стокгольма 4 апреля, письмо было получено нами только 12 июня.

### Литература

1. Ленин В. И. О Стокгольмской конференции. В: Ленин В. И. *Полное собрание сочинений*. 5-е изд. М.: Издательство политической литературы; 1967. Т. 34. С. 98–107.

### References

Lenin V. I. About the conference in Stockholm. In: Lenin V. I. *Collected works*. 5<sup>th</sup> ed. Moscow; 1967. Vol. 34, pp. 98–107.

### Информация об авторах

**Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович**, кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан.

**Шарафеева Раиса Гамировна**, главный библиограф Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского (При-волжского) федерального университета.

### Information about the authors

**Aidar G. Khairutdinov**, candidate of philosophical Sciences, associate Professor, senior researcher at Department of the history of religions, and social thought. Sh. Mardzhani Institute of History of Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan.

**Raisa G. Sharafееva**, chief bibliographer H. I. Lobachevsky Scientific library of Kazan (Volga region) Federal University.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

### Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

### Вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

### Authors contributed

These authors contributed equally to this work.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 2 октября 2018 г.  
Одобрена рецензентами: 24 октября 2018 г.  
Принята к публикации: 27 октября 2018 г.

### Article info

Received: October 2, 2018  
Reviewed: October 24, 2018  
Accepted: October 27, 2018





## Islam in Asian and African Countries Ислам в странах Азии и Африки

DOI [10.31162/2618-9569-2019-12-1-78-94](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-1-78-94)  
УДК 930.85:28

*Original Paper*  
Оригинальная статья

### Индо-маврикийские мусульмане: утверждение религиозного самосознания<sup>1</sup>

**Л. А. Васильева**

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация*  
e-mail: ludvas@yahoo.com

**Резюме:** статья посвящена мусульманской общине на о. Маврикий, которая сегодня играет важную роль в общественно-политической жизни этого островного государства. Одним из феноменов нашего времени можно назвать возрождение индо-маврикийскими мусульманами языка урду, который был практически утерян в процессе их адаптации к мультиэтническому и мультиконфессиональному социуму Маврикия на протяжении XVIII – начала XX в. В статье воссоздается краткая история появления на острове урдуязычных выходцев из Индии, исповедующих ислам, и их частичной ассимиляции с маврикийским обществом. Мусульмане восприняли местный язык (*креоли*) и некоторые элементы креольской культуры, но при этом остались верны своей религии и традиционным устоям мусульманской морали. Особое внимание уделено проблеме возрождения и развития языка урду, а также появлению литературы на нем. В наше время язык урду стал способом религиозно-общинной консолидации индо-маврикийских мусульман и основным признаком их религиозной идентичности.

**Ключевые слова:** возрождение языка предков; идентичность; индо-маврикийские мусульмане; консолидация; национальная литература урду; частичная ассимиляция; язык урду

**Для цитирования:** Васильева Л. А. Индо-маврикийские мусульмане: утверждение религиозного самосознания. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):78–94. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-78-94.

## Indo-Maritius Muslims: genesis of their Religious Identity

**L. A. Vasilyeva**

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation*  
e-mail: ludvas@yahoo.com

**Abstract:** the paper focuses on the Indo-Mauritian Muslim Community, which plays an important role in the social and political life of the island state. The paper deals with the

<sup>1</sup> Статья представляет собой расширенную и углубленную разработку отдельных положений, намеченных в докладе «Поиск идентичности: опыт урдуязычной диаспоры (Европа, Северная Америка, о. Маврикий)», прочитанном на круглом столе в Отделе сравнительного культуроведения Института востоковедения РАН и включенном в сборник по его материалам [1, с. 201–206].



revival of the Urdu language spoken by the Indo-Mauritian Muslims who had almost lost the “ancestral tongue” in the process of adaptation to the Mauritius’ multi-ethnic and multi-religious society through the eighteenth – nineteenth century. The study reconstructs a brief history of the Urdu-speaking Indian Muslims’ migration to Mauritius and their partial assimilation with the local society. The Muslim migrants accepted the local Creole language and some elements of their culture but remained loyal to their religion and traditional Muslim values. The author makes a special emphasis upon the means of revival and development of Urdu language and the formation of the Mauritian Urdu Literature. The Urdu language today is a tool of self-identification of Indo-Mauritian Muslims and primary marker of their religious identity as well.

**Keywords:** assimilation, ethnic, partial; consolidation, communal; Muslims, Indo-Mauritius, identity of; Urdu, literature in; Urdu, language of

**For citation:** Vasilyeva L. A. Indo-Maritius Muslims: genesis of their Religious Identity. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):78–94. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-78-94.

Маврикий не часто вызывает научный интерес отечественных востоковедов, хотя процессы во всех сферах политической, общественной и культурной жизни, которые активизировались после объявления независимости островного государства в 1968 г., явно заслуживают внимания. Весьма интересные события происходят, например, в жизни потомков индийских мусульман, выделенных официальной статистикой в особую от остальных индо-маврикийцев общину. Более того, по мнению некоторых исследователей, «на острове наблюдается формирование особого этноса – “маврикийских мусульман”; не исключено, что он уже сформировался» [2, с. 91].

Мусульмане – один из этнорелигиозных компонентов в мультиэтнической структуре Маврикия. Жители острова, исповедующие ислам, составляют 17,3% всего населения страны, которое, согласно последней переписи, насчитывает 1,3 млн человек.

Поистине феноменальным явлением в современном мире можно назвать попытки возрождения в мусульманской общине индо-маврикийцев языка предков – урду – с целью утверждения своей религиозной идентичности. Преданный забвенью язык стал интенсивно восстанавливаться в общине сравнительно недавно, с 50-х гг. минувшего века, когда мусульмане ощутили настоятельную потребность самоутверждения в многоконфессиональном островном социуме. Существует мнение, что именно с этого времени начался интенсивный процесс «исламизации», который «решительно активизировал социально-культурную и политическую эволюцию мусульманской общины на Маврикии» [3, р. 115].

Толчком к пробуждению религиозного самосознания мусульман послужили события конца 40-х гг. XX в., когда стало нарастать движение за суверенность Маврикия. Первыми шагами на пути освобождения от колониальной зависимости стали выборы во вновь созданное Законодательное собрание



(1947) и принятие новой конституции (1948). Выборы продемонстрировали главенство индуистской общины и полную политическую несостоятельность мусульман: из 19 мест в Законодательном собрании 11 получили последователи индуизма, семь – креолы, одно место – христиане, и ни одного – мусульмане [4, р. 83]. В новой Конституции не было даже упоминания о мусульманской общине острова, что было расценено как ущемление гражданских прав последователей ислама. «Пробуждению» мусульман острова способствовали и события на исконной родине (раскол Индии и образование Пакистана). В такой обстановке выявилась и быстро активизировалась целая группа мусульман, вскоре ставшая лидерами общины. Благодаря их усилиям была образована партия «Комитет действия мусульман» (*Comité d'Action Musulman – CAM*), которая и сегодня является основной политической силой, отстаивающей интересы маврикийских мусульман в парламентских структурах. Индо-маврикийцы-мусульмане за короткий период из весьма аполитичной, разрозненной общины превратились в деятельную, организованную общность, играющую немаловажную роль во всех сферах островной жизни. После обретения независимости мусульмане принимают активное участие в административном, экономическом и политическом управлении страной, занимая посты муниципальных советников, парламентариев, министров, вплоть до президентского<sup>2</sup>.

Индо-маврикийские мусульмане «открыли» свою историю, которая прежде не являлась предметом научного интереса, и стали возрождать язык урду, бывший родным для их предков.

### **Из далекого «французского» прошлого**

Первые индийские мусульмане прибыли на Маврикий в середине XVIII в. Тогда островом владели французы (1715–1810), и назывался он Иль-де-Франс.

На плодородных землях острова французские колонисты создавали плантации сахарного тростника и пряностей и ввозили для работы на них рабов из Африки и с Мадагаскара. Большинство африканцев из Сенегала, Мозамбика и Занзибара исповедовали ислам. Сожительство плантаторов с рабынями привело к появлению многочисленных мулатов. На плантациях же происходило смешение рабов – выходцев из африканских племен разных верований: от язычников до христиан и мусульман. Родившихся детей сразу крестили католические миссионеры. За весьма короткий исторический промежуток времени возникла большая группа смешанного населения франко-афро-малагасийского происхождения – креолов, по вероисповеданию – католиков. В этот же период зародилась креольская культура, в основу которой легло смешение самых разнообразных элементов племенной культуры африканцев и малагасийцев.

<sup>2</sup> Из среды мусульман вышли один из «отцов современного Маврикия» Мохаммед Абдул Разак (1906–1978) – лидер партии САМ, постоянно занимавший посты ключевых министров в правительстве, Кассам Утеем (р. 1941) – самый «долгослужащий» президент Маврикия (1992–2002), Абдул Раух Бундхун (р. 1937) – вице-президент страны (2002–2007) и многие другие государственные и общественные деятели.



Официальным языком колонии был французский, на котором говорило ничтожное число колонистов. Как средство общения между разноязыкими невольниками – основными обитателями острова, а затем и их потомками, стал формироваться креольский язык, или *креоли*, базой для которого служил искаженный и предельно упрощенный французский язык.

Очевидно, уже тогда на острове появились первые индийские мусульмане, о чем говорят их следы, едва сохранившиеся под покровом времен. Так, в найденных записках безымянного английского путешественника, датированных 1765 г., упоминается о маврикийском празднике *Yamsé*, или *Yamseh*. По одной версии, это – искаженная форма принятого в урду персидского словосочетания *yaum-e 'ashrā* («десятый день месяца *мухаррам*»), а согласно другой версии, слово *Yamseh* восходит к распространенному восклицанию индийских шиитов *Ya Hussein!* («О, Хусейн!») [5, p. 10]. Некоторые обряды, сопровождавшие праздник, не вписываются в рамки ислама, однако в общем лексиконе праздника целый ряд слов и словосочетаний заимствован из урду.

Еще один ранний индо-мусульманский след сохранило надгробье, оставшееся на территории первой мечети, построенной в столице Порт-Луи в 1805 г.: на нем отчетливо просматривается эпитафия на урду, выбитая на камне. Под ним, согласно надписи, покоится дочь служителя культа, по всей вероятности, прибывшего на Иль-де-Франс из Индии вместе с первыми торговцами-мусульманами и оставшегося на острове навсегда<sup>3</sup>.

## Времена британского правления

В 1810 г. остров стал владением английской короны, а в 1814 г. был официально объявлен британской колонией. Англичане вернули острову прежнее название, но в отношении французского языка, как и креольского, они не стали предпринимать ограничительные или запретительные меры. Наряду с разговорным *креоли* и официальным английским языком на Маврикии продолжал активно функционировать и французский, которым владело все грамотное население. Языковая политика на Маврикии мало интересовала британцев: все усилия новых колонистов были направлены на расширение плантационного хозяйства. Необходимо было строить дороги, создавать инфраструктуру. Для этого требовалась новая рабочая сила.

С 1815 г. англичане стали привозить из Индии каторжников-сипаев, осужденных за антибританские выступления. Многие из них были мусульманами, почти все говорили на урду – самом распространенном языке Северной Индии вплоть до начала XX в. По окончании срока наказания бывшим каторжанам предписывалось оставаться жить на острове.

Примерно в это же время на остров все чаще стали наведываться индийские купцы-мусульмане. Многим из них пришлось по душе благодатный кли-

<sup>3</sup> *Evolution of Urdu Language in Mauritius*. Available at: <https://www.centuryassociation.org/.../2832-evolution-of-urdu-language-in-mauritius> [Accessed 15.08.2018].



мат и природные красоты острова. Они покупали здесь земли, вели торговлю. Постепенно из них сформировался обеспеченный слой местного населения, состоящий из владельцев сахарных фабрик и мануфактур, пароходов и доков, и вскоре контроль над экспортом сахара, производством зерна, джутовых мешков и текстиля практически полностью стал мусульманской монополией. Вклад мусульман в развитие острова становился все более заметным, и со временем мусульманские предприниматели заняли особое место в колониальной экономике, сумев свести к минимуму зависимость от британской администрации. Такому успеху во многом способствовала их моральная и коммерческая честность, врожденное чувство ответственности за своих товарищей по делу.

После восстания сипаев, известного как Индийское народное восстание 1857–1859 гг., на Маврикии появилась новая партия ссыльных мусульман из Индии – избежавших смертной казни «бунтовщиков», как их называли англичане. Родным языком большинства новых каторжан был также урду, но оказавшись на Маврикии, они быстро переходили на *креоли*.

В 1838 г. в Великобритании отменили рабство. Многие креолы покинули плантации и занялись ремеслами, из-за чего возник особый дефицит рабочей силы. Англичане начали активную вербовку наемных рабочих в близлежащих странах, прежде всего в Индии. На Маврикий в погоне за заработком буквально хлынул поток индийцев, среди которых было немало мусульман; их родным языком был тот же урду.

Кто-то из рабочих по истечении срока контракта вернулся на родину, но большинство осело на острове. Семьи эмигрантов разрастались. Так, к 1911 г. численность выходцев из Индии составляла две трети всего населения Маврикия, и около 20% из них исповедовали ислам [2, с. 84].

Для вхождения в островной социум индийцам приходилось в максимально короткие сроки овладевать местным вернакуляром – бесписьменным *креоли*. Если привезенные в свое время французами африканские рабы-мусульмане полностью сменили национальную и религиозную самоидентификацию, то мусульмане из Индии, как и осевшие на Маврикии эмигранты-индусы, ассимилировались лишь частично: они восприняли местный язык и некоторые элементы креольской культуры, но остались верными своей религии и традиционным морально-этическим устоям.

### **Индийские переселенцы-мусульмане и язык урду**

Изначально большинство наемных рабочих-мусульман старались селиться недалеко от мечетей. Районы, близлежащие к Соборной мечети в столице Порт-Луи, обживали богатые купцы-торговцы и мусульманские богословы. Со временем осевшие на острове семьи рабочих, приобретая небольшие участки земли, стали расселяться по всей его территории. Кто-то из них включался в сферу торговли, кто-то обзаводился собственным делом. Стал образовываться средний класс. Наиболее состоятельные и грамотные мусульмане взяли на



себя инициативу строительства мечетей в местах своего проживания. Первые сельские мечети появились на Маврикии в 1863 г., а к 1900 г. в деревнях функционировало уже 30 мечетей [3, р. 116].

Родным языком большинства эмигрантов был урду, но уже второе их поколение – дети, росшие в атмосфере *креоли*, – урду практически не пользовались, а внуки язык дедов уже и не понимали.

Несмотря на то что для всех мусульман кораническим языком является арабский, последователям ислама любой страны для лучшего усвоения принципов своей религии дозволено использовать родной язык. В 1829 г. в Индии был сделан первый перевод на урду Корана, а затем хадисов и тафсиров. С тех пор для многих индийских мусульман урду является «языком религии» наряду с арабским. На Маврикии урду сохранил эту свою функцию: как и арабский, он использовался во время служб. В ряде мечетей в основном на урду читались проповеди и проходили службы. При мечетях существовали мусульманские школы-медресе, в которых дети в обязательном порядке вместе с заучиванием коранических строк и знакомством с основами ислама начинали учить и язык урду.

Занятия проходили во дворе мечети или в доме учителя в лице имама, муллы или *маолви* (знатока мусульманского права), которых было принято уважительно называть *миян-джи*. До появления первых школ на Маврикии преподавание основ ислама и языка урду было обязательной и нераздельной функцией служителей мечети. Религиозные тексты и молитвы *миян-джи* читали на арабском и на урду, но остальные занятия вели на *креоли*. Урду переставал существовать для ребят сразу за порогом мечети. О языковой практике вне занятий не было и речи – ведь урдуязычные семьи, разбросанные по всей территории острова, можно было пересчитать по пальцам. Знания, полученные детьми, оказывались крайне ограниченными и сугубо пассивными. Большинство учеников вместе с сурами Корана и молитвами автоматически запоминали отдельные слова и предложения на урду. Но суры и молитвы, которые повторялись постоянно, дети запоминали на всю жизнь, а слова и выражения урду оставались «в пассиве», и вскоре смысл большинства из них забывался. Урду, как и арабский, был для них иностранным языком.

Ситуация, казалось бы, начала меняться в 50-е гг. XIX в., когда на Маврикии было открыто несколько государственных начальных школ, в которых с разрешения английского губернатора ввелось преподавание национальных языков. О преподавании языка урду на Маврикии упоминается в архивных документах времен правления на острове губернатора Пайра (1874–1879)<sup>4</sup>. За учебу в государственных школах плата не взималась, в школу принимались как мальчики, так и девочки. У индо-маврикийцев появилась надежда на более основательное знакомство их детей с основами ислама и с языком предков. Однако в начале 1880-х гг. новый губернатор Боуэн, принципиальный противник бесплатного государственного образования для цветных детей, прервал эту практику.

<sup>4</sup> *Evolution of Urdu Language in Mauritius*. Available at: <https://www.centuryassociation.org/.../2832-evolution-of-urdu-language-in-mauritius> [Accessed 15.08.2018].





Мечетей на острове и медресе было мало, а образованных имамов и того меньше. В конце XIX в. создалось такое положение, что порой не удавалось найти *миан-джи*, который мог бы прийти в дом и, согласно обычаю, прочесть *фатиху* или *ду'а* по случаю Шаб-е-Барат, Шаб-е-Кадар или Яум-е-Ашура. Из воспоминаний правнука одного из островных старожилов стало известно о необычном выходе из такого положения.

В небольшой городок или село, где поблизости не было мечети, приглашался издалека мулла или имам – тот же *миан-джи*. В выбранном для этого случая большом помещении собирались со всей округи мусульмане – по одному из семьи, желавшей участвовать в молебне. Каждый из них приносил с собой похожий на флейту отрезок бамбука, запечатанный с одного и открытый с другого конца, и вместе с ним пробку, которой можно было заткнуть отверстие. В окружении местных жителей *миан-джи* совершал богослужение. Закончив чтение молитв, он поочередно подносил к губам бамбуковые отрезки и, дунув в каждый из них, быстро закрывал отверстие пробкой. Дома хозяин «флейты» вынимал пробку и в присутствии всей семьи «выпускал» из бамбука святую молитву, что считалось равноценным прочтению *фатихи* или *ду'а* самим священнослужителем и благословению жилища и всей семьи<sup>5</sup>.

Этот сейчас уже канувший в Лету обычай отражал привязанность маврикийских мусульман к старым обрядам и ритуалам. Отрезок бамбука, напоминавший флейту, ассоциировался с суфийским образом тростниковой флейты, хранящей Божественную тайну. Трудно сказать, осознавали ли простые маврикийские мусульмане глубинную связь своего обычая с исламским мистицизмом, однако для специалистов она очевидна.

## Миссионеры на Маврикии и язык урду

Ввиду острой нехватки образованных мусульманских священнослужителей к процессу обучения привлекались по случаю мусульманские богословы, приехавшие на остров из Индии на определенный срок в качестве миссионеров и проповедников. Визиты некоторых из них оставляли яркий след в памяти жителей острова. Например, с приездом *маоланы* Абдуллы Рашида Наваба для исполнения функций *хатыба* Соборной мечети непосредственно связано основание Мусульманской средней школы в столичном Порт-Луи в 1926 г. В новой школе учеба продолжалась не четыре года, как в начальных школах, а шесть лет. В школу принимались мальчики и девочки. Им преподавали Коран, основы ислама, языки урду и арабский.

В том же году по инициативе *маоланы* была открыта на острове и первая вечерняя школа. Обучение в ней было бесплатным, в школу принимались ученики без ограничений пола и возраста. *Маолана* Абдулла Рашид сам ходил по базарам Порт-Луи и близлежащих городов и деревень, заводил разговоры

<sup>5</sup> *Evolution of Urdu Language in Mauritius*. Available at: <https://www.centuryassociation.org/.../2832-evolution-of-urdu-language-in-mauritius> [Accessed 15.08.2018].



с незнакомыми людьми с целью найти желающих учиться в вечерней школе, и попутно как истинный просветитель проповедовал пользу знаний.

Сначала число учеников в школе не превышало 10–12 человек. Это объяснялось, прежде всего, бедностью населения: приходилось зарабатывать на хлеб, а на учебу не было времени. Один из богатых мусульман пожертвовал *маолане* А. Р. Навабу на нужды вечерней школы 700 рупий, что по тем временам было немалой суммой. Из этих денег *маолана* выплачивал компенсацию тем ученикам, которые ради занятий в школе оставляли свою работу [6, р. 6].

За время пребывания на Маврикии *маолана* А. Р. Наваб воспитал целую плеяду молодых священнослужителей, которые с энтузиазмом продолжали его дело. Они собирали пожертвования и на собранные деньги строили мечети в сельских местностях. При мечетях открывали медресе и сами же в них преподавали. Одним из наиболее ярких последователей *маоланы* Абдуллы Рашида был его ученик Лукман Абдулхаким Бхатту (1913–1976). Его имя как основателя движения «За изучение ислама» и как одного из лучших преподавателей своего времени неоднократно встречается в воспоминаниях старожилов острова. Особой заслугой Л. А. Бхатту его современники считали способность учителя вести все занятия на языке урду. «Он настолько овладел языком наших прадедов, что читал перевод Корана и свободно толковал его на урду; на нем же преподавал своим студентам даже арабский язык», – вспоминал один из коллег Л. А. Бхатту по Мусульманской средней школе [7, р. 81].

Аттестат об окончании школы, основанной *маоланой* А. Р. Навабом, высоко котируется на острове и в наши дни. Многие выпускники первой Мусульманской средней школы сегодня занимают высокие посты в правительственных структурах Маврикия, в крупных государственных и частных компаниях.

В результате усилий энтузиастов-священнослужителей и при поддержке местных меценатов в 40х гг. XX в. в ряде городов острова для детей маврикийских мусульман было открыто несколько школ – по подобию столичной Мусульманской средней школы.

### **Начало кампании за возрождение урду**

Незадолго до получения Маврикием независимости небольшая группа видных мусульманских политических деятелей, правительственных чиновников и бизнесменов развернула кампанию за возрождение урду в самых широких масштабах, стремясь консолидировать своих единомышленников на языковой основе. «Наша большая беда заключается в разрозненности мусульман, – говорил один из лидеров движения за укрепление исламских ценностей и возрождение и развитие языка урду на Маврикии, крупный общественный деятель Абдул Вахаб Фундун (1911–1990). – Мы погрязли в мелочных спорах и обидах, нами часто движет злоба и неприязнь к братьям по вере. Язык наших предков может снова сплотить нас» [8, р. 53].



Благодаря усилиям «лидеров нации», как называли мусульмане наиболее активных деятелей общины, в начале 50-х гг. XX в. в начальных государственных школах вновь было введено в качестве основного предмета преподавание национальных языков, в том числе урду. Наиболее способные ученики, окончившие «среднюю» (шестилетнюю) школу, могли продолжить учебу в Алигархе. С университетом этого индийского города, который считался одним из «оплотов ислама» в Индии, мусульманская элита Маврикия издавна поддерживала тесные контакты. Однако для основной массы мусульманских детей по-прежнему оставалось доступным лишь бесплатное начальное образование.

### **Абдул Вахаб Фундун и его вклад в распространение языка урду на Маврикии**

По инициативе и при непосредственном участии А. В. Фундуна на Маврикии была учреждена система сдачи экзаменов по программе и под эгидой Алигархского университета. Успешная сдача экзамена по урду у себя на родине предполагала получение сертификата, который давал право поступления в колледжи Индии, а кроме того – весомое преимущество при поступлении на работу на Маврикии.

Для успеха этого начинания от А. В. Фундуна и его помощников потребовались невероятные усилия. Прежде всего, со стороны Алигархского университета было поставлено условие: число экзаменуемых должно быть не менее 50 человек. А. В. Фундуну с трудом удалось собрать со всего острова группу из 55 школьников. Но еще труднее было пробиться сквозь заслон колониальной администрации и добиться утверждения программы на государственном уровне. Она предполагала бесплатное обучение для детей мусульман в шестилетних школах и открывала возможности дальнейшего образования перед наиболее способными ребятами из небогатых семей, что совсем не соответствовало интересам английских чиновников.

Неистощимый энтузиазм А. В. Фундуна и его единомышленников преодолел все препятствия, и в 1957 г. программа экзаменов Алигархского университета на Маврикии была утверждена Министерством образования.

Впоследствии успех начинания А. В. Фундуна превзошел все ожидания. В 1971 г. число желающих сдать экзамены по программе Алигархского университета достигло 900 человек. Особенно поражают изменения в гендерном составе кандидатов на получение Алигархского сертификата: если в 1957 г. среди 55 экзаменовавшихся школьников была только одна девушка, то в 1971 г. до экзаменов были допущены 500 молодых мусульманок [8, p. 65].

### **Урду в независимой Республике Маврикий**

После провозглашения независимости Маврикия движение за возрождение языка урду расширилось и получило существенную поддержку правительства. Этому в немалой степени способствовала партия САМ (Comité d'Action Musulman), созданная, как упоминалось ранее, еще во времена британского правления.



Действенную административную и финансовую помощь движению за укрепление исламских ценностей и возрождение языка урду постоянно оказывают исповедующие ислам члены парламента и других госструктур, бизнесмены и богатые землевладельцы. В широкий обиход на правах термина вошло словосочетание «служение урду» (اردو کی خدمت – Urdū kī ḥidmat), означающее всякого рода деятельность, направленную на развитие языка прадедов.

Пожалуй, решающим шагом на пути возрождения урду явилось открытие более тысячи вакантных мест, где требовалось знание этого языка, благодаря чему урду стал одним из средств к существованию для наименее образованной, бедной части мусульманского населения страны. В настоящее время молодые мусульмане Маврикия не только с дипломами бакалавров (В.А.) и магистров (М.А.), но и с аттестатом об окончании местной школы – правда, только с высокими оценками – могут получить работу в качестве преподавателей в школах и даже в престижных на Маврикии Институте им. Махатмы Ганди и Национальном институте урду. У выпускников с дипломами В.А. и М.А. есть большое преимущество при поступлении на работу в госучреждения.

Неоценимую роль в возрождении и развитии урду сыграло открытие в 1970 г. Национального института урду (National Urdu Institute – NUI). Идея создания института урду на Маврикии зародилась у выпускника Алигархского университета Энаета Хоссена Эдуна. По возвращении из Индии на родину он обратился со своим проектом к крупным бизнесменам острова. Они, проявив большой энтузиазм, взяли на себя финансовый патронаж и руководство NUI. Один из крупнейших предпринимателей Маврикия, известный филантроп и истинный фанат урду Абдулла Ахмед (1928–2000) на протяжении более двадцати лет руководил судьбой NUI, являясь поистине его «душой». NUI стал не только первым высшим мусульманским учебным заведением на Маврикии с преподаванием до уровня бакалавра, но одним из центров культурной жизни индо-маврикийцев. Сюда на организованные торжества по случаю мусульманских праздников стекается население со всех концов острова.

В XXI столетии на острове был открыт целый ряд новых средних школ с обучением на урду. Их выпускники с высокими баллами получили возможность учиться на льготных условиях уже в колледжах и университетах не только Индии, но и Пакистана.

## **Маврикий и Пакистан**

В настоящее время Пакистан с уверенностью «отвоевывает позиции» у Индии в среде индо-маврикийских мусульман. Особенно активно налаживаются пакистано-маврикийские культурные контакты. Пакистанское влияние нельзя не заметить, например, в районах острова с преобладающим мусульманским населением, где улицы и кварталы, отели и клубы называются именами основателя Пакистана Мухаммада Али Джинны и поэта Мухаммада Икбала, имеющего титулы «поэта Востока» и «духовного отца нации» и особо почитае-



мого в Пакистане. Стихи М. Икбала читаются после молитв во многих мечетях острова. Творчеству Мухаммада Икбала маврикийцы посвящают ежегодные международные конференции, для участия в которых приглашаются зарубежные ученые и литераторы. Например, о конференции «Актуальность творчества Икбала в XXI в.», организованной в 1999 г. «Исламским культурным центром» при Министерстве культуры Маврикия, много писалось в маврикийской и зарубежной прессе. Итоги конференции получили высокую оценку в мусульманских странах, представители которых были ее участниками, поскольку в докладах обсуждались, прежде всего, проблемы, связанные не столько с поэтическим творчеством М. Икбала, сколько с его философскими убеждениями и взглядами поэта-философа на ислам в современном мире.

В 2002 г. состоялся первый в истории независимого Маврикия визит культурной делегации в Пакистан, главной целью которого было обсуждение перспектив развития урду на Маврикии. В рамках программы визита в Карачинском университете радушные хозяева организовали помпезную презентацию первого маврикийского романа на урду, написанного одним из членов делегации, заслуженным преподавателем урду Э. Х. Эдуном. На всех мероприятиях в честь делегации Маврикия в приветственных речах с обеих сторон непременно подчеркивалась духовная связь пакистанцев и маврикийских мусульман. Этот визит подробно освещался СМИ Маврикия, прежде всего газетой *Сада-е урду* («Голос урду»).

В новом веке между обеими странами намечается расширение и в области экономики. Однако традиционные контакты с Индией по-прежнему остаются более тесными и продуктивными.

### **Маврикийское радиовещание на урду и *муниши* Абдулхаи Ахмади**

Важную просветительскую роль в жизни островных мусульман играет Маврикийское радио, которое пользуется особенной популярностью в небольших городах и сельской местности. Для тех, кому недоступен Интернет, и в чьих домах еще нет телевизора, радио служит основным источником новостей. Оно же заполняет и досуг, поскольку мусульмане традиционно не посещают зрелищные мероприятия, столь популярные среди креолов, – с непременно песнями и зажигательным островным танцем сега, который, с точки зрения мусульман, является «непристойным». Кроме того, благодаря вещанию на урду, аудитория радиослушателей имеет определенного рода постоянную языковую практику.

У истоков вещания на урду стоял *муниши*<sup>6</sup> Абдулхаи Ахмади (1899–1982) – один из легендарных «служителей урду» на Маврикии, старший из известной на острове урдуязычной семьи Ахмади.

---

<sup>6</sup> *Муниши* (хинди, урду) – писец, кабинетный секретарь, учитель языков, а также титул, который ставился перед именем его владельца, обозначая его ученость и подчеркивая особое уважение к нему. – *Прим. авт.*



А. Ахмади родился и вырос в Индии; после средней школы окончил мусульманские курсы. Неординарные способности и трудолюбие позволили ему одновременно приобрести знания и навыки *мунши*. В поисках работы судьба забросила Абдулхаи на Маврикий. Там он женился на девушке из уважаемого мусульманского семейства, быстро овладел *креоли*, а затем английским и французским. Именно в это время на остров приехал *маолана* Абдулла Рашид Наваб. Его захватывающие исламские проповеди и идеи о возрождении урду на Маврикий ильно повлияли на молодого человека. Вскоре *мунши* Абдулхаи Ахмади стал правой рукой имама-*хатыба* Соборной мечети в Порт-Луи во всех его начинаниях, включая открытие на Маврикий новых мечетей и школ.

Перед возвращением в Индию *маолана* добился того, чтобы посты настоятеля, а также ректора и главного экзаменатора по языку урду Мусульманской средней школы, которые он занимал, были переданы *мунши* Ахмади.

А. Ахмади исправно исполнял все порученные ему обязанности, а по личной инициативе дополнительно вел вечерние курсы усовершенствования для учителей своей школы. Вскоре курсы стали посещать учителя и других школ. «Его урду буквально завораживал, – вспоминал один из учеников А. Ахмади. – Многие приходили к нему только для того, чтобы послушать его урду и поговорить с ним на этом языке. Под влиянием *мунши* Ахмади многие из его коллег и учеников у себя дома вместо *креоли* начали разговаривать на урду» [9, р. 21].

Слухи о прекрасном урду А. Ахмади дошли до госчиновников, и его пригласили работать на радио. Тогда *мунши* передал свои полномочия в Мусульманской средней школе воспитанным им же молодым приемникам и перешел работать на радио.

Благодаря широкой эрудиции, А. Ахмади не только переводил материалы с английского и французского языков на урду и читал их в эфире, но и сам писал тексты для передач. Вскоре ему поручили и составление программ. Одной из первых инициатив А. Ахмади на радио было введение «исламской рубрики» в качестве основной. Он же впервые включил в радиопередачи чтение художественных текстов, которые знакомили маврикийских мусульман с творчеством классиков и современных поэтов и писателей урду.

За несколько лет вещание на урду на Маврикий превратилось в своеобразный «исламский рупор» и вестник возрождения забытого урду.

*Мунши* А. Ахмади по праву считается одним из «мусульманских лидеров индо-маврикийцев». Его деятельность во многом способствовала консолидации мусульман, живущих даже в самых отдаленных районах острова.

## Новые шаги по пути объединения мусульман

В независимом государстве мечты Абдул Вахаба Фундуна о единстве мусульман Маврикия продолжали воплощаться в жизнь. Этот процесс, зародившийся на основе личного энтузиазма, распространился на всех уровнях, включая государственный. Появились новые общественные организации, объ-





единившие прежде разрозненные клубы и небольшие группы индо-маврикийских мусульман<sup>7</sup>.

Так, в 1987 г. был основан Исламский культурный центр (Islamic Cultural Centre – ICC), который сегодня считается одним из ключевых учреждений на Маврикии, главной целью которого провозглашено сохранение и поощрение духовных ценностей ислама, развитие искусства и культуры мусульман. ICC призван содействовать изучению арабского языка и урду и обеспечивать подготовку кадров в соответствующих областях. Центр также координирует деятельность основных исламских социокультурных организаций по всей стране.

В 2002 г. по инициативе NUI на основе парламентского акта был учрежден «Союз говорящих на урду» (Urdu Speaking Union – USU). Он управляется Советом, работающим под патронажем Министерства культуры и искусств, и получает немалые ежегодные субсидии на проведение различных мероприятий и осуществление проектов, связанных с развитием урду. Председателем Совета выбран сын ныне покойного Ахмеда Абдулы Шезад Абдулла. USU проводит многие свои мероприятия совместно с NUI.

Несколько позже возникла общественная организация «Общество развития урду» (*Anjuman-e Farog-e Urdū*). Его приоритетная деятельность лежит в области литературы: при обществе созданы премиальный фонд для поощрения местных авторов, пишущих на урду, и типография, в которой на льготных условиях печатаются их книги. Общество постоянно организует литературные вечера и традиционные поэтические состязания – мушаиры. У общества есть свой печатный орган – еженедельная газета «Сада-е урду» («Голос урду»), выходящая на десяти страницах.

### **Индо-маврикийская литература на урду**

Как результат активной целенаправленной кампании по возрождению языка урду на правительственном, общественном и личностном уровнях на острове буквально на глазах стала «расцветать» поэзия и художественная проза на этом языке. «Развитие живого языка непосредственно связано с литературой на нем» [10, р. 1], – утверждает секретарь «Общества развития урду» А. Накхеди, и его мнение разделяют многие маврикийцы.

В 2006 г. на Маврикии вышла небольшая книга под названием «Предводители» (*Rahbarān*). Она представляет собой сборник очерков о тех немногих представителях предыдущих поколений индо-маврикийских мусульман, усилия которых помогли возродить традиции родного языка. Книга заслуживает упоминания как первая книга на урду, опубликованная и напечатанная в профессиональной типографии на Маврикии, тогда как

<sup>7</sup> Следует упомянуть, что, как и прежде, важную роль в жизни островных мусульман, под-держивая их коллективное чувство религиозного единства, играют Совет уполномоченных вакфа (Board of Waqf Commissioners), созданный в 1941 г., и фонды закята (Zakat Funds), существующие при каждой мечети со времен открытия первой на Маврикии мечети Ал-Акса в 1805 г. – *Прим. авт.*



несколько предыдущих книг маврикийских авторов, написанных на урду, были напечатаны в Индии.

Составитель сборника «Предводители» – диктор вещания Маврикийского радио и один из пионеров-литераторов, пишущих на урду, Фарук Раджал. Из архивных записей, старых книг и журналов, из личной переписки маврикийцев старших поколений авторы очерков буквально по крупицам собрали основные факты жизни одиннадцати мусульман – старейших жителей острова, «незаслуженно забытых истинных предводителей общины», как назвал их Ф. Раджал. Его сборник можно назвать первой в своем роде историей индо-маврикийских мусульман и языка урду на острове, которая начинается с конца XIX в. Именно с этого времени в маврикийской истории урду появляются хронологические ориентиры и конкретные имена, упомянутые в статье. Очерки, собранные Ф. Раджалом, во многом помогают составить представление о месте языка урду в жизни островных мусульман, а также проследить зарождение тенденций, приведших к его «реанимации» несколько десятилетий тому назад.

Первый поэтический сборник на урду вышел на Маврикии в 1991 г. Его автор Ахмад Касым Хира – один из первых выпускников-маврикийцев Алигархского университета, преподаватель урду в Институте им. Махатмы Ганди. Сборник был напечатан трафаретным способом в количестве 50 экземпляров в небольшой экспериментальной типографии института. А в 2006 г. первый сборник драматургии и первый сборник рассказов на урду, созданные маврикийскими авторами на возрожденном урду, печатались уже в профессиональной типографии в г. Тер-Руж тиражами не менее трехсот экземпляров.

За этими впервые изданными на Маврикии книгами на урду последовали и другие. Во многих из них авторские предисловия начинаются словами: «Я надеюсь, носители языка простят мне мои языковые огрехи...», хотя подобная скромность представляется излишней – для выпускников индийских и пакистанских вузов урду становится практически вторым родным языком (вероятно, помогает и «генетическая память»!). Правда, маврикийский урду несложно узнать по своеобразию стилистических оборотов, присутствию архаизмов, бывших в широком употреблении более ста лет тому назад, наличию диалектизмов, но читаются произведения маврикийских поэтов и прозаиков всеми, кто владеет урду, легко и свободно.

Литература далекого острова проходит период становления, но уже сейчас она отличается от литературы на урду в других странах и регионах мира своим ярким колоритом и оттенком мусульманской дидактики. Поэзия и проза индо-маврикийцев оригинальны и по содержанию, поскольку отражают повседневную жизнь Маврикия с ее своеобразными проблемами.

В основе большинства произведений лежат принципы этико-религиозной морали. Авторы поднимают вопросы, которые возникают в связи с заметно возрастающей напряженностью в жизни маврикийского социума, хотя общественные отношения на острове кто-то остроумно назвал гармоничным сепара-



тизмом, при котором представители разных этносов не враждуют, но дружат на расстоянии!

В самых первых художественных произведениях, созданных на урду индо-маврикийскими мусульманами, явно просматривается важность религиозного фактора, присутствующего в формировании соседских отношений. При этом проза, поэзия и драматургия маврикийцев пронизаны чувством любви к родному острову, к его уникальной по красоте природе. Патриотическими устремлениями продиктовано и постоянное повторение слов Марка Твена о Маврикии, вложенных в уста персонажей многих рассказов: «Сначала был сотворен Маврикий, а потом уже по его подобию – рай» («Mauritius was made first, and then heaven; and that heaven was copied after Mauritius»).

### **Маврикийские мусульмане в современном мире**

Мусульмане Маврикия быстро и активно вливаются в мировое сообщество. Они укрепляют старые и налаживают новые контакты с религиозными и общественными организациями, с учебными центрами в странах Южной Азии и с урдуязычными общинами индо-пакистанской диаспоры в западных странах.

В последние два-три десятилетия среди некоторых групп маврикийских мусульман усилились проарабские настроения. Стали раздаваться голоса, в основном представителей коммерческой элиты, напоминающие «о концепции глобальной идентичности *уммы* (или сообщества Пророка), что продиктовано, главным образом, повышенным интересом в установлении более тесных контактов с богатыми братьями по вере» [3, р. 118]. Эти интересы «подпитываются» немалыми вложениями арабских стран в строительство и реконструкцию мечетей, в благотворительные мусульманские фонды и в различные проекты мусульманских организаций. Большое внимание уделяется и продвижению на острове курсов обучения арабскому языку. Посетители таких курсов начинают выступать против повсеместного использования урду и за замену его арабским языком. Одновременно в этих слоях общины намного ослабевает ощущение причастности к Индии и индийской культуре. Более того, нашлось немало семей, которые попытались возвести свою родословную к арабам. Этот процесс отстранения от индийского начала наблюдается и сегодня, хотя «привязанность ко всему арабскому значительно ослабевает по мере уменьшения потока нефтедолларов» [3, р. 118].

При всех влияниях извне, развитию языка урду по-прежнему уделяется много внимания во всех уголках острова. С 1991 г. маврикийские мусульмане проводят постоянные международные конференции урду, для участия в которых приглашаются местные преподаватели урду и исследователи языка и литературы урду из разных стран мира (включая Россию). Среди гостей таких форумов бывает немало литераторов и деятелей культуры. Конференции на Маврикии всегда проходят с неизменным успехом и вызывают широкий резонанс в урдуязычном мире.

Сегодня среди интеллектуальной элиты Маврикия немало представителей мусульманской общины. Но отдельного упоминания заслуживает одна из наи-



более ярких фигур современности – Амина Гуриб-Факим. Ученый-биолог, первый профессор-женщина в своей стране, почетный доктор одного из парижских университетов, в 2015 г. она стала президентом и главнокомандующим Республики Маврикий<sup>8</sup>. Принадлежность к мусульманской общине занимает важное место в структуре ее идентичности. В одном из интервью А. Гуриб-Факим особо подчеркнула свою принадлежность к исламу: «Я родилась мусульманкой, и я – практикующая мусульманка. Религиозные предписания всегда присутствовали среди универсальных ценностей в исламе. Я посещала медресе, где овладела урду и арабским языками... Нужно выходить за рамки простого соблюдения обрядов и переходить к действиям. Труд также входит в сферу религии, поскольку, в конце концов, твоя зарплата – это *халаль*, только если она заработана честным путем, без мошенничества» (цит. по: [11, с. 53]).

Современных индо-маврикийских мусульман связывают с родиной их предков, Индией, прежде всего, языковые узы. Глубинные культурные связи, лежащие в основе многих традиций индо-маврикийских мусульман и роднящие их с индусскими общинами, давно потеряли свою значимость: их «заслонили» исламские приоритеты. Этнокоммунальное сознание маврикийских мусульман, остающееся в географических пределах острова, определяется исключительно религиозной идентичностью. Давно забытый, а ныне интенсивно возрождающийся язык урду стал для этой общины способом религиозно-общинной консолидации и главным признаком их мусульманской идентичности.

### Литература

1. Васильева Л. А. Поиск идентичности: опыт урдуязычной диаспоры (Европа, Северная Америка, о. Маврикий). В: Любимов Ю. В. (ред.) *Труды Института востоковедения РАН*. Вып. 9: Национальная культура в транснациональном пространстве. М.: Институт востоковедения РАН; 2018. С. 189–207.
2. Кривоногов В. П. *Об этническом, религиозном и языковом составе населения о. Маврикий*. Восток (*Oriens*). 2014;4:83–95.
3. Amenah Jahangeer Chojo. Islamisation Processes among Mauritian Muslims. *Internationales Asienforum*. 2002;33(1–2):115–126.
4. Emrith Moontaz. *History of the Muslims in Mauritius*. Vacoas, Mauritius: Les Printemps; 1994.
5. Edun Enayet Hossen. *Urdu Studies in Mauritius*. Moka, Mauritius: Star Publication; 2006.
6. Faruq Rajal. Peshlafz (Introduction) in Rahbarān. Compl. Faruq Rajal. *Terre Rouge, Mauritius*. 2006:4–7. (In Urdu)
7. Mahbub Anjra Chatta. Luqman Abdulhakim Bhattu in Rahbarān. Compl. Faruq Rajal. *Terre Rouge: Society for the Promotion of Urdu*. 2006:76–84. (In Urdu)
8. Muhammad Hanif Kanhai. Abdul Wahab Foondun in Rahbarān. Compl. Faruq Rajal. *Terre Rouge: Society for the Promotion of Urdu*. 2006:39–75. (In Urdu)
9. Muhammad Hanif Kanhai. Mushi Abdulhai Ahmadi in Rahbarān. Compl. Faruq Rajal. *Terre Rouge: Society for the Promotion of Urdu*. 2006:18–30. (In Urdu)

<sup>8</sup> Срок полномочий Амины Гуриб-Факим закончился в марте 2018 г. – Прим. авт.



10. Abdulbashir Nakchedi. Peshlafz in Rahbarān. Compl. Faruq Rajal. *Terre Rouge: Society for the Promotion of Urdu*. 2006:1–3. (In Urdu)

11. Панов А. А. *Амина Гариб-Факим: королева маврикийцев*. Азия и Африка сегодня. 2016;3:52–60.

### References

1. Vasilyeva L. A. Search for identity: the experience of the Urdu speaking Diaspora (Europe, North America, Mauritius). In: Lyubimov Yu. V. (ed.). *Works of the Institute of Oriental Studies RAS*. Vol. 9: National Culture in transnational world. Moscow: Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences; 2018. Pp. 189–208 (In Russ.)

2. Krivonogov V. P. Ethnic, religious and linguistic composition of the population of Mauritius. *Vostok (Oriens)*. 2014;4:83–95. (In Russ.)

3. Amenah Jahangeer Choo. Islamisation Processes among Mauritian Muslims. *Internationales Asienforum*. 2002;33(1–2):115–126.

4. Emrith Moomtaz. *History of the Muslims in Mauritius*. Vacoas, Mauritius: Les Printemps, 1994. 376 p.

5. Edun Enayet Hossen. *Urdu Studies in Mauritius*. Moka, Mauritius: Star Publication; 2006. (In Urdu)

6. Faruq Rajal. Peshlafz (Introduction) in Rahbarān. Compl. Faruq Rajal. *Terre Rouge, Mauritius*. 2006:4–7. (In Urdu).

7. Mahbub Anjra Chatta. Luqman Abdulhakim Bhattu in Rahbarān. Compl. Faruq Rajal. *Terre Rouge: Society for the Promotion of Urdu*. 2006:76–84. (In Urdu).

8. Muhammad Hanif Kanhai. *Abdul Wahab Foondun in Rahbarān*. Compl. Faruq Rajal. *Terre Rouge: Society for the Promotion of Urdu*. 2006:39–75.

9. Muhammad Hanif Kanhai. Mushi Abdulhai Ahmadi in Rahbarān. Compl. Faruq Rajal. *Terre Rouge: Society for the Promotion of Urdu*. 2006:18–30. (In Urdu)

10. Abdulbashir Nakchedi. *Peshlafz in Rahbarān*. Compl. Faruq Rajal. *Terre Rouge: Society for the Promotion of Urdu*. 2006:1–3. (In Urdu)

11. Panov A. A. Ameenah Gurib-Fakim, Queen of Mauritius. *Asia and Africa today*. 2016;3:52–60. (In Russ.)

### Информация об авторе

**Васильева Людмила Александровна**, кандидат филологических наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

### Information about the author

**Ludmila A. Vasilyeva**, Ph. D (Philol.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 8 ноября 2018 г.  
Одобрена рецензентами: 3 декабря 2018 г.  
Принята к публикации: 9 января 2019 г.

### Article info

Received: November 8, 2018  
Reviewed: December 3, 2018  
Accepted: January 9, 2019



## Исламский мир в условиях цифровых угроз XXI века

**Г. Н. Валиахметова**

Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина,  
г. Екатеринбург, Российская Федерация  
e-mail: [vgulnara@mail.ru](mailto:vgulnara@mail.ru)

**Резюме:** в статье рассматриваются этапы и причины погружения исламского мира в цифровые войны и гонку кибервооружений. Носителями цифровых угроз выступают не только мусульманские государства, претендующие на региональное лидерство на Ближнем Востоке, в Южной и Юго-Восточной Азии, но также негосударственные акторы – группы высококвалифицированных хакеров, хактивисты, хакеры-одиночки, радикально-экстремистские группировки исламистского толка. Реалии цифровой эпохи значительно усиливают разнородность и противоречивость современного исламского мира. Это ставит в международную повестку дня вопрос о координации усилий всех участников мирового сообщества в деле контроля за кибервооружениями и урегулирования актуальных проблем развития мусульманских стран и сообществ.

**Ключевые слова:** Ближний Восток; гонка кибервооружений; история международных отношений; кибербезопасность; кибервойны; киберугрозы; мусульманские страны; хакеры

**Благодарности:** основные положения и выводы статьи были представлены в виде доклада на Международной научной конференции «Ислам в современном мире: вероучение и община», проводившейся 27–28 октября 2018 г. в рамках юбилейных мероприятий, посвященных 200-летию Института востоковедения РАН.

**Для цитирования:** Валиахметова Г. Н. Исламский мир в условиях цифровых угроз XXI века. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):95–110. DOI: [10.31162/2618-9569-2019-12-1-95-110](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-1-95-110).

## The Islamic World and Digital Threats of the 21<sup>st</sup> Century

**G. N. Valiakhmetova**

Ural Federal University named after the first President of Russia B. N. Yeltsin,  
Yekaterinburg, Russian Federation  
e-mail: [vgulnara@mail.ru](mailto:vgulnara@mail.ru)

**Abstract:** the article analyzes the stages and reasons for involvement of the Islamic world in digital wars and the cyber arms race. Digital threats are carried not only by Muslim states that claim to be regional leaders in the Middle East, South and Southeast Asia, but also by non-state actors – groups of highly skilled hackers, hacktivists, «lone wolves», radical





extremist Islamist groups. The realities of the digital age significantly enhance the heterogeneity and inconsistency of the modern Islamic world. It puts on the international agenda the question of increasing global cooperation in the cyber arm control process as well as the settlement of the most pressing issues of Muslim countries and communities.

**Keywords:** cyber arms race; cyber security; cyber threats; cyber wars; hackers; history of international relations; Middle East; the Muslim countries

**Acknowledgements:** the key provisions and findings of the paper were presented at the international conference «Islam in the Modern World: Doctrine and Community», held on October 27–28, 2018 as part of anniversary events dedicated to the 200<sup>th</sup> anniversary of the Institute of Oriental Studies.

**For citation:** Valiakhmetova G. N. The Islamic World and Digital Threats of the 21<sup>st</sup> Century. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):95–110. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-95-110.

## Введение

Современный исламский мир формируют весьма разнородные государства и негосударственные акторы мировой политики, в том числе вне- и антисистемные. В совокупности с издержками догоняющего развития это порождает в мусульманских сообществах и за их пределами целый комплекс противоречий и конфликтов, которые зачастую воспринимаются на Западе как «исламская» угроза глобальному миропорядку. Особую актуальность проблема встраивания мусульманских стран в глобальные процессы современности приобретает в условиях «осыпающегося» мира, когда «развилка формирования эффективно функционирующего международного порядка на основе глобального управления пройдена... прежний мировой порядок уже не существует, а нового нет и пока не понятно, каким ему быть»<sup>1</sup>. Данный глобальный тренд ведет к очевидному сужению поля безопасности на всех уровнях жизни современного общества – от международного и национального до корпоративного и индивидуального. Весьма противоречивое воздействие на переформатирование глобальной мировой системы и ее региональных подсистем оказывает стремительное развитие информационно-коммуникационных технологий (ИКТ), усиливая взаимозависимость и уязвимость мира перед лицом традиционных и новых угроз.

Процесс накопления знаний в сфере цифровой проблематики демонстрирует много общего с процессом осмысления роли и места исламского фактора в мировой политике: относительно короткая история (с распада биполярной системы и начала цифровой революции); одновременное формирование предмета исследования и выработки подходов к его изучению; внушительная и разнообразная по характеру и направлениям историография; многочисленные научные дискуссии, которые порождают больше вопросов, чем ответов; высокая степень политизированности изучаемых проблем и, как следствие, отсутствие единого методологического инструментария, прежде всего в сфере понятийного аппарата.

<sup>1</sup> Жизнь в осыпавшемся мире. Доклад Международного дискуссионного клуба «Валдай». Октябрь, 2018. Режим доступа: <http://ru.valdaiclub.com/files/22596/> [Дата обращения: 18.10.2018].



В подобных условиях сопряжение этих двух весьма противоречивых полей исследования (ИКТ и исламского фактора), как правило, превращается для исследователя в уравнение со многими неизвестными. Данный факт, однако, не снижает востребованности исследований, выполненных в рамках case-studies, которые позволяют подготовить основу для последующего общетеоретического дискурса.

Изучение влияния цифровых технологий на мусульманский мир предполагает, кроме того, объединение усилий представителей различных научных школ и направлений – исламоведов, ИТ-экспертов, международников-политологов, правоведов, специалистов в области военных наук, культурологов и т.д. Это тоже задача на долгосрочную перспективу. В данной статье предпринимается попытка в рамках междисциплинарного подхода систематизировать цифровые угрозы, с которыми сталкиваются современные мусульманские сообщества, и тем самым внести определенный вклад в осмысление проблем, связанных с адаптацией мусульманского мира к реалиям информационной эпохи.

### **Ближний Восток – испытательный полигон для цифровых вооружений**

С Ближним Востоком, который является историко-культурным, политическим и экономическим центром мусульманского мира, связаны все крупные международные конфликты современности. Утрата управляемости международными процессами, кризис и разрушение национальных государств и идентичностей, обострение и растекание конфликтов, гуманитарные катастрофы, экспансия терроризма, повышение в мировой политике роли факторов силы и случайности – сегодня Ближний Восток не только демонстрирует эти и другие тренды глобального развития, но и сам в немалой степени генерирует их<sup>2</sup>. Незавершенность и противоречивость процесса переформатирования геополитического пространства Ближнего Востока в XXI в. создали благоприятные условия для превращения региона в масштабный полигон для испытаний цифровых вооружений.

Первым признаком погружения региона в новую реальность – цифровые войны<sup>3</sup> – стал рост политически мотивированного хакинга. Первая волна хакер-

<sup>2</sup> *Ближний Восток в эпоху испытаний: травмы прошлого и вызовы будущего. Доклад Международного дискуссионного клуба «Валдай»*. Август 2016. Режим доступа: <http://valdaiclub.com/files/11593/> [Дата обращения: 18.10.2018].

<sup>3</sup> В рамках данного исследования под цифровой войной (кибервойной) понимается комплексное информационное воздействие на систему государственного и военного управления противника с одновременным обеспечением надежной защиты собственной национальной информационной инфраструктуры. Инструментом ведения такой войны является кибероружие – совокупность новейших ИКТ и средств, которые позволяют получить несанкционированный доступ к информации и возможность ее целенаправленно видоизменять (искажать, блокировать, копировать, уничтожать), взламывать системы защиты, ограничивать допуск законных пользователей, осуществлять дезинформацию, препятствовать функционированию носителей информации, технических средств, компьютерных систем и информационно-коммуникационных сетей. Кибероружие также может выступать в качестве инструмента политического давления или сдерживания, обеспечивая имеющим его государствам политические и военно-стратегические преимущества. Подробнее см.: [1].



ских атак была зафиксирована после начала «интифады Аль-Акса» (сентябрь 2000 г.), вторая – после терактов в США 11 сентября 2001 г., третья – с началом войны в Ираке (март 2003 г.). С тех пор все события, дестабилизирующие обстановку в регионе, неизменно сопровождаются кибернападениями на интернет-ресурсы участников очередного общерегионального, внутри- или межгосударственного конфликта<sup>4</sup>. Первоначально кибератаки приводили к нарушению работы и дефейсменту (размещению логотипов, пропагандистских лозунгов и политических протестных заявлений) сайтов противоборствующих сторон. Однако со временем хакеры стали наносить удары по объектам военной, промышленной, финансовой и транспортной инфраструктуры региона. В связи с этим власти Израиля, Турции, Ирана, Саудовской Аравии и ряда других ближневосточных стран приступили к созданию национальных киберподразделений, которые вскоре трансформировались в важный инструмент борьбы с внутренней оппозицией и проведения внешней региональной политики<sup>5</sup> [2]. К исходу первого десятилетия XXI в. нарастающее киберпротивостояние на Ближнем Востоке оставалось скорее угрозой региональной, нежели глобальной безопасности, а предположения о причастности глобальных игроков к боевым действиям в цифровом пространстве региона не имели доказательной базы.

Ситуация кардинально изменилась летом 2010 г., когда в ходе кибератаки на научно-исследовательский ядерный центр Ирана в Натанзе были уничтожены центрифуги по обогащению урана, что отбросило иранскую ядерную программу на годы назад. Инструментом кибернападения стал вирус нового поколения Stuxnet: после внедрения в компьютерные сети завода он действовал как шпион, собирая информацию о работе систем, а затем трансформировался в боевую программу и нанес удар – перехватил управление оборудованием и уничтожил его. По результатам многочисленных исследований инцидента эксперты сошлись во мнении о причастности к разработке Stuxnet США и Израиля, а сам вирус был отнесен к разряду нового, ранее не применявшегося, вида вооружений – кибероружия. Деструктивные возможности подобных вредоносных компьютерных программ соотносимы с оружием массового уничтожения и стратегическими наступательными вооружениями. Угроза повторения «цифровой Хиросимы» в любой точке мира стала для мирового сообще-

---

<sup>4</sup> Жертвами кибернападений неоднократно становились правительства ближневосточных стран и их внерегиональные союзники; ООН и другие международные организации, связанные с урегулированием очередного кризиса; транснациональные медиакорпорации; оппозиционные, в том числе антисистемные, группировки («Аль-Каида», ИГИЛ, «Хизбалла», ХАМАС, Рабочая партия Курдистана и т.п.).

<sup>5</sup> Эффективность подобных спецгрупп была продемонстрирована в сентябре 2007 г. в ходе нанесения Израилем точечного бомбового удара по военной базе в Сирии, где предположительно находился практически готовый к запуску ядерный реактор. Троянские программы, внедренные израильскими военными в сирийские компьютерные сети, позволили не только получить информацию об этом объекте, но и управлять системой противовоздушной обороны противника в ходе налета.



ства первым серьезным стимулом к поиску путей создания коллективной системы международной кибербезопасности<sup>6</sup> [3; 4].

Предположения экспертов о том, что на Ближнем Востоке проводится масштабное тестирование цифровых вооружений, подтвердили события 2011–2012 гг. Новые образцы кибероружия были обнаружены преимущественно в компьютерных системах Ирана (вирусы Stars, Duqu, Wiper, Narilam), Саудовской Аравии и Катара (вирус Shamoony<sup>7</sup>); серьезный ущерб они также нанесли экономике Ливана, Израиля, Палестины, Сирии и ОАЭ; в относительно меньшей степени пострадали Турция, Египет, Ирак, Иордания, Кувейт и Бахрейн. Кроме того, в регионе были выявлены высокоточные системы кибершпионажа, явно разработанные при государственной поддержке, – Flame, Gauss, Mahdi, miniFlame и др. Примечательным был и тот факт, что новые виды вредоносного программного обеспечения (ПО) внедрялись не только в компьютерные системы правительств и корпораций: для сбора данных были задействованы такие общедоступные интернет-сервисы и приложения, как Gmail, Hotmail, Yahoo! Mail, ICQ, Skype, Google+ и Facebook. Указанный период был переломным не только по количеству инцидентов и расширению географии применения цифровых вооружений на весь Ближневосточный регион. Проблематика цифровых войн вышла за пределы конспирологических теорий и стала предметом обсуждения на международном уровне, начался процесс научного осмысления роли киберфактора в мировых политических и экономических процессах<sup>8</sup>.

Громкие разоблачения кибершпионажа 2013 г. свидетельствовали о давней причастности ведущих держав мира к ведению цифровых войн, в которые, вслед за Ближним Востоком, постепенно были втянуты другие регионы<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> *Kaspersky Security Bulletin 2013: Развитие угроз в 2013 году*. Режим доступа: <https://securelist.ru/analysis/ksb/19140/kaspersky-security-bulletin-2013-razvitiye-ugroz-v-2013-godu/> [Дата обращения: 21.10.2018].

<sup>7</sup> Некая группировка «Cutting Sword of Justice» анонсировала атаку на нефтегазовую корпорацию «Saudi Aramco» непосредственно в день проведения (15 августа 2012 г.), мотивируя ее протестом против Саудовской монархии и возможной причастности Эр-Рияда к организации беспорядков в Сирии, на Бахрейне, в Йемене, Ливане, Египте и других арабских странах. См.: *Untitled guest*. Pastebin.com. August 15, 2012. Available at: <https://pastebin.com/HqAgaQRj> [Accessed 28.10.2018]. Тем не менее эксперты убеждены, что за данными операциями стояли государства, предположительно Иран или США.

<sup>8</sup> *Kaspersky Security Bulletin 2012: Развитие угроз в 2012 году*. Режим доступа: <https://securelist.ru/analysis/ksb/167/kaspersky-security-bulletin-2012-razvitiye-ugroz-v-2012-godu/> [Дата обращения: 21.10.2018].

<sup>9</sup> Показателен пример шпионской программы «Red October», которая с 2007 г. собирала данные и секретную информацию с сетевого оборудования, компьютеров и мобильных устройств практически во всех странах Ближнего Востока (за исключением Израиля, Египта, Сирии и Йемена), а затем была внедрена в США, России, Японии, Австралии, странах Западной Европы, Южной и Юго-Восточной Азии, Латинской Америки, Восточной и Западной Африки. Ее жертвами стали правительственные структуры и дипломатические представительства; научно-исследовательские институты, в первую очередь связанные с ядерной проблематикой; торговые и коммерческие корпорации, преимущественно энергетического профиля; аэрокосмическая отрасль; военные ведомства и компании, связанные с вооружениями.



Проступили ключевые линии киберпротивостояния на глобальном и региональных уровнях: США – Китай, США – Россия, США – Иран, Иран – Саудовская Аравия, КНДР – Республика Корея, Индия – Пакистан и т.д.<sup>10</sup> В 2014–2016 гг. усовершенствованные боевые вирусы, прошедшие тестирование на Ближнем Востоке, стали главным инструментом противоборства в глобальном интернет-пространстве. О стремительном «расползании» кибервооружений свидетельствовал и тот факт, что, например, вредоносные коды вирусов Stuxnet и Flame также стали применяться интернет-мошенниками для хищения платежных данных обычных пользователей<sup>11</sup>.

Тенденция постепенного стирания рамок и размывания традиционных границ между различными типами киберугроз и видами вредоносной деятельности в цифровом пространстве четко обозначилась в 2017 г., который вошел в историю развития компьютерных программ как «год размытых границ». «Многие угрозы на поверку оказались не тем, чем представлялись поначалу: вымогатель оказался программой-вайпером, легитимное бизнес-ПО – вредоносным оружием, продвинутые кибергруппировки стали использовать простые методы, а в руки мелких злоумышленников попали высокотехнологичные инструменты, возможно, разработанные АНБ, – отмечается в отчете Лаборатории Касперского за 2017 г. – С точки зрения ландшафта киберугроз этот год принес перемены, которые поставили перед специалистами по кибербезопасности новые непростые задачи»<sup>12</sup>.

Сегодня средства ведения цифровых войн варьируются от относительно несложных хакерских программ до вредоносного ПО, которое можно причислить к стратегическим наступательным вооружениям. Доступные вирусные программы, созданные не с разрушительными целями, могут использоваться в качестве примитивного инструмента ведения кибервойны, а вооруженные подобными средствами слабо подготовленные группы (например, онлайн-активисты) вполне способны одержать победу за счет своей массовости. Очевидно, что проблема парирования угроз, порождаемых ИКТ, выходит далеко за рамки цифровых технологий. Первым шагом к ее правильному пониманию и разработке эффективных ответов является определение четкой линии между кибернетическим оружием и неооружием. Эта тема пока остается предметом острых дискуссий [5].

Стремительное внедрение прорывных ИКТ в военно-политическую сферу привело к формированию нового, цифрового фронта противостояния между

<sup>10</sup> *Kaspersky Security Bulletin 2013: Развитие угроз в 2013 году*. Режим доступа: <https://securelist.ru/analysis/ksb/19140/kaspersky-security-bulletin-2013-razvitie-ugroz-v-2013-godu/> [Дата обращения: 21.10.2018].

<sup>11</sup> *Kaspersky Security Bulletin 2015*. Режим доступа: [https://securelist.ru/files/2015/12/Kaspersky-Security-Bulletin-2015\\_FINAL\\_RUS.pdf](https://securelist.ru/files/2015/12/Kaspersky-Security-Bulletin-2015_FINAL_RUS.pdf) [Дата обращения: 21.10.2018].

<sup>12</sup> *Kaspersky Security Bulletin: обзор 2017 года*. Режим доступа: [https://media.kasperskycontenthub.com/wp-content/uploads/sites/58/2018/03/09043350/KSB\\_Review-of-2017\\_final\\_RU.pdf](https://media.kasperskycontenthub.com/wp-content/uploads/sites/58/2018/03/09043350/KSB_Review-of-2017_final_RU.pdf) [Дата обращения: 21.10.2018].



государствами. Противоречивые последствия втягивания мира в цифровые войны наглядно иллюстрирует опыт мусульманских стран и сообществ.

## Гонка цифровых вооружений и мусульманские государства

В отличие от обычных вооружений, военный киберпотенциал современных государств не поддается точной качественной или количественной оценке. Согласно данным «Wall Street Journal» за 2015 г., разработкой высокоточных систем кибершпионажа и хакерских программ занимаются не менее 60 стран. Наличие киберподразделений в национальных военных и разведывательных структурах признали 29 государств, в том числе США, КНР и Иран. 63 страны используют инструменты сплошного наблюдения внутри страны (преимущественно в отношении внутренней оппозиции и повстанческих групп) и на глобальном уровне. 49 государств закупают специализированное хакерское ПО<sup>13</sup>, причем в качестве поставщиков могут выступать частные компании. Наиболее известной в этом сегменте является итальянская компания «Hacking Team», которая продает спецслужбам различных стран свой «хакерский набор для правительственной слежки». В июле 2015 г. «Hacking Team» сама стала жертвой взлома. В результате последовавшей утечки данных стало известно, что, помимо США, Великобритании и ряда европейских государств, компания поставляла свою продукцию правительствам стран Восточной Азии, Латинской Америки и Африки. Но наиболее внушительно в клиентском списке «Hacking Team» представлен мусульманский мир: Саудовская Аравия, Турция, Египет, ОАЭ, Бахрейн, Оман, Ливан, Марокко, Судан, Нигерия, Малайзия, Азербайджан, Узбекистан, Казахстан<sup>14</sup>.

Беспорным лидером глобальной гонки цифровых вооружений остаются США, которые своими главными соперниками на этом поле считают КНР, Россию, Иран и КНДР<sup>15</sup>. Исламская Республика Иран является пока единственной мусульманской страной в составе главных участников глобальных цифровых войн. Опыт Ирана весьма поучителен. С одной стороны, это развивающееся государство в беспрецедентно короткие сроки сумело выстроить четко отлаженную систему национальной кибербезопасности, которая стала

<sup>13</sup> Cyberwar Ignites a New Arms Race. *The Wall Street Journal*. October 11, 2015. Available at: <https://www.wsj.com/articles/cyberwar-ignites-a-new-arms-race-1444611128> [Accessed 28.10.2018].

<sup>14</sup> Cyberwar Ignites a New Arms Race. *The Wall Street Journal*. October 11, 2015. Available at: <https://www.wsj.com/articles/cyberwar-ignites-a-new-arms-race-1444611128> [Accessed 28.10.2018]; Неизвестные взломали сеть поставщика шпионского ПО для правительственных спецслужб. *SecureLab*. 2015. 6 июля. Режим доступа: <http://www.securitylab.ru/news/473587.php> [Дата обращения: 28.10.2018].

<sup>15</sup> Cyberwar Ignites a New Arms Race. *The Wall Street Journal*. October 11, 2015. Available at: <https://www.wsj.com/articles/cyberwar-ignites-a-new-arms-race-1444611128> [Accessed 28.10.2018]; *Informational Strategy for Cyberspace: Prosperity, Security, and Openness in a Networked World*. Washington: The White House; May 2011. Available at: [http://www.whitehouse.gov/sites/default/files/rss\\_viewer/International\\_Strategy\\_Cyberspace\\_Factsheet.pdf](http://www.whitehouse.gov/sites/default/files/rss_viewer/International_Strategy_Cyberspace_Factsheet.pdf) [Accessed 28.10.2018].





эффективным инструментом внутренней и внешней политики. Вместе с тем появление в цифровом пространстве нового сильного игрока способствовало усилению конфликтного потенциала и Ближнего Востока, и глобальной мировой системы в целом.

На Иран возлагается ответственность за проведение сотен громких кибератак, в том числе с использованием вредоносных программ класса цифровых вооружений. Наиболее показательными свидетельствами реальной кибермощи и намерений страны считаются нападения на «Saudi Aramco»<sup>16</sup> и «RasGas», а также шпионские киберкампании «Saffron Rose», «Newscaster», «Cleaver», «NewsBeef» и др. Географический и целевой размах приписываемых Ирану киберопераций<sup>17</sup>, а также уровень их исполнения вывели страну на четвертое место в мире по оснащенности цифровыми вооружениями<sup>18</sup> [6, p. 83–84]. По данным Агентства национальной безопасности США, прогресс в международных переговорах по иранской ядерной программе привел к заметному снижению боевой активности Ирана в глобальном цифровом пространстве. Тем не менее Вашингтон убежден в том, что Тегеран и в дальнейшем будет использовать кибервооружение в качестве важного элемента государственной стратегии<sup>19</sup>.

Особую озабоченность в США вызывает расширение научно-технического сотрудничества Ирана с «оппонентами» Вашингтона и так называемыми странами-изгоями. В первую очередь речь идет о возможном усилении за счет иранских разработок военного киберпотенциала КНДР<sup>20</sup>. Обоснованность подобных опасений довольно сложно подтвердить или опровергнуть в силу специфики феномена ИКТ. Результаты исследований представителей различных отраслей научного знания, связанных с изучением проблем кибербезопасности (IT-аналитики, военные эксперты, политологи и т.д.), скорее в очередной раз подчеркивают разрушительные последствия «горизонтального»

---

<sup>16</sup> В ходе атаки на «Saudi Aramco» данные, хранившиеся на 75 % (порядка 35 тыс.) компьютеров компании, были стерты, а обои на рабочих столах были заменены изображением горящего флага США. Нападение не затронуло производство нефти, но потрясло компанию и представителей спецслужб, продемонстрировав широту возможностей Ирана в сфере кибертехнологий, поскольку, по сути, речь шла об использовании вредоносного ПО для физического уничтожения объектов (компьютеров).

<sup>17</sup> В число мишеней попали правительства, госучреждения, дипмиссии, объекты критической инфраструктуры, военная, медицинская и образовательная сферы США, Израиля и стран Ближнего Востока, а также России, ряда европейских государств, Китая, Японии, Индии и других стран Восточной и Южной Азии.

<sup>18</sup> *Cylance Operation Cleaver Report*. 2014. December. Available at: [http://cdn2.hubspot.net/hubfs/270968/assets/Cleaver/Cylance\\_Operation\\_Cleaver\\_Report.pdf](http://cdn2.hubspot.net/hubfs/270968/assets/Cleaver/Cylance_Operation_Cleaver_Report.pdf) [Accessed 28.10.2018].

<sup>19</sup> Cyberwar Ignites a New Arms Race. *The Wall Street Journal*. October 11, 2015. Available at: <https://www.wsj.com/articles/cyberwar-ignites-a-new-arms-race-1444611128> [Accessed 28.10.2018].

<sup>20</sup> *Cylance Operation Cleaver Report*. 2014. December. Available at: [http://cdn2.hubspot.net/hubfs/270968/assets/Cleaver/Cylance\\_Operation\\_Cleaver\\_Report.pdf](http://cdn2.hubspot.net/hubfs/270968/assets/Cleaver/Cylance_Operation_Cleaver_Report.pdf) [Accessed 28.10.2018].



распространения цифровых вооружений, взаимозависимость и уязвимость современного мира.

Так, например, Лаборатория Касперского обнаружила связь между кибератаками, приписываемыми Ирану (нападение на «Saudi Aramco», 2012 г.) и КНДР (операция «Dark Seoul», Южная Корея, 2013 г. и атака на «Sony Pictures», США, 2014 г.). Во всех трех случаях использовались модификации вредоносного Shamoon, базовой платформой которого является троянская программа Wiper, предположительно разработанная в США на основе Stuxnet и Duqu<sup>21</sup>. В 2015–2016 гг. жертвой «мистического» троянца стала критическая инфраструктура Украины (операция «Black Energy»), а затем он вернулся на Ближний Восток в составе модифицированного зловредного Shamoon 2.0 и нового вредоносного ПО StoneDrill. В период с ноября 2016 г. по январь 2017 г. они атаковали организации, работающие в критически важных экономических секторах Саудовской Аравии и ряда других стран региона. За Shamoon и StoneDrill могут стоять как одна, так и две разные группы с совпадающими интересами и географией жертв. С точки зрения атрибуции Shamoon включает ресурсы на йеменском диалекте арабского языка, тогда как StoneDrill преимущественно базируется на персоязычных кодах<sup>22</sup>; эксперты также не исключают возможность установки в указанных вредоносных программах ложных лингвистических флажков<sup>23</sup>. В любом случае, очевидно, что в прокси-конфликте между Ираном и Саудовской Аравией используются цифровые вооружения.

Помимо Ирана и Саудовской Аравии заявка на региональное лидерство втянула в глобальную гонку кибервооружений и третьего ближневосточного «тяжеловеса» – Турцию. Активными участниками цифровых войн также являются Пакистан и Индонезия. После событий «арабской весны» нефтедобывающие монархии Персидского залива форсированными темпами стали разрабатывать системы обеспечения национальной кибербезопасности, ориентированные преимущественно на подавление интернет-активности, направленной на разжигание протестных настроений [7].

<sup>21</sup> Данный факт, однако, отнюдь не является ни безапелляционным доказательством утечки секретных военных кибертехнологий по цепочке США – Иран – Пхеньян, ни в целом причастности КНДР, Ирана и даже США к кибернападениям на Южную Корею и «Sony Pictures». Подр. см.: Асмолов К. *Северокорейские хакеры: нестрашная правда*. 2018. 3 августа. Режим доступа: [http://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/severokoreyskie-khakery-nestrashnaya-pravda/?sphrase\\_id=20541863](http://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/severokoreyskie-khakery-nestrashnaya-pravda/?sphrase_id=20541863) [Дата обращения: 10.10.2018].

<sup>22</sup> В пользу версии о том, что действуют две группировки, свидетельствует и тот факт, что StoneDrill связан с активностью обнаруженного в 2016 г. вируса NewsBeef, который предположительно разработан Ираном и продолжает атаковать организации в Саудовской Аравии. С этой точки зрения NewsBeef и StoneDrill, возможно, предназначены для длительного использования в атаках на организации в Саудовской Аравии, тогда как Shamoon является высокоэффективным инструментом кратковременного применения.

<sup>23</sup> От Shamoon к StoneDrill. Wiper-подобные программы атакуют компании в Саудовской Аравии и не только. *SecureList*. 2018. 6 марта. Режим доступа: <https://securelist.ru/from-shamoon-to-stonedrill/30350/> [Дата обращения: 21.10.2018].



Несмотря на то что отдельные мусульманские государства активно наращивают свой киберпотенциал, в целом исламский мир демонстрирует высокую уязвимость перед лицом цифровых угроз. Так, в первой десятке Глобального индекса кибербезопасности 2017 г. представлены всего две мусульманские страны – Малайзия и Оман. Топ-10 самых защищенных стран исламского мира формируют Малайзия (3-е место в мировом рейтинге и 2-е место в рейтинге стран Азиатско-Тихоокеанского региона) и Оман (4-е место в мировом рейтинге, 1-е место в рейтингах арабского мира и Ближнего Востока), далее следуют Египет, Катар, Тунис, Турция, Саудовская Аравия, Нигерия, ОАЭ и Азербайджан (с 14 по 48 строчку мирового рейтинга). Иран, Пакистан и Индонезия, самые продвинутые среди мусульманских стран участники цифровых войн, занимают средние строки (60-е, 67-е и 70-е места соответственно), а Йемен (еще один весьма активный игрок региональных кибервойн) является практически самой незащищенной страной планеты (164-е место в Глобальном индексе кибербезопасности)<sup>24</sup>.

Это обусловлено тем, что устойчивость государства к цифровым угрозам обеспечивается не только способностью противостоять кибератакам и наличием развитого военного и / или полицейского киберсектора. Развитие национальной критической цифровой инфраструктуры является необходимым условием функционирования продуктивной и безопасной экономики. Это предусматривает наличие таких взаимосвязанных компонентов, как отлаженная система нормативно-правового регулирования киберпространства, технологическая инфраструктура и ее применение в ключевых отраслях, широкое использование ИКТ в экономической и социальной сферах.

В целом приведенные показатели свидетельствуют о серьезных диспропорциях в развитии цифровой отрасли мусульманских стран. По сути, реалии цифровой эпохи не только подчеркивают, но и значительно усиливают разнородность и противоречивость современного исламского мира. Соответственно, киберфактор в целом и гонка кибервооружений в частности формируют качественно новые угрозы и вызовы безопасности как для мусульманских сообществ, так и на глобальном уровне. Сложность решения данной проблемы усугубляется тем, что носителями цифровых угроз все чаще выступают не только государства, но также вне- и антисистемные акторы мировой и региональной политики.

## **Негосударственные участники цифрового противостояния**

Имеется целый комплекс факторов, сдерживающих использование национальными государствами наступательных кибервооружений, чего нельзя сказать о негосударственных игроках, довольно широко представленных в современном цифровом пространстве. Речь идет о киберкомандах, декларирующих свою независимость, но предположительно спонсируемых государством, а также хактивни-

<sup>24</sup> *Global Cybersecurity Index 2017*. Geneva: ITU; 2018. Available at: [https://www.itu.int/dms\\_pub/itu-d/opb/str/D-STR-GCI.01-2017-PDF-E.pdf](https://www.itu.int/dms_pub/itu-d/opb/str/D-STR-GCI.01-2017-PDF-E.pdf) [Accessed 28.10.2018].



стах и хакерах-одиночках. Все они способны нанести значительный ущерб в рамках кибератак, проводимых ими по тем или иным политическим мотивам.

Наибольшее внимание экспертов привлекает деятельность «Электронной армии Ирана» (*Iranian Cyber Army*), объединяющей более 20 хакерских группировок<sup>25</sup> и созданной по инициативе и при финансовой поддержке Корпуса Стражей Исламской Революции (КСИР). Первоначально иранская «кибердружина» проводила показательные акции по дефейсменту недружественных Ирану сайтов зарубежных массмедиа, но затем стала стремительно наращивать свой деструктивный потенциал. Иранским хакерам приписывают такие шумевшие инциденты, как похищение в воздушном пространстве Ирана американского беспилотника (2011), взлом сервера МАГАТЭ (2012), кибернападения на банковскую систему США (2012)<sup>26</sup> и ряд других<sup>27</sup> [6].

С ухудшением военно-политической обстановки на Ближнем Востоке связывают и появление двух других, предположительно поддерживаемых правительствами Сирии и Йемена, высокопрофессиональных хакерских групп, деятельность которых претендует на глобальный охват, – «Сирийской электронной армии» (*Syrian Electronic Army*) и «Киберармии Йемена» (*Yemen Cyber Army*). Используя такие относительно несложные методы, как атаки спама, дефейсмент, внедрение вирусов, фишинг и отказ в обслуживании, группировки нацелены на веб-ресурсы политических оппозиционных групп, западных медиа и правозащитных организаций, которые критикуют соответственно сирийский и йеменский режимы. В государственной поддержке со стороны Ирана подозреваются киберподразделения «Хизбаллы» (*Hezbollah Cyber Group*), которые базируются на территории Ливана и Палестины и используют передовые образцы вредоносного ПО для осуществления атак на объекты критической инфраструктуры Израиля<sup>28</sup>.

В 2014 г. Лабораторией Касперского была выявлена первая арабоязычная хакерская группа «Соколы пустыни» (*Desert Falcons*), которая проводит полноценные кибершпионские операции по всей планете. На ее счету уже более 3 тыс.

<sup>25</sup> Некоторые из них сегодня уже известны: «Ashiyane», «Tarh Andishan», «Islamic Cyber Resistance Group», «Cyber Fighters of Izz ad-Din al-Qassam», «Sword of Justice», «Ajax Security Team», «Parastoo», «Shabgard», «Iran Black Hats», «Cocaine Warriors from Persia», «Cabelle», «Chafeg» и др.

<sup>26</sup> Эти атаки оказались весьма чувствительными для высокоразвитого интернет-банкинга США. В число жертв попали ведущие банки страны – Wells Fargo, J.P. Morgan Chase, Bank of America, Citigroup и др. Хакеры на время перегружали сайты банков, прибегнув к раздражающему, но сравнительно несложному методу DoS-атак (отказ в обслуживании). Предположительно, нападение было совершено в ответ на публикацию на YouTube видео с пророком Мухаммедом. В Вашингтоне допускают, что это была месть в ответ на санкции и Stuxnet.

<sup>27</sup> *Cylance Operation Cleaver Report*. 2014. December. Available at: [http://cdn2.hubspot.net/hubfs/270968/assets/Cleaver/Cylance\\_Operation\\_Cleaver\\_Report.pdf](http://cdn2.hubspot.net/hubfs/270968/assets/Cleaver/Cylance_Operation_Cleaver_Report.pdf) [Accessed 28.10.2018].

<sup>28</sup> *Cyber Terrorism: Assessment of the Threat to Insurance*. Cambridge Centre for Risk Studies, University of Cambridge Judge Business School, UK, November 2017. P. 18. Available at: <https://www.poolre.co.uk/wp-content/uploads/2017/11/Pool-Re-Cyber-Terrorism-Insurance-Futures-Print-Version-19112017-1.pdf> [Accessed 28.10.2018].



атак и похищение более 1 млн файлов, содержащих секретную информацию, которую можно использовать в политических целях. В состав группировки предположительно входят около 30 хакеров, которые действуют с территории Палестины, Египта и Турции. Географический охват (более 50 стран), целевые установки, высокая квалификация и используемый инструментарий свидетельствуют о наличии у «Соколов пустыни» правительственной поддержки со стороны одного из ведущих региональных игроков Ближнего Востока<sup>29</sup>.

Спонсируемые государством кибергруппировки демонстрируют все более продвинутый уровень владения новейшими ИКТ, усиливая тем самым свою роль в асимметричных конфликтах современности. Формально независимый статус подобных групп существенно сокращает и без того невысокие шансы привлечь поддерживающие их правительства к ответственности в рамках действующей международно-правовой системы.

Хактивисты – свободно организованные кадры активистов, способных и желающих проводить хакерские атаки по политическим мотивам, – также являются участниками современных цифровых войн, развернувшихся в интернет-пространстве мусульманского мира. Как правило, подобные группы имеют сетевую структуру, ее ячейки не связаны между собой и могут формироваться для конкретной цели, выполнив которую, распадаются; они географически разбросаны, а их участники могут придерживаться диаметрально противоположных политических взглядов и идеологий. Наглядным примером подобных гетерогенных сообществ может служить международная группа анонимных активистов-хакеров «Anonymouse», прославившаяся серией успешных, но противоречивых кибератак. Так, одни ее участники с происламскими убеждениями организуют масштабные DDoS-атаки на правительственные и частные сайты Израиля в рамках ежегодной киберкампании #OpIsrael. Другие активисты аналогичными методами стремятся ограничить возможности присутствия в Глобальной сети представителей радикально-экстремистских группировок исламистского толка<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> *Kaspersky Security Bulletin: обзор 2017 года*. Режим доступа: [https://media.kasperskycontenthub.com/wp-content/uploads/sites/58/2018/03/09043350/KSB\\_Review-of-2017\\_final\\_RU.pdf](https://media.kasperskycontenthub.com/wp-content/uploads/sites/58/2018/03/09043350/KSB_Review-of-2017_final_RU.pdf) [Дата обращения: 21.10.2018]; *Desert Falcons Targeted Attacks*. Kaspersky Lab Report, February 2015. Available at: <http://25zbkz3k00wn2tp5092n6di7b5k.wpengine.netdna-cdn.com/files/2015/02/The-Desert-Falcons-targeted-attacks.pdf> [Accessed 28.10.2018].

<sup>30</sup> Так, в ответ на серию терактов в Париже 2015 г. группа «Anonymouse» в рамках объявленной ею киберкампании #OpIsis выявила 149 сайтов и 5900 пропагандистских видео, связанных с ИГИЛ, а также 101 тыс. Twitter-аккаунтов членов и сторонников этой террористической группировки. Кроме того, хакеры обнародовали список конкретных мест и учреждений во Франции, США, Индонезии, Италии и Ливане, где, согласно добытым ими данным, планировались следующие теракты ИГ. Подр. см.: Хакеры обещают киберджихад за Париж: Anonymouse объявили войну «Исламскому государству». *Коммерсант.ru*. 16 ноября 2015 г. Режим доступа: <http://kommersant.ru/doc/2855376> [Дата обращения: 28.10.2018]; *Cyber Terrorism: Assessment of the Threat to Insurance*. Cambridge Centre for Risk Studies, University of Cambridge Judge Business School, UK, November 2017. Available at: <https://www.poolre.co.uk/wp-content/uploads/2017/11/Pool-Re-Cyber-Terrorism-Insurance-Futures-Print-Version-19112017-1.pdf> [Accessed 28.10.2018].





Талантливая молодежь из среды хактивистов является предметом особого внимания структур, специализирующихся на вербовке и рекрутинге боевиков для террористических организаций. Наиболее показательным является пример британского хактивиста Джунаида Хусейна, который присоединился к джихадистам и после переезда в Сирию в 2013 г., несмотря на свой юный возраст (19 лет), стал главным экспертом по кибербезопасности ИГИЛ. Он сформировал и возглавил первые киберподразделения этой террористической группировки, значительно усилил защиту ее интернет-платформ и разработал хакерские программы<sup>31</sup>. Под прицел исламистов попадают хакеры, дислоцирующиеся не только в странах Европы, но и в других регионах мира. Высокая хакерская активность характерна для мусульманских стран Юго-Восточной Азии, особенно Индонезии, цифровое пространство которой активно используется для сбора финансовых средств для террористической деятельности и оказания поддержки арестованным экстремистам<sup>32</sup>.

Киберпотенциал хактивистов весьма неоднозначно оценивается экспертами по кибербезопасности. С одной стороны, имеющийся сегодня в распоряжении хакер-активистов набор технических средств и методов не представляет стратегической угрозы для объектов критической инфраструктуры. С другой стороны, коммерциализация новейших технологий будет расширять возможности проведения хактивистами более сложных атак<sup>33</sup>. С учетом роста полити-

---

<sup>31</sup> Джунаид Хусейн проживал в Бирмингеме и состоял в хактивистской группе «Team Poison». Он «прославился» в 2012 г. взломом личной страницы Марка Цукербергера на Facebook и почтового аккаунта действовавшего на тот момент премьер-министра Великобритании Тони Блэра (после чего сменил имя в Сети на Абу Хусейн аль-Британи). На Дж. Хусейна и созданные им кибергруппы ИГИЛ возлагается ответственность за взлом Twitter-аккаунтов Центрального командования Вооруженных сил США, что стало одной из самых громких киберопераций исламистов. В «послужном списке» молодого хакера-джихадиста также числятся взлом официального канала YouTube, а также атаки на сайты Newsweek, International Business Times, TV5 Monde и других влиятельных американских и европейских медиаресурсов. 24 августа 2015 г. Дж. Хусейн был убит близ г. Ракка в результате целевого точечного удара американского беспилотника. Подробнее см.: Cyberwar Ignites a New Arms Race. *The Wall Street Journal*. October 11, 2015. Available at: <https://www.wsj.com/articles/cyberwar-ignites-a-new-arms-race-144461128> [Accessed 28.10.2018]; *Cyber Terrorism: Assessment of the Threat to Insurance*. Cambridge Centre for Risk Studies, University of Cambridge Judge Business School, UK, November 2017. Available at: <https://www.poolre.co.uk/wp-content/uploads/2017/11/Pool-Re-Cyber-Terrorism-Insurance-Futures-Print-Version-19112017-1.pdf> [Accessed 28.10.2018].

<sup>32</sup> *Cyber Terrorism: Assessment of the Threat to Insurance*. Cambridge Centre for Risk Studies, University of Cambridge Judge Business School, UK, November 2017. Available at: <https://www.poolre.co.uk/wp-content/uploads/2017/11/Pool-Re-Cyber-Terrorism-Insurance-Futures-Print-Version-19112017-1.pdf> [Accessed 28.10.2018].

<sup>33</sup> *Cyber Terrorism: Assessment of the Threat to Insurance*. Cambridge Centre for Risk Studies, University of Cambridge Judge Business School, UK, November 2017. Available at: <https://www.poolre.co.uk/wp-content/uploads/2017/11/Pool-Re-Cyber-Terrorism-Insurance-Futures-Print-Version-19112017-1.pdf> [Accessed 28.10.2018]; *Europol TE-SAT Report 2018: EUnion Terrorism Situation & Trends*. Hague, 2018. Available at: <https://www.europol.europa.eu/activities-services/main-reports/european-union-terrorism-situation-and-trend-report-2018-tesat-2018> [Accessed 28.10.2018].





чески мотивированного хакинга в условиях «осыпающегося» мира можно предположить, что хактивисты будут увеличивать степень своего участия в кибервойнах, усиливая тем самым конфликтный потенциал киберфактора, его деструктивное влияние и на мировую политику, и на исламский мир.

С точки зрения оценки стратегических угроз национальной и международной кибербезопасности серьезные опасения экспертов вызывает деструктивный потенциал хакеров-одиночек, которые могут иметь передовые кибернавыки и средства проведения цифровых атак, а также желание действовать. «Одинокие волки» могут действовать индивидуально или оказывать помощь заинтересованным акторам в подготовке кибероперации; наибольшую угрозу для критической инфраструктуры представляют хакеры-инсайдеры, чьи конкретные знания и доступ к объекту нападения могут значительно усилить разрушительный эффект атаки<sup>34</sup>. Ответ на вопрос о причинах сотрудничества продвинутых хакеров с террористами может быть найден в рамках продолжающихся дискуссий о причинах политизации и радикализации современного ислама.

Предметом отдельного исследования является проблема конвергенции угроз международной безопасности, исходящих от ИКТ и терроризма. В контексте определения глобальной радикально-исламистской угрозы данная проблематика представлена опасениями мирового сообщества по поводу возможности приобретения экстремистами кибервооружений и их последующего применения.

## Заключение

Беспрецедентное усиление уязвимости современного мира перед лицом угроз, порождаемых ИКТ, актуализирует задачу объединения усилий всех участников мирового сообщества по формированию функционального мирового порядка. Речь идет как о фундаментальном долгосрочном осмыслении проблем, связанных с милитаризацией и радикализацией интернет-пространства, так и о незамедлительных действиях по их урегулированию. Сегодня при ООН создана Рабочая группа по информационной безопасности, эксперты уже готовят основу международных соглашений по контролю за применением кибертехнологий, которые априори имеют двойное назначение и способны трансформироваться в оружие массового поражения. В этих условиях исключительную значимость приобретает политическая воля ведущих мировых держав и их готовность к многостороннему сотрудничеству. Однако пока глобальные игроки сохраняют приверженность политике двойных стандартов, призывая к прекращению эскалации насилия в цифровом пространстве, но продолжая разра-

---

<sup>34</sup> *Cyber Terrorism: Assessment of the Threat to Insurance*. Cambridge Centre for Risk Studies, University of Cambridge Judge Business School, UK, November 2017. Available at: <https://www.poolre.co.uk/wp-content/uploads/2017/11/Pool-Re-Cyber-Terrorism-Insurance-Futures-Print-Version-19112017-1.pdf> [Accessed 28.10.2018].



батывать и применять новые виды кибервооружений. Подобная практика вовлекает в глобальные кибервойны новых системных и внесистемных акторов мировой политики, делая неизбежным дальнейшее погружение в конфликты не только мусульманских сообществ, но и всего мира.

### Литература

1. Libicki M. *Cyberdeterrence and Cyberwar*. Santa Monica: RAND; 2009. Available at: [http://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2009/RAND\\_MG877.pdf](http://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2009/RAND_MG877.pdf) [Accessed 28.10.2018].
2. Clarke R. A., Knake R. *Cyber War. The Next Threat to National Security and What to Do About It*. New York: Harper Collins e-books; 2010. Available at: <https://www.harpercollins.com/9780061962233/cyber-war> [Accessed 28.10.2018].
3. Futter A. Nuclear Weapons in the Cyber Age: New Challenges for Security, Strategy and Stability. *Valdai Club. Valdai Paper* 56. September 2016. Available at: <http://valdaiclub.com/a/valdai-papers/valdai-paper-56-nuclear-weapons-in-the-cyber-age-n/> [Accessed 28.10.2018].
4. Симоненко М. Stuxnet и ядерное обогащение режима международной информационной безопасности. *Индекс безопасности*. 2013;19(1):233–248.
5. Каберник В. В. Проблемы классификации кибероружия. *Вестник МГИМО Университета*. 2013;(2):72–78.
6. Siboni G., Kronenfeld S. Developments in Iranian Cyber Warfare 2013–2014. *Military and Strategic Affairs*. August 2014;6(2):83–104. Available at: <http://www.inss.org.il/uploadImages/systemFiles/SiboniKronenfeld.pdf> [Accessed 28.10.2018].
7. Хайрутдинов А. Киберполицейское государство уже реальность. *Islam Today*. 2018. 18 марта. Режим доступа: [https://islam-today.ru/blogi/ajdar\\_xajrutdinov/kiber-policejskoe-gosudarstvo-uze-realnost/](https://islam-today.ru/blogi/ajdar_xajrutdinov/kiber-policejskoe-gosudarstvo-uze-realnost/) [Дата обращения: 18.10.2018].

### References

1. Libicki M. *Cyberdeterrence and Cyberwar*. Santa Monica: RAND; 2009. Available at: [http://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2009/RAND\\_MG877.pdf](http://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2009/RAND_MG877.pdf) [Accessed 28.10.2018].
2. Clarke R. A., Knake R. *Cyber War. The Next Threat to National Security and What to Do About It*. New York: Harper Collins e-books; 2010. Available at: <https://www.harpercollins.com/9780061962233/cyber-war> [Accessed 28.10.2018].
3. Futter A. Nuclear Weapons in the Cyber Age: New Challenges for Security, Strategy and Stability. *Valdai Club. Valdai Paper* 56. September 2016. Available at: <http://valdaiclub.com/a/valdai-papers/valdai-paper-56-nuclear-weapons-in-the-cyber-age-n/> [Accessed 28.10.2018].
4. Simonenko M. Stuxnet and Nuclear Enrichment of International Information Security Regime. *Security Index*. 2013;19(1):233–248. (In Russ.)
5. Kabernik V. V. Approaches to Cyber Weapons Classification Problem. *Bulletin of MGIMO University*. 2013;(2):72–78. (In Russ.)
6. Siboni G., Kronenfeld S. Developments in Iranian Cyber Warfare 2013–2014. *Military and Strategic Affairs*. August 2014;6(2):83–104. Available at: <http://www.inss.org.il/uploadImages/systemFiles/SiboniKronenfeld.pdf> [Accessed 28.10.2018].



7. Khairutdinov A. The cyber-police state is already a reality. *Islam Today*. March 18, 2018. Available at: [https://islam-today.ru/blogi/ajdar\\_xajrutdinov/kiber-policejskoegosudarstvo-uze-realnost/](https://islam-today.ru/blogi/ajdar_xajrutdinov/kiber-policejskoegosudarstvo-uze-realnost/) [Accessed 18.10.2018]. (In Russ.)

### **Информация об авторе**

**Валиахметова Гульнара Ниловна**, доктор исторических наук, профессор, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург, Российская Федерация.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 25 декабря 2018 г.  
Одобрена рецензентами: 30 января 2019 г.  
Принята к публикации: 27 февраля 2019 г.

### **Information about the author**

**Gulnara N. Valiakhmetova**, Ph. D (Hist.), Professor, Ural Federal University named after the first President of Russia B. N. Yeltsin, Yekaterinburg, Russian Federation.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

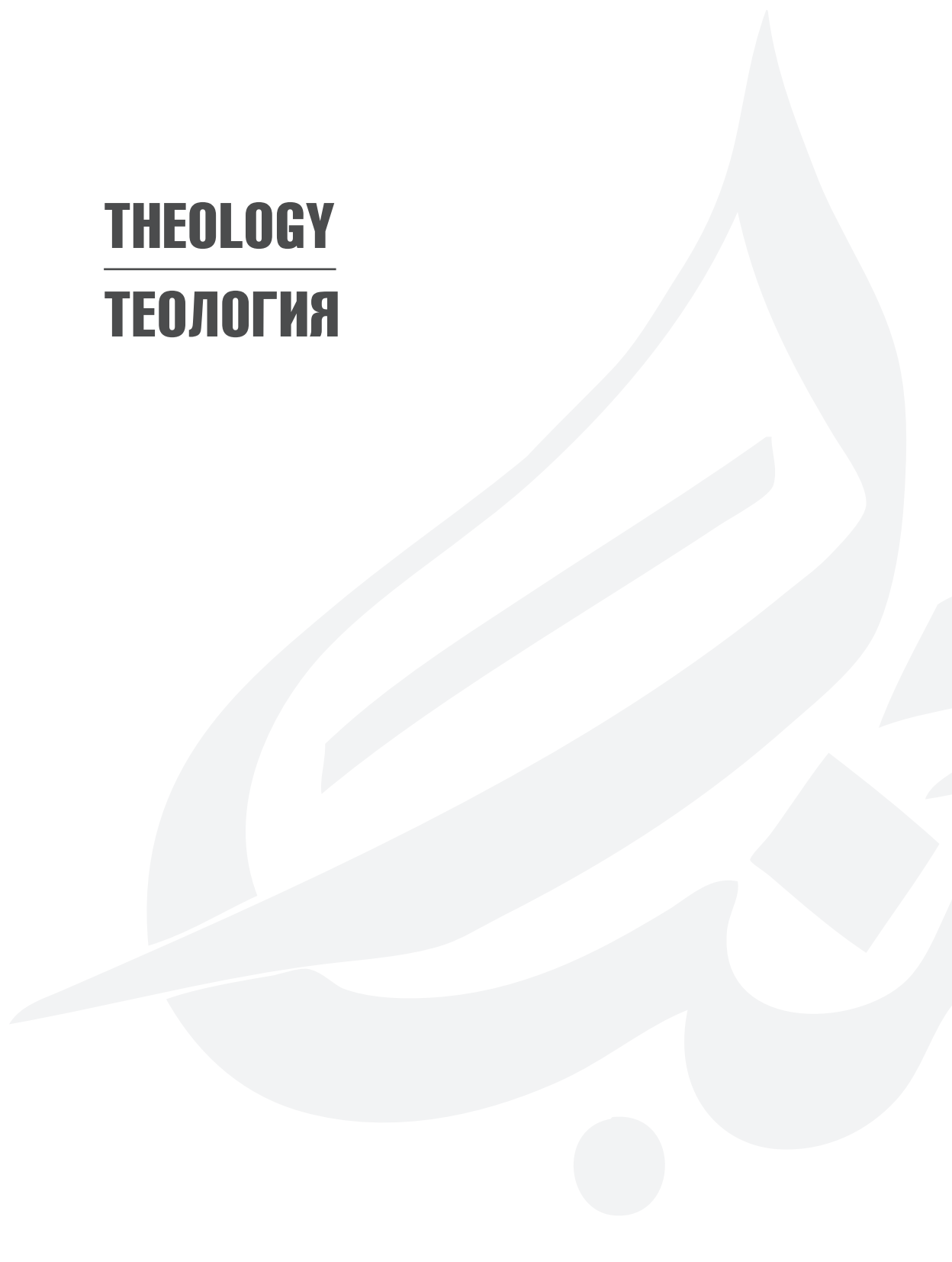
The author declares that there is no conflict of interest.

### **Article info**

Received: December 25, 2018  
Reviewed: January 30, 2019  
Accepted: February 27, 2019

**THEOLOGY**

**ТЕОЛОГИЯ**



◆ **Religious Philosophy  
in Classical Islam**

◆ **Source Critical Studies  
and Historiography.  
Islamic Tradition**

◆ **Islamic education**

◆ **Relationship between religions.  
Ways of reconciliation**

◆ **Религиозно-философская  
мысль классического ислама**

◆ **Традиционное  
источниковедение  
и историография в исламе**

◆ **Исламское образование**

◆ **Проблемы гармонизации  
межрелигиозных  
и межконфессиональных  
отношений**



## Religious Philosophy in Classical Islam Религиозно-философская мысль классического ислама

DOI [10.31162/2618-9569-2019-12-1-113-149](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-1-113-149)  
УДК 140.8:28

*Translations*  
*Переводы*

*Ибн-Рушд (Аверроэс)*

### О методах обоснования принципов вероучения. Часть третья

**Т. Ибрагим**<sup>1, а</sup>, **Н. В. Ефремова**<sup>2, б</sup>  
(Перевод с арабского, комментарии и предисловие)

<sup>1</sup> Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

<sup>2</sup> Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

<sup>а</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru)

<sup>б</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: [salamnat@mail.ru](mailto:salamnat@mail.ru)

**Резюме:** в продолжающейся публикации представлен перевод трактата Ибн-Рушда, в котором он критикует каламскую теологию, особенно ашаритскую, противопоставляя ей «коранические методы» обоснования главных положений мусульманской догматики. Настоящая часть (соответствует 4-й главе оригинала) посвящена апофатическим / отрицающим атрибутам, особенно вопросам о бестелесности Бога, Его пребывании в определенной «стороне» и Его лицезримости. Суровой критике автор подвергает характерный для калама аллегорический подход к данным в Коране и Сунне антропоморфным описаниям Бога, полагая, что этот подход противоречит кораническому методу обучения широкой публики и что он стал причиной разделения ислама на разные толки.

**Ключевые слова:** Аверроэс; апофатические атрибуты Бога; ашариты; Ибн-Рушд; калам; мусульманская теология; мусульманская философия; трактат Ибн-Рушда «О методах обоснования принципов вероучения»; фальсафа

**Для цитирования:** Ибн-Рушд (Аверроэс). О методах обоснования принципов вероучения. Часть третья. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н. В. Ефремовой.) *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):113–149. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-113-149.



## *Ibn-Rushd (Averroes)*

# On the Methods of Proof for the Principles of Creed. Part Three

**T. Ibrahim<sup>1, a</sup>, N. V. Efremova<sup>2, b</sup>**

(Translation from Arabic into Russian, comments and introduction)

<sup>1</sup> Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

<sup>2</sup> Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

<sup>a</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

<sup>b</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salammnat@mail.ru

**Abstract:** this is a continuation of the publication of the translation into Russian of Ibn-Rushd's treatise, in which he criticizes the principles of Kalam theology, especially those of Asharites, and juxtaposes them to the Quranic arguments. This part deals with apophatic attributes and pays a special attention to the issues of God's incorporeality, His presence in a certain "side" and His visibility. The author condemns Kalam allegorization of anthropomorphic descriptions of God in the Quran and Hadith, regarding this approach as contrary to the Quranic method of education of the public and as a cause of division of Islam into different sections.

**Keywords:** *al-kashf `an manahij al-adilla fi `aqa'id al-milla*; asharites; Averroes; Falsafa; God, His unity and attributes; Ibn Rushd; Kalam; philosophy, Islamic; theology, Islamic

**For citation:** Ibn-Rushd (Averroes). On the Methods of Proof for the Principles of Creed. Part Three. (Translation from Arabic into Russian, comments and introduction by T. Ibrahim and N. V. Efremova). *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):113–149. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-113-149.

## Предисловие к переводу

В настоящей, четвертой, главе своего трактата Ибн-Рушд останавливается на атрибутах, относящихся к трансцендентности Бога, – Его «возвышенности»<sup>1</sup> над свойствами тварных вещей. В мусульманской теологии, особенно каламской (притом как мутазилитской, так и ашаритско-матуридитской), такие атрибуты называются также «отрицающими»<sup>2</sup> (апофатическими). Прежде всего, речь идет об отрицании за Всевышним антропоморфических описаний.

Хотя по сравнению с Библией кораническое представление о Боге выступает как менее антропоморфное, однако и в мусульманском Писании имеется немало описаний Бога, одноименных с таковыми, что присущи людям (подроб-

<sup>1</sup> *Танзих* (تَنْزِيْهُ).

<sup>2</sup> *Сальбиййа* (سَلْبِيْیَا).

нее см.: [1, с. 88–94; 2]). Здесь говорится, в частности, о Его «лике», «оке», «длани»<sup>3</sup>, а Сунна упоминает также об «образе»<sup>4</sup>, «ноге / стопе»<sup>5</sup> и «пальцах»<sup>6</sup>. В ряде аятов и хадисов Бог описывается как «свет»<sup>7</sup>. Наделяется Он и антропоморфическими<sup>8</sup> чертами, такими как «любовь», «радость», «гнев»<sup>9</sup> и т.д.

В каламских сочинениях внимание обычно акцентируется на антропоморфных описаниях. По-видимому, именно вслед за мутакаллимами Ибн-Рушд в данном трактате не затрагивает антропоморфической проблематики. Но разработанная философом установка распространяется и на таковую.

К описаниям, непосредственно выражающим собственно «телесность»<sup>10</sup>, примыкают и представления о Его пространственной локализации. В смысле места / стороны<sup>11</sup> звучат свидетельства Корана и Сунны о «престоле»<sup>12</sup> Бога, о Его пребывании «на небе»<sup>13</sup>, «над»<sup>14</sup> людьми и ангелами, и т.п. У Ибн-Рушда такая локализованность обозначена атрибутом «сторона». В теологической литературе употребляются также обозначения «над-ность» и «высокость»<sup>15</sup>.

С представлением о локализованности тесно связано и понятие о перемещении в пространстве. В частности, в ряде аятов и хадисов говорится о «сошествии» / «восседании»<sup>16</sup> Бога на Престол / Престоле, о Его «приходе»<sup>17</sup> в Судный день, Его «нисхождении»<sup>18</sup> до ближайшего к земле неба в последнюю треть каждой ночи (чтобы внимать мольбам людей). На таких описаниях, бурно дискутируемых в мусульманском богословии, Ибн-Рушд не останавливается в данном трактате, хотя вскользь и упоминает о «восшествии на престол». Это объясняется тем, что он, видимо, считал достаточным общее его замечание касательно «сторон».

<sup>3</sup> *Ваджх* (وَجْه) , *'айн* (عَيْن) и *йад* (يَد).

<sup>4</sup> *Сура* (سُورَة). В том числе о создании Адама по образу Божьему (см.: [3]).

<sup>5</sup> *Сак* (سَاق) / *кадам* (قَدَم).

<sup>6</sup> *Исба'* / *усбу'* (أَصْبَعُ / أُصْبِعُ).

<sup>7</sup> *Нур* (نُور).

<sup>8</sup> Антропоморфизм порой включают в антропоморфизм.

<sup>9</sup> *Хубб* / *махабба* (حُبُّ / مَحَبَّة), *фарах* (فَرَح) и *гадаб* (غَضَب).

<sup>10</sup> *Джисмиййа* (جِسْمِيَّة).

<sup>11</sup> «Место» – араб. *макан* (مَكَان), *хаййиз* (حَيْز); «сторона» – *джиха* (جِهَة).

<sup>12</sup> *'Арш* (عَرْش) / *курси* (كُرْسِي). Порой *курси* понимается в смысле «подножия» при престоле / *'Арше*.

<sup>13</sup> *Ас-сама'* (السَّمَاء).

<sup>14</sup> *Фуджа* (فَوْق).

<sup>15</sup> Соответственно *фаукыййа* (فَوْقِيَّة) и *'улю* (عُلُو).

<sup>16</sup> Глаг. *истава* (اِسْتَوَى), имя действия – *истива'* (اِسْتَوَاء).

<sup>17</sup> Глаг. *ата* / *джа'а* (أَتَى / جَاءَ), имя действия – *итйан* / *маджи'* (اِثْتِيَان / مَجِيْء).

<sup>18</sup> Глаг. *назала* (نَزَلَ), имя действия – *нузуль* (نُزُول).



Зато Ибн-Рушд относительно подробно обсуждает вопрос о «лицезримо-сти / лицезрении»<sup>19</sup>, под каковой преимущественно подразумевается видение Бога людьми в потусторонней жизни. В смысле такого видения (подробнее см.: [1, с. 114–116]) обычно толкуют аяты:

«И в тот День [судный] будут лики сияющие, | На Господа Своего взирающие (*назыра*)» (75:22–23);

«وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ \* إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»

«В тот День [от глаз неверных] закроют [лицезрение Его] (*махджубун*)» (83:15);

«كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحْجُوبُونَ»

«Добротворцам [уготовано] доброе [воздаяние], | С придачей (*зийада*) – [лицезрением Его]» (10:26).

«لَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ»

А Сунна передает благовестие Пророка о том, что в Судный день правверные будут зреть Господа «воочию» (*'ийанан*)\*, «как видят лунный диск в ночь полнолуния»\*\* [4, № 7434–7437; 5, № 1434–1435/633]<sup>20</sup>.

\* «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ عَيْنًا»

\*\* «... نَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، فَقَالَ : أَمَا إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ هَذَا»

В мусульманской культуре буквализм в понимании антропоморфных и близких к ним описаний представлен лишь маргиналами (о таковых см.: [2, с. 364–365]), которые нарицательно обозначались как *мушаббиха* (*مُشَبِّهَةٌ*), «уподобители, [антропо]морфисты», *муджассима* (*مُجَسِّمَةٌ*), «отелеснителы, корпоралисты» и особенно *хашавиййа* / *хашвиййа* (*حَشْوِيَّةٌ*), «вульгаризаторы». Фактически близкую позицию занимают большинство хадиситов<sup>21</sup>, особенно среди ханбалитов<sup>22</sup>: по их мнению, означенные описания следует принимать согласно их [обычному, прямому / буквальному] «смыслу»<sup>23</sup>, но без какой-либо конкретизации, квалификации<sup>24</sup>, ибо соответствующий модус, качество<sup>25</sup>, ведом одному Богу.

<sup>19</sup> *Ру'йа* (*رُؤْيَا*).

<sup>20</sup> Здесь и ниже при цитировании свода Муслима после косой черты дается цифра, соответствующая нумерации М. Ф. Абдалъбаки.

<sup>21</sup> Араб. *ахль аль-хадис* (*أَهْلُ الْحَدِيثِ*) – «приверженцы хадисов».

<sup>22</sup> В более позднее время – ханбалиты-таймийиты (последователи Ибн-Таймийи, ум. 1328), известные также как «асариты» (не путать с ашаритами!) и «саляфиты» (*асар/أثر* – синоним *хадис*; *саляф/سلف* – первые поколения мусульман).

<sup>23</sup> *Ма'на* (*مَعْنَى*).

<sup>24</sup> *Такййиф* (*تَكْيِيفٌ*).

<sup>25</sup> *Кайф* (*كَيْفٌ*); в этом смысле порой они употребляют также термины *кунх* (*كُنْهٌ*) и *хакыка* (*حَقِيقَةٌ*), которые оба означают «сущность».

Такой агностицизм именуется *тафуид* (تَفْوِيض), «передача дела» Всевышнему. В данном случае – частичный, ибо он касается «качества»<sup>26</sup>, а не «смысла». Полной его версии, т.е. агностицизма в отношении обоих аспектов, придерживаются некоторые ашариты и матуридиты. Но большинство их, как до них и мутазилиты, учат об аллегорическом / иносказательном толковании (аллегоризации) антропоморфных описаний. Например, «лик» Бога трактуется в смысле Его самости, «длань» – Его могущества или благодати, «око» – знания, внимания.

Ибн-Рушд же и фалсафа (мусульманские аристотелики) в целом стоят на позициях эпистемологического дуализма. С их точки зрения, антропоморфные описания рассчитаны на широкую публику, поскольку ей недоступно абстрактное понятие о Боге, а посему перед ней категорически не следует разглашать аллегорическое толкование<sup>27</sup>.

Примечательно, что в обоснование своего подхода и агностики, и аллегористы апеллируют к одному и тому же кораническому тексту – к стиху 3:7, впоследствии известному как «айат об аллегоризации»<sup>28</sup>. Согласно ему, в Коране имеются два разряда аятов – *мухам*, «с четким / открытым смыслом», и *муташабих*, «неопределенный, с иным / скрытым смыслом»:

«Это [Бог] ниспослал тебе (Мухаммаду) Писание; | В нем есть аяты с четким смыслом, | В коих суть Писания; | Другие же аяты – неопределенные. | Те [люди], чьи сердца уклонились [от истины], | Обращаются к неопределенному в нем ради путаницы, | Толкуя его [по своему произволу]».

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ»

А далее идет текст, допускающий две разные пунктуационные версии – как в пользу аллегоризации, так и против нее:

«وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا»

Соответственно первой редакции концовка гласит: «[Подлинное] же толкование его ведают лишь Бог | И [люди] глубоких знаний, [кои] говорят: | “Мы верим [этому], все – от Господа нашего”».

А во второй редакции она звучит так: «[Подлинное] же толкование его ведает лишь Бог, | И люди глубоких знаний говорят: | “Мы верим [этому], все – от Господа нашего”».

<sup>26</sup> *Тафуид аль-кайф* (تَفْوِيضُ الْكَيْفِ).

<sup>27</sup> Еще по одной концепции, которую разделяют, в частности, ашарит Фахраддин ар-Рази (ум. 1210) [6, к аяту 3:7] и ханбалиты Ибн-аль-Джаузи (ум. 1200) [7, с. 101–103] и Мари (مَرْعِي) ал-Карми (ум. 1624) [8, с. 209–239], простолюдина / начинающего сначала надо воспитывать на катафатическом / антропоморфическом представлении о Боге, ибо именно оно споспешествует утверждению веры в Его бытие, и когда эта вера уже прочно утвердилась, то следует перейти к апофатическому представлению о Нем.

<sup>28</sup> *Айат ат-та’виль* (آيَةُ التَّأْوِيلِ).



Первого чтения придерживаются и мутакаллимы, и фалсафа. Но если эпитет «глубокие в знаниях» первые относят к себе, то Ибн-Рушд и другие представители фалсафы прилагают его исключительно к философам (см.: [9]).

## «О методах обоснования принципов вероучения»

### [4. Возвышенность Бога]<sup>29</sup>

Раз здесь уже установлены, во-первых, методы, которые Закон<sup>30</sup> применяет в обучении людей бытию Творца<sup>31</sup> (преславен Он!)<sup>32</sup>, и, во-вторых, пути, по которым он следовал в отрицании за Ним соучастника<sup>33</sup>, и, в-третьих, [пути,] по которым он следовал в разъяснении Его атрибутов<sup>34</sup>, а также та мера<sup>35</sup> разглашения [истины]<sup>36</sup>, каковая определена им в отношении каждого из такого рода [вещей], – мера, при чьей увеличении или уменьшении, искажении<sup>37</sup> или перетолковании<sup>38</sup> не будет достигнуто общее для всех счастье<sup>39</sup>, то нам остается познакомить [читателя] и с путями, по которым Закон ведет людей в возвышении<sup>40</sup> Творца (преславен Он!) над недостатками<sup>41</sup>, а также с мерой разглашения [истины] на сей счет и причиной довольствования таковой. Потом мы упомянем о путях, по которым он ведет людей в познании Его действий<sup>42</sup> и о соответствующей мере в данном отношении. По завершении этого мы полностью реализуем поставленную нами цель.

### [4.1. Отрицающие описания]

[Нет подобия между Творцом и творениями]

И мы говорим: что касается этого рода [вещей], т.е. установления возвышенности [Бога] и [Его] святости<sup>43</sup>, то и о таком речь идет не в одном аяте

<sup>29</sup> В одной рукописи нижеследующий фрагмент озаглавлен как «Глава четвертая: о познании возвышенности» (الفصل الرابع في معرفة التنزيه), что скорее является поздней вставкой.

<sup>30</sup> *Аш-шар'* (الشَّرْح).

<sup>31</sup> *Аль-халик* (الخالق).

<sup>32</sup> *Субхана-Ху* (سُبْحَانَهُ).

<sup>33</sup> *Шарйк* (شريك).

<sup>34</sup> *Сыфат*, ед. ч. *сыфа* (صِفَة).

<sup>35</sup> *Кадр* (قَدْر); чуть ниже Ибн-Рушд употребляет однокоренное *микдар* (مِقْدَار).

<sup>36</sup> Глаг. *сарраха* (صَرَخ).

<sup>37</sup> *Тахриф* (تَحْرِيف).

<sup>38</sup> *Та'уиль* (تَأْوِيل).

<sup>39</sup> *Са'ада* (سَعَادَة).

<sup>40</sup> *Танзий* (تَنْزِيْهُ).

<sup>41</sup> *Нака'ис*, ед. ч. *накыса* (نَقِيصَة).

<sup>42</sup> *Аф'аль*, ед. ч. *фи'ль* (فِعْل).

<sup>43</sup> *Танзиц* и *такдис* (تَنْزِيْهُ وَتَقْدِيْس).



Достоцимого Писания<sup>44</sup>. Ярче и полнее всего это передают слова Его (всевышен Он!)<sup>45</sup>: «Нет ничего подобного (*мисль*) Ему; | Всеслышащ Он и всевидящ» (42:11)<sup>46</sup>.

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»

Доказательством же того, что «нет ничего, подобного Ему», служат Его слова: «Разве Тот, Кто творит, | Подобен (*ка-ман*) тому, кто не творит?!» (16:17).

«أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ»

В самом деле, в природе<sup>47</sup> всех людей заложено, что Творец должен быть или свободным от атрибутов того, кто ничего не творит, или Он имеет атрибуты<sup>48</sup>, которые не схожи с атрибутами того, кто ничего не творит, иначе Творец не был бы творцом. А если к этому основоположению<sup>49</sup> добавить, что сотворенное не творит, то отсюда следует, что атрибуты сотворенного или отсутствуют у Творца, или наличествуют у Него, но иначе<sup>50</sup>, нежели как у сотворенного.

[*Два вида отрицания подобия*]

Мы говорим «иначе», ибо среди атрибутов Творца есть такие, наличие коих мы обосновывали исходя из атрибутов, имеющихся у наидостойнейшего из здешних творений<sup>51</sup> – у человека: знание, жизнь, могущество, воля<sup>52</sup> и другие. И таков смысл слов [Пророка] (мир ему!)<sup>53</sup>, что «Бог сотворил Адама по образу Своему (*‘для сурати-Х*)»<sup>54</sup>.

«خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»

А раз Закон провозглашает отсутствие подобия<sup>55</sup> между Творцом и сотворенным, открывая обязующее к этому доказательство, и поскольку отрицание подобия понимается двояко – во-первых, в смысле отсутствия у Творца многих из атрибутов тварного; во-вторых, в смысле наличия у Него определенных

<sup>44</sup> Аль-Китаб аль-‘азиз (الكتاب العزيز), т.е. Коран.

<sup>45</sup> Араб. قَوْلُهُ تَعَالَى

<sup>46</sup> Здесь и ниже данные в скобках номера сур и аятов – от переводчиков.

<sup>47</sup> *Фитра* (فِطْرَةٌ). В оригинале присутствует форма множественного числа *фитар*.

<sup>48</sup> В оригинале фигурирует форма единственного числа *сыфа* (صِفَةٌ).

<sup>49</sup> Асл (أَصْل).

<sup>50</sup> Араб. عَلَى غَيْرِ الْجِهَةِ

<sup>51</sup> Ед. ч. *махлюк* (مَخْلُوق).

<sup>52</sup> Соответственно *ильм* (عِلْم), *хайат* (حَيَاة), *кудра* (قُدْرَةٌ), *ирада* (إِرَادَةٌ).

<sup>53</sup> Араб. عَلَيْهِ السَّلَام

<sup>54</sup> Хадис приводит и аль-Бухари [4, № 6227], и Муслим [5, № 7163/2841]. О другой версии хадиса было сказано в Предисловии к переводу.

<sup>55</sup> *Мумасала* (مُمَاثَلَةٌ).





атрибутов тварного, но в бесконечно более полном и совершенном<sup>56</sup> виде, то мы должны рассмотреть, какие из этих двух разрядов провозглашены Законом, о каких из них он умалчивает и какова целесообразность<sup>57</sup> этого умалчивания<sup>58</sup>.

[Примеры отрицаемых описаний]

Атрибуты тварных, чье отсутствие у [Бога] провозглашается Законом, – такие, которые явно выражают недостатки. К таковым относятся:

[1] смерть<sup>59</sup>, как сказано Им (благословен Он и всевышен!)<sup>60</sup>: «Уповай же на Присноживого, Кто не умирает» (25:58);

«وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ»

[2] сон<sup>61</sup> и подобные ему [состояния], каковые влекут за собой невнимание и отвлеченность от восприятия, небрежность в отношении сущих, как об этом провозглашено в Его словах (всевышен Он!)<sup>62</sup>: «Не берет Его ни дремота, ни сон» (2:255);

«لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ»

[3] Забвение и ошибка<sup>63</sup>, как сказано Им (всевышен Он!): «Знание об этом у Господа моего<sup>64</sup>, | В [небесной] книге (*китаб*); | Не заблуждается Господь мой | И не забывает [ничего]» (20:52).

«عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى»

Понимание отсутствия этих недостатков [у Бога] очень близко к необходимому знанию<sup>65</sup>.

И Закон провозглашает отсутствие у Него (преславен Он!) именно таких недостатков, постижение которых близко к необходимому знанию. А на те, чье отсутствие далеко от необходимых, первичных<sup>66</sup> знаний, Закон намекает, отмечая, что таковые ведомы [лишь] меньшинству людей, не в одном аяте Писания говоря: «Но большинство людей не ведают [о сем]». Это, в частности, слова Его (всевышен Он!):

<sup>56</sup> *Атамм* (أتم) и *афдал* (أفضل).

<sup>57</sup> *Ас-сабаб аль-хикми* (السبب الحكيم).

<sup>58</sup> *Сукут* (سكوت).

<sup>59</sup> *Маут* (موت).

<sup>60</sup> *Табарака ва-та'аля* (تبارك وتعالى).

<sup>61</sup> *Наум* (نوم).

<sup>62</sup> *Та'аля* (تعالى).

<sup>63</sup> *Нисйан* (نسيان) и *хата'* (خطأ).

<sup>64</sup> В аяте передается речь Моисея, обращенная к Фараону.

<sup>65</sup> «Необходимое» – араб. *дарури* (ضروري); это знание, которое разум обязательно должен принять.

<sup>66</sup> *Аввалиййа* (أولوية) – очевидные; аксиоматические.



«Воистину, сотворение небес и земли [Дело] более великое, | Чем [вторичное] сотворение людей [в День воскресения], | Но большинство людей не ведают» (40:57);

«لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»

Или: «Таково естество (*фитра*), | Коим Бог изначально наделил всех людей<sup>67</sup>, | Сотворенное же Богом нельзя изменить, | Это – вера правая, | Но большинство людей не ведают» (30:30).

«فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ...»

*[Религиозное доказательство отсутствия этих описаний]*

Если спросят: «А каково доказательство – т.е. религиозное доказательство<sup>68</sup> – отсутствия у Него этих недостатков?», то на это мы отвечаем так. Доказательством тому служит наблюдаемая нами сохранность<sup>69</sup> сущих – они не приходят в расстройство. Знал бы Творец сон, ошибку, забвение или небрежность, сущие непременно расстроились бы. И на это указывает Бог (всевышен Он!) не в одном аяте Своего Писания, как, например:

«Воистину Бог удерживает небеса и землю, | Чтоб они не сгнули – | Если бы стали они рушиться, | Никто кроме Него уже не удержит их» (35:41);

«إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنْ بَعْدِهِ»

или: «Сохранение их (т.е. небес и земли) не затрудняет Его, | Всевышен Он и прелелик» (2:255).

«وَلَا يُؤْوَدُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ»

#### **[4.2. О телесности]**

Если спросят: «А что скажешь о телесности<sup>70</sup>, является ли она одним из атрибутов, чье отсутствие у Творца (преславен Он!) Закон провозглашает, или же она относится к числу тех, относительно которых он не высказывается?», то наш ответ следующий.

*[Закон скорее утверждает телесность, нежели ее отрицает]*

Из рассмотрения Закона явствует, что этот атрибут принадлежит к числу тех, о коих он не высказывается, хотя они стоят ближе к ясно утвержденным, чем к отрицаемым.

Ибо не в одном аяте Досточтимого Писания говорится о лике и дланях<sup>71</sup>. И такие аяты могут создать впечатление, что телесность относится к атрибу-

<sup>67</sup> То есть естественная, врожденная вера.

<sup>68</sup> *Далиль шар'и* (دَلِيلُ شَرْعِي).

<sup>69</sup> *Хифз* (حِفْظ).

<sup>70</sup> *Джисмиййа* (جِسْمِيَّة).

<sup>71</sup> «Лик» – араб. *ваджх* (وَجْه); «длани» – *йадан*, ед. ч. *йад* (يَد). О лике см., например, аяты 2:115 и 28:88; о дланях – 5:64 и 38:75.



там, по которым Творец превосходит<sup>72</sup> сотворенного, как это имеет место в случае с могуществом, волей и другими атрибутами, в коих соучаствуют Творец и сотворенное, но у Творца они наличествуют на более совершенный манер<sup>73</sup>. Вот почему многие из приверженцев ислама стали думать о Творце, будто Он есть несхожее с прочими телами тело<sup>74</sup> – таково мнение ханбалитов и многих из тех, кто следует за ними.

Я же полагаю, что в отношении этого атрибута подобает следовать по пути Закона, не оглашая ни его отрицание, ни его утверждение<sup>75</sup>. А если кто из представителей широкой публики<sup>76</sup> спросит о нем, то таковому надо ответить словами Его (всевышен Он!) –

«Нет ничего подобного Ему; | Всеслышащ Он и всевидящ» (42:11),

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»

запрещаая ему задавать такие вопросы.

*[Первая причина молчания Закона относительно телесности]*

Этот запрет вызван тремя соображениями.

Во-первых, потому что постижение соответствующего смысла не стоит близко к известному самому по себе<sup>77</sup> – ни на один шаг, ни на два, и не на три. Ты убедишься в этом на примере того метода, которым мутакаллимы обосновывали бестелесность [Бога]. Согласно ему, [Бог] не есть тело, потому что было установлено, что всякое тело – возникшее<sup>78</sup>. А если их спросят о способе постижения того, что всякое тело возникшее, то они обратятся к вышеупомянутому доказательству, исходящему от возникновения акциденций и от того, что не отлученное от возникшего – возникшее. Мы же показали<sup>79</sup>, что такое умозаключение не является аподиктическим<sup>80</sup>, а если оно и будет аподиктическим, то большинство широкой публики неспособно его постичь.

Кроме того, своим описанием Его (преславен Он!) в качестве самости<sup>81</sup> и атрибутов, дополнительных к<sup>82</sup> самости, мутакаллимы больше подводят

<sup>72</sup> Глаг. *фадала* (فَضَّلَ).

<sup>73</sup> *Атамму вуджудан* (أَنْتُمْ وَجُودًا).

<sup>74</sup> Араб.: *جِسْمٌ لَا كَالْأَجْسَامِ*; более распространенная формула: *جِسْمٌ لَا كَالْأَجْسَامِ*.

<sup>75</sup> Соответственно *нафи* (نَفْيٌ) и *исбат* (إِبْتَاتٌ).

<sup>76</sup> *Джумхур* (جُمْهُورٌ).

<sup>77</sup> *Ма'руф би-нафси-х* (مَعْرُوفٌ بِنَفْسِهِ).

<sup>78</sup> Бытие такового имеет временное начало; араб. *мухдас* (مُحَدَّثٌ), в последующей фразе употребляется и однокоренное *хадис* (خَادِثٌ).

<sup>79</sup> См.: [10, с. 576–578].

<sup>80</sup> *Бурхани* (بُرْهَانِي). См.: [11, с. 557–558].

<sup>81</sup> *Зат* (ذَاتٌ).

<sup>82</sup> *За'ида 'аля* (زَائِدَةٌ عَلَى).



к утверждению о Его телесности, нежели отрицают за Ним таковую доказательством от отрицания за Ним возникновения.

Такова первая причина того, что Закон не провозглашает, что [Бог] не является телом.

[Вторая причина]

Указанный запрет обусловлен, во-вторых, тем обстоятельством, что с точки зрения широкой публики сущее – это воображимое и осязаемое<sup>83</sup>, а все, что не таково, относится к не-сущему<sup>84</sup>. Если же ей скажут, что имеется сущее, которое не есть тело, то публика такого не сможет вообразить, и для нее оно будет как бы не-сущим; тем более, когда говорят, что сие ни вне мира и ни внутри него, ни наверху и не внизу.

Вот почему группа, исповедующая<sup>85</sup> телесность, считает «аннигиляторами» тех, кто таковую отрицает за Ним (преславлен Он!), а последние думают об утверждающих ее как о «плюрализаторах»<sup>86</sup>.

[Третья причина:

(а) скепсис относительно лицезримости]

В-третьих, запрет вызван тем, что если провозглашать бестелесность, то в отношении Закона возникнут многие трудности, касающиеся потусторонней жизни (*ма'ад*) и других вопросов.

В частности, это относится к лицезримости<sup>87</sup>, о которой говорится в твердо установленной<sup>88</sup> Сунне. Ибо отрицание ее провозглашают [представители] двух толков – мутазилиты и ашариты. И данное убеждение<sup>89</sup> привело мутазилитов к отрицанию лицезримости. Что же касается ашаритов, то они вознамерились соединить обе позиции, но, сталкиваясь с трудностями, они здесь апеллировали к софистическим доводам, на слабость которых мы укажем ниже при рассмотрении вопроса о лицезримости.

<sup>83</sup> *Мутахййаль* (مُتَخَيَّل) и *махсус* (مَحْسُوس).

<sup>84</sup> *Адам* (عَدَم); в следующей фразе фигурирует однокоренное *ма'дум* (مَعْدُوم).

<sup>85</sup> Глаг. *и'такада* (عَتَقَد).

<sup>86</sup> «Негационисты» – араб. *муляййиса* (مُلَيِّسَة); от *ляйс* (لَيْس) как противоположность / отрицание термина *айс* (أَيْس), «бытие, сущее». «Плюралисты» – *мукассира* (مُكَتَّرَة). Оба эпитета редкие. Обычно порицательное обозначение «лишатели» (*му'аттыла* مَعْطَلَة) прилагалось к тем, кто «лишает» Бога подобающего Ему свойства. Так ашариты называли мутазилитов за их отрицание самостных катафатических (утверждающих) атрибутов как реалий, отличных от Божьей самости. В свою очередь, мутазилиты «атрибутистами» (*сыфатиййа* صِفَاتِيَّة) называли ашаритов, порой добавляя, что утверждение о дополнительных к Божьей самости извечных атрибутах равносильно исповеданию множества божеств. Собственно антропоморфистов мутазилиты называли «вульгарными» (*хашууиййа* حَشْوِيَّة).

<sup>87</sup> *Ру'йа* (رُؤْيَا). Речь идет преимущественно о лицезрении правоверными Бога в будущей жизни.

<sup>88</sup> *Сабита* (ثَابِتَة); т.е. надежно переданная, аутентичная.

<sup>89</sup> Убеждение в бестелесности Бога.

[ (б) скепсис относительно стороны ]

Кроме того, [полагание], что Творец (преславен Он!) не является телом, на первый взгляд влечет за собой отрицание стороны<sup>90</sup>, так что весь Закон оказывается неопределенным<sup>91</sup>. Ведь возведение<sup>92</sup> пророков зиждется на том, что к ним Откровение<sup>93</sup> нисходит<sup>94</sup> с неба, и на этом основан собственно наш Закон. Я имею в виду тот факт, что Досточтимое Писание было ниспослано с неба, как об этом сказано [Богом] (всевышен Он!):

«Воистину Мы ниспослали его в ночь благословенную» (44:3).

«إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ»

И само ниспослание Откровения с неба зиждется на том, что Бог – на небе. Так обстоит дело и с тем фактом, что ангелы нисходят с неба и восходят к нему, как об этом сказано Им (всевышен Он!):

«К Нему восходит благое слово и доброе деяние» (35:10);

«إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ»

«Ангелы и Дух (ар-Рух)<sup>95</sup> восходят к Нему» (70:4).

«تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ»

Словом, это касается всех тех выводов, к которым необходимо приводит [учение] отрицателей стороны, как об этом мы скажем ниже при рассмотрении вопроса о стороне.

[ (в) скепсис относительно движения ]

И еще: провозглашение отрицания телесности непременно приводит к прямому отрицанию движения<sup>96</sup>. Тогда будет затруднительным постижение характера [Дня] воскресения<sup>97</sup>, когда Творец явится к воскресенным людям и станет судить их, как об этом сказано Им (всевышен Он!):

«Он придет (джа'а) [вместе с] ангелами, рядами выстроившимися» (89:22).

«وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا»

<sup>90</sup> Джиха (جَهَّة).

<sup>91</sup> Муташабих (مُتَشَابِه).

<sup>92</sup> Ба'с (بَعَث).

<sup>93</sup> Вахи (وَحْي).

<sup>94</sup> Действ. причастие *назилъ*; от глаг. *назаля* (نَزَلَ).

<sup>95</sup> Архангел Гавриил; имеются и другие толкования.

<sup>96</sup> Харака (حَرَكَة).

<sup>97</sup> Хашир (حَشْر).



Также трудно иносказательно интерпретировать<sup>98</sup> известный хадис о нисхождении<sup>99</sup>, хотя он ближе к такой интерпретации, чем [айаты] о [Дне] воскресения. К тому же сказанное о [нисхождении Бога в День] воскресения – массово преданное<sup>100</sup> в Законе<sup>101</sup>.

[Остережение от разглашения иносказательного смысла]

Посему перед широкой публикой нельзя разглашать ничего такого, что может привести ее к отрицанию этих прямых [значений антропоморфных текстов]<sup>102</sup>. Ибо их воздействие на душу широкой публики связано с их восприятием в буквальном смысле. А если такие [тексты] подвергать иносказательному толкованию, то дело кончится одним из двух: или распространить иносказательные толкования на [все] подобные [тексты] Закона – тогда весь Закон порушится и сведется на нет; или о таких [текстах] сказать, что они относятся к числу непостижимых [для людей]<sup>103</sup>.

Все это грозит ликвидацией Закона, устранением его из душ людей. А человек, который так поступает, не осознает, какое великое преступление он совершает в отношении Закона.

А если внимательно всматриваться в доводы, к которым прибегают сторонники иносказательного толкования означенных вещей, то обнаруживается, что все таковые не принадлежат к числу аподиктических. К тому же прямые свидетельства Закона<sup>104</sup> более убедительны<sup>105</sup>, т.е. чаще склоняют к принятию<sup>106</sup> их. Тебе это явствует из нашего рассуждения относительно того доказательства, на основе которого они строят свое отрицание телесности. Оно тебе станет

<sup>98</sup> *Та'уиль* (تأويل).

<sup>99</sup> *Хадис ан-нузуль* (حَدِيثُ النَّزُولِ). Согласно этому хадису, переданному у аль-Бухари [4, № 7494] и Муслима [5, № 1772/758], каждую ночь, в последнюю ее треть, Господь нисходит (глаг. *назала/таназзала*) до ближайшего к земле неба, изрекая: «Кто зовет ко Мне, чтобы Я вынул ему? Кто просит Меня, чтобы Я дал ему? Кто спрашивает у Меня прощения, чтобы Я простил ему?».

«يُنزِلُ/يُنزِلُ رَبُّنَا (تَبَارَكَ وَتَعَالَى) كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا، حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْأَخْرَجُ، يَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ، مَنْ يَسْأَلُنِي فَأَعْطِيهِ، مَنْ يَسْتَعْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ»

<sup>100</sup> «Массово переданное» – араб. *мутаватир* (مُتَوَاتِر); такие хадисы переданы, притом во всех звеньях, достаточно большим количеством лиц, которые не могли говорить между собой. Хадис, не удовлетворяющий таким требованиям, характеризуется как *ахад* (أَحَاد), «единичный».

<sup>101</sup> Здесь под «Законом» скорее подразумевается именно Сунна.

<sup>102</sup> *Завахир*, ед. ч. *захир* (ظَاهِر). Слово *захир* буквально означает «внешнее, наружное»; здесь подразумевается прямое / буквальное звучание текста.

<sup>103</sup> *Муташибихат* (مُتَشَابِهَات). То есть читать «айат об аллегоризации» (3:7) согласно второй версии пунктуации, как о сем говорится в нашем предисловии к переводу.

<sup>104</sup> *Аз-завахир аш-шар'ийя* (الظواهر الشرعية).

<sup>105</sup> *Акна'* (أَقْنَع).

<sup>106</sup> *Тасдык* (تَصَدِّق).





ясным и в свете нижеследующего рассмотрения того доказательства, на котором обосновывают свое отрицание стороны.

[Свидетельства Закона в пользу неразглашения]

Свидетельством того, что Закон не вознамеривался разгласить перед широкой публикой отрицание означенного атрибута, для тебя может служить следующее: именно по причине отсутствия этого атрибута, т.е. телесности, в отношении души<sup>107</sup> Закон не стал разглашать перед широкой публикой, что собой представляет душа, как сказано в Досточтимом Писании:

«Тебя спрашивают о духе (*ар-пух*), | Отвечай: | “Дух – в ведении<sup>108</sup> одного лишь Господа, | Вам же дано знать [о сем] очень мало”» (17:85).

«وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»

Ведь широкой публике трудно доказать, что есть некое сущее, каковое наличествует само по себе<sup>109</sup>, не будучи телом.

И было бы отрицание этого атрибута доступным [пониманию] широкой публики, в диспуте с неверным [царем]<sup>110</sup> [пророк] Авраам<sup>111</sup> (благословение Божье ему!)<sup>112</sup> довольствовался бы этим, сказав ему: «“Мой Господь есть Тот, Кто живет и мертвит”, | [Тогда царь] воскликнул: | “Я [могу даровать] жизнь и смерть!”...»\* (2:258)<sup>113</sup>. Иначе [Аврааму] достаточно было бы сказать тому: «Ты есть тело, а Бог не есть тело, ибо всякое тело – возникшее (как об этом учат ашариты)».

\* رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ

Тем же [аргументом] довольствовался бы и Моисей (мир ему!)<sup>114</sup>, споря с Фараоном, претендовавшим на божественность<sup>115</sup>.

<sup>107</sup> *Нафс* (نفس).

<sup>108</sup> Букв. «[относится] к делу / ведению» (*амр*).

<sup>109</sup> Араб. *مَوْجُودٌ قَائِمٌ بِذَاتِهِ*

<sup>110</sup> По толкователям, с вавилонским царем Нимвродом.

<sup>111</sup> В оригинале: *аль-Халиль* (الخليل), «Друг [Божий]»; это почетное прозвище закреплено за пророком Авраамом вслед за аятом 4:125 – «Воистину Бог сделал Авраама другом [Своим]» (وَاتَّخَذَ اللَّهُ ابْنَ آدَمَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا).

<sup>112</sup> Араб. *صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ*

<sup>113</sup> Далее в аяте говорится: «Авраам сказал: | “Бог приводит солнце с востока, | Сделай, чтоб оно взшло с запада!” | И неверный оказался посрамленным; | Воистину Бог не благоприятствует | Неправедным [в их злых умыслах]».

«قَالَ ابْنَ آدَمَ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ»

<sup>114</sup> Араб. *عَلَيْهِ السَّلَامُ*

<sup>115</sup> *Аль-иляхдийя* (الإلهية). О Фараоновом самообожествлении говорится в аятах 26:29, 28:38 и 79:24; о его диспуте с Моисеем (и Аароном) относительно Бога – в аятах 20:49–55; 26:23–29.



Равным образом, [пророк Мухаммад] (благословение и умиротворение Божьи ему!)<sup>116</sup> ограничивался бы этим в отношении Даджжалья<sup>117</sup>, посвящая мусульман<sup>118</sup> в ложности претензии того на божественность<sup>119</sup>: «он – тело, а Бог – не тело». Нет же, но [Пророк] (мир ему!) сказал: «[он – одноглазый (*a'var*)], Господь же ваш – не одноглазый»<sup>\*120</sup>. Для указания на лживость [Даджжалья] он довольствовался упоминанием о присутствии тому дефектному свойству, чье отсутствие у Творца<sup>121</sup> (преславен Он!) очевидно для разума каждого.

«إِنَّهُ أَعْوَرٌ، وَإِنَّ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ» \*

Все такие [учения], как ты видишь, суть нововведения<sup>122</sup> в исламе. И именно они служат причиной появления в нем тех толков, о которых предрек<sup>123</sup> Пророк<sup>124</sup>, [говоря] о разделении его общины<sup>125</sup>.

#### [4.3. Об описании Бога как света]

Могут спросить: раз Закон не провозглашал перед широкой публикой ни то, что [Бог] есть тело, ни то, что Он – не тело, то как ответить ей на вопрос, что Он собой представляет<sup>126</sup>? Ведь этот вопрос вполне естественен для человека, и тот не может не задавать его. Посему широкою публику не убедишь, если о существе, которое она уже признает, говорить ей, что у него нет сущности<sup>127</sup>, так как не имеющее сущности не имеет и самости<sup>128</sup>.

На вопрос широкой публики, говорим мы, надо ответить словами Закона, сказав, что [Бог] – свет<sup>129</sup>. Ибо этим описанием<sup>130</sup> Бог описал Себя в Досточ-

<sup>116</sup> Араб. صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

<sup>117</sup> Араб. الدَّجَّال; Антихрист.

<sup>118</sup> В оригинале: аль-му'минун, «уверовавшие [в Коран]».

<sup>119</sup> В оригинале: ар-рубубиййа (الرُّبُوبِيَّة); от ар-рабб – «Господь».

<sup>120</sup> Хадис передает и аль-Бухари [4, № 7408], и Муслим [5, № 7363/2933].

<sup>121</sup> Аль-Бари (الْبَارِي).

<sup>122</sup> Бид'а', ед. ч. бид'а (بِدْعَةٌ).

<sup>123</sup> Глаг. анба'а (أَنْبَأَ).

<sup>124</sup> В оригинале: аль-мустафа (المُصْطَفَى), «избранник [Божий]» – почетное прозвище пророка Мухаммада.

<sup>125</sup> Умма (أُمَّة). Согласно означенному хадису, который приводится у Абу-Дауда [12, № 4596], Ибн-Маджи [13, № 3991] и ат-Тирмизи [14, № 2640], община Пророка разделится на 73 толка; в некоторых версиях далее говорится, что все эти толки обречены («в Аду») кроме одного [12, № 4597; 13, № 3992–3993; 14, № 2641], но аутентичность версии с таким дополнением оспаривается многими хадисоведами. Менее распространена версия (внешетикнижная), по которой все толки спасутся, кроме одного. См. также примечание 218 и соответствующий основной текст.

<sup>126</sup> Ма хува (مَا هُوَ).

<sup>127</sup> Махдиййа (مَاهِدِيَّة).

<sup>128</sup> Зат (ذَات).

<sup>129</sup> Нур (نُور).

<sup>130</sup> Васф (وَصَف).



тимом Писании на манер того, как вещь описывается атрибутом<sup>131</sup>, которое есть ее самость:

«Бог – свет небес и земли» (24:35).

«اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»

И им же Его описал Пророк (благословение и умиротворение Божьи ему!) в аутентичном<sup>132</sup> хадисе, согласно которому в ответ на вопрос «Видели ты Господа твоего?» он (мир Ему!) воскликнул: «[Он –] свет; как я мог его увидеть?!»<sup>133</sup>

«هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ ، قَالَ : نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ»

Также в хадисе о Небошестве<sup>134</sup> говорится, что по приближении его (благословение и умиротворение Божьи ему!) к Предельному лотосу<sup>135</sup> тот окутался светом, который не давал взгляду [Пророка] взирать на Лотос или на Него (преславлен Он!)<sup>136</sup>.

Согласно еще одному хадису, приводимому в своде Муслима, «Бог скрыт такой завесой из света, что если ее приподнять, [истинное Его сияние] обожжет взор смотрящего»<sup>\*137</sup>, а в другой версии хадиса упомянуто о семидесяти завесах из света Его<sup>\*\*138</sup>.

\* «حِجَابُهُ النُّورُ ، لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَ سُبُحَاتِ وَجْهِهِ مَا أَنْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ»

\*\* «سَبْعِينَ حِجَابًا مِنْ نُورِهِ...»

Да будет тебе известно, что это сравнение очень подходяще в отношении Творца<sup>139</sup> (преславлен Он!). Ибо здесь сочетается и [представление] о том, то Он нечто чувственное, которое зрение не в силах постичь, и уразумение<sup>140</sup>, что Он вместе с тем не есть тело. Ведь для широкой публики сущее<sup>141</sup> – это чувствен-

<sup>131</sup> *Сыфа* (صفة).

<sup>132</sup> *Сабит* (ثابت).

<sup>133</sup> Вместо чтения *нурун анна ара-Х* иные читают: *нурунийун ара-Х*. Хадис приводят и Муслим [5, № 443/178], и ат-Тирмизи [14, № 3282]. У Муслима дается и такая версия ответа: «Я видел свет» (رَأَيْتُ نُورًا) см.: [5, № 444/178].

<sup>134</sup> *Аль-исра'* (الإسراء).

<sup>135</sup> *Сидрат аль-мунтаха* (سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى).

<sup>136</sup> О небесном Лотосе и таинственном его покрытии (без конкретизации) говорится в аятах 53:14–16 («У Предельного лотоса – | Там, где обитель райская, | Когда Лотос покрыло такое!..».

عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى \* عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى \* إِذْ يَغْشَى السُّدْرَةَ مَا يَغْشَى»

Версия о свете – внешестикнижная.

<sup>137</sup> См.: [5, № 445/179]. Здесь в конце добавлено: из его тварей (مِنْ خَلْقِهِ).

<sup>138</sup> Эта вторая версия – внешестикнижная.

<sup>139</sup> *Аль-Халик* (الخالق).

<sup>140</sup> *Афхам*, ед. ч. *фахм* (فهم).

<sup>141</sup> *Мауджуд* (موجود).



ное<sup>142</sup>, а не-сущее<sup>143</sup> – не чувственное. А раз свет является наивозвышенным из чувственных предметов, то именно ему должно уподобляться наивозвышенное из сущих.

Есть еще одна причина, почему [Бога] подобает называть светом. Дело в том, что отношение Его бытия к разума<sup>144</sup> людей глубоких знаний<sup>145</sup>, при взирании на Него разумом своим, схоже с отношением к солнцу глядящих на него глаз людей, точнее – летучих мышей<sup>146</sup>. Поэтому описание подходит для обоих разрядов людей и является истинным.

Наконец, поскольку Бог (благословен Он и всевышен!) выступает и причиной<sup>147</sup> сущих, и причиной нашего постижения их, и поскольку таково и отношение света к цветам, т.е. служит причиной и их актуального<sup>148</sup> существования, и нашего видения их, то Бог (благословен Он и всевышен!) вполне справедливо именуется Себя светом.

И если о Нем говорить как о свете, то не возникает сомнения относительно [Его] лицемерия [людьми], каковое упоминается в [свидетельствах Закона о] будущей жизни<sup>149</sup>.

[Заключение о телесности]

Из приведенного рассуждения тебе явствует, каково первоначальное верование<sup>150</sup> в этой религии<sup>151</sup> касательно данного атрибута<sup>152</sup> и какое нововведение<sup>153</sup> потом возникло на сей счет. Закон<sup>154</sup> хранит молчание в отношении этого атрибута, так как наличие в невидимом<sup>155</sup> некоторого сущего, что не является телом, признает лишь тот, кто посредством доказательства<sup>156</sup> постиг, что

<sup>142</sup> Или: ощутимое; араб. *махсус* (مَحْسُوس).

<sup>143</sup> *Ма'дум* (مَعْدُوم).

<sup>144</sup> 'Укуль, ед. ч. 'акль (عَقْل).

<sup>145</sup> *Ар-расихун фи аль-'ильм* (الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ); аллюзия на аят 3:7.

<sup>146</sup> *Хафафиш*, ед. ч. *хуффаши* (خَفَّاش).

<sup>147</sup> *Сабаб* (سَبَب).

<sup>148</sup> *Би-ль-фи'ль* (بِالْفِعْلِ).

<sup>149</sup> В оригинале: *ма'ад* (مَعَاد), «возвращение» к Богу. О данных свидетельствах было сказано выше, в предисловии к переводу.

<sup>150</sup> *Аль-итикад аль-авваль* (الْإِغْتِقَادِ الْأَوَّلِ).

<sup>151</sup> *Шари'а* (شَرِيعَةً); речь идет об исламе.

<sup>152</sup> Телесности.

<sup>153</sup> *Бид'а* (بِدْعَةٌ).

<sup>154</sup> *Шар'* (شَرْع).

<sup>155</sup> *Аль-га'иб* (الْغَائِبِ). Здесь под «невидимым» понимаются небесные реалии, особенно Бог и его атрибуты. Ему противоположит «видимое» (الشَّاهِدِ) – наблюдаемые нами реалии, особенно человек и его свойства.

<sup>156</sup> *Бурхан* (بُرْهَان).



в видимом<sup>157</sup> имеется некоторое сущее с таким атрибутом, – душа. Но поскольку постижение этого понятия<sup>158</sup> в отношении души недоступно широкой публике, то таковая не способна уразуметь наличие сущего, которое не есть тело. А коль скоро для нее закрыто<sup>159</sup> познание [данной] истины<sup>160</sup>, то для нее закрыто и познание означенного понятия в отношении Творца<sup>161</sup> (преславлен Он!).

#### [4.4. О стороне]<sup>162</sup>

Что касается этого атрибута [«сторона»], то люди [нашей] религии с самого начала признавали его, покуда таковую не стали отрицать мутазилиты, а вслед за ними поздние ашариты, такие как Абу-ль-Маали [аль-Джувайни] и другие приверженцы его мнения.

#### [Закон признает сторону]

Однако все прямые [свидетельства]<sup>163</sup> Закона предполагают утверждение<sup>164</sup> стороны. Таковы, например, слова Его (всевышен Он!):

«В тот [Судный] день восемь [ангелов] | Вознесут над собой престол Господа их» (69:17);

«وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ»

или: «Он правит делами [всеми], от неба до земли, | И все они восходят к Нему | В день, что будет длиться тысячу лет по исчислению вашему» (32:5);

«يُدْبِرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُعْرَجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ»

или: «К Нему восходят ангелы и Дух» (70:4);

«تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ»

или: «Неужели вы уверены в том, | Что Тот, Кто на небесах, | [Не] обрушит под вами землю» (67:16);

«أَأَمِنْتُمْ مَن فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ»

и многие другие айаты.

Если эти и подобные им айаты подвергнуть аллегорическому толкованию, то Закон обратится в сплошь иносказательный [текст]<sup>165</sup>; а если объявить их из числа неопределенных<sup>166</sup>, то Закон будет весь неопределенным! Но ведь все

<sup>157</sup> *Аш-шахид*. См. примечание 155.

<sup>158</sup> Телесности.

<sup>159</sup> Глаг. *хаджаба* (حَجَبَ).

<sup>160</sup> *Йакын* (يَقِين).

<sup>161</sup> *Аль-Бари* (الْبَارِي).

<sup>162</sup> «Сторона» – араб. *джиха* (جَهَةٌ).

<sup>163</sup> *Завахир* (ظَوَاهِر). См. примечание 102.

<sup>164</sup> *Исбат* (إِسْبَات).

<sup>165</sup> *Му'авваль* (مُؤَوَّل).

<sup>166</sup> *Муташабихат* (مُتَشَابِهَات).



религии зиждутся на том, что Бог [находится] на небе, что оттуда нисходят ангелы с откровениями пророкам, что с неба низошли Писания и к нему было вознесение<sup>167</sup> Пророка (благословение и умиротворение Божьи ему!), дошедшего до Предельного лотоса. И все философы<sup>168</sup> единоголосны в том, что Бог и ангелы [находятся] на небе, как на этом сходятся все религии.

[Сторона не подразумевает места]

Отрицатели стороны пришли к ее отрицанию из-за предположения, что с ее утверждением надо признавать и место<sup>169</sup>, а утверждение места влечет за собой утверждение телесности. Мы же говорим, что все это необязательно, ибо сторона есть нечто иное, нежели место.

В самом деле, стороны представляют собой либо окружающие поверхности<sup>170</sup> самого тела, каковых шесть, почему и говорят, что у животного есть верх и низ, право и лево, перед и зад; либо поверхности другого тела, окружающего его и имеющего шесть сторон. Стороны, которые суть поверхности самого тела, никак не служат ему местом. Но поверхности тела, объемлющие данное тело, выступают местом для него – таковы, например, [внутренние] поверхности воздуха, окружающие человека. Также и [внутренние] поверхности небесной сферы<sup>171</sup>, окружающие [внешние] поверхности воздуха, служат местом для воздуха. Аналогичным образом небесные сферы, окружающие одна другую, служат местом друг для друга. Но за поверхностью внешней, [последней] сферы, как сие установлено, не находится какого-либо тела: иначе за этим телом должно было бы располагаться еще одно тело, и так до бесконечности. Стало быть, поверхность последнего в мире тела никак не есть место, ибо в нем не может находиться некоторое тело, поскольку всякое место допускает наличие в нем какого-то тела.

Итак, если будет доказано наличие сущего в данной стороне, то таковое должно быть не-телом; и то, бытие чего там невозможно, – обратно тому, о чем полагают эти люди<sup>172</sup>, а именно сущее, которое есть тело, а не сущее, которое не является телом.

<sup>167</sup> *Исра'* (إِسْرَاءَ).

<sup>168</sup> *Хукама'*, ед. ч. *хаким* (حَكِيمٍ); букв. «мудрецы».

<sup>169</sup> *Макан* (مَكَان).

<sup>170</sup> *Сутух*, ед. ч. *сатх* (سَطْح).

<sup>171</sup> «Небесная сфера» – араб. *фалък* (فَلَائِك), мн. ч. *афляк*. Согласно подразумеваемой здесь космологической / аристотелевской схеме, в центре мира расположена шарообразная Земля; Землю окружают вложенные друг в друга (как матрешки) восемь сфер; к каждой из первых семи сфер прикреплено по одному светилу (Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер, Сатурн); далее следует сфера неподвижных звезд (с остальными, известными тогдашней науке звездами – немногим более одной тысячи); вне этой сферы нет ни пустоты (*халъ'* خَلَاء'), ни полноты (*малъ'* مَلَأ').

<sup>172</sup> Отрицатели стороны.



И [оппоненты] не могут сказать, что за пределами мира есть пустота<sup>173</sup>, ибо в теоретических науках<sup>174</sup> доказана невозможность пустоты. Ведь пустота есть не что иное, как измерения (т.е. длина, ширина и глубина)<sup>175</sup>, где нет никакого тела, – если снять с нее измерения, та обратится в ничто<sup>176</sup>. А при полагании пустоты сущей непременно следует, что акциденции<sup>177</sup> [могут] наличествовать не в теле, поскольку измерения – это акциденции, непременно относящиеся к категории «количество»<sup>178</sup>.

[О пространстве вне Вселенной]

Вместе с тем в древних учениях и ушедших в прошлое религиях<sup>179</sup> говорилось, что означенная локальность<sup>180</sup> есть обитель<sup>181</sup> духовных [существ], под коими подразумевали Бога и ангелов. Ибо эта локальность не служит местом, и его не охватывает время, поскольку всякое охватенное временем и местом – уничтожающееся<sup>182</sup>. Отсюда можно заключить, что тамошнее не является ни возникшим, не уничтожающимся.

Это можно понять из следующего рассуждения. Раз не может иметься ничего, кроме данного чувственного сущего<sup>183</sup> или небытия<sup>184</sup>, и раз само собой очевидно, что сущее соотносится с бытием<sup>185</sup>, т.е. о нем говорят «сущее» в смысле «в бытии», поскольку нельзя сказать «сущее в небытии», то если имеется сущее, каковое есть наидоступнейшее<sup>186</sup> из сущих, то его подобает соотносить с наидоступнейшей из частей этого чувственного бытия – с небесами. И именно ввиду достоинства означенной части Им (благословен Он и всевышен!) сказано:

«Воистину творение (*хальк*) небес и земли величественнее творения людей, | Но большинство людей не ведают [о сем]» (40:57).

«لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»

<sup>173</sup> *Халъ*' (خَلَاء).

<sup>174</sup> *Аль-‘ульюм ан-назариййа* (الْعُلُومُ النَّظَرِيَّةُ); в фальсафе (аристотелевской / перипатетической традиции) невозможность пустоты обосновывается в рамках физической науки.

<sup>175</sup> *Аб‘ад*, ед. ч. *бу‘д* (بُعْد).

<sup>176</sup> *‘Адам* (عَدَم).

<sup>177</sup> *А‘рад*, ед. ч. *‘арад* (عَرَض).

<sup>178</sup> В фальсафе выделяются десять категорий: «субстанция» и девять разрядов «акциденции» («количество», «качество», «где», «когда» и т.д.). Для своего бытия акциденция нуждается в субстрате, субстанции (в данном случае – теле).

<sup>179</sup> «Учения» – араб. *ара’* (أَرَاء); «религии» – *шара’и’* (شَرَائِع).

<sup>180</sup> *Мауды’* (مَوْضِع).

<sup>181</sup> *Маскан* (مَسْكَن).

<sup>182</sup> *Фасид* (فَاسِد); т.е. тленное / переходящее, будучи возникшим (*ка‘ин* (كَائِن)).

<sup>183</sup> *Мауджуд* (مَوْجُود).

<sup>184</sup> *‘Адам* (عَدَم).

<sup>185</sup> *Вуджуд* (وُجُود).

<sup>186</sup> *Ашраф* (أَشْرَف).



И все это совершенно понятно для людей глубоких знаний<sup>187</sup>.

[Заклучение о стороне]

Из сказанного явствует, что утверждение стороны обязательно<sup>188</sup> и в плане религии, и в плане разума; что с этим явился Закон, и на этом он зиждется; что отрицание этого положения чревато уничтожением [всех] религий; что трудность в разъяснении этого понятия при отрицании телесности связана с отсутствием его аналога в видимом<sup>189</sup> [мире].

И именно поэтому Закон не разглашает отрицание тела в отношении Творца<sup>190</sup> (преславен Он!), поскольку широкая публика признает определенное положение<sup>191</sup> в отношении невидимого в том случае, если наличие такого положения известно в отношении видимого. Например, поскольку знание служит непременным условием для бытия [видимого производителя], то оно является непременным условием и для бытия невидимого производителя<sup>192</sup>.

Но если данное положение в отношении невидимого таково, что его наличие в отношении видимого неизвестно для большинства [людей], и о нем ведают лишь глубокие в знаниях ученые, то Закон остерегает от стремления к разъяснению<sup>193</sup> его, раз знание о нем не нужно широкой публике, как то имеет место в случае со знанием о душе; или же приводит для публики пример из видимого, коли познание такового ей нужно для достижения счастья, пусть этот пример и не тождествен самой вещи, которую хотят разъяснить, как то имеет место в отношении многих вещей из модусов<sup>194</sup> будущей жизни<sup>195</sup>.

#### [4.5. Об аллегорическом толковании]

Что касается опасения<sup>196</sup> отрицателей стороны, то опасаемое и не приходит на ум широкой публике, особенно если перед ней не разглашать, что Он не является телом. Во всем этом подобает следовать велению Закона, не подвергать аллегорическому толкованию то, относительно чего Закон не позволяя такого толкования.

<sup>187</sup> См. примечание 145.

<sup>188</sup> *Ваджиб* (وَاجِب).

<sup>189</sup> *Аш-шахид* (الشَّاهِد).

<sup>190</sup> *Аль-Халик* (الْخَالِق).

<sup>191</sup> *Хукм* (حُكْم).

<sup>192</sup> *Ас-сани'* (الصَّانِع).

<sup>193</sup> *Ма'риффа* (مَعْرِفَةٌ).

<sup>194</sup> *Ахуаль*, ед. ч. *халь* (حَال).

<sup>195</sup> В оригинале: *ма'ад* (مَعَاد), «возвращение» к Богу.

<sup>196</sup> *Шубха* (شُبْهَةٌ); отрицатели опасаются локализации Бога в определенном месте, приводящей к представлению о Его телесности.



[Три отношения к иносказанию]

Относительно таких вещей в Законе люди бывают трех разрядов. Один разряд – это те, которые не осознают связанных с данным понятием трудностей<sup>197</sup>, особенно если за данными вещами оставить их прямое [звучание]<sup>198</sup> в Законе. К таковым относится большинство, это и есть широкая публика.

Люди другого разряда таковы, что в отношении означенных вещей у них возникли трудности, которые они не смогли преодолеть. Таковые выше массы<sup>199</sup>, но ниже ученых<sup>200</sup>. Именно по отношению к данному разряду имеется неопределенность<sup>201</sup> в Законе, и именно их порицает Бог<sup>202</sup> (всевышен Он!). Для ученых же и массы нет ничего неопределенного в Законе. В этом смысле и подобает понимать неопределенность<sup>203</sup>.

[Сравнительный пример трех разрядов]

Приключившееся с данным разрядом в отношении Закона напоминает приключаемое, например, с пшеничным хлебом, который служит полезной пищей для большинства организмов, но оказывается вредным для немногих из них. Так обстоит дело и с религиозным учением<sup>204</sup>: оно полезно для большинства, но может вредить меньшинству, как о сем сказано Им (всевышен Он!) – «Притчей [Бог] сбивает с пути только нечестивцев» (2:26).

«... وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ»

Однако в случае с аятами Досточтимого Писания такое имеет место касательно малого числа из них и в отношении меньшинства людей. И чаще всего таковыми выступают аяты, извещающие о вещах из [области] невидимого, для которых нет аналога в видимом, и они изображаются посредством того сущего из [области] видимого, что самое близкое к ним и наиболее похожее на них. Но случается, что некоторые люди принимают сам образ за символизируемое им<sup>205</sup>, впадая в замешательство и сомнение. Это, собственно, и есть то, что в Законе именуется «неопределенным».

Вместе с тем ничего подобного не происходит ни с учеными мужами, ни с широкой публикой, ибо эти два разряда суть истинно здоровые люди, и благоприятная пища подходит организмам здоровых, тогда как те суть больные,

<sup>197</sup> Шукук, ед. ч. шакк (شكّ).

<sup>198</sup> Захир. См. примечание 102.

<sup>199</sup> 'Амма (عامة).

<sup>200</sup> 'Ульма' (علماء).

<sup>201</sup> Ташабух (تشابه).

<sup>202</sup> В «аайте об аллегорическом толковании» (3:7), приведенном выше, в Предисловии.

<sup>203</sup> То есть «неопределенные» / муташабихат, о которых говорится в аайте 3:7.

<sup>204</sup> Та'лим шар'и (تعليم شرعي).

<sup>205</sup> Соответственно мисаль (مثال) и мумассаль би-х (مُمتَلَّ به).



а больных – меньшинство. Посему и сказано Им (всевышен Он!): «Те [люди], чьи сердца уклонились [от истины], | Обращаются к неопределенному в нем ради путаницы, | Толкуя его [по своему произволу]» (3:7)<sup>206</sup>. Это сказано именно о людях спора и прений<sup>207</sup>.

*[Вред от распространения аллегорических толкований]*

Самое тяжкое из того, чему подвергалась религия со стороны сего разряда, это их аллегорическое толкование многого из [свидетельств Закона], чье прямое [звучание], как они полагали, не [выражает подлинный смысл], и их заявление, будто именно это толкование подразумевается здесь, а Бог явил таковое в виде неопределенного ради испытания и проверки рабов Его. Боже упаси от таких дум о Нем!

Мы же говорим, что Досточтимое Писание Бога недосыгаемо<sup>208</sup> в плане ясности и отчетливости. Посему, насколько же далеко расхотился с целью Закона тот, кто не-неопределенное назвал неопределенным, а затем, аллегорически истолковав это якобы неопределенное, заявил всем людям, что они обязаны исповедовать данное толкование, наподобие утверждения [мутакаллимов] касательно айата о восшествии [Бога] на Престол<sup>209</sup> и других [айатов], чье прямое [звучание] они считали неопределенным!

Короче говоря, большинство толкований, о которых они утверждают как о преследуемой в Законе цели<sup>210</sup>, таково, что при внимательном рассмотрении обнаруживается, что оно и не зиждется на [аподиктическом] доказательстве, и не имеет того воздействия на широкую публику, каковое имеет прямое [звучание] в плане принятия его и действия в соответствии с ним. Ведь в отношении широкой публики первичной целью от знания<sup>211</sup> выступает действие<sup>212</sup>; посему, что полезнее в аспекте действия, то и достойнее; а в отношении ученых мужей преследуются обе вещи – и знание, и действие.

*[Сравнительный пример наслоения толкований]*

Примером того, кто аллегорически истолковал что-то из Закона, заявил о таком толковании как о преследуемой в Законе цели и разглашал его перед

<sup>206</sup> Полный арабский текст айата приведен в Предисловии.

<sup>207</sup> «Спор» – араб. *джадаль*, «прения» – *калям*; здесь два обозначения скорее синонимичные. Ибн-Рушд обыгрывает слово *калям* как спор / прения и слово *калям* (в русской передаче – ка-лам) как обозначение теологического направления, к которому относятся ашариты.

<sup>208</sup> *Му'джиз* (مُعْجِز).

<sup>209</sup> *Аль-Истива'* 'для аль-'арш (الإِسْتِوَاءُ عَلَى الْعَرْشِ).

<sup>210</sup> *Максуд* (مَقْصُود).

<sup>211</sup> *Ильм* (عِلْم).

<sup>212</sup> *'Амаль* (عَمَل).



широкой публикой, служит человек, который обратился к лекарству, составленному искусным врачом для охраны здоровья всех людей или большинства их, но этот совокупный<sup>213</sup> состав не подошел ему из-за негодности его [телесной] смеси<sup>214</sup>, каковая бывает лишь у меньшинства людей, и этот человек принялся утверждать, что какой-то компонент в том лекарственном общепольном составе, прямо по имени названный тем первым врачом, таков, что под ним подразумевается не то лечебное средство, которое на языке обычно обозначается данным именем, но другое средство, на которое это имя, посредством отдаленной метафоры<sup>215</sup>, может указать. И из совокупного состава этот человек удалил то первоначальное средство, заменив его на средство, о котором он подумал как о подразумеваемом у первого врача, и заявив: «Вот это и имел в виду первый врач!»

Потом нашлись другие, кто, пронаблюдав порчу смесей [некоторых] людей по причине данного лекарственного состава, вознамерились исправить этот состав путем замены некоторых компонентов иными, нежели в первосоставе.

Когда и от [преобразованного] состава у [некоторых] людей возник недуг иного вида, нежели первый недуг, то появился третий человек, который касательно компонентов данного состава дал толкование, отличное и от первого, и от второго.

Затем от такого состава у [некоторых] людей возник третий вид недуга, отличный от двух предыдущих, – и появился четвертый толкователь, иначе толкуя еще один компонент, отчего возник четвертый вид недуга, отличный от прежних.

По прошествии времени то совокупное лекарство настолько подверглось перетолкованию и изменению в отношении его компонентов, и от него у людей возникли такие различные недуги, что в отношении большинства людей лекарственный состав перестал давать пользу.

### *[Роль аллегорических толкований в разобличении мусульман]*

Именно так дело обстоит с подходом к нашей религии со стороны возникших в нем толков<sup>216</sup>. Ибо каждый из этих толков давал ее [текстам] толкование, отличное от толкования другого, утверждая о таком толковании как о соответствующем намерению Закононосителя<sup>217</sup>, так что Закон разорвался в клочья, далеко отклонившись от первоначального статуса.

<sup>213</sup> *А'зам* (أَعْظَم).

<sup>214</sup> *Мизадж* (مِزَاج) – присущая данному организму комбинация четырех первоэлементов (земли, воды, воздуха и огня).

<sup>215</sup> *Исти'ара* (اسْتِعَارَة).

<sup>216</sup> *Фирак*, ед. ч. *фирка* (فِرْقَة).

<sup>217</sup> *Сахиб аш-шар'* (صَاحِبُ الشَّرْعِ); т.е. пророк Мухаммад.



Зная о том, что такое непременно случится с его Законом, Закононоситель (благословение и умиротворение Божьи ему!) сказал: «Моя община (*умма*) разделится на семьдесят два толка, и все они [пребудут] в Аду, кроме одного»<sup>\*218</sup>. А под «одним» он подразумевал толк, который следовал прямому [звучанию] Закона, не подвергал его аллегорическому толкованию, разглашая такое перед людьми.

«سَنَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً ، كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً» \*

[Аль-Газали причинил вред и философии, и религии]

Если ты взглянешь на порчу, от какой ныне наша религия страдает вследствие аллегорического толкования, ты убедишься в правильности означенного сравнения<sup>219</sup>. Первым, кто пошел на изменение такого совокупного лекарства, были хариджиты, за ними – мутазилиты, потом – ашариты, далее – суфии, а аль-Газали выпустил воду из берегов<sup>220</sup>.

Ибо перед широкой публикой тот разгласил всю философию<sup>221</sup>, раскрыв воззрения философов<sup>222</sup> соответственно его пониманию – в книге, которую он назвал «Цели»<sup>223</sup>, утверждая, что написал сию для [последующей] их критики. Затем составил книгу «Опровержение философов»<sup>224</sup>, где обвиняет философов в ереси<sup>225</sup> по трем вопросам<sup>226</sup>, поскольку в отношении их, как он полагал, философы нарушают консенсус<sup>227</sup>, а их [учение] по некоторым вопросам он отнес к [порицаемому] нововведению<sup>228</sup>; и здесь привел ряд сеющих сомнение аргументов и приводящих в замешательство рассуждений, которые многих людей увели и от философии, и от религии. Но в своей книге «Жемчужины Корана»<sup>229</sup> аль-Газали указал, что сказанное им в «Опровержении» есть лишь диалектические рассуждения и что истину<sup>230</sup> он изложил [лишь] в сокрытом от

<sup>218</sup> Такая версия в 72 толка (вместо 73) – внешестикнижная и малораспространенная. См. примечание 125.

<sup>219</sup> Приведенного выше сравнения с судьбой лекарственного состава.

<sup>220</sup> Араб. جَرَى الْوَادِي فَطَمَّ عَلَى الْقَرْيِ; полный текст максимы: جَرَى الْوَادِي فَطَمَّ عَلَى الْقَرْيِ.

<sup>221</sup> *Хикма* (حِكْمَةٌ).

<sup>222</sup> *Хукама'* (حُكَمَاة).

<sup>223</sup> *Аль-Макасыд* (الْمَقَاصِد); полная форма – *Макасыд аль-фалясифа* (مَقَاصِدُ الْفَلَّاسِيفَةِ), «Цели философов».

<sup>224</sup> *Тахафут аль-фалясифа* (تَهَافُتُ الْفَلَّاسِيفَةِ).

<sup>225</sup> Глаг. *каффара* (كَفَّرَ).

<sup>226</sup> Об извечности мира, о Божьем знании единичных вещей универсальным образом и об отрицании телесного воскрешения.

<sup>227</sup> *Иджма'* (إِجْمَاع).

<sup>228</sup> Глаг. *бадда'а* (بَدَّعَ).

<sup>229</sup> *Джавахир аль-Кур'ан* (جَوَاهِرُ الْقُرْآن).

<sup>230</sup> То есть подлинные его взгляды; араб. *хакк* (حَقَق).



тех, кто не способен понять его<sup>231</sup>. А в своей книге «Ниша светов»<sup>232</sup> он, говоря о рангах познающих Бога<sup>233</sup>, отмечает, что все таковые заслонены<sup>234</sup>, кроме исповедующих<sup>235</sup>, что Бог (преславен Он!) – иной, нежели двигатель первого неба, и что именно от Него исходит<sup>236</sup> этот двигатель. Это признание с его стороны в том, что он исповедует учения философов в [рамках] теологических дисциплин<sup>237</sup>, тогда как не в одном месте им говорится, что их теологические дисциплины суть [лишь] предположения<sup>238</sup>, в отличие от прочих их дисциплин. А в «Избавляющем от заблуждения» он набросился на философов, замечая, что знание обретается посредством уединения<sup>239</sup> и медитации<sup>240</sup>, и что этот ранг из рода пророческих рангов в знании<sup>241</sup>. То же самое возглашено им в «Алхимии счастья»<sup>242</sup>.

По причине этой путаницы и сумятицы люди разделились на два лагеря: одни взялись за порицание философов и философии, другие – за аллегорическое толкование Закона, желая свести его к философии. Но все это неправильно. Ибо Закон подобает принять в его прямом [звучании], перед широкой публикой не разглашая [манер] согласования между ним и философией. Ведь разглашение такового есть разглашение заключений философии перед публикой без того, чтобы у нее было доказательство данных заключений. И все это недопустимо, т.е. нельзя разглашать чего-нибудь из заключений<sup>243</sup> философии перед тем, у кого нет соответствующего доказательства, иначе таковой окажет-

---

<sup>231</sup> См.: [15, с. 39, 43]. «Сокрытое... его» – араб. *аль-маднун би-х 'аля гайр ахли-х (المَضْنُونُ بِهِ عَلَى غَيْرِ أَهْلِهِ)*. Перу аль-Газали атрибутируют книгу под таким названием (см.: [16]), но аутентичность ее спорна. Заметим также, что в указанной книге «Жемчужины Корана» не называется некоторое сочинение под названием «*аль-Маднун...*», а в общих словах говорится об анонимном сочинении (сочинениях?), предназначенном для узкого круга читателей. Поэтому фигурирующая у Ибн-Рушда фраза «*аль-маднун...*» представляет собой лишь авторскую передачу высказывания аль-Газали в «Жемчужинах», и некорректно идентифицировать эту фразу в качестве названия означенной Газалиевой книги, как это сделано среди прочего в издании арабского текста «О методах...», легшего в основу настоящего перевода (см.: [17, с. 151]).

<sup>232</sup> Араб. *Мишкат аль-ануар (مَشْكَاةُ الْأَنْوَارِ)*; см.: [18, с. 311].

<sup>233</sup> *'Арифун би-Ллях (عَارِفُونَ بِاللَّهِ)*.

<sup>234</sup> Ед. ч. *махджуб (مَحْجُوبٌ)*; заслонены от истинного Его постижения.

<sup>235</sup> Глаг. *и'такада (اعْتَقَدَ)*.

<sup>236</sup> Глаг. *садара (صَدَرَ)*.

<sup>237</sup> В оригинале: *аль-'улюм аль-иляхиййа (الْعُلُومُ الْإِلَهِيَّةُ)*, «божественные науки»; речь идет о метафизике-теологии, в рамках фальсафы известной также как *аль-иляхиййат (الإلهيَّات)*.

<sup>238</sup> *Тахминат, ед. ч. тахмин (تَحْمِينٌ)*.

<sup>239</sup> *Хальуа (خُلُوَّةٌ)*.

<sup>240</sup> *Фикра (فِكْرَةٌ)*.

<sup>241</sup> См.: [19, с. 125–126].

<sup>242</sup> Араб. *Кимийа' ас-са'ада (كَيْمِيَاءُ السَّعَادَةِ)*; см.: [20, с. 447–448, 454–455].

<sup>243</sup> *Натд'идж, ед. ч. натиджа (نَتَيْجَةٌ)*.



ся и ни с учеными мужами, согласующими<sup>244</sup> Закон и разум, и ни с широкой публикой, следующей прямому [звучанию] Закона. Такой поступок приводит и к нарушению положенного в отношении обеих вещей – философии и Закона<sup>245</sup> – у некоторых людей, и [к нарушению положенного] в отношении охраны их обеих у других.

Нарушение<sup>246</sup> положенного в отношении религии – в плане обнародования<sup>247</sup> в ней аллегорического толкования, каковое не должно обнародоваться. Нарушение положенного в отношении философии – также в плане обнародования некоторых ее понятий, каковые следует разглашать только в аподиктических книгах<sup>248</sup>. Охрана обеих – поскольку многие люди не видят того противоречия, которое берутся снять при данном их согласовании. Да и сам [аль-Газали] подчеркивал эту мысль, разъясняя способ согласования их, а именно в его книге «Различие между правоверием и ересью»<sup>249</sup>. Перечисляя здесь разряды аллегорических толкований, он категорически заявляет, что выступающий с аллегорическим толкованием<sup>250</sup> не [должен считаться] еретиком<sup>251</sup>, даже если своим толкованием таковой нарушит консенсус<sup>252</sup>.

Следовательно, кто поступает на вышеуказанный манер, тот в одном плане вредит Закону, в другом – философии, в третьем – им обоим. А поступок этого мужа<sup>253</sup> таков, что если внимательно рассматривать его, то явствует, что он самостным образом<sup>254</sup> вреден для обоих дел – философии и религии, [хотя] акцидентально<sup>255</sup> и полезен для них. Ибо обнародование философии перед неспособными к ней самостно влечет за собой или отмену<sup>256</sup> философии, или отмену религии, но от него акцидентально может следовать согласование между ними.

<sup>244</sup> Ед. ч. *джамми'* (جَامِع).

<sup>245</sup> *Шар'*; но в последующем тексте употребляется также и обозначение *шару'а*, передаваемое нами как «религия».

<sup>246</sup> *Ихляль* (إِخْلَال).

<sup>247</sup> *Ифсах* (إِفْصَاح).

<sup>248</sup> То есть истинно доказательных, адресованных продвинутым в философии, без диалектических (полемиических) и риторических (ориентированных на широкую публику) рассуждений.

<sup>249</sup> Араб. *ат-Таффрика байна аль-ислям ва-з-зандака* (التَّفْرِيقَةُ بَيْنَ الْإِسْلَامِ وَالزَّنْدَقَةِ); эта книга известна и под более пространном названием: «Критерии (فَيْصَلُ الْفَرْقِ) различия...»; вместо *ислям* порой фигурирует *иман* (إِيْمَان). Имеется русский перевод (см.: [21]).

<sup>250</sup> *Му'аввиль* (مُوَأْوِل).

<sup>251</sup> *Кафир* (كَافِر).

<sup>252</sup> См.: [21, с. 215, 228–230].

<sup>253</sup> Аль-Газали.

<sup>254</sup> *Би-з-зат* (بِالذَّات).

<sup>255</sup> *Би-ль-'арад* (بِالْعَرَض).

<sup>256</sup> *Ибтал* (إِبْطَال).



[Нет противоречия между религией и философией]

Правильным же является отказ от разглашения философии перед широкой публикой. Но раз ее разгласили<sup>257</sup>, то группе широкой публики, полагающей религию несогласной<sup>258</sup> с философией, следует знать, что это не так. Это относится и к тем из причисляющих себя к [людям] философии, кто полагает ее несогласной с религией. Каждый из двух разрядов должен понять, что в действительности он не постиг сущности<sup>259</sup> их обеих – ни сущности философии, ни сущности религии; и что мнение о несогласии религии с философией является или нововведением в религии (а не первоначальным положением), или ошибочным мнением в отношении философии, т.е. неправильным ее толкованием, как сие произошло с вопросом о [Божьем] знании единичных вещей<sup>260</sup> и прочими вопросами.

Именно ввиду этого мы были вынуждены разъяснить, в настоящей книге, основоположения религии. И если тщательно рассмотреть их, то обнаруживается, что они более соответствуют философии, нежели их аллегорическим интерпретациям. Также и касательно мнения, полагающего философию несогласной с религией, подобает знать, что причиной тому служит отсутствие глубокого знания и в философии, и в религии. Вот почему мы были вынуждены написать трактат о согласии<sup>261</sup> философии с религией – «Слово решающее»<sup>262</sup>.

[4.6. О лицеизримости]

Раз это уже ясно, то вернемся к тому месту, где мы были<sup>263</sup>.

И мы говорим: из известных вопросов, относящихся к данной части<sup>264</sup>, нам остается [рассмотреть] вопрос о лицеизримости<sup>265</sup>, ибо он может показаться входящим в эту часть, поскольку Им (всевышен Он!) сказано: «Не постигают Его взоры, | Но Он постигает взоры [всех]» (6:103).

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»

Вот почему мутазилиты отрицали лицеизрение, отвергая все имеющееся в Законе хадисы<sup>266</sup>, несмотря на их многочисленность и общераспространенность<sup>267</sup>, чем те (мутазилиты) и навлекли на себя всяческие порицания.

<sup>257</sup> В указанных сочинениях аль-Газали.

<sup>258</sup> *Мухалифа* (مُخَالَفَةً).

<sup>259</sup> *Кунх* (كُنْه).

<sup>260</sup> Или: партикулярный; араб. *джуз'иййат* (جُزْئِيَّات).

<sup>261</sup> *Муваффака* (مُؤَافَقَةً).

<sup>262</sup> Араб. *Фасл аль-макаль* (فَصْلُ الْمَقَالِ); более полное название трактата (имеются и другие версии): *...фи-ма байн аль-хикма ва-ш-шари'а мин аль-иттисал* (... فِيمَا بَيْنَ الْحِكْمَةِ وَالشَّرِيعَةِ مِنَ الْإِتِّصَالِ), «...о соотношении философии и религии». Имеется русский перевод, выполненный А. В. Сагадеевым: [9].

<sup>263</sup> До отступления касательно аллегорического толкования.

<sup>264</sup> Об отрицающих атрибутах.

<sup>265</sup> Или: лицеизрении; араб. *ру'йа* (رُؤْيَا).

<sup>266</sup> В оригинале фигурирует синонимичное *асар* (أَثَار), ед. ч. *асар* (أَثْر).

<sup>267</sup> *Шухра* (شُهْرَة). О таких свидетельствах Корана и Сунны было сказано в нашем Предисловии.

[О доводе мутазилитов в отрицание лицемерия]

Возникновение этой проблемы в отношении Закона обусловлено тем, что мутазилиты, веруя в бестелесность [Бога] (преславлен Он!), полагали необходимым разглашать такое понимание перед всеми верообязанными<sup>268</sup>. Из отрицания же телесности, считали они, непременно следует отрицание стороны. А если отрицается сторона, то с ней отрицается и лицемерие, поскольку всякое зримое [должно располагаться] в какой-то стороне по отношению к зрящему.

Вот почему мутазилиты вынуждены были отвергать предания Закона<sup>269</sup>, полагая дефектными<sup>270</sup> хадисы как «единичные»<sup>271</sup>, каковые не обязательно дают<sup>272</sup> [достоверное] знание, тем более что им противоречит прямой [текст]<sup>273</sup> Корана, т.е. слова [Божьи] (всевышен Он!) – «Не постигают Его взоры».

[Несостоятельность первого ашаритского обоснования возможности лицемерия]

Ашариты же пытались совместить оба исповедания<sup>274</sup> – отрицание телесности и возможность<sup>275</sup> чувственного лицемерия бестелесного, – но это оказалось им не под силу. Посему они обратились к софистическим, приукрашенным<sup>276</sup> аргументам<sup>277</sup>, т.е. таким, которые кажутся [истинными] аргументами, будучи ложными.

Похоже, с аргументами случается, как и с людьми. То есть среди людей могут встретиться и такой добродетельный<sup>278</sup>, который совершенен в своей добродетели, и такой, кто уступает тому по добродетели, и такой, кто притворяется добродетельным, не будучи им, – это лицемер<sup>279</sup>. Так обстоит дело и с аргументами: среди них есть и предельно достоверные<sup>280</sup>, и менее достоверные, и притворные – те, которые создают впечатление, что они достоверны, а в действительности ложны.

Что касается ашаритских рассуждений по данному вопросу, то некоторые из них направлены на опровержение мутазилитского доказательства [невоз-

<sup>268</sup> Ед. ч. мукалляф (مُكَلَّف).

<sup>269</sup> В оригинале: *аш-шар'* аль-манкуль (الشَّرْعُ الْمَنْقُولُ), букв. «переданный Закон»; речь идет о хадисах.

<sup>270</sup> Глаг. 'алляла (عَلَّل).

<sup>271</sup> *Ахад* (أَحَاد); см. примечание 100.

<sup>272</sup> Глаг. *ауджаба* (أَوْجَب).

<sup>273</sup> *Захир* (ظَاهِر).

<sup>274</sup> Ед. ч. *и'тикад* (إِعْتِقَاد).

<sup>275</sup> *Джаваз* (جَوَاز).

<sup>276</sup> *Суфиста'ийя* (سُوفِسْتَانِيَّة)/*мумавваха* (مُتَمَوِّهَة).

<sup>277</sup> *Худжадж*, ед. ч. *худжжа* (حُجَّة).

<sup>278</sup> *Фадыл* (فَاضِل).

<sup>279</sup> *Мура'и* (مُرَائِي).

<sup>280</sup> «Достоверность» – *йакын* (يَقِين).

возможности лицемерия], другие обосновывают возможность лицемерия бестелесного (т.е. из ее допущения не следует абсурда).

Против мутазилитского утверждения, по которому всякое зримое / видимое находится в определенной стороне по отношению к зрящему, ряд ашаритов высказывались в том смысле, что такое положение относится только к видимому<sup>281</sup>, но не к невидимому<sup>282</sup>, ибо это не то место, когда суждение<sup>283</sup> касательно видимого распространяется на невидимое, так что человек способен видеть не находящееся в какой-либо стороне и в силах видеть самой зрительной силой<sup>284</sup>, без глаза.

Они перепутали умственное восприятие<sup>285</sup> со зрительным. Ибо это разум в силах постичь не находящееся в какой-либо стороне, т.е. не в каком-либо месте. Зрительное же восприятие, как оно нам известно, требует, чтобы видимое им находилось в какой-либо стороне; и не в любой, а во вполне определенной. Оно также требует наличия известных условий, а именно трех вещей: присутствия света; прозрачного тела, опосредствующего между зрением и зримым; обладания зримого цветом. Отказ от этих самоочевидных условий в отношении зрения есть и отказ от первопринципов<sup>286</sup>, которые от природы известны всем, и аннулирование всех научных [положений] оптики и геометрии.

*[Дополнительные рассуждения о первом обосновании]*

Эти люди, т.е. ашариты, говорят, что одним из мест, в отношении которых суждение касательно видимого должно переноситься на невидимое, служит условие<sup>287</sup>; как, например, наше суждение, что всякое знающее есть живое, поскольку в видимом жизнь представляется<sup>288</sup> в качестве условия для наличия знания. Раз так, то мы говорим им: точно так же в видимом указанные вещи представляются в качестве условий для зрения – тогда приравняйте в отношении их невидимое к видимому, согласно вашему же основоположению<sup>289</sup>!

В своей книге «Умеренное»<sup>290</sup> Абу-Хамид [аль-Газали] вознамерился оспаривать означенную посылку, а именно «Всякое зримое [должно располагаться]

<sup>281</sup> *Аш-шахид* (الشَّاهِد); здесь «посюсторонний мир».

<sup>282</sup> *Аль-га'иб* (الغَائِب); «мир потусторонний».

<sup>283</sup> *Хукм* (حُكْم).

<sup>284</sup> *Кувва мубсира* (قُوَّةٌ مُبْصِرَةٌ).

<sup>285</sup> *Идрак* (إِدْرَاك).

<sup>286</sup> *Ава'иль* (أَوْائِل).

<sup>287</sup> *Шарт* (شَرْط).

<sup>288</sup> Глаг. *захара* (ظَهَرَ).

<sup>289</sup> *Асл* (أَصْل).

<sup>290</sup> Араб. *аль-Иктисад*; полное название: *аль-Иктисад фи аль-и'тикад* (الإِقْتِصَادُ فِي الإِعْتِقَادِ), «Краткое изложение вероучения». О критикуемом у Ибн-Рушда Газалиевом рассуждении см.: [22, с. 74–75].

Отметим, что в арабском оригинале текста Ибн-Рушда вместо *аль-Иктисад* фигурирует *аль-Макасид*; это некорректно, поскольку под последним обозначением подобает понимать упомянутую выше книгу *Макасид аль-фалясифа*, в которой, однако, нет означенного рассуждения. Впрочем, как указывают издатели, в одной рукописи на полях дана версия *аль-Иктисад*.



в какой-то стороне по отношению к зрящему», тем фактом, что человек видит свою самость<sup>291</sup> в зеркале, но его самость не [расположена] в противоположной ему стороне<sup>292</sup>. Ибо, поскольку он видит свою самость и поскольку эта самость не пребывает в том зеркале, которое [находится] в противоположной стороне, то таковой видит свою самость, не [располагаясь] в какой-либо стороне.

Но это – софистика. Ведь то, что человек видит, есть именно образ<sup>293</sup> своей самости. Данный же образ [расположен] в некоторой стороне по отношению к нему, если образ [находится] в зеркале, а зеркало – в некоторой стороне [по отношению к человеку].

*[Несостоятельность второго обоснования]*

Что касается аргументов, приводимых ашаритами в пользу возможности лицезрения бестелесного, то из них известны два. Первый из них – самый известный – гласит: вещь видится постольку, поскольку таковая либо обладает цветом, либо она есть тело, либо она есть цвет, либо она есть сущее<sup>294</sup> (порой они перечисляют и другие варианты). Далее они говорят, что вещь не может быть видимой благодаря именно ее телесности, иначе невидим был бы сам цвет; не может быть видимой она и в силу ее бытия цветом, иначе тела не были бы видимы. А если несостоятельны все такие альтернативы, то остается признать, что вещь видится только со стороны того, что она есть сущее.

Софистика в этом рассуждении очевидна. Ибо видимое бывает или видимым самим по себе, или видимым благодаря видимому самому по себе: цвет, например, видим сам по себе, а тело – благодаря цвету; поэтому лишенное цвета – невидимо. Была бы вещь видимой лишь в качестве сущего, оказались бы видимыми звуки и предметы остальных пяти органов чувств, а зрение, слух и все прочие пять органов чувств оказались бы единым органом. Но все это противоречит разуму. Впрочем, из-за этого и схожих вопросов мутакаллимы вынуждены были допустить, чтобы цвета были услышанными, а звук – увиденным!

Тех, кто говорит о возможности видения звука в какое-то время, следует спросить: «А что такое зрение<sup>295</sup>?». Они непременно ответят: «Это сила, посредством которой воспринимаются видимые [предметы]<sup>296</sup> – цвета и прочее». Тогда надо спросить их: «А что такое слух?». Они непременно ответят: «Это сила, посредством которой воспринимаются звуки». Если так, то надо их спросить: «Когда зрение воспринимает звуки, оно служит только зрением или только слу-

<sup>291</sup> То есть себя; араб. *зат* (ذَات).

<sup>292</sup> В оригинале: *لَيْسَتْ مِنْهُ فِي جِهَةٍ غَيْرَ جِهَةٍ مُقَابِلَةٍ*; видимо, текст дефектен, ибо два предпоследних слова (*غَيْرَ جِهَةٍ*) нам представляются неуместными.

<sup>293</sup> *Хайаль* (خَيَال).

<sup>294</sup> *Мауджуд* (مَوْجُود).

<sup>295</sup> *Басар* (بَصَر).

<sup>296</sup> *Мар'иййат* (مَرْئِيَّات).





хом?»). Если ответят: «Только слух», то они признают, что таковое не воспринимает цветов. Если же ответят: «Только зрение», то оно не воспринимает звуков. А если оно и не служит только зрением при восприятии звуков, и не служит только слухом при восприятии цветов, то таковое есть и слух, и зрение одновременно. В таком случае все вещи – вплоть до противоположностей – окажутся одной-единственной вещью. Этот тезис, думаю, признают мутакаллимы из числа людей нашей религии<sup>297</sup>, или вынуждены<sup>298</sup> признать его – софистический тезис некоторых древних людей, известных своей софистикой<sup>299</sup>.

*[Несостоятельность третьего обоснования]*

Второй аргумент, выдвинутый мутакаллимами в пользу возможности лицемерия [Бога], – это аргумент, которому Абу-ль-Маали [аль-Джувайни] отдает предпочтение в своей книге «Руководство»<sup>300</sup>. Суть его такова: чувства<sup>301</sup> воспринимают самости<sup>302</sup>. То, чем сущие различаются одно от другого, – это модусы, а не самости, посему чувства не воспринимают их, а воспринимает самость. Самость же, собственно, и есть бытие<sup>303</sup>, общее между всеми сущими. Следовательно, чувства воспринимают вещь постольку, поскольку она – сущее.

Все это крайне некорректно. Ближайшим образом несостоятельность данного рассуждения явствует из следующего. Если бы зрение воспринимало вещи<sup>304</sup>, для него невозможно было бы отличать белое от черного, ибо вещи не различаются по вещи, в какой они соучаствуют. Более того, таковое было бы невозможно для чувств вообще: ни зрение не могло бы воспринимать различий<sup>305</sup> в цветах, ни слух не мог бы воспринимать различий в звуках, ни вкус не мог бы воспринимать различий во вкусовых качествах. И отсюда следовало бы, что все чувственно воспринимаемое составляло бы один-единственный род – воспринимаемое слухом не отличалось бы от воспринимаемого зрением.

Да, все это далеко выходит за пределы разумного. В действительности, чувства / ощущения воспринимают самости означенных вещей, но посредством восприятия ощущаемого, специфического для каждого из них (чувств). Так что софистика здесь заключается в том, что воспринимаемое как самостоятельное принимается за воспринимаемое само по себе. И если бы не воспитание на

<sup>297</sup> «Религия» – араб. *милля* (مِلَّة); здесь обозначение «мутакаллимы» употребляется в широком смысле слова, охватывая и «теологов» других религий.

<sup>298</sup> Глаг. *лязима* (لَزِمَ).

<sup>299</sup> Скорее речь идет об античных софистах.

<sup>300</sup> Араб.: *аль-Иршад* (الإرشاد); о данном аргументе см.: [23, с. 151–152].

<sup>301</sup> *Хавасс* (حَوَاسٍ).

<sup>302</sup> *Зават* (ذَوَاتٍ), ед. ч. *зат* (ذَات).

<sup>303</sup> *Аль-вуджуд* (الْوُجُود); так читаем в соответствии со смыслом и с текстом аль-Джувайни; в арабском оригинале

<sup>304</sup> То есть вещи как просто вещи.

<sup>305</sup> *Фусул*, ед. ч. *фасл* (فَصْل); в фальсафе *фасл* обозначает видовое отличие, или дифференцию.



этих мнениях и на пиетете к высказывающим их, не могло бы быть в них ничего убедительного, их не признал бы ни один человек со здравым врожденным естеством<sup>306</sup>.

[Как следует понимать лицемерие]

Причиной подобного замешательства в отношении религии, каковое толкает претендующих на роль ее защитников к таким чудным тезисам, вызывающим смех у любого, кто хоть малость разбирается в разновидностях рассуждений<sup>307</sup>, служит разглашение в вопросах религии того, что не дозволялось Богом и Посланником Его, – разглашение перед публикой отрицания телесности.

Ведь трудно соединить в одном убеждение в наличии бестелесного сущего и убеждение в возможности его лицемерия. И сие потому, что предметами чувственного восприятия выступают вещи, которые находятся в телах или сами являются телами. Отсюда некоторые считают, что это лицемерие представляет собой особое, продвинутое знание<sup>308</sup> в означенное время.

Но таковое нельзя раскрывать перед широкой публикой. Ведь разум у нее неотлучен от образного представления<sup>309</sup>, и для нее все, что ей не представимо в образах, – не-сущее<sup>310</sup>. А поскольку нетелесное не поддается необразному представлению и поскольку для широкой публики невозможно признать бытие образно непредставимого, то Закон не стал провозглашать перед ней эту мысль, но описывал ей [Бога] (преславен Он!) в манере, близкой к образной – в таких терминах, как «слух», «зрение», «лик»<sup>311</sup>, одновременно указывая, что ничто из образно представимых сущих не сходно с Ним и не подобно Ему.

Входило бы в намерение Закона посвящать широкую публику в то, что [Бог] не есть тело, он не говорил бы ей ничего из того. Но раз наивысшим из образно представимых сущих является свет, то Закон сравнил Его с ним, ибо среди сущих свет – наиболее известное для чувств и воображения. И именно посредством такого рода описания широкая публика способна постичь понятия<sup>312</sup> будущей жизни<sup>313</sup>, т.е. при уподоблении этих понятий образно-чувственным вещам.

В случае принятия данных в Законе описаний Бога (благословен Он и всевышен!) в их прямом [звучании]<sup>314</sup> не возникнет ни этой, ни другой путаницы. Если сказать, что Он – свет, что у Него – завеса из света, как на это указывается

<sup>306</sup> *Салим аль-фитра* (سَلِيمُ الْفِطْرَةِ).

<sup>307</sup> В плане их доказательности.

<sup>308</sup> *Мазид* 'ильм (مَزِيدٌ عِلْمٍ). Вместо *мазид* порой употребляется однокоренное *зийада* (زِيَادَةٌ).

<sup>309</sup> *Тахаййуль* (تَحْيِيلٌ).

<sup>310</sup> 'Адам (عَدَم).

<sup>311</sup> Соответственно *сам*' (سَمْعٌ), *басар* (بَصَرٌ), *ваджх* (وَجْهٌ).

<sup>312</sup> *Ма'ани*, ед. ч. *ма'на* (مَعْنَى).

<sup>313</sup> В оригинале: *ма'ад* (مَعَادٌ), «возвращение» к Богу.

<sup>314</sup> *Захир* (ظَاهِر).



в Коране и [надежно]установленной<sup>315</sup> Сунне, а затем сказать, что в той жизни<sup>316</sup> правоверные<sup>317</sup> будут видеть Его, как видится солнце, то в отношении всего этого не возникает сомнения или путаницы, как со стороны широкой публики, так и со стороны ученых мужей. Ибо ученые доказательно постигли<sup>318</sup>, что то состояние [лицезрения] есть продвинутое знание. Но если провозглашать это перед широкой публикой, то в ее глазах весь Закон потеряет силу, или же она обвинит в неверии<sup>319</sup> провозглашающего такое. Вот почему кто отходит от пути Закона касательно этих вещей, тот собьется с верной стези.

Если ты внимательно рассмотришь Закон, то найдешь, что он, приводя означенные понятия для широкой публики в образах<sup>320</sup>, без каковых та не в силах их представить, одновременно дал ученым мужам указание<sup>321</sup> на те самые понятия, которые образно даны им широкой публике. Посему подобает держаться заповеди Закона касательно манеры обучения<sup>322</sup>, предназначенной для той и другой категории людей, не смешивая две манеры, иначе религиозно-пророческая мудрость<sup>323</sup> придет в негодность. Вот почему [Пророк] (мир ему!) сказал: «Нам, сообществу пророков, велено располагать людей по степеням их, обращаться к ним сообразно их умопредставлениям ('укуль')»<sup>324</sup>.

«إِنَّا، مَعَشَرَ الْأَنْبِيَاءِ، أَمَرْنَا أَنْ نُنْزِلَ/نُنَزِّلَ النَّاسَ مَنَازِلَهُمْ، وَأَنْ نَخَاطِبَهُمْ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ»

Кто же делает всех людей одинаковыми по способу обучения, подобен тому, кто делает их одинаковыми по способу совершения какого-то деяния. Все такое противоречит и чувству, и разуму.

Из сказанного тебе явствует, что лицезримость есть ясное<sup>325</sup> понятие и что в отношении него не возникает никакого недоумения<sup>326</sup>, если Закон берется в прямом его [звучании] касательно Бога (благословен Он и всевышен), т.е. если на сей счет не разглашать ни отрицание телесности, ни ее утверждение.

<sup>315</sup> *Сабита* (ثَابِتَةٌ).

<sup>316</sup> *Аль-ахира* (الْآخِرَةَ).

<sup>317</sup> Ед. ч. *м'умин* (مُؤْمِن).

<sup>318</sup> Глаг. *табархана* (تَبَرَّهَنْ).

<sup>319</sup> Глаг. *каффара* (كَفَّرَ).

<sup>320</sup> *Мисалят*, ед. ч. *мисаль* (مِثَال).

<sup>321</sup> Глаг. *наббаха* (نَبَّهَ).

<sup>322</sup> *Та'лим* (تَعْلِيم).

<sup>323</sup> *Аль-Хикма аш-шар'иййа ан-набавиййа* (الحِكْمَةُ الشَّرْعِيَّةُ النَّبَوِيَّةُ).

<sup>324</sup> В близкой формулировке (со словом *нукльм'ум* вместо *нх'ах'аб'ум*) хадис приводит аль-Газали (см.: [24, с. 57]). В такой формулировке хадис – внешестикнижный. У Муслима в предисловии к его своду [5, с. 5], а также у Абу-Дауда [12, № 4842] приводятся слова Айши о повелении Пророка располагать людей по степеням их. Издатель трактата Ибн-Рушда ошибочно возводит хадис (в последней версии) к своду ат-Тирмизи (см.: [17, с. 158]).

<sup>325</sup> *Захир* (ظَاهِر).

<sup>326</sup> *Шубха* (شُبْهَةٌ).



\* \* \*

Раз тебе уже ясно, каково вероучение<sup>327</sup> Первозакона<sup>328</sup> касательно [Божьей] возвышенности и каков путь, по которому он следовал в обучении этому широкой публики, то теперь подобает перейти к части, содержащей знание о деяниях Бога (благословен Он и всевышен!). Это составляет пятый из разделов<sup>329</sup> [настоящей книги], и им завершится задуманное нами рассуждение на данную тему.

### Литература

1. Ибрагим Т. К. *Религиозная философия ислама: Калам*. Казань: Казанский университет; 2013.
2. Ибрагим Т. К. Каламское опровержение антропоморфизма. *Ишрак*. 2011;2:364–398.
3. Ибрагим Т. К. К дискуссии вокруг хадиса о сотворении Адама по образу Бога. *Ислам в современном мире*. 2018;4:45–68. DOI: [10.22311/2074-1529-2018-14-4-45-68](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2018-14-4-45-68).
4. *Сахих аль-Бухари*. Дамаск-Бейрут: Дар Ибн-Касир; 2002. (На араб. яз.).
5. *Сахих Муслим*. Эр-Рияд: Дар ас-салям; 2000. (На араб. яз.).
6. *Тафсир аль-Фахр ар-Рази...* Т. 7. Бейрут: Дар аль-фикр; 1981. (На араб. яз.).
7. Ибн-аль-Джаузи. *Сайд аль-хатыр*. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмиййа; 1992. (На араб. яз.).
8. Мари аль-Карми. *Акавиль ас-сикат...* Бейрут: Дар ар-рисаля; 1985. (На араб. яз.).
9. Ибн-Рушд. О соотношении философии и религии В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 547–581.
10. Ибн-Рушд (Аверроэс) О методах обоснования принципов вероучения. Часть первая. Пер. с араб. и коммент. Т. Ибрагима, Н. Ефремовой. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):563–591. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591).
11. Ибрагим Т., Ефремова Н. В. О критике Ибн-Рушдом ашаритского калама. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):553–562. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562).
12. *Сунан Аби-Дауд*. Т. 7. Дамаск: Дар ар-рисаля аль-‘алямиййа; 2009. (На араб. яз.).
13. *Сунан Ибн-Маджа*. Т. 1–2 (сквозная нумерация). Каир: Дар ихйа’ аль-кутуб аль-‘арабиййа. (На араб. яз.).
14. ат-Тирмизи. *Аль-Джами’ аль-кабир*. Т. 4. Бейрут: Дар аль-гарб аль-ислями; 1996. (На араб. яз.).
15. аль-Газали. *Джавахир аль-Кур’ан*. Бейрут: Дар ихйа’ аль-‘улюм; 1990. (На араб. яз.).
16. аль-Газали. *Аль-Маднун би-х ‘аля гайр ахли-х*. В: *Маджму’ат раса’иль аль-имам аль-Газали*. Каир: аль-Мактаба ат-тауфикиййа; 2001. С. 355–381. (На араб. яз.).
17. Ибн-Рушд. *Китаб аль-Кашф ‘ан манахидж аль-адилля...* Бейрут: Маркас дирасат аль-вахда аль-‘арабиййа; 1998. (На араб. яз.).

<sup>327</sup> ‘Ака’ид (عَقَائِد).

<sup>328</sup> Аш-шар’ аль-авваль (الشَّرْعُ الْأَوَّل).

<sup>329</sup> Фунун, ед. ч. фанн (فَنَّ).



18. аль-Газали. Мишкат аль-ануар. В: *Маджму'ат раса'иль аль-имам аль-Газали*. С. 286–312. (На араб. яз.).
19. аль-Газали. Избавляющий от заблуждения. В: *Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева*. М.: Изд. дом Марджани; 2010. Т. 3. С. 101–140.
20. аль-Газали. Кимийа' ас-са'ада. В: *Маджму'ат раса'иль аль-имам аль-Газали*. С. 447–457.
21. аль-Газали. Критерий различения ислама и ереси. В: *Исламская мысль: традиция и современность*. М.: Медина; 2016. Вып. 1. С. 201–240.
22. аль-Газали. *Аль-Иктисад фи аль-и'тикад*. Дамаск: аль-Хикма; 1994. (На араб. яз.).
23. аль-Джувайни. *Китаб аль-Иршад...* Каир: Мактабат ас-сакафа ад-динийа; 2009. (На араб. яз.).
24. аль-Газали. Ихйа' 'улюм ад-дин. Т. 1. Бейрут: Дар аль-ма'рифа. (На араб. яз.).

### References

1. Ibrahim T. K. *Religious philosophy of Islam: Kalam*. Kazan: Kazan University; 2013. (In Russ.).
2. Ibrahim T. K. Kalam refutation of anthropomorphism. *Ishraq*. 2011;2:364–398. (In Russ.).
3. Ibrahim T. K. On the discussion around the hadith about the creation of Adam in the god's image. *Islam in the modern world*. 2018;14(4):45–68. (In Russ.) DOI: [10.22311/2074-1529-2018-14-4-45-68](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2018-14-4-45-68).
4. *Sahih al-Bukhari*. Damascus-Beirut: Dār Ibn-Kathīr; 2002. (In Arabic).
5. *Sahih Muslim*. Riyadh: Dār as-salām; 2000. (In Arabic).
6. *Tafsir al-Fakhr ar-Rāzi...* Vol. 7. Beirut: Dār al-fikr; 1981. (In Arabic).
7. Ibn-al-Jawzi. *Sayd al-Khātir*. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmīyya; 1992. (In Arabic).
8. Mari al-Karmi. *Aqāwīl ath-thiqāt...* Beirut: Dār ar-risāla; 1985. (In Arabic).
9. Ibn-Rushd. The Harmony of Religion and Philosophy. In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Muslim philosophy (Falsafa): An Anthology*. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009. Pp. 547–581. (In Russ.).
10. Ibrahim T. K., Efremova N. V. (Transl.) Ibn Rushd (Averroes). On the Methods of Proof for the Principles of Creed. Part One. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):563–591. (In Russ.) DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591).
11. Ibrahim T., Efremova N. V. On Ibn Rushd's critics of Asharite Kalam. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):553–562. (In Russ.) DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562).
12. Sunan Abi-Dāwūd. Vol. 7. Damascus: *Dār ar-risāla al-'ālamīyya*; 2009. (In Arabic).
13. *Sunan Ibn-Maja*. Vol. 1–2. Cairo: Dār ihyā' al-kutub al-'arabīyya. (In Arabic).
14. at-Tirmidhi. *Al-Jāmi' al-kabīr*. Vol. 4. Beirut: Dār al-gharb al-islāmī; 1996. (In Arabic).
15. al-Ghazali. *Jawāhir al-Qur'ān*. Beirut: Dār ihyā' al-'ulūm; 1990. (In Arabic).
16. al-Ghazali. Al-Madnūn bi-h 'ala ghayr ahli-h. In: *Majmu'at rasā'il al-imām al-Ghazālī*. Cairo: al-Maktaba at-tawfīqīyya; 2001. Pp. 355–381. (In Arabic).
17. Ibn-Rushd. *Kitāb al-Kashf 'an manāhij al-adilla...* Beirut: Markaz dirāsāt al-wahda al-'arabīyya; 1998. (In Arabic).
18. al-Ghazali. Mishkāt al-anwār. In: *Majmu'at rasā'il al-imām al-Ghazālī*. Pp. 286–312.



19. al-Ghazali. Deliverance from error. In: *Medieval Arab-Muslim philosophy in A. V. Sagadeevs' translation*. Vol. 3. Moscow: Marjani; 2010. Pp. 101–140. (In Russ.)

20. al-Ghazali. Kymiyā' as-sa'āda. In: *Majmu'at rasā'il al-imām al-Ghazālī*. Pp. 447–457. (In Arabic).

21. al-Ghazali. The Criterion for Distinguishing between Islam and Heresy. In: *Islamic thought. Tradition and modernity*. Moscow: Medina; 2016. Iss. 1, pp. 201–240. (In Russ.).

22. al-Ghazali. *Al-Iqtisād fi al-i'tiqād*. Damascus: al-Hikma; 1994. (In Arabic).

23. al-Juwaynī. *Kitāb al-Irshād...* Cairo: Maktabat ath-thaqāfa ad-dīniyya; 2009. (In Arabic).

24. al-Ghazali. *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*. Beirut: Dār al-ma'rifa. (In Arabic).

### **Информация о переводчиках**

**Ибрагим Тауфик**, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, заместитель председателя Экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации по теологии, член редакционного совета журнала «*Minbar. Islamic Studies*», г. Москва, Российская Федерация.

**Ефремова Наталия Валерьевна**, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН, член редакционной коллегии журнала «*Minbar. Islamic Studies*», г. Москва, Российская Федерация.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

### **Вклад авторов**

Переводчики внесли равный вклад в эту работу.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 4 февраля 2019 г.

Одобрена рецензентами: 26 февраля 2019 г.

Принята к публикации: 28 февраля 2019 г.

### **Information about the translators**

**Tawfik Ibrahim**, Ph. D habil., Professor, Head Research Fellow at the Department of Arabic and Islamic Centre, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Deputy Head Chairman of the Higher Examining Body (Section Theology) at the Ministry of Education of the Russian Federation, Advisor to the periodical *Minbar. Islamic Studies*, Moscow, Russian Federation.

**Natalia V. Efremova**, Ph. D, Senior Research Fellow at the Division of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, an *Minbar. Islamic Studies* Editorial board Member, Moscow, Russian Federation.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The authors declares that there is no conflict of interest.

### **Authors contributed**

These translators contributed equally to this work.

### **Article info**

Received: February 4, 2019

Reviewed: February 26, 2019

Accepted: February 28, 2019





## Source Critical Studies and Historiography. Islamic Tradition Традиционное источниковедение и историография в исламе

DOI [10.31162/2618-9569-2019-12-1-150-170](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-1-150-170)

УДК 94(470):28

*Original Paper*  
Оригинальная статья

### The General Fund<sup>1</sup> of Arab-graphic manuscripts and books of Russia and its importance for world science, culture and education

**R. I. Yakupov**

*Institute of History, Language and Literature, Ufa Federal Research Centre  
of the Russian Academy of Sciences, Ufa, Russian Federation*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2316-7976>, e-mail: [jakob\\_rif@inbox.ru](mailto:jakob_rif@inbox.ru)

**Abstract:** the importance of the study of the manuscript and cultural heritage of the Turkic Muslim peoples of Russia from the 17<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> cent. is still awaiting its full acknowledgement. Although there is a general understanding of the necessity of this task, still there is no agreed plan of moving forward, not at least because of the complexity of the problem. Among others, the complex task includes such aspects as the source critical studies, bibliographical, theological and many others. Along with these aspects there is an important task, which is although preliminary, however, inevitable. It consists in creating a checklist of the survived books in Arabic script, both handwritten and printed, which pertain to this period. The author of the present article stresses the importance of this task, which is going to result in creation of an electronic resource, which would comprise the records of the survived Islamic written heritage in the Arabic script, which originates from the territory of the former Russian Empire.

**Keywords:** Islam, culture of; Islam, scholarship of; Islam, science of; script, Arabic; Islam, heritage, written, of; Islam, heritage, written, resource, electronic, of

**Acknowledgements:** The author thanks the management and staff of the «Rare fund» of the National Library in name of A. Z. Validi of the Republic of Bashkortostan (RB); the fund of «old printed books» of the Book Chamber of the RB; «Rare Foundation» of the National Museum of the RB; «Rare Books Fund» of the Library of the Ufa of Federal Research Center (UFIC) of the Russian Academy of Sciences; the Archives UFIC RAS; the Department of Eastern Manuscripts of the Institute, History, Language and Literature UFIC RAS; the Department of rare books at the M. V. Nesterov Art Museum (Ufa); The Museum of Archeology and Ethnography at the Institute of Ethnological Studies UFIC RAS; the National Historical Archive of the RB; CSBM RF; the Library of the Russian Islamic University CSBM RF.

<sup>1</sup> The term «fund» is used here in the broadest sense. It describes the collections of manuscripts which had been written in Arabic script. The term «general» describes generally all collections, which sit in different archives and/or libraries.



**For citation:** Yakupov R. I. The General Fund of Arab-graphic manuscripts and books of Russia and its importance for world science, culture and education. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):150–170. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-150-170.

## Общий фонд арабографических рукописей и книг России и его значение для мировой науки, культуры и образования

**Р. И. Якупов**

*Институт истории, языка и литературы,*

*Уфимский федеральный исследовательский центр РАН, г. Уфа, Российская Федерация*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2316-7976>, e-mail: [jakob\\_rif@inbox.ru](mailto:jakob_rif@inbox.ru)

**Резюме:** статья акцентирует внимание научного сообщества на проблеме формирования единого каталога арабографического книжного фонда мусульман дореволюционной России для дальнейшего систематического изучения культурного и научного наследия ислама Евразии. Проблема изучения тюрко-мусульманского научного и культурного наследия XVII – начала XX в. до настоящего времени не осознана в полной мере. При общем понимании того, что такое изучение необходимо и что процесс этот уже развивается, нет четкого согласованного на каком-либо уровне плана этой работы. А между тем эта проблема при ее науковедческом анализе распадается на составные: источниковедческую, историографическую, археографическую, библиографическую, культурологическую, историологическую и этнологическую, теологическую и даже педагогическую. Но главное, никто до конца не представляет себе границ и масштабов этого наследия. Оно же – мусульманское научное и культурное наследие – собрано, главным образом, в арабографическом книжном фонде. В представленной статье автор делает попытку анализа именно этого вопроса и постановки проблемы создания информационного ресурса для дальнейшего планового изучения «Общего фонда» арабографических изданий мусульман дореволюционной России.

**Ключевые слова:** алфавит; арабская графика; ислам, культура; ислам, наследие; книжный фонд; наука; образование

**Благодарности:** автор благодарит руководство и сотрудников отдела рукописей и редких изданий Национальной библиотеки им. А. З. Валиди Республики Башкортостан (РБ); фонда «старопечатных книг» Книжной палаты РБ; «редкого фонда» Национального музея РБ; Фонда редких книг Научной библиотеки Уфимского федерального исследовательского центра (УФИЦ) РАН; Научного архива УФИЦ РАН; Фонда и отдела Восточных рукописей Института истории, языка и литературы УФИЦ РАН; Фонда редких книг художественного музея им. Нестерова (Уфа); Музея археологии и этнографии при Институте этнологических исследований УФИЦ РАН; Национального исторического архива РБ; ЦДУМ РФ; библиотеки РИУ ЦДДУМ РФ.

**Для цитирования:** Якупов Р. И. Общий фонд арабографических рукописей и книг России и его значение для мировой науки, культуры и образования. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):150–170. (In Eng.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-150-170.



The Arabic script<sup>2</sup> became the major vehicle for transmissions of the texts and ideas on the territory of the former Russian Empire since Islam was embraced at the end of the 10<sup>th</sup> cent AD by the population of the Itil (Volga) Bulgaria. Although some scholars think that this did happen much earlier, i.e. in the 7<sup>th</sup> cent AD, there is no record of a single source, which originated in this region prior to the officially accepted date. The earliest texts, which deal with the Islamic population of the Itil were written by the Arab geographers and travelers and originate from the 9<sup>th</sup> and 10<sup>th</sup> centuries<sup>3</sup> AD.

A period of around one thousand years, which passed since the 10<sup>th</sup> cent. AD has not been marked by a great output of the texts written and preserved in Arabic script. The number of survived manuscripts is negligible in contrast to the huge number of Muslims who lived on the territory of the Russian Empire. In fact, Muslims represented around 11.1% (13,889,421 people) of the population of Russia and were after the Orthodox Christians second largest religious community in the Muscovy Russia (the Moscow Kingdom)<sup>4</sup>.

This obvious paucity of the texts written in Arabic script has several reasons. In the first instance, this paucity was influenced by the historical formation of the the Moscow Kingdom (the Russian Empire), which was both bloody but also well-balanced and frequently peaceful. The Russian State gradually incorporated the areas with traditionally Islamic population, such as the Volga region, the southern Urals, Siberia, Caucasus and Central Asia. The Russian power, however, was not particularly interested in preserving the writings of the non-Christians, the so-called “busurmen” (i.e. infidels). This was also exacerbated by the historically utilitarian attitude to the texts in the Muslim societies. Secondly, the incorporation of the neighbouring states into the Russian State was still frequently accompanied by the external and internal revolts, violence, etc., which was at that time a normal process of the Empire formation. As a result, many texts just perished in the course of this historical development. Thirdly, the Arabic printing in Russia took place only in the middle of the XVIII century. The hand-written books, compared to the printed editions, were produced at a much lesser scale. These three reasons to our mind explain the discrepancy between the huge number of Muslims who lived in Russia and comparatively modest number of survived texts written in Arabic script.

---

<sup>2</sup> Also: “arabographic” is used here describing the fact that in Russia until 1917 the Arabic script served to record the texts as in Arabic as well as other languages, e.g. the Old (not ancient) Tatar, or Old Turkic, Persian and some others. In a number of instances, the Arabic alphabet was adapted to the local needs featured some new signs and letter combinations. In the 1920-s and 30-s, the Islamic population in USSR (including Tatars, Bashkirs, Azerbaijanis) were using the Arabic script. In 1928 by the decision of the International Congress of Turcologists (held in Baku) it was replaced to Latin. After another 10 years, it was changed again; this time it was replaced by Cyrillic.

<sup>3</sup> There are numerous historical and religious works on this topic: [1–6].

<sup>4</sup> The Russian Imperial Census. In: *The General Corpus of the Data Obtained During the First Imperial Census Carried Out on the 28th of January 1897*. Vol. 1-2. St Petersburg; 1905.



One would of course expect the Central and Low Volga regions, the Southern Urals, Crimea and Caucasus to be the centers of the vibrant arabographic book culture, which they indeed, were, however, the texts produced there did not survive. The lack of interest for the “busurmen” book production led to the fact that the book depositaries were frequently destroyed like those in Kazan seized by the army of the Czar Ivan the Terrible in 1552<sup>5</sup>. The fate treated better the documents related to the Crimean and Nogai khanates, which were better represented and preserved in the Moscow archives [9–12]. Many texts, written both in Russian and European (predominantly Latin) languages supply enough evidence that the first half of the 16<sup>th</sup> century the embassies of Crimean, Nogai, Astrakhan and Kazan khanates were active in Moscow. The records on these embassies (in fact – Khan residences) survived in the archives of the Foreign Ministry, along with the correspondence between the khans and Moscow government. Diplomatic letters of the Crimean and Nogai khans to the Moscow princes and tsars, as well as documents and treaties between Moscow and the khanates of the “Post Golden” Horde period are very well preserved [13; 14]. The texts survived in the ambassadorial books and the so-called “stolbtsy” (i.e. texts written in columns and preserved in rolls) of the Foreign Ministry [15]. Although most of the documents were translated into Russian, the originals written in Arabic script along with complete political and legal texts did accompany them.

Many more texts in Arabic script entered the Russian archives only in the 18<sup>th</sup> cent. It was reflection of the expansion of the Russian Empire into Asia. Equally at this time Islam was officially recognized as a religion of a large number of the Russian subjects. On the initiative of Catherine the Great in 1787 was created the Muslim Spiritual Assembly in Ohrenburg. This coincided with introducing a study of the East as an academic discipline in the Russian Universities, which was followed by establishing of specialist book collections to facilitate the scholarly work. Scores of the well-known Russian and European researchers became directly engaged in collecting and describing the books written in Oriental languages.

The first institutions, which dealt with the Oriental “curiosities” were the so called “Kunstkammer” (russ. “Kunstkamera”) and the Asiatic Museum. The

---

<sup>5</sup> M. G. Khudyakov – a well-known historian – describes this loss in the following way: “The history of the Kazan khanate will hardly ever be investigated to the desired degree. The reason is that the main sources – the state archives of the Kazan khanat were lost. We know that diplomatic relations between the Khazan khanate and foreign States have always taken the form of written agreements and extensive diplomatic correspondence, similar to that which was left from the relations of the Nogai Principality and the Crimean khanate with the Russian government. Civil relations within the state were constantly regulated with the use of record management – lawsuits, trade contracts and transactions, agreements and acts were always made in written form; extensive registers and lists in the form of census books were maintained by the government for the purpose of residents’ taxation. There were archives that stored papers and documents. Unfortunately, those archives were destroyed by the conquerors. The key sources were lost, and the history of the khanate now has to be reconstructed from the minor fragments of secondary sources, which will never be able to fully compensate for the loss”. In the XX century (exactly as M. Khudyakov expected) the meagre corpus of the sources on the Kazan khanate history did indeed broaden but not to a great extent. For further information, see: [7; 8].



“Kunstkammer” later a kind of ethnographic museum was established by Peter the Great. The Asiatic Museum founded in 1818 by the Russian Imperial Government became an academic body. From the very beginning the books written in Arabic script became one of the major targets in its collecting activities.

The Asiatic Museum was rivalled by the Moscow Institute of Oriental languages (the so called «Lazarev Institute»), founded in 1815 by the rich Armenian merchants and philanthropists. For the centuries to come this Institute was one of the centres where the Russian diplomats received a thorough training prior to be posted to the “foreign” East. Its collections grew simultaneously with the development of the teaching activity. Apart from the private funding by the Lazarev family, they were supported by donations from the alumni of the Institute. Many books were on purpose purchased in the Middle East, Ottoman Empire and the Central Asia.

Between the 18<sup>th</sup> – beginning of the 20<sup>th</sup> cent., large collections of the books written and printed in Arabic script were established in other Russian state and private libraries, museums and archives. Among them the Public Library in St Petersburg (nowadays the Russian National Library), the Count Nikolaj Roumiantseff’s personal archive, collections and a subsidiary library (after 1828 the Public Library, now the State Public Library [16]), the what is now State Central Historical Archive in St Petersburg and the State Historical Museum in Moscow<sup>6</sup> to name just a few.

Along with these depositaries located in the two Russian capitals there were other important collections established in provincial centres of the Russian Empire. The most important among them were in the city of Kazan, which historically was the centre of Islamic culture in the Russian Empire. One should name here the library of the former Orthodox Theological Academy, which was founded in 1797<sup>7</sup>. Along with other materials, the library collected handwritten and printed books in Arabic script on various subjects, viz. history, art, literature, medicine, astronomy, chemistry, mathematics, and Islamic theology in Tatar, Arabic, Persian and many other languages of the East. After the 1917 Great October Socialist Revolution, and the subsequent abolition of the Kazan Theological Academy, a significant part of these materials was fortunately not lost but transferred and stored in the State Historical Archive of the Tatar Autonomous Republic (now the National archive of the Republic of Tatarstan).

Today this unique collection, which among others comprises many valuable handwritten books in Arabic script, such as the work by the world famous Arabic grammarian Sibawayhi (VIII., Basra, Iraq) [22], the works by Tatar Muslim theolo-

---

<sup>6</sup> *The Unknown Pages of National Oriental Studies*. Moscow; 1997, p. 182; Two Arabic manuscripts (Fund 77, No. 156, 140). About them see: [17].

<sup>7</sup> There was an eastern mission department at the Academy where missionaries who spoke Oriental languages (including Arabic, Persian, Turkish and Tatar) were trained. Due to that numerous arabographic manuscripts and books were collected and preserved at the Academy’s library. See also: [18, pp. 7–8; 19–21].



gians, scientists and even the artists of the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> cent., Sh. Marjani<sup>8</sup> [23], Q. Nasiri [24]<sup>9</sup>, the Khalfins<sup>10</sup> and many others. A large collection of handwritten and printed books in Arabic script is also housed in the Library of the former Kazan Imperial University (nowadays – the Kazan (Volga region) Federal University). Its collections were built up by the famous faculty professors of the 19<sup>th</sup> cent., such as C. M. Fraehn, G. N. Akhmarov, A. K. Kazem-Bek, N. F. Katanov and many others. The earliest manuscripts book preserved there, dates to the 12<sup>th</sup> cent. AD. The subsequent five hundred years (up to the 17<sup>th</sup> cent. AD) are represented rather sporadically. The largest and the most important part of the collection comprises the manuscripts and printed books from the 18<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> cent. Some of them are unique indeed<sup>11</sup>. Among them are the copies of the works by Abu Ali Ibn-Sina, al-Farabi, al-Ghazali, al-Arabi and other Arab and Persian scholars. The library also houses the works by the prominent Tatar theologians, such as Abdelnaser al-Kursavi, Gabdrahim Utyz Imani, Shihabuddin Marjani, many of which are still awaiting their publication. During the Soviet era, various texts originally preserved in other Tatar academic and public libraries as well as in private collections were transferred (or donated) to the Kazan University

<sup>8</sup> See: <http://www.millattashlar.ru/index.php/> Mardzhani Sh. “*Mustafad al-akbar fi ahwali Kazan wa Bulgar*” [The Sources on the History of Kazan and Bulgar]. This two-book corpus of historical sources in Tatar is a bibliographical rarity. The first book was published in 1885, 1895; the second in 1890. The work contains information on the history of the Bulgar, Khazar, Tatar and other Turkic peoples. Another work by Mardzhani “*Wafiyat al-aslyaf wa tahiyat al-akhlyaf*” [About the Predecessors in Full detail. Their Salutations to the Descendants]. A bibliographical corpus of materials on some of the well-known social, political, cultural and scientific personalities of the Muslim world. A seven-volume manuscript is preserved at the Research Library of the Kazan Federal University.

<sup>9</sup> Bibliographical index. Qayum Nasiri. 1825–1945. (The materials of the scientific sessions commemorating the 120<sup>th</sup> anniversary). Kazan, 1948, pp. 129–131.

<sup>10</sup> Sagit Khalfin was a Tatar language teacher at the 1st Kazan Gymnasium, where the “Asiatic Printing House” was opened later. He was the author of the first Tatar language textbook for Russian educational institutions, published in 1778 and the two-volume Russian-Tatar dictionary. Ishak Khalfin replaced his father at the Kazan Gymnasium and taught Oriental languages. He is known for his translation of the “*Ustav Upravy Blagochiniya*” [the Charter of the Police Department] and “*Uchrezhdeniye o Guberniyah*” [the Statute of Provinces] into Tatar. Those legal provisions were published in the “Asiatic Printing House” in Saint Petersburg. The most famous personality in the field of historiography and linguistics, however, was Ibrahim Khalfin, who worked at the same Gymnasium. After the Kazan University had been established he had a steady career starting from the ordinary teacher and finishing with an ordinary professor. He also became the first editor and the supervisor of the “Asiatic Printing House”, after it was transferred from St. Petersburg to the 1<sup>st</sup> Kazan Gymnasium. I. Khalfin is known to have written (written in Tatar) the “The Alphabet and the Etymology of the Tatar Language”, “The Brief Russian History and Geography”, “The History of Abul-Ghazi Bagadur Khan about the Mongols and Tatars”, “The Life of Genghis Khan and Aksak-Timur” (with additions of some history-related passages given in alphabetical order for students’ purposes). He organized the publication of a valuable source – the treatise called “The Genealogical tree of the Turks” (“*Shezhereit-tereq*”) by Abulgazi Bahadur-Khan with his own comments. And that is not all! See: *Biograficheskiy slovar professorov i prepodavateley Imperatorskogo Kazanskogo Universiteta: Za sto let (1804–1904)* [25, pp. 193–194].

<sup>11</sup> The term “*spisok*” in Russian source critical studies is used to describe such copies from original sources, which were made at the time when the printing press was not existent. Then there was a tradition of hand-copying books and other documents.





Library. This collection management resulted in a significant growth of the Library's fund of arabographic manuscript and printed books, which eventually became the largest in Tatarstan. Nowadays consists of more than 3,500 texts<sup>12</sup>.

Another centre of the book production in the Arabic script in the former Russian Empire became the Northern Caucasus and especially Daghestan. The major part of the texts, which originate from this area were written in the local languages, mostly Turkic. These texts were, however, used also in non-Turkic communities by the Laks, Avars, Lezgins, Rutuls, Dargins and other Caucasian peoples. Nowadays these holdings are preserved mainly in the Russian State Archive of Ancient Documents (RSAAD, Moscow), the Central State Archive of the Republic of Daghestan (CSARD), the State Archives of the Astrakhan Administrative Division (Oblast) and the Stavropol Area (Krai) (SA AO and SA SK), the archives at the Daghestan Research Centre of the Russian Academy and the Research Library of the Daghestan State University (NB DSU).

Although there is still no check-list of the books written in Arabic script, their approximate number is around some dozens of thousands, since the central State Archive of the Republic of Daghestan alone houses over three thousands of items [27].

The advent of Arabic printing in Russia was significant to the formation of the Oriental holdings of the Russian libraries. The first texts, which appeared in the Arabic print were two Petrine “manifestos”. One of them appeared during the so-called “Pruth River Campaign”, a part of the Russo-Ottoman war of 1710–1711; another one was printed almost ten years later during the Russo-Persian war of 1722–1723. Although these manifestos were technically speaking not actual books, yet for their production were used movable fonts. No other activity in Arabic printing in Russia is recorded until the last quarter of the 18<sup>th</sup> cent. The beginning of a full-scale book-printing in Arabic in Russia started in 1787 in St Petersburg, when the so-called “Asiatic Printing House” of I. Schnor received the Imperial order to print the full text of the Holy Qur’an. By doing this the Russian Empress Catherine the Great did show Her Imperial favour to Islam and her Muslim subjects. This edition of the Holy Quran was reprinted for several times. The “Asiatic Printing House” gradually became the specialist typography where other Oriental texts were produced.

The monopoly of the Asiatic Printing House came, however, to an end with the establishing in the city of Kazan of the so-called Tatar typography. Incessant appeals to the Russian Empress from the Volga region Muslims to establish the Oriental typography finally received the Royal favour, however during the reign of her son the Emperor Paul I. In 1799 he ordered the transfer to Kazan of two printing presses as well as a set of Arabic movable fonts. This equipment was taken from the I. Schnor's printing house, which was formally under the rule of the Governing Senate in St Petersburg. The printing equipment was subsequently transferred to the Kazan Gymnasium where a new printing shop, however, under the same name, viz. the “Asiatic Printing House” (russ.: “Asiatskaia tipografia”) was eventually established.

<sup>12</sup> For more information on the library and the collection see: [26].



The The privileges listed in the Imperial decree included among others the paragraph as follows: "...the Kazan Gymnasium is herewith entrusted with the right of censorship of all books in Tatar as well as other Asian languages either imported or produced locally, ...it is also granted a permission to print the required number of Alqurans [22]<sup>13</sup> (i.e. the copies of the Holy Qur'an). With the transfer of the printing press to the city of Kazan the printing in Arabic was mainly conducted there and only sporadically in St Petersburg. Kazan therefore finally became one of the most important cultural centres in the former Russian Empire; it justly claimed the status of Russia's "third capital" along with St Petersburg and Moscow.

This is well illustrated by the fact that only three years after the official begin of Arabic printing, in Kazan was founded a University, which by the middle of the 19<sup>th</sup> cent. was among others a renowned centre for Asian and oriental studies.

The "Asiatic Printing House" of Kazan played a very significant role in the printing and distribution of the copies of the Holy Quran. The Holy Book was published in various formats, i.e. both as the whole work and as selections of certain *suras*, the so-called "khaftiyak-i-sharif" and "juzamma" (*suras* 78–114) or even separate *suras*. These selections were intended for the purposes of education, in the first instance, the coranic studies. One has to mention here for example a unique edition of the Holy Qur'an in 30 parts (10 volumes) for a specific target group, the young children<sup>14</sup>. The research by A. Karimullin shows that during only the first quarter of the 19<sup>th</sup> century, the «Asiatic Printing House» at the Kazan Gymnasium published seven different titles; the total issue amounted to 31 200 copies [28, p. 122].

By the 1830s, the Imperial Kazan University and the "Asiatic Printing House" already played a central role in the printing in Arabic in the Russian Empire. Soon after it became a truly unique institution: Along with Arabic the books were printed in many languages of the East, including Chinese and Sanskrit, as well as the West in Cyrillic and Latin. This astonishing fact already allows some scholars to argue that at this period this was the world's only typography, which could cater for so many tastes.

By the end of the 19<sup>th</sup> century the number of printing houses in Kazan was already twenty. Altogether they printed up to 70% of all books in Arabic script published in Russia. Along with those in Kazan, in the cities of Ohrenburg, Ufa, Troitsk, Uralsk and Moscow were also set up typographies, which printed and distributed books in Arabic script. This very fact gave the later specialists in the bibliography of printed books in Arabic the right to identify this period as the "golden age of Muslim book culture". We would add by calling it the golden age of the "arabographic" book culture in Russia as well.

---

<sup>13</sup> Here you can find fragments of the mentioned Emperor's decree of the 3<sup>rd</sup> of October 1800.

<sup>14</sup> The printing house's curator T. G. Burashev writes at the end of this edition: «Этфальләр очен ошбу Кәламе Аллаһ шәрифнең тәркиб вә низамы илә басма улмакына фәрмане һөмаюнә сәбеб улдыкымыза укыялардан вә мәнфәгать аланлардан хәер-дога илә яд улмакымыз мәржүдер» (the text is presented in D. G. Abdullina's interpretation).



It is still not possible to give the exact number of books published in the Russian Empire in Ottoman and Arabic languages. The estimates provided by the scholars who research this subject are also not very precise. One can only say that between the last quarter of the 19<sup>th</sup> century and the first quarter of the 20<sup>th</sup> century the printing houses in Kazan alone could have published altogether around several millions copies of several thousands of titles. Following the research by R. R. Safiullina by the Imperial Kazan University were published around 2000 titles purely in Arabic [29]. Also, 1600 titles were published in Arabic and Tatar, 80 titles in Arabic and Ottoman Turkish, 60 titles in Arabic and Persian. It is known also that in this period there were published other 200 titles, however, we do not possess the records about the language the books were originally written in. Simultaneously, the publishing activity was recorded in other cities, such as Ohrenburg, Ufa and Troitsk [30].

One should not also forget that at that time among the educated population and especially in the religious universities (*madrasas*) still was flourishing a tradition of preparing manuscript copies, including the production of custom-made bindings. By copying a book by hand, one was aiming to achieve several goals, among which were the improving of writing skills, enlarging the library or even making money, when a book was transcribed on request [31].

Of course, in terms of rarity the printed and hand-written books from the 19<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> centuries cannot be compared to those preserved in the St Petersburg Asiatic Museum, the Moscow Rumyantsev Museum or the collections from the Lazarev institute in Moscow. However, by the quirk of fate even these books soon after the 1917 Great October Socialist Revolution will be classified by librarians and bibliographers as “rare”. This was due to the then cultural politics of the Soviets and especially its the so-called “militant atheism”. In fact, all the “religious” books had to be destroyed and many of them were indeed. Another blow was the compulsory change of the alphabets. In 1928–1937 many languages on the territory of the former Russian Empire, which employed the Arabic script had to use Latin and subsequently Cyrillic. Although these innovations had some obvious reasons (like, for example, the normalization and unification of the library titles in the Soviet Union as well as creating the script for some languages, which originally did not have it), with regard to the so-called “non-Russian national minorities”<sup>15</sup> it was in a way detrimental. This exercise had cut off the younger generation from the cultural and historical heritage, making ever less people capable of reading, e.g. Old Tatar books written in Arabic script. Already by 1950 such books were considered to be pretty much “archaic”. Moreover, an Arabic script and everything written in it by that time was perceived as “religious”, i.e. even “dangerous” in the then officially atheist state. Therefore every-

---

<sup>15</sup> In rus. – *natsmeni*. The Russian term “natsmen” was introduced to scientific vocabulary after the 1917 revolution, when the tradition of acroabbreviations was particularly popular. Thus the words “*natsionalnoye*” (national) and “*menshinstvo*” (minority) were combined into the word “natsmen” (sing.) or “natsmeny” (plur.) which might mean both a person belonging to a national minority and just a non-Russian person.



thing written in Arabic had to be relegated to the attics, sheds or even not unfrequently burned as fuel.

The cultural heritage written in Arabic script was preserved (and occasionally saved!) by those, who knew its true value, i.e. scholars, librarians and teachers. They encouraged those who kept the books to donate them to the libraries and museums both in the capital and provinces. Fortunately, the number of such museums, founded and supported by the State mostly after the Great October Socialist Revolution was at that time gradually increasing.

The “Archaeographic Commission”, a scholarly body established in the USSR played a special and active role in preserving the old books written or printed in Arabic. This commission organized and supported research trips of the USSR Academy of Sciences specialists in ethnography, folklore, language and literature in their endeavor to identify, collect and preserve the “dying out” folk culture, which among others included unique and unusual books and manuscripts. The Commission’s local branches became instrumental in creating depositaries and research centres in the former Soviet Republics (including the Central Asia) as well as the Autonomous Republics, such as Tatarstan, Bashkortostan, Dagestan, Chechnya, Azerbaijan and in Siberia (Russian Federation).

Due to these activities nowadays a significant number of educational bodies and museums of Bashkortostan (former BASSR) preserve some rare books and documents written in Arabic. Among them is the A.Z. Validi National library (Ufa). The library itself was founded in 1921 as the then “Central Research Library” of the Governorate of Bashkortostan. Subsequently it received the status of the Republican Public Library of the Bashkir Autonomous Soviet Socialists Republic (BASSR). In the early 1930s, the rich collection of books from the former Muslim library (“The Harp of the East”), were added to the National Library’s collections. Those books have formed the core of the manuscript and rare books section of the Library. Nowadays the whole collection comprises over 200 manuscript books and about 13 000 printed books in Arabic script from the 15<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> centuries in Arabic, Persian, Ottoman Turkish and Old Tatar<sup>16</sup> (or -turk. – Iske tatar) – that means – «former». The Tatar, or more precisely the common Türkic literary language of Russian muslims, in the texts was based on Arabic script (alphabet). It was called the «Old» in Soviet times. See note 2.) languages.

The second important collection of texts produced in Arabic script in the Republic of Bashkortostan is preserved in the Book Chamber of the Republic (established in 1928). The rare books collection, which houses around 3000 publications in Arabic script takes there the pride of the place.

The third important collection of the books in Arabic script is preserved in the National Museum of the Republic of Bashkortostan. Among others, there are more

---

<sup>16</sup> A Book Tries on an Electronic Outfit. (An interview with the director of the Scientific Library of the Republic of Bashkortostan A. Ibragimov). *Respublika Bashkortostan = The Republic of Bashkortostan*. No. 225; [32].



than 20 handwritten texts and about 500 items (books, articles, narrative texts) in Arabic script.

In the 1960s, were established three more collections, which house the texts executed in Arabic script. The issue regarding establishing a separate research library became apparent at the time when the Bashkir Branch of the Academy of Sciences (BBAS) of the USSR (nowadays the Ufa Federal Research Center – UFRC / RAS), was founded. Its core became the collection from the Institute of History, Language and Literature, one of the oldest Bashkortostan institutions, founded in 1920es. When the Institute became a part of the Academy of Sciences the 12,280 items were transferred to its Bashkir Branch. A significant part of that collection formed the books in Arabic script published in the early 20<sup>th</sup> century. The Library of the Baskir Branch of the Soviet/Russian Academy continued to grow; nowadays it houses over one million items. Due to the constant growth of the library funds and in order to distinguish between the historic and recent funds, the books were classified also according to the date of publication. Those published before the mid-1920s nowadays form the rare books collection. Its number of handwritten and printed books in Arabic script amounts to 9,000 items.

Again, during 1960s-1980s the Institute of History, Language and Literature of the Bashkir Branch of the Soviet/Russian Academy, among others following the guide-lines and instructions by the Archaeographic Commission collected another set of the items written in Arabic script. Nowadays in this collection are preserved around 5,700 items (handwritten and printed books and documents) in many languages, such as in Arabic, Persian, Turkish, Tatar and Bashkir. Among them there is a unique collection of 63 *shezhers* (genealogies) as well as rare copies *Qisa-i-Yusuf*, *Kisekbash*, *Dastan-i-Sultan-i-Jumjuma*, “*Hikmetler* and many others<sup>17</sup>.

Along with the gradual formation of this collection, was formed another collection, which subsequently formed the part of the Bashkir Branch of the Academy of Sciences Archive. Its funds were built up by collecting the items from personal archives of the local scholars and researchers. Nowadays there is housed a significant collection of handwritten and printed books in Arabic script (200 items). Its most valuable part forms the literary heritage of R. Fakhretdinov and M. Umetbayev.

Other collections hold the material in Arabic script on a much lesser scale up to one dozen items). Among them is the Nesterov Museum of Arts (Ufa), the Museum of Archeology and Ethnography within the Institute of Ethnological Research and the rare books collection preserved at the Bashkir State University library. Altogether the items in Arabic script amount there to under 100 items.

The National Historical Archive of the Republic of Bashkortostan, which inherited the holdings from the archive of the former Ohrenburg Spiritual Council of “Mahometans” is nowadays in possession of perhaps the most unique collection the handwritten and printed books as well as the documents in Arabic script from the

---

<sup>17</sup> The Ufa Federal Research Centre of the Russian Academy of Sciences, which earlier was the Bashkir Branch of the USSR Academy of Sciences.



period between the 18<sup>th</sup> century up to the 1930s. This archive miraculously survived the abolishing of the Ohrenburg Spiritual Board in 1937–38. Subsequently, in the early 1960s it was transferred to the stacks in the Central State Historical archive of BASSR (now the Central Historical Archive). Subsequently it was transformed into a special fund of the Central Historical Archive (И-295 «ОМДС», or – «OSCM») [33]. The total amount of items in this Fund (including the documents in Russian) is near 72 000 files. At least half of the Fund's documents are written in Arabic script, such as acts, deeds, letters, receipts, and financial documents. The birth registers housed there are among the most valuable sources. They cover all the Muslim settlements in Russia from the mid. 19<sup>th</sup> to the beginning of 20<sup>th</sup> centuries.

Another rare collection of the items written in Arabic script is the library of the former Ohrenburg Spiritual Council of “Mahometans”. It was inherited by the Spiritual Board of Muslims of the European part of the USSR, the Baltic States and Siberia (now the Central Spiritual Board of Russian Muslims). It contains more than 10 000 items, which include the handwritten and printed texts in Arabic script<sup>18</sup>.

In the early 1990s, began the revival of the system of spiritual education in Russia. The first post-Soviet *madrasa* was opened in the city of Ufa under the auspices of the Central Spiritual Board of Muslims (CSBM). In 2003, it served as a basis for establishing the Russian Islamic University of CSBM. The acute need to improve the University's educational process and the need to preserve historical traditions in the science, culture and education of Russian Muslims, led its teachers and staff members to investigate not the archive but the book collection of the former Ohrenburg Spiritual Council of “Mahometans”.

Following this decision was formed a purpose designed book collection, which holdings originated from the book collections of the already mentioned former Ohrenburg Spiritual Council. This collection housed holy and sacred texts as well as commentaries and dogmatic literature. The collection started to grow by the donations, gifts, targeted collecting, etc. In the early 2015, the collection has officially recognized as the basis of the Scientific Archive of the Russian Islamic University. Nowadays it houses among others around 500 rare and unique items. Its scholarly catalogue is currently being prepared.

\* \* \*

The tasks arising in course of revival of the spiritual, historical and cultural heritage of Muslims on the former Soviet territory as well as purely academic interests and needs of the Russian and international scholars formed an acute need for unifica-

---

<sup>18</sup> There is not much known about on that collection yet. In 2015 the Russian Islamic University started to study and systematize the library's fund. It is obvious that the fund is heterogeneous and contains different collections. According to the pieces of information that we have, including those provided by M. Gallyamov (the *imam-khatib* of the Ikhlas mosque in Ufa and a former curator of the library fund in the Central Spiritual Board in 1990s as mentioned above), it is a collection of *waqf* endowments and the collections put together in Ufa by the Spiritual Board's *mufti* in different years. See: [34].





tion and normalization of the data of the texts written in Arabic script and preserved on the territory of the Russian Foederation and the former Russian Empire as well.

This task is considered to be crucial for the successful subsequent development of the whole number of humanities branches, such as history, archaeography, Arabic studies, Oriental studies, general linguistics, literature, theology, philosophy and law, to name just a few. It should be stressed that many of these branches overlap with each other as well as with some exact sciences

The access to the cultural heritage of the Russian Muslims is generally provided by historical sources, written in various languages of the Islamic East. Therefore, its thorough study should be considered as one of the main tasks of the Islamic and Islamicate scholars in Russia. Such a study, however, cannot be successfully conducted prior to creating a detailed check-list of all Islamic texts preserved on the territory of the Russian Foederation or in a wider context on the territory of the former Russian Empire.

Once created, such a check-list would supply the scholars with reliable information regarding their research topics and even help to introduce new, hitherto forgotten or unjustly neglected historical sources. By its very existence it would be an immense help to everybody involved in Islamic studies, regardless of researchers' specific interests. It goes without saying that the Islamic education then would become one of its major beneficiaries.

\* \* \*

The systematization and, in particular, cataloguing of handwritten and printed books in Arabic script has a long standing tradition in Russia. In this regard, should be first of all mentioned the efforts of C. M. Fraehn, who embarked on the project to systematize the holdings of the Asiatic Museum [35]. In his capacity of the first Director of this Institution, C. Fraehn had to create the master entries for cataloguing of printed books and manuscripts thus laying the foundations for the principles of cataloguing items in Arabic script [36].

His efforts found their completion in the works by his successor B. Dorn. His catalogue published in German [37; 38] for a long time remained a unsurpassed reference-book, a reliable aid for further research. In particular, this catalogue provided a description of around 500 books in Arabic script published in St. Petersburg, Moscow and Kazan in the first half of the 19<sup>th</sup> century and was held in high esteem by the subsequent generations of scholars, for example, Professor I. Yu Krachkovsky who left very favourable comments [39]. Both C. Fraehn and B. Dorn along with the academic tradition have also made efforts to widely disseminate the knowledge about East and its treasures in such a way appealing to wider range of scholars, collectors and learned public [40]. Although in St Petersburg the cataloguing activities for some reasons (in the first instance, the retirement of these scholars) have slowed down their efforts did not remain unnoticed. Their templates for book description were used by other institutions. In Kazan, which in the 19<sup>th</sup> century became an established centre



for Oriental Studies, professor V. Smirnov started a catalogue of recent prints in Arabic. Results of his work were published in the He published his works in the “Memoires” of the Eastern Branch of the Imperial Russian Archaeological Society (ZVORAO) [41]. However, V. Smirnow was aiming for a different goal rather than C. Fraehn and B. Dorn. In fact, he made an effort to list both the old and new prints. Although the value of his results can according to some scholars be arguable, he precisely mapped the then collections of texts preserved in Arabic script. The results by V. Smirnov were followed by those by other scholars who catalogued new and recent publications. Particularly in the city of Kazan they were N. F. Katanov [42–45] and others [46; 47], which altogether shaped a trend in the scholarly cataloguing in Russia in the 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> century. Along with the catalogues of new publications, there were clear attempts to catalogue the collections of various institutions, where were housed also rare handwritten books [48; 49].

A significant amount of work in this direction has been done in the 20<sup>th</sup> century [50–52]. Cataloguing became one of the urgent needs, since the oriental, and, in particular, Islamic and Arabic studies in Russia were undergoing some significant structural changes. As a consequence of this exercise the old libraries and book depots were given different management and not unfrequently they became parts of different institutions<sup>19</sup>. Only few collections remained intact: these of the Asiatic Museum, the Russian Geographic Society, the department of rare books in the State Public Library in Moscow, as well as some other.

During the Soviet era, the collections still continued to be developed and managed in accordance with new scholarly and bureaucratic demands, like that of the former Asiatic Museum (nowadays the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences). In the 1960s–1980s were published various thematic catalogues as well as check-lists and review catalogues, which reflected this trend [53–57]. One should name here the “Short-title catalogue...” of the collections in the Asiatic Museum edited by A.B. Khalidov, which by some scholars is even regarded as a standard work [57; 58].

The Arabic and Islamic studies on Russia are held internationally in great esteem. Nevertheless, in some regards (especially the systematization) they somewhat fell behind global trends. This fact was particularly mentioned during the international Forum «Oriental manuscripts: current state and prospects of study», which took part in Kazan in 2011 [59]. After almost a decade there is still no universally agreed standards neither a check-list, which would reflect the Russian holdings. There are many reasons for this; the most important among them seems to be that the written tradition in Arabic has ceased to exist on the Russian territory almost one hundred years ago (in 1920) and was re-instated only towards the very end of the 20<sup>th</sup> century. Although nowadays there are still available new acquisitions, however, they are fundamentally

---

<sup>19</sup> Perhaps the only collections that remain unchanged are those of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences and of the State Public Library’s collection of rare books and manuscripts.



different from what is traditionally called the “old” fund, not at least because the books in Arabic script are being printed abroad. One cannot call this new fund any longer “Russian”.

The community of scholars in Russia, however, still awaits the re-introduction of the old books printed in Arabic script, which are physically sitting in various institutions, even in various places in the Russian Federation alone. The creation of a new electronic resource, which would virtually bring all these books together will be a kind of restoration of links between the generations interrupted in the 1920s. To begin, one should start with compiling of a detailed check-list.

On this background one has to stress some recent trends in this development. Scholars started paying more attention to the less known collections, which up to one hundred of items. New catalogues of such collections of books in Arabic script started and continue to appear<sup>20</sup>. The relevant meetings constantly take place [61]. One can name in this regard two areas, where the library holdings receive constant specialist attention, namely Moscow [62; 63] and Ufa [64].

The collections from Bashkortostan are not sufficiently known even in the Russian Federation [65–69]. And there is still much preparatory work to be done before one can embark on creation of a check-list and electronic resource. One should note in this respect that the collections of books written and printed in Arabic script preserved in the libraries in the Southern Urals are very rich.

This richness owes its existence to several factors. Bashkortostan is the second important after the Volga region, where the Muslim [p]opulation did historically settled. In the late 18<sup>th</sup> century, after the formation of the Spiritual Council of the Russian “Mahometans” it also the political center of Islam in Russia. To this is firmly connected the fact that this area had a rich and well-developed tradition of Islamic education. In the 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries the teaching institutes in Bashkortostan contributed to the distribution of handwritten and later printed books among teachers and students. The area was fortunate to have learned academic workforce, which during the second half of the 20<sup>th</sup> century did actively participate in collecting and preserving of the handwritten material under the auspices of the Archaeographic Commission. These people turned the *ad hoc* activities of the local libraries and museums into the well-regulated and standardized collecting policy.

In order to illustrate the wealth and richness of the manuscript and intellectual holdings preserved in the Bashkortostan libraries we offer here a detailed illustration of one of the collections, namely that from the Russian Islamic University (RIU of CSBM) in the city of Ufa.

---

<sup>20</sup> The electronic catalogue of arabographic sources was created by the members of staff of the Central Scientific Library of the RAS Kazan Scientific Centre. According to the “Tatar-Info” agency, hundreds of books and 45 Arabic manuscripts dated back to XV–XX centuries are listed in the catalogue. One can request information regarding a certain text and read it in Russian, Tatar and Arabic. The catalogue is based on Microsoft SQL Server 200 and presented on the library’s website Available at: <http://tatcenter.ru/print/23519/26.02.2015> [60].



This collection of rare books is quite diverse. It comprises the publications from the second half of the 19<sup>th</sup> century till the beginning of the 20<sup>th</sup> century – mainly the books written in Arabic script in Arabic, Persian, Turkish and Tatar languages. The majority of this collection are the books printed in Russia. There are also books published in the Ottoman Empire and Egypt as well as the manuscript copies, which originate from Russian Empire and foreign countries.

The collection includes various editions of the Holy Qur'an. The earliest dates back to 1864. This is a printed book in a good condition. There are also *tafsirs* by Islam al-Hamidi, Muhammad Fahrudin ar-Razi, Alyauttdin al-Bagdadi, Muhammad al-Imankoly and Imam al-Alrusi. There is also a number of commented collections of *hadith* with commentaries. The major part of preserved *tafsirs* and *hadith* collections was published in the early 20<sup>th</sup> century.

Along with this the collection of rare books preserves selected periodicals, normally bound together in form of books / almanacs. They include periodicals in the Ottoman Turkish language – *Sirat al-mustaqim* and *Sabil al-Rashad*, published in Turkey, as well as the *Shura* magazine published in the old Tatar language and edited by Rizaetdin bin Fahreddin.

There are also convolutes of articles and shorted monographs. They are both a kind of a typographic curiosity as well as an interesting and underestimated historical source. Occasionally such convolutes comprise texts written in different languages<sup>21</sup>.

The collection of rare books includes also works by famous scholars of Islam, such as: Abdullah Bubi, Ziauddin Kamali, Abdullah Shnasi, Musa Bigiev, Tadjuddin bin Yalchygol, Habiburrahman az-Zabiri, Jakub Khalili, Shihabuddin Marjani (al-Kazani) and others [77–85].

Recently, the scientific department of the RIU started a project of cataloguing manuscripts and books preserved in their own department of rare books. This is the first step to summarize the information regarding the pre 1917 texts written in Arabic script and preserved in the Southern Urals.

A welcome has been extended to other centers of Islamic centres and education institutions to support this initiative. If accepted, one can hope that in some time a detailed check-list of all handwritten and printed books in Arabic script in Russia will finally be published. Moreover, the digital technologies and modern printing systems can significantly expedite the whole project thus making the future result of a great significance not only for Islamic theology and Islamic studies, but also generally for historical studies on the territory of the Russian Federation.

## References

1. Validov J. V. *Essays on Tatar Education and culture*. Kazan; 1926. (In Russ.)
2. Gaziz G. *The History of the Tatar*. Kazan; 1996. (In Russ.)

---

<sup>21</sup> For example, the following compilation contains works in Old Tatar and Arabic, including: [70–76]. That was common for pre-revolutionary book collections and personal libraries. Each of such compilations in the Fund and therefore in the catalogues has its own number and is regarded as an individual book.



3. Bartold V. V. *Collected Works*. Vol. 6: Works on the history of Islam and Islamic Caliphate. Moscow: Vostochnaya literature; 1966. (In Russ.)
4. Kovalevskiy A. P. *The Book of Ahmad ibn Fadlan about his Travel to Volga in 921–922*. Kharkiv; 1956. (In Russ.)
5. Landa R. G. *Islam in the History of Russia*. Moscow; 1995. (In Russ.)
6. Yunusova A. B. *Islam in Bashkortostan*. Ufa; 1999. (In Russ.)
7. Khudyakov M. G. *Essays on the history of the Kazan khanate*. 3<sup>rd</sup> ed. Moscow; 1991. (In Russ.)
8. Khamidullin B. L., Izmailov I. L. Narrative sources on the history of the Kazan khanate. *Nauchniy Tatarstan = Scientific Tatarstan*. 2012;(3):114–129. (In Russ.)
9. Rogozhin N. M. Russian Embassy Books of the XV – early XVII Centuries. Moscow; 1994. (In Russ.)
10. Rogozhin N. M. *Ambassadorial Prikaz. The Cradle of Russian Diplomacy*. Moscow, 2003. (In Russ.)
11. Trepavlov V. V. *The History of the Nogai Horde*. Moscow; 2002. (In Russ.)
12. Galtsov V. I. *The Ambassadorial Prikaz Archive's Census Book of 1632 as a Historical Source*. Available at: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Article/Galc\\_PerKniga.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Article/Galc_PerKniga.php) (In Russ.)
13. Liseyev D. V. *The Ambassadorial Prikaz at The Time of Troubles*. Moscow; 2003. (In Russ.)
14. Rogozhin N. M. Russian Embassy Books as a Source on the History of Oriental Countries and Peoples. *Ekho vekov = Echo of Centuries*. 2000;(3/4). Available at: [http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2000\\_3\\_4/11/11\\_1/](http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2000_3_4/11/11_1/) (In Russ.)
15. Rogozhin N. M., Boguslavskiy A. A. *Russian Embassy Books from the Fund Collections of the Ambassadorial Prikaz Stored in RGADA (late XV – early XVIII centuries): Historiography, contents, reconstruction*. Thietmar; 2007. Available at: <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XVI/Posolbook/PosolBook.html> (In Russ.)
16. Trifonenko M. E. *Oriental Manuscripts and Old Printed Books in the Collections of the Russian State Library: the History of Formation, Collection's Contents and the Methodological Aspect of Description*. PhD Thesis. Moscow; 2003. Available at: <http://www.dissercat.com/content/vostochnye-rukopisi-i-staropechatnye-materialy-v-sobranyakh-rossiiskoi-gosudarstvennoi-bibl#ixzz3OmQrJ2mW> (In Russ.)
17. Morozov D. A. Old Russian Manuscripts on Central Asian Paper. *Arkhiv russkoy istorii = The Archive of Russian History*. 1994;(5):197. (In Russ.)
18. Vitevskiy V.N. N.I. Ilminskiy. *The Director of the Kazan Scholastic Seminary*. Kazan; 1892. (In Russ.)
19. Valeev R. M. The Phenomenon of the Academic Oriental Studies in Kazan: Origins and Development (XIX – early XX centuries). *Ucheniye zapiski Kazanskogo Gosudarstvennogo Universiteta = Scientific Notes of the Kazan State University*. 2005;147(2). (In Russ.)
20. Militsyn B. The Kazan Spiritual Academy. *Zvezda Povolzhya = The Star of the Volga Region*. Available at: <http://zvezdapovolzhya.ru/obshestvo/kazanskaya-duhovnaya-akademiya-02-03-2013.html> (In Russ.)



21. Sukhova Yu. *Palestinian Studies at the Kazan Spiritual Academy (1880s–1910s)*. Available at: <http://kazpds.ru/deyatelnost/nauka/palestinovedenie-v-kazanskoy-duhovnoy-akademii-1880-1910-e-gg/> (In Russ.)
22. Safiullina R. R. Arabic Book Printing of the Tatar. *Ekho vekov = The Echo of Centuries*. 2001;(1/2). Available at: [http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2001\\_1\\_2/12/12\\_2/](http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2001_1_2/12/12_2/) (In Russ.)
23. Yusupov M. H. *Shigabuddin Mardzhani as a Historian*. Kazan; 1981. (In Russ.)
24. Nasiri Q. *Selected Works*. Kazan; 1977. (In Russ.)
25. Zagoskin N. P. (ed.) *The Biographical dictionary of the professors and teachers of the Imperial University in Kazan: For a hundred-year period (1804–1904)*. Part 1. Kazan; 1904. (In Russ.)
26. Garaeva N. G. Arab-graphic manuscripts. *Vostochniy svet = Oriental light*. 2012;(1):96–108. (In Russ.)
27. Orazayev G. M. *The Turkic Arab-graphic Manuscripts of Dagestan in the XVI – early XX centuries*. Available at: <http://islamdag.ru/istoriya/10197> (In Russ.)
28. Kalimullin A. G. *At the Roots of Tatar Book (From the Beginning to the 1960s)*. Kazan; 1971. (In Russ.)
29. Safiullina R. R. *Arabic Books in the Spiritual Culture of the Tatar*. Kazan: Alma-Lit; 2003. (In Russ.)
30. Valeev G. K. National Press in the Southern Urals. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta = The Chelyabinsk State University Reporter*. 2005;(1):47–60. (In Russ.)
31. Validov J. V. *Essays on Tatar Education and Culture*. Oxford; 1986. (In Russ.)
32. Gaysina R. H. *A Temple of Treasures. The Akhmet-Zaki Validi National Library of the Republic of Bashkortostan: A Historical Essay*. Ufa: Ay; 1996. (In Russ.)
33. Yakupov R. I. On the Question of Studying the Orenburg Mahometan Spiritual Board's Fund in the Central Historical Archive of the Republic of Bashkortostan. In: *Istoriya v litsakh, lichnost v istorii. Vtoryye Mezhdunarodnyye Usmanovskiye chteniya... = History in Individuals. Individuals in History. The Second International Readings from Usmanov...* Ufa; 2013. (In Russ.)
34. Gallyamov M. *The Educational Role of the Religious Library*. Available at: <http://islamicenter.ru/o-nas.html> (In Russ.)
35. Bekzhanova N. V. The magnificent eight: the German heads of the Bashkir Academy of Sciences Departments in XIX century. *Bibliotechnoye delo = Librarianship*. 2003;(12):28–30. (In Russ.)
36. Akimushkin O. F. *On the History of the Muslim Manuscript Collection*. Available at: <http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=content&task=view&id=1406> (In Russ.)
37. Dorn B. *Das Asiatische Museum der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg*. St. Petersburg; 1846. (In Russ.)
38. Dorn B. A. *Chronologisches Verzeichniss der seit dem Jahre 1801 bis 1866 in Kazan gedruckten arabischen, türkischen, tatarischen und persischen Werke, als Katalog der im asiatischen Museum befindlichen Schriften der Art*. *Melanges Asiatiques fires du Bulletin de l'Academie Imperiale*; 1866. Vol. 5. (In Russ.)
39. Krachkovskii I. Yu. *Essays on the History of Russian Arabic Studies*. Moscow; 1950. (In Russ.)





40. Bertels D. E. Introduction. In: *The Asian Museum – the Leningrad Department of the USSR Academy of Sciences Oriental Studies Institute*. Moscow: Nauka; 1972. Pp. 5–80. (In Russ.)

41. Smirnov V. D. Muslim Printed Books in Russia in 1885–1888. *Zapiski Vostochnogo otdeleniya Imperatorskogo Russkogo Arkheograficheskogo Obshchestva = The Notes of the Eastern Department of the Imperial Russian Archaeographic Society*. St Petersburg; 1889–1891. Vol. 2–8. (In Russ.)

42. Katanov N. F. *Muslim Litographed Books of the Kazan Tatars*. Kazan; 1910. (In Russ.)

43. Katanov N. F. Muslim Litographed Books of the Kazan Tatars. A Brief Overview of the Tatar History Books. *Izvestiya Obshchestva arkheologii, istorii i etnografii = The Journal of the Society of Archaeology, History and Ethnography*. 1912;18(4-5):499–502. (In Russ.)

44. Katanov N. F. *The Catalogue of the Books Printed at the Imperial Kazan University Printing House from 1800 to 1896*. Kazan; 1896. (In Russ.)

45. Katanov N. F. *The Overview of the Kazan Magometan Tatar Literature of the XIX century*. Nizhniy Novgorod; 1903. (In Russ.)

46. Ashmarin N. An Essay on the Kazan Magometan Tatar Literature in 1880–1895. *Trudy po vostokovedeniyu Lazarevskogo Instituta Vostochnyh Yazykov = The works of the Lazarev Institute of Oriental Languages on Oriental Studies*. 1901;(4). (In Russ.)

47. Likhachev N. *Book Printing in Kazan during the First Fifty Years of Kazan Printing Houses Work*. St Petersburg: Tipografiya V. S. Balashova i K; 1895. (In Russ.)

48. Artemyev A. I. The Imperial Kazan University Library. *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya = The Journal of the Ministry of Public Education*. 1851;70(3):83–112. (In Russ.)

49. Bobrovnikov A. A., Katanov N. F. (eds). *The List of Arabic, Persian, Turkish, Tatar and Kyrgyz Books and Manuscripts Stored at the Kazan Imperial University Archive*. Kazan; 1898. (In Russ.)

50. Iskanderov F. A. The Work of Soviet Arabists. *Vestnik Akademii Nauk = The Academy of Sciences Reporter*. 1959;(8):108–109. (In Russ.)

51. Sharbatov G. Arabic Studies in the USSR. 1917–1959. *Philology*. Moscow; 1959. (In Russ.)

52. Shumovskiy T. Arabic Studies (1917–1968). In: *The Asian Museum – the Leningrad Department of the USSR Academy of Sciences Oriental Studies Institute*. Moscow: Nauka; 1972. Pp. 281–304. (In Russ.)

53. Belyaev V. I. Arabic Manuscripts in the Collection of the Academy of Sciences Oriental Studies Institute. *Uchenyye zapiski Instituta vostokovedeniya = The Scientific Notes of the Oriental Studies Institute*. 1953;(6):54–103. (In Russ.)

54. Belyaev V. I., Khalidov A. B. (ed.). *The Arabic Manuscript Catalogue of the Institute of Asian Peoples*. Iss. 1: Fiction. Moscow: Izdatelstvo vostochnoi literatury; 1960. (In Russ.)

55. Belyaev V. I., Mikhailova A. I. (ed.). *The Arabic Manuscript Catalogue of the Institute of Asian Peoples*. Iss. 2: Geographical works. Moscow: Izdatelstvo vostochnoi literatury; 1961. (In Russ.)

56. Belyaev V. I., Mikhailova A. I. (ed.). *The Arabic Manuscript Catalogue of the Institute of Asian Peoples*. Iss. 3: History. Moscow: Izdatelstvo vostochnoi literatury; 1965. (In Russ.)



57. Khalidov A. B. (ed.). *The Arabic Manuscripts of the Oriental Studies Institute. A Short Catalogue*. Moscow: Nauka; 1986. (In Russ.)
58. Karimullin A. G. The Oriental Funds of the Kazan University. AN SSSR. *Problemy vostokovedeniya = The USSR Academy of Sciences. The Problems of Oriental Studies*. 1959;(1):153–157. (In Russ.)
59. Islamov R. F., Galimov S. F. (eds). *Oriental Manuscripts: Current State and the Prospects of Study*. Kazan; 2011. (In Russ.)
60. Osmanova M. N. *The Catalogue of Arabic Printed Books Published by Dagestani Publishers in Russia and Abroad in the Early XX Century*. Makhachkala; 2008. (In Russ.)
61. Gusterin P. On the Current Tasks of Russian Arabic Studies. *al-Moutawasset*. 2012;May(14). Available at: <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1414484940> (In Russ.)
62. Zaytsev I. V. Arabic, Persian and Turkic Manuscripts and Documents of the Moscow Collections: The Results and Prospects of Study. *Pismenniye pamyatniki Vostoka = Written Artifacts of the East*. 2007;(2):252–278. (In Russ.)
63. Zaytsev I. V. *Islamic Manuscripts from the Moscow Collections. The State History Museum. Aug. 17<sup>th</sup> – Sept. 2<sup>nd</sup>, 2004*. Moscow; 2004. (In Russ.)
64. Bulgakov R. M., Galyautdinov I. G. *The Description of the Oriental Manuscripts of the Institute of History, Language and Literature*. Ufa; 2009. (In Russ.)
65. Kuzeev R. G. *Bashkir Shezhere*. Moscow; 1960. (In Russ.)
66. Nadergulov M. G. *A Short Description of the Umetbaev Fund from the Archive of the Ufa Scientific Centre*. Ufa; 1998. (In Russ.)
67. Bulgakov R. M. *The Catalogue of the Arab-graphic Books of the Republic of Bashkortostan National Museum*. Ufa; 2001. (In Russ.)
68. Bulgakov R. M., Nadergulov M. H. *Bashkir Genealogies*. Iss. 1. Ufa; 2002. (In Russ.)
69. Bulgakov R. M., Kireev I. S., Igdavletov I. S., Miniyanova A. F. (eds). *The Journals of Russian Muslims – “Islam” (1924–1927), “Dianat” (1926–1928). An Inventory of Contents and Indexes*. Ufa: Vostochnaya pechat; 2009. (In Russ.)
70. Rizaeddin bin Fakhreddin. *Mashkhur irler*. Ch. 2; Abu al-‘Ala’ al-Ma‘arri. Orenburg: Karimov, Khusainov wa Ko; 1908. (In Russ.)
71. Rizaeddin bin Fakhreddin. *Khazine wa zemstvo yardeme*. Orenburg: Karimov, Khusainov wa Ko. (In Russ.)
72. Mustafa Abdul Jalil. *Gulistan terdzhemese*. Petrograd: Izdatelstvo Maksutova; 1915. (In Russ.)
73. Akmulla Sh. *Mardzhan meriyase*. Kazan: Sharaf; 1907. (In Russ.)
74. Abdurresid Ibrahim. *Mirat al-sabg*. Saint Petersburg: Izdatelstvo Borganskogo; 1902. (In Russ.)
75. Abdurresid Ibrahim. *Mirat*. Ch. 17. Kazan: Izdatelstvo Kharitonova; 1903. (In Russ.)
76. Abdurresid Ibrahim. *Mirat*. Ch. 18. Kazan: Izdatelstvo Kharitonova; 1903. (In Russ.)
77. Abdulla Bubi. *Tarakqiy funun wa maarif dinsezlege muzhibme?* Kazan: Izdatelstvo Kharitonova; 1902. (In Old Tatar)
78. Abdulla Bubi. *Haqiqat*. Kazan: Izdatelstvo Kharitonova; 1904. (In Old Tatar)
79. Abdulla Shnasi. *Mukhtasar Qimiya*. Kazan: Izdatelstvo Kharitonova; 1910. (In Old Tatar)



80. Ziyauddin al-Kamali. *The Philosophy of Beliefs*. Ufa: Shark; 1911. (In Old Tatar)

81. Musa Bigiev. *Shariat nichin ruyaty itibar itmish*. Kazan: Urnek. (In Old Tatar)

82. Tadzhuddin bin Yalchygol. *Risalya-i aziza*. Kazan: Izdatelstvo Dombrovskogo; 1911. (In Old Tatar)

83. Khabiburrakhman al-Zabiri. *Muallim al-Sharia*. Kazan: Tipo-litografia Imperatorskogo Universiteta; 1906. (In Arabic)

84. Khalili I. *Ilmi khal*. Kazan: Maarif; 1914. (In Old Tatar)

85. Shigabuddin al-Mardzhani al-Kazani. *The Sources on the History of Kazan and Bulgar*. Kazan: Izdatelstvo Imperatorskogo Universiteta; 1900. (In Old Tatar)

### **Information about the author**

**Rif I. Yakupov**, Ph. D habil. (Hist.), Leading Research Fellow, Institute of History, Language and Literature, Ufa Federal Research Centre of the Russian Academy of Sciences, Ufa, Russian Federation.

### **Информация об авторе**

**Якупов Риф Исмагилович**, доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН, г. Уфа, Российская Федерация.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Article info**

Received: October 10, 2018

Reviewed: November 1, 2018

Accepted: November 13, 2018

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 10 октября 2018 г.

Одобрена рецензентами: 1 ноября 2018 г.

Принята к публикации: 13 ноября 2018 г.



## Islamic education Исламское образование

DOI [10.31162/2618-9569-2019-12-1-171-185](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-1-171-185)  
УДК 28:378

*Original Paper*  
Оригинальная статья

### Особенности имплементации научных познаний академического исламоведения и исламского богословия в систему теологического образования: взгляд из Дербента

Г. Н. Сеидова<sup>1, 4, 5, а</sup>, Ш. Р. Кашаф<sup>2, 3, 4, б</sup>

<sup>1</sup> Филиал Дагестанского государственного университета в г. Дербенте, г. Дербент, Республика Дагестан, Российская Федерация

<sup>2</sup> Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

<sup>3</sup> Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

<sup>4</sup> Отделение кафедры ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога по Северному Кавказу, г. Дербент, Республика Дагестан, Российская Федерация

<sup>5</sup> Музей истории мировых культур и религий, г. Дербент, Республика Дагестан, Российская Федерация

<sup>а</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2382-7564>, gseidova@yandex.ru

<sup>б</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7808-5604>, kashaf@ivran.ru

**Аннотация:** предпринята попытка обращения к опыту богословских традиций и богатейшего многовекового рукописного наследия Северного Кавказа на примере Дагестана и древнего Дербента вкпе с достижениями научного исламоведения для воссоздания богословской школы в современной России. Выражается точка зрения, согласно которой исламское образование должно строиться на сочетании как светского, университетского образования, так и специального духовного, взвешенное равновесие и взаимодействие которых должно стать ключевым принципом концепции деятельности образовательных институтов.

**Ключевые слова:** богословские традиции; духовное образование; история и культура ислама; научное исламоведение; отечественная богословская школа; светское образование

**Для цитирования:** Сеидова Г. Н., Кашаф Ш. Р. Особенности имплементации научных познаний академического исламоведения и исламского богословия в систему теологического образования: взгляд из Дербента. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):171–185. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-171-185.



## How to successfully implement the results of academic Islamic studies into the modern theological education. A positive experience from Derbent

G. N. Seidova<sup>1, 4, 5, a</sup>, S. R. Kashaf<sup>2, 3, 4, b</sup>

<sup>1</sup> Department of Legal and Humanitarian Disciplines of the Dagestan State University, Derbent Branch, Derbent, Republic of Dagestan, Russian Federation

<sup>2</sup> Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

<sup>3</sup> Kazan Federal University, Kazan, Russian Federation

<sup>4</sup> The UNESCO Department, Chair in Comparative Studies of Spiritual Traditions, Their Cultures and Interreligious Dialogue in the North Caucasus, Derbent, Republic of Dagestan, Russian Federation

<sup>5</sup> Museum of the History of World Cultures and Religions, Derbent, Republic of Dagestan, Russian Federation

<sup>a</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2382-7564>, e-mail: [gseidova@yandex.ru](mailto:gseidova@yandex.ru)

<sup>b</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7808-5604>, e-mail: [kashaf@ivran.ru](mailto:kashaf@ivran.ru)

**Abstract:** the article presents an attempt to look anew at the centuries old richest collection of Oriental manuscripts preserved on the territory of the Northern Caucasus (Derbent) in order to revitalize the Islamic theological education in Modern Russia. The authors express their opinion regarding the directions to build up the Islamic education in Russia. According to them, the modern Islamic education should be based upon a symbiosis of the best traditions in the secular and theological education, to be well-balanced and academically sound. In the future, this should become a key principle to channel various activities of the educational bodies.

**Keywords:** education, secular; education, spiritual; Islam, theology, traditions of; Islam, theology, Russia, school of; Islam, history of; Islam, culture of.

**For citation:** Seidova G. N., Kashaf Sh. R. How to successfully implement the results of academic Islamic studies into the modern theological education. A positive experience from Derbent. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):171–185. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-171-185.

### Введение

В странах, в которых до определенной степени сохраняется традиционный уклад жизни и берегаются основы национальной культуры, религия продолжает оставаться важнейшим средством социализации личности и организации повседневной жизни. Этот фактор не утратит особой значимости в традиционном обществе и в обозримом будущем [1, с. 66–83]. Подлинная культура немислима без преемственности, диалогичности и уважения к наследию прошлого. Дагестан на протяжении всей своей многовековой истории неизменно демонстрирует приверженность этим принципам. На



сегодняшний день в России актуальной общественной задачей становится изучение истории и культуры ислама вкупе с научным преподаванием его основ (исламское образование). В последние годы тема исламского образования выходит в центр научных дискуссий в рамках целого ряда конференций. Ее актуальность была подчеркнута также на совещании Экспертной комиссии по вопросам подготовки и издания учебно-методических комплексов и иных материалов для специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама в 2017–2020 гг. Оно состоялось в Дербенте на базе отделения кафедры ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога по Северному Кавказу в рамках международной теологической конференции в Дагестанском гуманитарном институте.

### **Исламское образование: возможности и пределы светскости**

Исламское образование должно строиться на сочетании как светского, университетского образования, так и специального духовного, взвешенное равновесие и взаимодействие которых должно стать ключевым принципом концепции деятельности образовательных институтов. Важную роль в области светского образования, связанного с исламом, призвано сыграть исламоведение, а значительным подспорьем может стать многовековое наследие мусульманской мысли. В этом плане опыт Дагестана, древнего Дербента – первого города на территории нынешней России, в котором ислам утвердился первоначально и распространился далее, – представляется весьма полезным. По мнению профессора Т. М. Аминова, «История ислама в целом и мусульманского образования в частности – удивительный пласт мировой культуры» [2, с. 20]. Обращение к богатому рукописному наследию, сосредоточенному в нашей республике примерно в течение десяти веков, и в других мусульманских регионах России, может быть использовано в качестве первоисточников при воссоздании современной отечественной богословской школы.

Попробуем хотя бы пунктирно дать представление об этой сокровищнице. Она включает в себя первоклассные и древние экземпляры текстов. Это Кораны, хадисы, тафсиры, сочинения по мусульманскому праву, догматике, суфизму, этике, логике, философии, математике, грамматике арабского языка, относящиеся к XII–XV вв., вышедшие из-под пера ученых стран Ближнего и Среднего Востока. Есть также множество книг, переписанных местными катибами. Особого внимания заслуживают уникальные памятники культуры – рукописи сочинений местных ученых, датируемые в пределах XI–XIX вв.

Значителен вклад уроженцев Дагестана и в становление отечественного востоковедения. Первым в этой когорте выступает Мирза Казем-бек (1802–1870). Важные страницы его жизни связаны с Казанским университетом.





Именно в Казани в 1845 г. Казем-бек издал знаменитое в мусульманском мире сочинение на арабском языке «Мюхтесеруль вигкает», в русском предисловии к которому была подробно изложена история возникновения и развития мусульманского законодательства. Стремясь быть в курсе событий на своей исторической родине, Казем-бек через Ученый совет Казанского университета добился открытия штатного и внештатного корреспондентского центра в Дербенте, куда были привлечены его отец, духовные лица Мирза Таги Мулла и Хайдар, поэт и ученый Мирза Керим Шуаи [3, с. 212–213]. Из Казани он переехал в Петербург, где стал первым деканом факультета восточных языков и руководителем кафедры персидской словесности. В 1859 г. увидела свет работа «Полный Конкорданс Корана, или ключ ко всем словам и выражениям его текстов, для руководства к исследованию религиозных, исторических и литературных начал сей книги», в которой дано систематизированное объяснение всех слов Корана с указанием их места в каждой суре.

### **Исламская теология: от какого богословского наследия мы не должны отказываться**

Большую роль в просвещении местных народов сыграл Гасан-эфенди Алкадари (1834–1910) – общественный деятель, педагог, поэт и ученый. Его знали не только в Азербайджане и России, но и на всем мусульманском Востоке [3, с. 258]. В библиотеке другого дагестанца – Гасана Гузунова (1854–1940) – одних только рукописей было более 400 томов. Это были копии редчайших и ценных трудов арабоязычных и дагестанских ученых и философов. Это наследие удалось сохранить. Во второй половине XIX в. выдвинулась целая плеяда просвещенных горцев: Магомед-эфенди Османов, Магомед Хандиев, Айдемир Чиркеевский, Абдулла Омаров, Аликбер Гайдаров, Г. М. Амиров, Башир Далгат и др. [3, с. 101]. Изучение их творческого наследия представляет значительный интерес для более глубокого постижения духовной культуры горских народов и может послужить делу воссоздания отечественной богословской школы.

По мнению декана факультета востоковедения СПбГУ, профессора М. Б. Пиотровского, основу мусульманского образования должны составить стержневые программы, хрестоматии, своды текстов, учебники и пособия с двумя вариантами для сугубо светского и сугубо духовного обучения, учитывающие две трехчленные системы обучения: «Одна стандартная российская, принятая российскими вузами, и обязательная для получения исламскими духовными вузами государственной регистрации и государственных стандартов. Это: бакалавриат, магистратура, аспирантура. С ней хорошо сочетается трехчленная традиционная система мусульманского образования: куттаб, медресе, университет» [4, с. 44]. Определяющим фактором должна быть опора на научные методологии вне зависимости от этнического или религиозного происхождения исследователя, но было бы предпочти-



тельно готовить специалистов, способных сочетать научные знания об исламе с аутентичным знанием религиозных традиций. С. М. Прозоров утверждает: «Именно в диалектическом взаимодействии общеисламских принципов или норм, и конкретных форм их истолкования – ключ к пониманию этого механизма. Отсюда осознание равноценности и самодостаточности региональных форм ислама как единственно объективных форм бытования этой религии» [5, с. 6].

По мнению А. К. Аликберова: «Знания, которые дает светская наука, невозможно получить в рамках религиозной науки, и наоборот. Точно так же различаются и возможности имплементации этих знаний. Поэтому в некоторых арабских странах, например Ираке, была широко распространена практика получения двойных дипломов о присвоении ученой степени: исламского ‘алима и светского ученого по специальности “Востоковедение” (ал-истишрак). По этому пути, скорее всего, пойдет и исламское образование в России» [6, с. 62, 71–72, 75–76]. Специальность «Теология» (26.00.01), включенная в 2015 г. в состав специальностей ВАК, по своему содержанию близка к религиоведению и философии религии. Исламоведение же обращено к изучению не только исламского богословия, но всего спектра исламской религиозной тематики специфически научными методами.

Изначально в России в авангарде исламских исследований идет санкт-петербургская школа востоковедения, оказавшая влияние на формирование серьезной московской школы исламоведения (ИВ РАН, ИСАА при МГУ), отличающейся комплексным вниманием не только к классическому, но и современному исламу. Заслуживают внимания и многие региональные школы российского академического исламоведения, среди которых достойны упоминания казанская школа (КФУ) и дагестанская школа (ИИАЭ ДНЦ РАН, ДГУ), восходящая к выпускнику Восточного факультета Ленинградского университета А. Р. Шихсаидову. С точки зрения места, роли и значения для ислама исследовательские проблемы в рамках исламоведения решаются комплексно.

Совершенно уместно обратиться как к опыту исламоведческих исследований, так и к богословской традиции на Кавказе, в Дагестане, в древнем Дербенте – городе, откуда вообще началось распространение ислама на территории нынешней России. Здесь имеется огромный объем материалов для исследования, но мы, в силу обстоятельств, кратко обрисуем деятельность ученых-востоковедов и исламских богословов-алимов, чье творчество и становление так или иначе связаны с нашим регионом.

Исторически богословские традиции сформировались на много веков ранее, нежели исламоведческие, поэтому мы начнем с их рассмотрения. Благодаря профессору А. Р. Шихсаидову – создателю и бессменному руководителю школы дагестанского исламоведения, его коллегам, ученикам и соратникам осуществлена огромная работа по выявлению и фиксации



памятников книжной культуры, что позволило дать характеристику рукописного и печатного наследия народов Дагестана на восточных языках, имеющего многовековую историю. Это говорит об устойчивых контактах представителей культуры нашего региона со странами Ближнего Востока и Средней Азии в сфере науки и образования, о развитой книжной культуре и системе просвещения, роли и значении медресе и других форм мусульманского образования.

### **Дербент! Как много в этом звуке для сердца... мусульманского**

Явственно воссоздается феномен Дагестана как одного из крупнейших центров мусульманской культуры на периферии исламского мира. Сюда не только проникали рукописные тексты на арабском, персидском и тюркских языках, но создавались произведения местными авторами как на восточных, так и местных языках на арабографической основе. Было налажено издательское дело, позволявшее издавать и распространять наиболее популярные на Ближнем Востоке работы по мусульманскому праву, «кораническим» наукам, грамматике арабского языка, лексикографии, логике, догматике, суфизму, этике [7, с. 3]. Впервые здесь арабская речь зазвучала около четырнадцати веков назад при завоевании Дербента, переименованного завоевателями в Баб ал-Абваб («Ворота ворот»), который стал не только одним из опорных пунктов для дальнейших завоеваний во всем регионе, но и центром распространения ислама, арабского языка, арабских литературных традиций.

Строительство большой соборной мечети в Дербенте в начале VIII в. по приказу арабского полководца Масламы ибн Абд ал-Малика означало, что этот город, известный как значительный христианский центр в V – первой половине VI в., был превращен арабами в опорный пункт распространения ислама и арабо-мусульманской культуры на всем Северном Кавказе. Преобладание арабского населения и то, что город управлялся правителями, назначаемыми самими халифами, говорит о важнейшей роли Дербента в исламизации региона [8, с. 95–96]. Именно Дербент стал главным центром распространения ближневосточных культурных традиций во всем регионе. Замечательно то, что все достижения науки, техники, культуры, известные на тот период, распространялись по всем уголкам исламского мира: «Раннесредневековый арабский Восток занимал в истории человечества выдающееся место, и в этот великий культурный процесс свою лепту внесли все области мусульманского мира» [7, с. 11]. «Движущие силы» этой культуры – арабский язык и ислам – хотя и проникали в регион с завоевательными походами арабов, но на многие века не только пережили их, но и стали неотъемлемой частью культурной жизни местных народов [9]. Несмотря на то что значительные волны миграции арабского населения, типичные для VIII в., после IX в. пошли на убыль, отдельные арабские семьи, суфии, шейхи, ученые, путешественники не переставали прибывать сюда вплоть до XVII в. [1, с. 397–400].



С историей Дербента связаны имена сподвижников Пророка, халифов, правивших в то время, первых «мучеников», павших здесь за новую веру. Поэтому особого внимания заслуживают хадисы о богоугодности службы в Дербенте, которые возводятся к самому пророку Мухаммаду. Монументальный ритуально-обрядовый комплекс с автономной системой водоснабжения, связанный с религиозно-культурной жизнью средневекового города, был обнаружен в 2014 г. во время раскопок и, вероятно, имел отношение к центральному кладбищу Баб ал-Абваба, на котором, не исключено, могли быть похоронены некоторые из сподвижников пророка Мухаммада, принимавшие участие в арабском походе 644 г. против хазар. Позднее, в XI в., здесь были погребены и 40 мучеников-шахидов, могилы которых стали местом поклонения и дали название этому кладбищу (тюрк. Кырхляр, перс. Чэхэлтанан) [10, с. 798–818].

В Багдаде, основанном как столица Арабского халифата в 762 г., в 1064–1066 гг. сельджукский везир Низам ал-Мулк (ум. в 1092 г.) построил медресе, названное в его честь «ан-Низамийа», ставшее образцом для других учебных заведений, основанных во многих крупных городах Сельджукской империи. В сочинении Закарийа ал-Казвини (1203–1283) «Асар ал-билад ва ахбар ал-`ибад» («Памятники стран и известия о людях») приводятся сведения о медресе в дагестанском городе Захуре (ныне – село Цахур Рутульского района), основанное по приказу самого Низам ал-Мулка. Там написано: «Все жители города – шафииты. В городе имеется медресе, которое основал везир Низам ал-Мулк ал-Хасан ибн Али ибн Исхак. При медресе имеется учитель (мударрис) и факихи» [7, с. 24]. К началу XII в. Дербент располагал собственными медресе и другими учебными центрами. Для сравнения: первое медресе в Мекке было построено в 579/1183 г., а в Тунисе в – 650/1252 г. [7, с. 60].

Об интенсивных связях нашего региона с ближневосточными городами говорят находки множества рукописей. Экспедиция ИИАЭ ДНЦ РАН под руководством А. Р. Шихсаидова в 1978 г. приобрела копию «Шарх ат-Танбих фи-л-фикх» – комментария Абу-л-Аббаса Ахмада ал-Маусили (ум. в 1225 г.) на юридический трактат преподавателя медресе ан-Низамийа Абу Исхака Ибрахима б. Али ал-факих аш-Ширази (ум. в 1083 г.). Переписано в 1291 г. Ахмадом ибн Мухаммадом б. Баба ал-Ардабили. В селении Мишлеш этой же экспедицией был обнаружен еще один комментарий без первых страниц и с поврежденным колофоном на книгу «Танбих», переписанный 7 шабана 694 г. хиджры в медресе ан-Низамийа, что соответствует 22 июня 1295 г., т.е. уже после 1258 г., когда Хулагу-хан разрушил Багдад, что свидетельствует о продолжающейся даже после разгрома города традиции переписывания рукописей [11, с. 149]. Интерес к «Танбих» в Дагестане сохранялся и в последующие века. Как видим, упоминаются иранские города – Шираз, Ардабиль. Широкую популярность в Дагестане имел «Минхадж ат-талибин» Абу Закарийа Йахья ибн Шараф Мухйиддина ан-Навави (ум. в 1278 г.) – знаме-



нитого арабского правоведа, хадисоведа и биографа. В Рукописном фонде имеется несколько рукописей сочинения Ан-Навави XV–XVI вв. и 19 недатированных экземпляров, которые можно отнести к XVIII–XIX вв. Также здесь часто использовался комментарий на «Минхадж ат-талибин», написанный египетским ученым Абу Абдаллахом Мухаммадом б. Ахмадом ал-Махалли аш-Шафии (791/1389–864/1459). В Фонде имеются 29 единиц «Ал-Анвар ли а`мал ал-абрар» («Лучи для деяний праведных») Йусуфа ал-Ардабили (ум. в конце XIV в.). Это известный азербайджанский ученый, предположительно, из города Ардабиль, труды которого находили практическое применение в юридической практике XVI–XIX вв. как в шиитском Азербайджане, так и в Дагестане [12, с. 68–69].

А. К. Аликберов отмечает: «XI–XII века – период наивысшего развития мусульманской культуры в Дербенте» [13, с. 221–231]. По мнению дагестанских ученых: «В это время город находился в орбите активных духовных и интеллектуальных поисков представителей религиозных наук всего мусульманского мира. В городе функционировали многочисленные мечети, суфийские маджлисы и обители, возникали и приобретали известность мусульманские святыни и культовые места, которые посещали многочисленные паломники» [10, с. 798–818]. Дербентское общество выдвигало из своей среды крупных теософов и историков, а труды местных ученых-арабистов находили признание за пределами родины. Выходцы из нашего региона учились или вели преподавательскую деятельность во многих городах Ближнего Востока. Это были непосредственно уроженцы Дербента или те, чья деятельность так или иначе была связана с этим городом. Их можно узнать по нисбе ад-Дербенди. Те, кто возвращались на родину, способствовали формированию прослойки грамотных людей, местной интеллигенции. Творчески усвоив достижения арабо-мусульманской культуры, они и сами создавали оригинальные произведения по теологии, философии, истории, естествознанию.

В качестве примера достоин упоминания тот факт, что автором одного из старейших на Востоке известных на сегодняшний день трактатов по суфизму «Райхан ал-хака`ик ва бустан ад-дака`ик» («Базилик истин и сад тонкостей») был уроженец Дербента Абу Бакр Мухаммад ад-Дарбанди. Эта энциклопедия суфийских терминов и морально-этических предписаний подтверждает тесные контакты Дербента и других центров исламской науки и образования, и является ценным источником по истории и культуре средневекового Дагестана [14, с. 410]. Одним из наставников Мухаммада ад-Дарбанди был верховный судья (кади ал-кудат) и руководитель шиитской общины города, покровительствующий многим ученым, имевший значительный круг учеников и последователей, Ахмад б ал-Хусайн б. Убайдаллах аш-Ши`и ал-Гадаири (ум. в середине XI в.) [15, с. 28]. В Дербенте жил и работал Йусуф б. ал-Хусайн б. Дауд Абу Йакуб ал-Баби ал-Лакзи (ум. до 1089/90 г.) – знаток хадисов и историограф дербентской династии Аглабидов. Именно ему, как было недавно установлено,



принадлежит авторство хроники «Дербенд-наме», протографа (X–XII вв.) знаменитого «Дербенд-наме», составленного в XVII в. Мухаммедом Аваби Акташи [16, с. 63–64].

«Райхан ал-хака`ик ва бустан ад-дака`ик» и ряд других источников позволили установить имена многих ученых из Дербента, связанных как со знаменитым багдадским медресе ан-Низамийа, так и другими центрами образования и культуры исламского мира. География этих связей выглядит впечатляюще. В нее входят города: Мекка, Медина, Багдад, Дамаск, Балх, Александрия, Амул, Нишапур, Рей, Самарканд, Исфахан, Хамадан и др. Одним из наиболее влиятельных наставников многих дербентских факихов и суфиев называют Йусуфа б. Ахмада Абу-л-Касима Ад-Дербенди ал-Фука`и (ум. в середине X в.) [17, с. 96]. Он основал обитель возле захоронения Кырхляр. В Дербенте обрел последнее упокоевание в 1064 г. Абу-л-Валид ал-Хасан б. Мухаммад ад-Дербенди ал-Балхи ас-Суфи – ученик знаменитого автора «Истории Бухары» Абу Абдаллаха Мухаммада б. Ахмада ал-Гунджара (ум. в 1021 г.). Его сын Маммус б. ал-Хасан б. Мухаммад Абу Абдаллах ад-Дербенди (1040–1110), знаток хадисов и историк, был в числе наиболее влиятельных шейхов города. Этот ученый имел контакты с такими выдающимися учеными того времени, как руководитель медресе ан-Низамийа Абу Исхак аш-Ширази, Абу Наср ал-Кушайри и Абу Хамид ал-Газали. В результате новейших исследований установлено, что именно из-под пера Маммуса вышло ценное историческое сочинение «История Ширвана и Дербенда», до этого считавшееся анонимным [18, с. 64].

И это далеко не полный перечень имен ученых, благодаря деятельности которых интеллектуальный облик Дербента приобрел большое значение для дальнейших связей нашего региона с Ближним Востоком. Есть три основных категории источников информации: известные в мусульманском мире библиографические справочники, содержащие сведения о деятельности дагестанских ученых в Багдаде; суфийские трактаты, написанные нашими земляками в городах Ближнего Востока; памятники книжной культуры багдадского медресе ан-Низамийа, обнаруженные в Дагестане. По мнению современных дагестанских историков, развитие Дербента шло «в ногу» с крупными ближневосточными городами, и во всех странах Халифата существовала единая литературная традиция, в регионах приспособленная к местным особенностям [7, с. 92].

Профессор А. Р. Шихсаидов отмечает: «В формировании интеллектуального облика дагестанского общества огромную роль играл историко-культурный диалог двух крупнейших городов средневекового мусульманского Востока – столицы Халифата Багдада и Дербента, столицы одноименного владения (затем – эмирата). Дербентские ученые (прежде всего, знатоки права, хадисов) своим воспитанием и становлением обязаны, в первую очередь, именно Багдаду, багдадским медресе и их профессуре» [7, с. 14–16, 19, 26].





Непрерывающиеся связи между центральными и периферийными регионами мусульманского мира в XI–XIII вв. способствовали дальнейшему расцвету арабской литературной культуры в Дагестане.

Рукописный фонд ИИАЭ ДНЦ РАН располагает датированными рукописями: XII в. представлен 8 экземплярами, XIII – 12, XIV в. – 30 – и за исключением одного или двух они переписаны за пределами Дагестана. Сочинений, переписанных в XV в., – 78, XVI – 70, XVII – 166, XVIII – 408, XIX – 591, XX в. – 93, причем переписка практически всех их была осуществлена здесь [19, с. 154]. К старейшим экземплярам филологических и юридических сочинений, используемых в Дагестане, можно добавить «Ал-Кафия» Джамаладдина Абу Амра Усмана, известного как Ибн ал-Хаджиб (ум. 646/1248 г.). Это один из самых распространенных учебных трактатов по основам синтаксиса арабского языка, переписанный в 773/1372 г. Дийаадином ибн Ибрахимом ал-Казвини, и трактат того же автора «Аш-Шафия», переписанный в 741/1340 г. Имеется также большая научная грамматика арабского языка «Ал-Муфассал» Абу-л-Касима Махмуда ибн Умара аз-Замахшари, с давних пор известная в Дагестане. В Рукописном фонде несколько экземпляров этого сочинения, наиболее старый из которых попал в Дагестан из Ирана, он датируется 871/1466–1467 г. Также в Дагестане через Азербайджан оказался толковый словарь арабского языка «Мугриб фи-л-луга»<sup>1</sup> Абу-л-Фатха Насира ал-Мутаризи (1143–1213).

Самой распространенной в Дагестане была и остается шафиитская правовая школа. К ханифитскому мазхабу принадлежат тюркоязычные кумыки, к джафаритскому – азербайджанцы и переселившиеся из Ирана жители селения Мискинджа, идентифицирующие себя как этнические лезгины, но сохранившие приверженность к шиитскому течению ислама. Одной из наиболее популярных книг была «Ал-Анвар ли а`мал ал-абрар» («Лучи для деяний праведных») – крупнейший памятник мусульманского права, вышедший из-под пера шафиита Джамамаладдина Йусуфа ал-Ардабили (ум. в 1396 г.). Уникальными текстами в фонде представлены сочинения шафиитского правоведа Мухйиаддина Абу Закарии ан-Навави, старейший экземпляр догматического труда которого – «Равдат ат-талибин» – был переписан в 675/1276–1277 г. Мухаммадом б. Абдалмаджид б. Махфуз ал-Ансари<sup>2</sup>. Весьма интересны две очень старые рукописи, приобретенные экспедицией 1979 г. под руководством профессора Шихсаидова: юридический трактат «Китаб ал-азиз фи шарх ан-Ваджиз» («Родная книга относительно комментария на книгу “ан-Ваджиз”»), переписанная Али ибн Ибрахимом аз-За`имом в 688/1289 г.<sup>3</sup> Второе сочинение – «Захрат ар-рийад» («Цветок сада») – посвящено вопросам этики и является уникальным. Автор – Сулайман ибн

<sup>1</sup> РФ ИИАЭ. Ф. 14. Оп. 3. № 769.

<sup>2</sup> РФ ИИАЭ. Ф. 14. Оп. 1. № 770.

<sup>3</sup> РФ ИИАЭ. Ф. 14. Оп. 3. № 2852.



Дауд ас-Саксини из города Саксин в низовьях Волги, а переписано Харуном, сыном Ахмада аш-Ширини в 886/1481 г. [20]. Также в Дагестан, прежде всего в Дербент, попали и самые старые экземпляры Корана. Имеющиеся в хранилищах фонда куфические Кораны не имеют датировки, но по полиграфическим особенностям их можно отнести к XII–XIV вв. Самый ранний из хранящихся в Дагестане датированных экземпляров Корана относится к началу XIV в. Он был переписан в Иране и подарен персидским шахом правителю дагестанского селения Кумух<sup>4</sup>.

Имеющиеся в рукописном фонде ДНЦ РАН арабские рукописи, наиболее древние из которых имеют тысячелетний возраст, привозились из Сирии, Турции, Ирана, Азербайджана, Средней Азии и других концов мусульманского мира. Многие из них потом переписывались здесь, на месте, что свидетельствует о наличии серьезной школы арабской каллиграфии. Это сочинения по различным отраслям средневековой науки: арабской грамматике, «кораническим наукам», логике, истории, медицине и значительное число трудов по суфизму. Все это богатство может быть использовано в процессе воссоздания отечественной богословской школы.

## Заключение

Сегодня как никогда актуально понимание того, что образование, как базовый процесс в культуре, связано с формированием личности. При этом незыблемым должно быть понимание недопустимости утраты традиционного фундаментального характера российского образования. Представляется совершенно необходимым, чтобы государство, признавая позитивное влияние и вклад религии в социокультурную сферу и сотрудничая с религиозными институтами, выстраивало систему строгих ограничений, направленных против политизации ислама, деструктивной деятельности религиозных движений. Реформирование религиозного и религиоведческого образования должно послужить предотвращению религиозного радикализма, препятствовать распространению экстремизма, вовлечению молодежи в ряды запрещенных террористических организаций.

В настоящее время имеет место значительный рост числа духовных учебных заведений, различных благотворительных учреждений и фондов, расширились возможности совершения паломничества по святым местам. На сегодняшний день одним из условий обеспечения национальной безопасности служит обеспечение религиозной безопасности общества [21, с. 47]. Нам близка позиция профессора М. Б. Пиотровского, который пишет: «В России есть многолетний опыт взаимодействия светских и духовных исследовательских и образовательных институтов. Этот опыт, может быть, не всегда радостно положителен, но всегда интересен, полезен и уникален. Он и является исторической

<sup>4</sup> РФ ИИАЭ. Ф. 14. Оп. 1. Д. 283–289.



основой для нового этапа тесного взаимодействия между ними, принятия единой концепции исламского образования или углубленного изучения истории и культуры ислама» [4, с. 50].

### Литература

1. Малашенко А. В. Ислам в России: религия и политика. *Исламоведение*. 2010;(3):66–83.

2. Аминов Т. М. Развитие мусульманского образования в Башкортостане: история и современность. *Образование и духовная безопасность*. 2017;(1):20–30.

3. Абдуллаев М. А. *Из истории философской и общественно-политической мысли народов Дагестана в XIX*. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»; 1968.

4. Пиотровский М. Б. О некоторых принципах концепции преподавания истории и культуры ислама в России. В: Пиотровский М. Б., Аликберов А. К. (ред.). *Ars Islamica: в честь Станислава Михайловича Прозорова*. М.: Наука – Восточная литература; 2016.

5. Прозоров С. М. Ислам как идеологическая система. М.: Восточная литература; 2004.

6. Аликберов А. К. Российское исламоведение, его предмет и место в системе гуманитарных знаний (По следам одной научной дискуссии). В: Пиотровский М. Б., Аликберов А. К. (ред.). *Ars Islamica: в честь Станислава Михайловича Прозорова*. М.: Наука – Восточная литература; 2016.

7. Шихсаидов А. Р., Тагирова Н. А., Гаджиева Д. Х. Арабская рукописная книга в Дагестане. Махачкала: Дагестанское книжное издательство; 2001.

8. Османов А. И. (ред.). История Дагестана с древнейших времен до наших дней. Махачкала: Юпитер; 1997.

9. Нурмагомедов А. М. Дагестан и Арабский халифат в раннем средневековье: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Махачкала; 2007.

10. Гаджиев М. С., Шихсаидов А. Р., Аликберов А. К. Арабские эпиграфические тексты XI–XII вв. на ограде новооткрытого мемориального комплекса исторического Баб ал-Абваба. В: Пиотровский М. Б., Аликберов А. К. (ред.). *Ars Islamica: в честь Станислава Михайловича Прозорова*. М.: Наука – Восточная литература; 2016.

11. Халидов А. Б. (ред.). Арабские рукописи Института востоковедения АН СССР. Ч. 1. М.; 1986.

12. Мамедалиев В. И. «Ал-Анвар» как крупнейший памятник мусульманского права. Научные труды Азербайджанского университета. Серия юридических наук. 1979;(1):68–69.

13. Аликберов А. К. Эпоха классического ислама на Кавказе. Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия *Райхан ал-хака`ик (XI–XII вв.)*. М.: Восточная литература; 2003.

14. Гаджиев М. Г., Давудов О. М., Шихсаидов А. Р. *История Дагестана с древнейших времен до конца XV века*. Махачкала: ДНЦ РАН; 1996.



15. Аликберов А. К. Ад-Дарбанди Мухаммад. В: Прозоров С. М. (ред.). Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 1. М.: Восточная литература; 1998.

16. Аликберов А. К. Ал-Лакзи Йусуф. В: Прозоров С. М. (ред.). Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 1. М.: Восточная литература; 1998.

17. Аликберов А. К. Ал-Фука`и. В: Прозоров С. М. (ред.). Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 1. М.: Восточная литература; 1998.

18. Аликберов А. К. Ал-Лакзи Маммус. В: Прозоров С. М. (ред.). Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 1. М.: Восточная литература; 1998.

19. Шихсаидов А. Р. Археографическая работа в Дагестане: учет, описание и приобретение. В: *Archaeographie Orientalis*: материалы Всесоюзного рабочего совещания по проблемам восточной археографии, г. Ленинград, 1–4 марта 1988 г. М.: Наука; 1990.

20. Шихсаидов А. Р., Саидов М.-С., Айтберов Т. М., Исаев А. И., Оразаев Г. М., Мирзамагомедов Г. М. Итоги археографической экспедиции. В: *Материалы сессии, посвященной итогам экспедиционных исследований в Дагестане в 1978–1979 гг. (Тезисы докладов)*. Махачкала: Дагестанский филиал АН СССР; 1980.

21. Кашаф Ш. Р. Модернизация исламского образования как фактор религиозной и национальной безопасности России. *Ислам в современном мире*. 2015;11(4):47. DOI: [10.20536/2074-1529-2015-11-4-47-62](https://doi.org/10.20536/2074-1529-2015-11-4-47-62).

## References

1. Malashenko A. V. Islamovedeniye. Islam in Russia: Religion and Politics. *Islamic Studies*. 2010;(3):66–83. (In Russ.)

2. Aminov T. M. The development of Muslim education in Bashkortostan: history and modernity. *Obrazovaniye i dukhovnaya bezopasnost*. 2017;(1):20–30. (In Russ.)

3. Abdullaev M. A. *From the history of philosophical and socio-political thought of the peoples of Dagestan in the XIX*. Moscow: Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury izdatel'stva "Nauka"; 1968. (In Russ.)

4. Piotrovsky M. B. About some principles of the concept of teaching the history and culture of Islam in Russia. In: Piotrovsky M. B., Alikberov A. K. (eds). *Ars Islamica: in honor of Stanislav Mikhailovich Prozorov*. Moscow: Nauka – Vostochnaya literatura; 2016. (In Russ.)

5. Prozorov S. M. *Islam as an ideological system*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2004. 471 l. (In Russ.)

6. Alikberov A. K. Russian Islamic Studies, its subject and place in the system of humanitarian knowledge (Following the footsteps of one scientific discussion). In: Piotrovsky M. B., Alikberov A. K. (eds). *Ars Islamica: in honor of Stanislav Mikhailovich Prozorov*. Moscow: Nauka – Vostochnaya literatura; 2016. (In Russ.)



7. Shikhsaidov A. R., Tagirova N. A., Gadzhieva D. H. *Arab manuscript book in Dagestan*. Makhachkala: Dagestanskoe knizhnoe izdatelstvo; 2001. 256 pp. (In Russ.)

8. Osmanov A. I. (ed.). *The history of Dagestan from ancient times to our days*. Makhachkala: Yupiter; 1997. (In Russ.)

9. Nurmagomedov A. M. *Dagestan and the Arab Caliphate in the early Middle Ages. PhD Thesis (Hist.)*. Makhachkala; 2007. (In Russ.)

10. Gadzhiev M. S., Shikhsaidov A. R., Alikberov A. K. Arab epigraphic texts 11–12 centuries. On the fence of the newly-discovered memorial complex of the historical Bab al-Abwab. In: Piotrovsky M. B., Alikberov A. K. (eds). *Ars Islamica: in honor of Stanislav Mikhailovich Prozorov*. Moscow: Nauka – Vostochnaya literatura; 2016. (In Russ.)

11. Khalidov A. B. (ed.). *Arab manuscripts of the Institute of Oriental Studies of the USSR Academy of Sciences. Short catalog*. Part I. M.; 1986. (In Russ.)

12. Mamedaliev V. I. “Al-Anwar” as the largest monument of Muslim law. *Nauchnye trudy Azerbaidzhanskogo universiteta. Seriya yuridicheskikh nauk*. 1979;(1):68–69. (In Russ.)

13. Alikberov A. K. *The era of classical Islam in the Caucasus. Abu Bakr ad-Darbandi and his Sufi encyclopedia Raikhan al-haka'ik (11–12 centuries)*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2003. (In Russ.)

14. Gadzhiev M. G., Davudov O. M., Shikhsaidov A. R. *The history of Dagestan from ancient times to the end of the 15th century*. Makhachkala: Dagestan Scientific Center of the Russian Academy of Sciences; 1996. (In Russ.)

15. Alikberov A. K. Ad-Darbandi Muhammad. In: Prozorov S. M. (ed.). *Islam in the territory of the former Russian Empire. Encyclopedic Dictionary*. Iss. 1. Moscow: Vostochnaya literatura; 1998 (In Russ.)

16. Alikberov A. K. Al-Laxi Yusuf. In: Prozorov S. M. (ed.). *Islam in the territory of the former Russian Empire. Encyclopedic Dictionary*. Iss. 1. Moscow: Vostochnaya literatura; 1998. (In Russ.)

17. Alikberov A. K. Al-Fuka`yi. In: Prozorov S. M. (ed.). *Islam in the territory of the former Russian Empire. Encyclopedic Dictionary*. Iss. 1. Moscow: Vostochnaya literatura; 1998. (In Russ.)

18. Alikberov A. K. Al-Lakzi Mammus. In: Prozorov S. M. (ed.). *Islam in the territory of the former Russian Empire. Encyclopedic Dictionary*. Iss. 1. Moscow: Vostochnaya literatura; M., 1998. (In Russ.)

19. Shikhsaidov A. R. Archaeographic work in Dagestan: accounting, description and acquisition. In: *Archaeographie Orientalis. Materials of the All-Union Workshop on the Problems of Eastern Archeography. Leningrad, 1–4 March 1988*. Moscow: Nauka; 1990. (In Russ.)

20. Shikhsaidov A. R., Saidov M.-S., Aitberov T. M., Isaev A. I., Orazhev G. M., Mirzamagomedov G. M. Results of the archeographic expedition. In: *Materials of the session devoted to the results of expeditionary research in Dagestan in 1978–1979*. (Thesis report). Makhachkala: Dagestan branch of the USSR Academy of Sciences; 1980. (In Russ.)

21. Kashaf S. R. Modernization of Islamic education as a factor of Russia's religious and national security. *Islam in the modern world*. 2015;11(4):47-62. (In Russ.) DOI: [10.20536/2074-1529-2015-11-4-47-62](https://doi.org/10.20536/2074-1529-2015-11-4-47-62).



### Информация об авторах

**Сеидова Гюльчохра Надировна**, кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры юридических и гуманитарных дисциплин филиала Дагестанского гуманитарного университета в г. Дербенте; заведующая отделением кафедры ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога по Северному Кавказу; научный консультант ГБУ Республики Дагестан «Музей истории мировых культур и религий», г. Дербент, Российская Федерация.

**Кашаф Шамиль Равильевич**, научный сотрудник Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья, Институт востоковедения РАН, г. Москва; научный сотрудник Ресурсного центра по развитию исламского и исламоведческого образования Института международных отношений, Казанский федеральный университет, г. Казань; Отделение кафедры ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога по Северному Кавказу (г. Дербент), Российская Федерация.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

### Вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 8 января 2019 г.  
Одобрена рецензентами: 4 февраля 2019 г.  
Принята к публикации: 13 февраля 2019 г.

### Information about the authors

**Goulchokhra N. Seidova**, Ph. D, Associate Professor, Professor of the Department of Legal and Humanitarian Disciplines of the DSU Branch in Derbent, Head of Department of the UNESCO Chair in Comparative Studies of Spiritual Traditions, Specifics of Their Cultures and Interreligious Dialogue in the North Caucasus, Derbent, SBI RD 'Museum of the History of World Cultures and Religions', Derbent, Republic of Dagestan, Russian Federation.

**Shamil R. Kashaf**, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Department of Central Asian, Caucasus and Ural-Volga Region, Research Fellow, Moscow; Resource Centre for the Development of Islamic and Islamic Studies Education, Institute of International Relations, Research Fellow, Kazan Federal University, Kazan; Department of the UNESCO Chair in Comparative Studies of Spiritual Traditions, Specifics of Their Cultures and Interreligious Dialogue in the North Caucasus, Derbent, Russian Federation.

### Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

### Authors contributed

These authors contributed equally to this work.

### Article info

Received: January 8, 2019  
Reviewed: February 4, 2019  
Accepted: February 13, 2019





## Исламское образование в ингушском обществе: история и современность

**М. С.-Г. Албогачиева**

*Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН,*

*г. Санкт-Петербург, Российская Федерация*

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-9746-1820>, e-mail: [albmac@mail.ru](mailto:albmac@mail.ru)

**Резюме:** в статье дается обзор истории исламского образования в ингушском обществе от принятия ислама в середине XIX в. вплоть до сегодняшнего дня. Показаны роль и значение этого важного компонента духовной культуры народа. Во время экспедиционных поездок (2014–2018) в Ингушетию автор собрал обширный полевой материал, позволивший показать историю формирования исламского образования в Ингушетии. Имеющийся материал разделен на два блока. В первом представлена история формирования и структура традиционной системы образования, а также индивидуального обучения у известных алимов не только Ингушетии, но и Кавказского региона. Во втором рассматриваются процессы реисламизации общества, придавшие мощный импульс возрождению системы исламского образования, существовавшей здесь в начале XX в., и внедрения новых форм исламского просвещения, связанных с введением в программу общеобразовательных школ с 4-го по 11-й класс предметов «Основы религии», «Основы исламской культуры». Важная роль в реализации этого проекта принадлежит Духовному управлению мусульман Ингушетии, выступившему его инициатором. В республике ведется преподавание названных дисциплин, готовятся методические пособия и учебники. Кроме школ, учащиеся медресе получают начальное исламское образование, а желающие могут продолжить свое обучение в исламских высших учебных заведениях не только в республике и других субъектах Российской Федерации, но и за рубежом. Благодаря правильно организованной работе в общеобразовательных школах, медресе и исламских институтах удалось повысить уровень исламского образования и снизить накал, связанный с религиозно мотивированной радикализацией общества.

**Ключевые слова:** алимы; духовенство; ингуши; ислам; исламское образование; медресе; мечеть; религия; университет

**Благодарности:** статья подготовлена в рамках темы НИР МАЭ РАН «Межцивилизационное взаимодействие, этническая история и многообразие культурного наследия исламских народов мира в исторической динамике».

**Для цитирования:** Албогачиева М. С.-Г. Исламское образование в ингушском обществе: история и современность. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):186–207. DOI: [10.31162/2618-9569-2019-12-1-186-207](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-1-186-207).



## Islamic education in the Ingush society. Past and present

**M. S.-G. Albogachieva**

*Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Cabinet of curiosities) of RAS,  
St Petersburg, Russian Federation*

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-9746-1820>, e-mail: [albmac@mail.ru](mailto:albmac@mail.ru)

**Abstract:** the article offers an overview of the history of Islamic education in the Ingush society from the adoption of Islam (mid. 19<sup>th</sup> cent.) up to today. In the article is shown the role and importance of this important component of the people's spiritual culture. During the field research in Ingushetia in 2014–2018, the author did manage to collect extensive data, which enabled her to outline the history of the formation of Islamic education in Ingushetia. The collected field material is subdivided into two blocks. The first is an outline of the history of the formation and also a structure of the traditional education system. It also provides an overview of the individual learning process. A student was instructed by the famous teachers (*alims*). This kind of education took place not only in Ingushetia, but also in the whole Caucasus. The second block deals with the processes of re-Islamization of society. This gave a powerful impetus to the revival of the Islamic education system that existed here at the beginning of the 20<sup>th</sup> century, and the introduction of new forms of Islamic education. The latter run in harness with the introduction in the school curriculum (grades 4 to 11) of the subjects, such as the “Fundamentals of Religion” and “The Basics of Islamic Culture”. In introducing these subjects a crucial role played the the Spiritual Council of the Muslims of Ingushetia, who initiated the whole process. The schools in the Republic of Ingushetia continue to teach these subjects; at the same time many teaching aids (manuals, readers) to facilitate the process are currently being written. In addition to the subjects learned at schools, students of religious schools (*madrasas*) also receive elementary Islamic education, and those who wish can receive a higher education in Islam and Islam related subjects both in the Russian Federation and abroad. Thanks to well-organized work in secondary schools, *madrasas* and Islamic institutions, it was possible to raise the level of Islamic education and reduce the radicalization of society.

**Keywords:** Islam, teachers (*alims*); Islam, clergy; Islam, education; Ingush, people of.

**Acknowledgements:** the article was prepared in the framework of the research theme suggested by the Russian Academy of Sciences: “Peoples of Islam in history: the interaction between civilizations; the history of ethnos; the diversity of the cultural heritage”.

**For citation:** Albogachieva M. S.-G. Islamic education in the Ingush society. Past and present. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):186–207. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-186-207.

### Введение

Религия является одним из важных этномаркирующих признаков любого народа, определяя его образ жизни, мышление и повседневное поведение. Для верующего человека имеют огромное значение знание основ религии. Постижение религиозных знаний становится для некоторых людей смыслом всей жизни, но для основной массы верующих бывает достаточно базового



уровня религиозных знаний, чтобы считаться мусульманами. Уровень религиозного образования в ингушском обществе, о котором пойдет речь в данной статье, позволит показать основные этапы распространения и утверждения ислама в ингушском обществе, а также его роль и значение для местного общества в различные периоды исторического развития.

Современные ингуши – мусульмане-сунниты, повсеместное же утверждение ислама в ингушском обществе связывают с серединой XIX в. Безусловно, в ингушском обществе была часть людей, исповедующих ислам и до середины XIX в. Имеющиеся литературные, археологические, фольклорные материалы подтверждают, что знакомство с исламом предков ингушей стало возможно с периода арабских завоевательных походов на Кавказ. Но это не дает нам права говорить о полной исламизации ингушского общества на том историческом этапе. Значительная часть литературных источников свидетельствует о том, что именно с середины XIX в. все ингуши приняли ислам, и наибольшее влияние на эти процессы оказывали миссионеры из соседних исламских регионов. Известный ингушский историк Б. М. Мужухоев писал: «В отличие от горцев-ингушей плоскостными ингушами ислам начинает приниматься с XVI века, а период его широкого распространения падает на XVIII век» [1, с. 131].

Большое влияние на религиозные убеждения ингушей оказала деятельность уроженца чеченского селения Алды – шейха Мансура (1760–1794) [2]. В первой половине XIX в. значимая роль в укоренении среди ингушей тариката накшбандийа принадлежала имаму Дагестана и Чечни Шамилю. В середине XIX в. благодаря проповеднической деятельности шейха Кунта-хаджи Кишиева на Кавказ проник кадирийский тарикат. На рубеже XIX–XX вв. на арене появляется шейх Дени Арсанов, который также придерживался накшбандийского тариката и распространял свое учение в ингушском и чеченском обществе. В ряду с именами этих выдающихся алимов стоят и имена аварцев, андийцев, кумыков, даргинцев, лезгин, чеченцев, которые распространяли исламское образование среди местного населения, память о которых ингушский народ хранит до наших дней, – Аслан-Хаджи, Ослак-Хаджи, Селий Мурдал (Аварский Мурдал), Селий Ахмад (Аварский Ахмед), Ахмед-мулла, Батал-мулла, Джамалд-мулла, Дибр-мулла, Мурдал-Хаджи, Магома-мулла и др. [3, с. 85]. Они, как и местные алимы, обучали новообращенных ингушей совершению пятикратного намаза, молитвам, внедряли в общество необходимые мусульманам знания о шариате.

Это был сложный и длительный процесс, который растянулся на многие годы. Благодаря самоотверженному труду ученых алимов арабский язык стал играть большую роль в становлении духовной культуры народа.

### **Исламское образование в XIX–XX вв.**

Огромную помощь в распространении знаний оказали примечетские школы – медресе (*хъужаре*). (Может возникнуть вопрос, почему упомянутые школы не назывались медресе, как во всем исламском мире. Название *хъужа-*



ре / *худжра* указывает, скорее, на то, что это были суфийские обители, приспособленные представителями разных тарикатов под учебные заведения.) Это были не школы в классическом понимании, с партами, доской и прочими современными атрибутами – это мог быть частный дом муллы, мечеть или просто любезно предоставленное под нужды медресе любое помещение, где могли разместиться учащиеся. Образование в данных школах подразделялось на начальное – *муталимы*, среднее – *дийшанах* (ингуш. досл. – люди выучившиеся, читавшие) и высшее – *мол*, *Иаламсаг* (ингуш. досл. – человек науки, от *Иллм* (араб.) – наука и *саг* (ингуш.) – человек) [4, с. 84].

О популярности и значимости арабского языка говорит наличие у ингушей письменности – аджами, которая характерна для многих неарабских народов. Каждый народ создавал свою письменность на основе арабской графики, используя дополнительные надстрочные и подстрочные знаки. Аджамская письменность широко использовалась для обычной и деловой переписки, а также для создания историко-философских, художественных и иных произведений. «Арабский язык получил среди ингушей и чеченцев значительное распространение. Он стал в Чечне и Ингушетии языком богослужения, науки, во многом поэзии, а также общения наиболее мусульмански образованной части населения» [5, с. 25].

Мусульманские школы не имели постоянного и тем более казенного финансирования. Содержание таких школ приходилось на жителей близлежащих населенных пунктов, на территории которых они располагались. Учащиеся каждую пятницу обходили с баулами жителей ближайших сел и аулов, собирая себе на пропитание продукты. Моя бабушка рассказывала, что ее семья откладывала для мальчиков из *хужаре* продукты целую неделю и отдавали им, когда те приходили. Разумеется, были и меценаты, которые финансировали эти учебные заведения, но были и добровольные пожертвования от отдельных людей. Здесь же отмечу, что изучение арабского языка не являлось обязательным для всех мусульман, и, говоря об эффективности обучения в медресе, не нужно путать его с современной общеобразовательной средней школой. «Целью исламского образования никогда не была всеобщая грамотность. До середины прошлого столетия чуть более 5% мусульман на Северном Кавказе имели исламское образование» [6, с. 193].

В конце XIX в. мечети стали центрами изучения ислама, выросло и число желающих получить знания об исламе. За сравнительно небольшой временной промежуток число мечетей на территории Ингушетии резко возросло. Данные Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. ярко иллюстрируют этот процесс. В рассматриваемый период в Ингушетии насчитывалось 55 действующих мечетей, абсолютное их большинство располагалось в равнинных районах. Самое большое число мечетей было в ингушском селении Базоркино (ныне с. Чермен Пригородного района Республики Северная Осетия – Алания), где имелось девять квартальных и одна соборная мечеть,



а также школа для обучения детей основам ислама [7, с. 44]. При большинстве указанных мечетей существовали школы для детей и взрослых.

Власти не могли остановить рост числа медресе и развитие религиозного образования. Основную угрозу безопасности они видели в лидерах религиозных братств кадирийского тариката, так как значительная часть общества принадлежала к ним. Все шейхи кадирийского тариката – Сугаип Гайсумов, Бамат-Гирей Митаев, Абдул-Азиз Шаптукаев (Докка), Батал-хаджи Белхароев, Канахаджи Чимирза, мулла Магома – в ноябре 1911 г. были арестованы и высланы из Чечни и Ингушетии [7, с. 30]. Это была очень хорошо продуманная акция. Сосланы были только последователи учения Кунта-хаджи Кишиева, принадлежавшие к кадирийскому тарикату, а шейхи накшбандийского тариката были оставлены на родине, тем самым верующие были разделены на два лагеря. Это несколько ослабило позиции кадирийского тариката, но серьезных изменений в обществе из-за этого не произошло. В 1915 г. начальник Терской области сообщал, что «предоставленные самим себе, магометане поневоле черпают понятия о религиозных истинах во время ежегодного паломничества в Мекку». Для изменения ситуации тогда же было принято решение об учреждении во Владикавказе Богословско-педагогических курсов для подготовки духовных лиц. Власти попытались таким образом проводить грамотную духовно-просветительскую работу среди местного населения. Но существенных результатов так и не удалось достичь. Накануне Февральской революции общество находилось в сложной социально-экономической и политической ситуации. Революция давала шанс решить вопросы, связанные с землями ингушей, переданными казакам после их переселения на Кавказ, реализовать принципы равенства всех наций и народностей, признать права наций на самоопределение, оставить неприкосновенными верования, обычаи и традиции [7, с. 46].

Особое вдохновение и энтузиазм народы Кавказа испытали в мае 1917 г., когда по инициативе Временного Центрального комитета объединенных горцев во Владикавказе открылся Первый съезд горских племен Кавказа, религиозная секция которого решила ввести в судах по всем делам мусульман шариат, учредить должность Кавказского муфтия с резиденцией во Владикавказе для мусульман Терской, Кубанской и Дагестанской областей, Черноморской губернии, ногайцев, караногайцев и туркмен Ставропольской губернии [8, с. 377]. Важной сферой религиозной жизни съезд считал проблемы религиозного образования. Для подготовки кадров в каждом округе планировалось открыть медресе, а во Владикавказе – высшее учебное заведение – Юридическую академию шариатских наук. В ней предусматривалось преподавание и светских предметов [9, с. 153]. В последующие 1917–1919 гг. ингуши, поверив идеологам новой власти, всячески поддерживали ее. Исследователи указанного периода писали, что благодаря красной Ингушетии на Северном Кавказе установилась советская власть. Несмотря на сложность переходного периода, общество всецело освоило основы религии и обучало своих детей в медресе и на дому



у известных учителей ислама. О хорошем уровне образования учащихся ингушских медресе можно судить по тому, что в 1920-е гг. двое ингушей Джамалдин Сандхаджиевич Омархаджаев и Магомед Кутиевич Куркиев стали студентами Ленинградского института восточных языков. Об уровне их подготовки И. Ю. Крачковский писал: «В 20-х годах два ингуша, присланные для завершения образования в Ленинградский институт восточных языков, свободно беседовали по-арабски на разнообразные темы мировой политики и современной жизни, а один (Магомед. – М. А.) с легкостью писал стихи по всем правилам старых арабских канонов» [10, с. 47].

В 1930-х гг. о степени религиозности мусульман Ингушетии Г. К. Мартиросиан писал: «Наблюдения мои в Нагорной Ингушетии летом 1926 года привели меня к заключению, что степень религиозного чувства жителей остается почти прежней. Молитва совершается несколько раз в день и людьми пожилыми, и среднего возраста, и юношами. Даже один из председателей исполкомов ингушских обществ в горах не раз прерывал деловую беседу со мною и удалялся на время с тем, чтобы совершить молитву. Впрочем, у части населения отношение к религии, несомненно, только формальное» [11, с. 58]. Об этом же периоде Мугуев писал, что в Ингушской автономной области, имеющей 75 000 населения, функционировало 146 мечетей. Партийные и комсомольские организации были не в состоянии провести нужную антирелигиозную кампанию на местах. В 1929 г. в Ингушетии функционировало 32 школы с полутора тысячами учеников, в которых велось обучение основам ислама, и такое же количество медресе с 825 учениками [12, с. 37].

После упрочения советской власти на местах борьба против религии обрела широкий размах: была провозглашена «безбожная пятилетка», в соответствии с которой к 1 мая 1937 г. на всей территории СССР не должно было оставаться ни одного молитвенного дома, а само понятие Бога должно было быть изъято из употребления в Советском Союзе как пережиток Средневековья [13, с. 185]. Тотальные репрессии 1937 г., обрушившиеся на все население СССР, прокатились и по Чечено-Ингушетии. Подверглись арестам почти все руководители, начиная от ответственных работников республиканского масштаба и кончая председателями сельсоветов, колхозов, рядовыми партийными функционерами и местным духовенством [14, с. 59].

Начавшаяся Великая Отечественная война обострила и без того сложную обстановку в крае. В это тяжелое для страны время ингуши стали на защиту Родины. Несмотря на имеющиеся заслуги перед Отечеством, в 1944 г. Чечено-Ингушскую АССР упразднили, чеченцы и ингуши были депортированы в Среднюю Азию и Казахстан как «предатели Родины» [15, с. 63], а бойцов указанных национальностей, награжденных правительственными наградами за мужество и отвагу, снимали с фронта и вместе с родственниками отправляли в ссылку в Казахстан. Часть духовенства вынуждена была сотрудничать с НКВД во время подготовки и после выселения ингушей и чеченцев. Так, в телеграмме





Л. Берии И. Сталину от 22 февраля 1944 г. говорится: «Была проведена беседа с наиболее влиятельными в Чечено-Ингушетии высшими духовными лицами Б. Арсановым, А.-Г. Яндаровым и А. Гайсумовым, они призывали оказать помощь через мулл и других местных авторитетов». В период депортации и позже работниками НКВД сжигалась духовная литература из частных рукописных собраний, библиотек мечетей, государственных архивов и т.д.

В тот период, когда многие мусульмане были в ссылке, начались некоторые изменения, касающиеся мусульманского образования. В «1944 г. – НКГБ СССР, оценив позицию руководства СССР, отсутствие легальных исламских учебных заведений, зная желания мусульман, верно оценив имеющиеся возможности и выгоды, разработал комплекс мероприятий по переводу исламского образования из подпольного состояния в легальное. <...> В феврале 1944 г. силами НКГБ был разработан и предложен ЦК ВКП(б) документ “О специальных мероприятиях по Духовному управлению мусульман Средней Азии и Казахстана” (САДУМ). В комплексе предложений есть пункт об открытии медресе в Ташкенте на 60 человек и в Бухаре на 40 человек. Особо обращалось внимание на включение в состав медресе не менее 50% агентуры НКГБ для использования его в интересах государства» [16, с. 4].

В результате указанных мероприятий в 1946 г. в Бухаре стало функционировать медресе Мир-Араб, а в Ташкенте в 1956–1961 гг. велось обучение в стенах медресе Баракхона. После закрытия последнего Мир-Араб оставался единственным медресе на территории СССР. Студенты обучались на протяжении 9 лет и изучали как светские, так и религиозные дисциплины. Из стен медресе в разные годы вышло немало образованных религиозных деятелей, которые впоследствии стали представителями духовной элиты в постсоветском пространстве. Среди них: первый президент Чеченской Республики Ахмад-хаджи Кадыров, муфтии Талгат Таджуддин, Равиль Гайнутдин, глава Управления мусульман Кавказа Аллахшукюр Пашазаде<sup>1</sup>.

По понятным причинам депортированные мусульманские народы до реабилитации не имели возможности получать образование в указанных учебных заведениях. Депортированным ингушам и чеченцам спустя 10 лет, в 1954 г., было разрешено поступать в высшие учебные заведения. В 1955 г. их освободили от ежемесячной явки в комендатуру. В 1956 г. с ингушей сняли все ограничения по передвижению по стране, за исключением поездки на Кавказ [7, с. 54].

Запрет возвращения на родину был отменен 9 января 1957 г. указом Президиумов Верховных Советов СССР и РСФСР, была восстановлена упраздненная Чечено-Ингушская АССР. После восстановления Чечено-Ингушской Республики партийные и советские органы развернули масштабную антирелигиозную кампанию. Деятельность суфийских братств перешла на нелегальный уровень, муллы обучали детей и подростков тайно, в собственных домах.

<sup>1</sup> *Исламские университеты в России и мире*. Режим доступа: <https://islam.global/obshchestvo/obrazovanie/islamskie-universitety-v-rossii-i-mire/> [Дата обращения: 23.12.2018.]



Запрещалось исполнение любых мусульманских обрядов. В 1970 г., с апреля по июль, в Назрановском, Малгобекском и Сунженском районах Чечено-Ингушской АССР проходили запланированные сходы в различных населенных пунктах, на которых обсуждались вопросы, связанные с многоженством, уплатой калыма, похищением девушек и отправлением религиозных обрядов. При этом многие ингуши искренне считали себя одновременно правоверными мусульманами и «советскими» людьми, принимая в быту, в семье исламские нормы и нормы обычного права, а во «внешнем мире» – на работе, при общении с людьми другой национальности, вне Чечено-Ингушетии – советские нормы [17, с. 86]. Достаточно отметить, что на 1 января 1970 г. в Чечено-Ингушетии было учтено свыше 150 незарегистрированных объединений, имеющих постоянные молитвенные помещения служителей культа, выборные органы, но вопрос о регистрации хотя бы одного из них не ставился местными органами власти. Активную работу по восстановлению мечетей Ингушетии стали вести в 1976 г. известные и авторитетные алимы из местной среды, такие как Ахмед Гутаев, Ахмед Белхароев, Суламбек Евлоев и др. Благодаря им и деятельности активистов в 1977 г. было получено разрешение на открытие мечети в селениях Сурхахи и Барсуки. В сентябре 1980 г. Советом по делам религии при Совмине СССР в числе первых была зарегистрирована Барсукинская мечеть, которая спустя некоторое время была сожжена. Работа по восстановлению мечети в с. Сурхахи затянулась на годы и завершилась лишь в 1988 г. Следует отметить, что функционировавшие на тот период в СССР два духовных управления мусульман (ДУМ) – ДУМ Европейской части СССР и Сибири (ДУМ ЕС) с центром в Уфе и ДУМ Северного Кавказа (ДУМ СК) с центром в Махачкале – не играли существенной роли в деле распространения и укрепления духовности ислама в стране [18]. Но постепенная легализация ислама начала давать свои результаты. На местном уровне это стало заметно с назначением в 1989 г. первым секретарем обкома КПСС Чечено-Ингушетии Доку Завгаева. Начинается подлинное возрождение ислама: строятся мечети, восстанавливаются «святые места», открываются исламские институты [19, с. 223]. Процесс исламизации усиливается во всем регионе. 27 января 1990 г. созывается съезд мусульман Северного Кавказа, на котором *муфтием* избирают Багаутдина Исаева. К этому времени из Духовного управления мусульман Кавказа начали выделяться республиканские Духовные управления мусульман: Чечено-Ингушетии (1989, муфтий Шахид-гаджи Газабаев), Кабардино-Балкарии (1989, муфтий Шафик Пшихачев), Северной Осетии – Алании (1990, муфтий Дзанхот-гаджи Хакилаев), Карачаево-Черкесии и Ставропольского края (1990, муфтий Исмаил Бердиев) [20, с. 141]. Это было очень показательно, так как впервые жители республик имели возможность образовать свои духовные управления мусульман и выбирать своего муфтия [21, с. 432]. Реисламизация набирала обороты, на этой волне стали функционировать шариатские суды, открывались новые мечети, зиараты, начальные школы (мактабы), медресе, исламские колледжи, институты и университеты [22, с. 331].



На волне перестройки стали происходить и территориальные преобразования. В ноябре 1990 г. Верховный Совет ЧИ АССР провозгласил суверенитет, в мае 1991 г., еще до акции ГКЧП, им была принята декларация о государственной независимости. «В октябре 1991 г. Чечено-Ингушетия мирно и по обоюдному согласию разделилась по национальному признаку на две республики – Чеченскую и Ингушскую. Чечня взяла курс на полную независимость, а Ингушетия – на воссоединение с РФ. Основной причиной такого мирного развода этнически близких народов было намерение ингушей добиться возвращения Пригородного района Осетии, ранее входившего в состав Ингушетии» [23, с. 171].

### **Современная система исламского образования**

После образования Республики Ингушетии (1992) произошли еще более значительные изменения в религиозной жизни. 5 апреля 1993 г. на съезде мусульман республики был образован Муфтият Ингушетии. Возглавил работу Муфтията Магомед-хаджи Османович Албогачиев. Для эффективной и слаженной работы Муфтият назначил во всех населенных пунктах Ингушетии по одному имаму. В их обязанности входило совершение пятничной молитвы, различных религиозных обрядов, связанных со свадьбами, похоронами и поминками, примирением конфликтующих сторон, консультативная помощь в вопросах, касающихся ислама, и мн. др. Постепенно возросло количество мечетей и число школ-медресе при центральных мечетях. Существенным недостатком такого образования было то, что такие школы не имели программы, разработанной и утвержденной Муфтиятом республики. Каждый основатель медресе ставил свои конкретные цели и задачи, с учетом которых и велось обучение в этих учебных заведениях. Такое положение дел в области религиозного образования тревожило местное духовенство, так как в религиозно неграмотном обществе появилась радикально настроенная часть населения, радеющая за «чистоту ислама» и способная дать исламскому образованию радикальное направление. Такие изменения стали происходить не только на Северном Кавказе, но и во всех мусульманских регионах страны. Этому способствовало многое: социально-экономический, духовно-нравственный и политический кризис в стране; обострение межнациональных отношений; криминализация различных сторон жизни, коррупция, организованная преступность; неопределенность политики федерального центра в отношении региона и отдельных субъектов; геополитические трансформации в регионе; низкий авторитет духовенства [24, с. 80].

На республиканском уровне этому способствовал ряд очень важных причин.

1. Ингушетия многие годы имела неразвитую экономику со слабой производственной базой и инфраструктурой, занимала и занимает первое место по безработице.

2. Осетино-ингушский конфликт 1992 г. привел к тому, что в Ингушетию прибыло несколько десятков тысяч ингушей из Северной Осетии (по данным правозащитников, от 30 до 60 тысяч).



3. Наплыв беженцев после первой и второй чеченской кампании, сопоставимый с численностью постоянного населения, осложнил положение дел в республике: ухудшилась криминогенная обстановка, вместе с беженцами прибывали боевики и радикально настроенные члены чеченского общества. Многие из прибывших встали на этот путь из-за неправовых действий силовых структур (правозащитники говорят о похищениях, пытках, внесудебных расстрелах), которые приводили к тому, что пострадавшие и их родственники (преимущественно молодежь) пытались мстить, пополняя ряды боевиков. Попадая в число боевиков, они получали религиозно-идеологическую обработку со стороны хорошо обученных иностранных эмиссаров, прибывших в Чечню. Из новобранцев образовывались бандгруппы, занимающиеся разбоями, грабежами, похищениями людей, прикрываясь антитеррористической деятельностью. Попав в Ингушетию, они начали и здесь распространять свое влияние на молодежь [25, с. 304].

Оставлять без пристального внимания вопрос религиозного образования в такой сложный исторический момент было чревато непредсказуемыми последствиями. С самого начала появления признаков радикализации общества активную борьбу с ней начало вести местное духовенство. На официальном республиканском уровне до последнего времени признавался только «свой», традиционный ислам. Благодаря национальным задачам ингушей и твердости генерала Руслана Аушева, ставшего президентом Республики Ингушетии, все направления, отклоняющиеся от традиционного для ингушей ислама, были подавлены. «Одновременно, генерал... ввел обязательное преподавание ислама в общеобразовательных школах, ингушские муллы консультировали местных милиционеров, как отличить традиционного ингушского мусульманина от ваххабита. Ингушетия, пожалуй, единственная республика, где альтернативный (экстремистский) ислам встретил активное государственное сопротивление с самого начала» [23, с. 184].

Для противодействия ваххабизму и экстремизму в г. Назрани 17 августа 1998 г. под патронажем Руслана Аушева открылась конференция, которая приняла решение о том, что подрастающему поколению необходимо дать представление об основах ислама (мусульманам) и православия (христианам), чтобы у каждого был необходимый минимум знаний о своей религии.

Низкий уровень исламского образования у местного населения позволял вербовщикам привлекать в свои ряды молодых людей. Для борьбы с этим явлением Распоряжением Президента Республики Ингушетия от 28 мая 1998 г. и Постановлением Правительства Республики Ингушетия от 28 октября 1998 г. № 295 во всех общеобразовательных школах Ингушетии в 5–11-х классах был введен обязательный курс «Основы религии». В процессе изучения данного курса учащиеся должны получить необходимые знания по основным пяти столпам ислама согласно учению Шафиитского мазхаба, приверженцами которого являются ингуши.



Этот минимум знаний об исламе должен был дать верное направление еще не сформировавшейся до конца личности.

Эта работа была возложена на Духовный центр мусульман – Муфтият Республики Ингушетия и Министерство образования Республики Ингушетия. Общими усилиями им предстояло разработать программы и составить учебные пособия по ним для курса «Основы религии». С этого периода к 1 сентября каждого нового учебного года вводились новая разработанная программа и учебник по ней.

Эти учебники стали издаваться с переводом и транслитерацией арабских текстов на кириллический шрифт (который используется в современной ингушской письменности). Первый учебник «Основы религии» был издан к сентябрю 1998 г. Этой книгой пользовались все учащиеся 5–11-х классов, так как еще не было других учебников. В сентябре 1999 г. вышел учебник для 6-го класса, по которому занимались учащиеся с 6-го по 11-й класс. По такому же плану издавались все остальные учебники в течение семи лет, и в 2005 г. были изданы учебники «Основы религии» для каждого класса с 5-го по 11-й. С этого времени учащиеся 5–11-х классов имели учебники, соответствующие программам преподавания, разработанные известными богословами Ингушетии А.-М. М. Дударовым и М. Дж. Эсмурзиевым.

Самое деятельное участие в реализации этого проекта принял Комитет по науке и образованию Муфтията Республики Ингушетия, созданный приказом Муфтия М. О. Албогачиева от 1 июля 1999 г.

На следующем этапе предстояло подготовить соответствующих квалифицированных преподавателей основ религии. Для более эффективной работы школе студентам Исламского института ст. Орджоникидзевской стали читать лекции по методике преподавания курса «Основы религии». С 1 сентября 2005/2006 учебного года на первых двух курсах данного института начали преподавать родственный школьному курсу предмет по основным пяти обязательным столпам ислама.

Все учителя курса «Основы религии» проходят ежегодную переподготовку. В аттестационную комиссию входят представители как Муфтията, так и Министерства образования Республики Ингушетия. После прохождения аттестации учитель получает сертификат на право преподавания «Основ религии» на один год. При этом он получает направление в конкретную школу, чтобы перед следующим учебным годом можно было провести повторную аттестацию с учетом всей его работы в течение года в указанном учебном заведении. Комиссия учитывает уровень преподавания курса конкретным учителем за прошедший год и решает вопрос о его допуске к работе в новом учебном году. Такой жесткий отбор необходим для того, чтобы в школы не могли попасть люди с радикальными взглядами. Преподавание основ религии Муфтият рассматривает в качестве одного из важнейших направлений борьбы с экстремизмом и воспитания в школьниках добрых духовных и нравственных начал [26, с. 97].



Второй президент Ингушетии так же пристально уделял внимание преподаванию в школах предмета «Основы религии». Досконально изучив этот вопрос, он предложил изменить название учебника и его содержание. В результате такого вдумчивого подхода Распоряжением Президента Республики Ингушетия М. М. Зязикова от 22 декабря 2006 г. № 113-рп в 103 общеобразовательных учреждениях курс «Основы религии» был переименован и стал преподаваться как курс «История религий» по 2 часа в неделю за счет регионального компонента базисного учебного плана<sup>2</sup>. М. М. Зязиков отмечал важность предмета «История религий» и считал, что главная роль в освоении учащимися материала принадлежит хорошо подготовленному и высокопрофессиональному педагогу. Он подчеркивал, что эти уроки не только учат подрастающее поколение отличать ложное от истинного в исламе, но и формируют у учащихся общечеловеческие ценности.

Идея М. М. Зязикова была поддержана не только в регионе, но и в Москве. В 2007 г. в издательстве «Русское слово» вышла в свет книга «История религий». Редактор издания – член-корреспондент Российской академии наук, директор Института российской истории Андрей Сахаров. Учебное пособие «История религий» для 10–11-х классов написано ведущими учеными Москвы и Казани и рассказывает об истории четырех мировых религий – иудаизма, христианства, ислама и буддизма. В книге прослежена история традиционных религий с момента зарождения до наших дней. Учебное пособие написано крайне деликатно и не задает чувств как верующих, так и неверующих [27]. Эту книгу с 2008 г. изучают в школах Ингушетии, дополняя по необходимости имеющийся учебник, разработанный ингушскими авторами в 2006 г.

Для повышения качества преподавания предмета «История религий» среди учителей в республике проводится конкурс «Свет Ислама». В конкурсе участвуют по одному учителю от каждого района и города Ингушетии, представленному специалистами управлений образованием как лучший. Организаторами мероприятия выступают Институт повышения квалификации совместно с Духовным центром мусульман республики. Поэтому среди жюри бывают не только религиозные деятели, но и представители Комитета по науке и образованию. Победителям вручают ценные подарки и почетные дипломы от Духовного центра мусульман Ингушетии. В 2012 г. был объявлен конкурс среди лучших преподавателей предмета «Основы религии», организованный Институтом повышения квалификации Министерства образования РИ совместно с Духовным центром мусульман РИ. Победителем был признан Мухаммад Дзугаев, преподаватель «Основ религии» общеобразовательной школы № 4 г. Сунжа Республики Ингушетия [7, с. 134]. Подобная практика существует и в настоящее время.

---

<sup>2</sup> *О мерах по улучшению духовно-нравственного воспитания учащихся общеобразовательных учреждений*: Распоряжение Президента Республики Ингушетия от 22 дек. 2006 г. № 113-рп. Режим доступа: <http://ingushetia.regnews.org/law/zq/j6.htm> [Дата обращения: 23.10.2018].





Для повышения духовно-нравственного уровня учащихся в течение учебного года под руководством учителей, специалистов управлений, инспекторов Муфтията в школах проводятся встречи со старейшинами населенных пунктов, с учеными алимами, с официальными представителями Духовного управления мусульман Республики Ингушетия. Они отмечают, что «Основы религии» – очень важный и своевременный предмет, необходимый для воспитания подрастающего поколения в духе толерантности к представителям других конфессий и этносов, в окружении которых молодой человек живет и формируется как личность. Изучение этого предмета позволило учащимся не только лучше узнать свою религию, но и измениться самим. За эти годы снизился уровень преступности среди подростков, но и усилилось влияние детей на своих родителей с целью вовлечения их в ислам. Положительное влияние этого предмета отмечают и родители: «Так обидно, что, когда училась я, такого урока не было. Когда, придя из школы, мой младший сын начинает делиться рассказами о жизни Пророка Мухаммада ли же подсказывать мне, какие виды поклонения содержат большую благодать, что есть харам и халял, я понимаю, насколько мои знания о своей религии обрывочны и поверхностны. Я вижу, как многое из услышанного на этих уроках меняет моего ребенка в лучшую сторону» [28].

Вопрос о религиозном образовании последние годы вызывал горячие дебаты. Много было и противников, и сторонников этой дисциплины. «В начале февраля 2012 г. Правительство Российской Федерации утвердило план мероприятий, согласно которому с января по март включительно школьники и родители должны были определиться с выбором учебного модуля во всех школах РФ. Их в новом предмете шесть: православная, исламская, буддистская, иудейская культуры, основы мировых религиозных культур и светская этика. Апробация, которая велась в течение двух лет в 21 регионе России, показала: школы и родители готовы к введению “Основ религиозных культур и светской этики” в штатном режиме. Об этом на коллегии Минобрнауки сообщила глава департамента общего образования Елена Низиенко. В 77 регионах уже завершён выбор модулей этого курса. 47% учащихся остановили свой выбор на курсе “Основы светской этики”, 28,7% решили изучать “Основы православной культуры”, 20,3% – “Основы мировых религиозных культур”, 5,6% – “Основы исламской культуры”, 1,2% – “Основы буддистской культуры” и 0,1% – “Основы иудейской культуры”»<sup>3</sup>. С 1 сентября 2015 г. в школах Ингушетии преподаётся предмет «Основы исламской культуры», включённый в обязательную часть образовательной программы 4-го класса в объёме 34 часов. С самого начала преподавания «Основ исламской культуры» у учителей возникли проблемы, касающиеся трактовки некоторых вопросов ислама. В учебниках много информации, которая прямо противоречит канонам ислама. «Такое впечатле-

<sup>3</sup> Религия стала обязательной в школах по всей России. В: *IslamNews: информационное агентство России*. 2012. 20 марта. Режим доступа: <https://www.islamnews.ru/news-Religija-stala-obязatelnoj-v-shkolah-po-vsej-Rossii> [Дата обращения: 23.01.2019].



ние, что ее собирали в Интернете, – делится наболевшим Ахмед Тангиев. – Кроме того, в учебниках даются изображения пророков, что в исламе категорически запрещено». Далее: по словам учителя, этот модуль – двойная нагрузка для преподавателя, так как постоянно приходится разъяснять неточности.

«Искажений много. Например, в учебнике под авторством Р. Б. Амирова, Ю. А. Насратдиновой, Т. Д. Шапошниковой и К. В. Савченко прямо на первой странице в описании ангелов говорится, что они сделаны из огня, но в исламе принято считать, что они из света. На 39-й странице этого же учебника изображена битва времен становления ислама. На картинке видны обезглавленные тела и окровавленные головы. Это может не только травмировать детей, но и дать неверную трактовку тому, как распространялся ислам. Также, например, говорится о том, что Бог создал людей и джиннов для того, чтобы облагородить этот мир, в то время как в Коране написано иное. Корректировки учебнику необходимы», – уверен Муса Хамхоев<sup>4</sup>.

Несмотря на критику, преподавание по этим учебникам ведется во всех начальных классах общеобразовательных школ Ингушетии. Польза от преподавания религиозных дисциплин в школах региона и страны в целом очевидна. Об этом говорят рядовые жители, эксперты и даже представители различных конфессий. «Так, председатель Координационного центра мусульман Северного Кавказа Исмаил-Хаджи Бердиев указывал, что по незнанию люди могут поверить в обман и принять „за религию то, что ею на самом деле не является“, а знание основ различных учений помогло бы этого избежать. О том, что преподавание религиозных традиций в школах поможет в борьбе с терроризмом, говорили и представители Русской православной церкви. Например, Патриарх Кирилл отмечал, что „тяжело вербовать в преступники, террористы человека, который знает основы своей веры“»<sup>5</sup>.

Жители Ингушетии, как и молодежь других регионов страны, получают образование не только в своих исламских вузах, но и в соседних республиках, а также в Саудовской Аравии, Египте, Сирии, Иордании и Турции [29]. В настоящее время мусульманское образование в Республике Ингушетия можно получить в 40 учебных заведениях (медресе) при мечетях, в колледже при Исламском институте в г. Малгобеке, высшее – в исламских институтах городов Малгобек и Сунжа.

15 октября 1990 г. в Назрани торжественно открыли первый на территории обновленной России Исламский институт. Изначально это были курсы арабского языка и основ ислама, организованные местными богословами – Соляхьом Хамхоевым и Сайфуудином Цолоевым. Но возросшая популярность

<sup>4</sup> Чем учат? В Ингушетии из учебника по исламской культуре вырывают страницы. *АиФ Ставрополье*. 2017. 26 мая. Режим доступа: [https://news.rambler.ru/education/36983246/?utm\\_content=rnews&utm\\_medium=read\\_more&utm\\_source=copylink](https://news.rambler.ru/education/36983246/?utm_content=rnews&utm_medium=read_more&utm_source=copylink) [Дата обращения: 23.01.2019].

<sup>5</sup> Евкуров: уроки по основам ислама в Ингушетии помогают бороться с экстремизмом. *Тасс*. 2017. 10 дек. Режим доступа: <https://tass.ru/obschestvo/4799362> [Дата обращения: 25.03.2018].



и потребность в исламских знаниях заставила организаторов рискнуть и открыть Исламский институт. Эта инициатива не была поддержана руководством Чечено-Ингушетии. Первый заместитель председателя Совета министров Чечено-Ингушетии Герсолт Эльмурзаев в передаче «Открытый час» Чечено-Ингушского телевидения 24 декабря 1990 г. заявил, что действующий с октября в Назрани Исламский институт открыт незаконно, так как на этот счет нет соответствующего разрешения Духовного управления, и даже преподавательский состав не подготовлен для работы в институте. Критику высказывали не только в регионе, но и в стране. «Учительская газета» 1 января 1991 г. писала: «Первый на Северном Кавказе Исламский институт открыт в небольшом городе Назрани в Чечено-Ингушетии. К занятиям после жесткого конкурсного отбора приступили 74 слушателя, которые изучают 24 дисциплины, в том числе английский язык, географию, правоведение». Несмотря на различные препоны и критику в 1992 г. Исламский институт им. Имама аш-Шафии официально был зарегистрирован Минюстом Российской Федерации как первое высшее исламское духовное учебное учреждение на территории России. С наступлением периода стабилизации в становлении исламского образования в начале 2000-х гг. Институт им. Имама аш-Шафии был преобразован в Институт исследования исламской культуры и религии России с перебазировкой его в Москву.

В апреле 1994 г. в с. Экажево Назрановского района был открыт Исламский институт имени короля Саудовской Аравии Абдул-Азиза Фахда. 15 июля 1994 г. институт переведен в ст. Орджоникидзевская Сунженского района [30].

За эти годы в стенах института высшее религиозное образование получили около 500 человек. На сегодняшний день в учебном заведении основам религии и навыкам преподавания исламских дисциплин обучаются свыше 150 человек. Помимо овладения специальностями «имам-хатыб мечети» и «преподаватель основ религии», юноши и девушки изучают русский, ингушский, английский языки, историю России и естествознание. Как сообщил ректор, большое внимание педагоги уделяют морально-нравственному и патриотическому воспитанию учащихся.

В 2007 г. на базе медресе в Малгобеке был создан Ингушский исламский университет. Ректором единогласно был избран Барзиев Хаматхан Алиханович, выпускник Восточного факультета Ленинградского государственного университета. Студентами этого высшего учебного заведения стали не только жители Ингушетии, но и Чечни. В университете было введено раздельное обучение юношей и девушек. Руководство учебного заведения особое внимание уделяло воспитанию и обучению девушек. Ректор Хаматхан-Хаджи говорил: «Если мы воспитаем девушек в духе ислама, то в будущем они смогут воспитать достойное поколение». В стенах вуза осуществляется преподавание не только религиозных дисциплин, таких как recitation и заучивание Корана, тафсир (комментарий) Корана, основы корановедения, фикх (исламское право), усуль аль-



фикс (основы права), арабский язык, грамматика арабского языка, но литературы, риторики, английского языка и др. Выпускники университета свободно владеют арабским языком и могут работать переводчиками, а также продолжить свое обучение в арабских странах без какого-либо языкового барьера<sup>6</sup>. При Исламском институте имени Хаматхана Барзиева функционирует Исламский колледж. Обучение в колледже ведется на русском, арабском, английском и ингушском языках. Лицам, завершившим обучение по программам среднего профессионального религиозного исламского образования и прошедшим итоговую аттестацию, выдаются документы о соответствующем уровне образования или квалификации, заверенные печатью колледжа<sup>7</sup>. Учащиеся исламских вузов и колледжей регулярно принимают участие в различных конкурсах, конференциях, олимпиадах по исламским дисциплинам, которые традиционно проходят в Казани. Стало хорошей традицией привозить в республику различные дипломы и награды за участие в этих форумах<sup>8</sup>.

Кроме медресе, исламских институтов, появились и другие формы обучения. В 2013 г. в Республике Ингушетия открылась школа хафизов. Обучать маленьких мусульман правилам чтения Священной Книги и заучиванию ее наизусть приехали хафизы Корана из Таджикистана. Таджикистан – страна, которая издревле славится своими мастерами чтения Корана. Даже в советское время – время государственной пропаганды атеизма – в Таджикистане насчитывались тысячи хафизов Корана<sup>9</sup>. Большая заслуга в отборе и обучении учащихся принадлежит директору школы хафизов Адаму Малороеву. В настоящее время школа рассчитана на 30 человек, и они набраны по одному воспитаннику в возрасте 9–13 лет из 30 медресе региона – это самые способные учащиеся, прошедшие отборочный конкурс. За эти годы успешно прошли обучение и получили дипломы об окончании Духовного исламского учебного заведения им. Кунта-Хаджи Кишиева 29 юношей, знающих Коран наизусть<sup>10</sup>. Работа удалась, юные жители Ингушетии переняли мастерство чтения Корана и успешно двигаются в этом направлении.

---

<sup>6</sup> Об Университете В: *Ингушский Исламский университет имени Хаматхана-Хаджи Барзиева*. Режим доступа: [http://ingislamuniver.ru/?page\\_id=13](http://ingislamuniver.ru/?page_id=13) [Дата обращения: 12.06.2018].

<sup>7</sup> *Ингушский исламский колледж*. Режим доступа: <http://ingislamcollege.ru/glavnaja/> [Дата обращения: 12.06.2018].

<sup>8</sup> *В Ингушском Исламском Университете имени Хаматхана-Хаджи Барзиева чествовали призеров и участников Всероссийской олимпиады по исламским дисциплинам*. Режим доступа: <http://ingislamcollege.ru/v-ingushskom-islamskom-universitete-imeni-hamathana-hadzhi-barzieva-chestvovali-prizerov-i-uchastnikov-vserossijskoj-olimpiady-po-islamskim-disciplinam/#more-582> [Дата обращения: 14.02.2018].

<sup>9</sup> *В Ингушетии открылась первая школа хафизов*. Режим доступа: <http://www.ansar.ru/rfsng/v-ingushetii-otkrylas-pervaya-shkola-hafizov-korana> [Дата обращения: 14.02.2018].

<sup>10</sup> *В Ингушетии состоялся первый выпуск частной школы хафизов*. Режим доступа: <https://etokavkaz.ru/news/3426> [Дата обращения: 14.02.2018].



Также в Ингушетии на коммерческой основе функционирует культурно-просветительный центр «Рассвет». В центре обучаются молодые люди (мальчики и девочки) – около 30–40 учеников, изучающих арабский язык и чтение Корана. Этот курс длится шесть-семь месяцев. Если ученик за это время не освоил программу обучения, его включают в дополнительную группу, где он практически все изучает заново. Эта группа не имеет определенного срока обучения: когда ученик освоит программу, тогда и закончит обучение. В центре работают два преподавателя, они знают арабский язык и Коран. Занятия проводятся три раза в неделю. За каждый месяц обучения ученик платит две тысячи рублей.

Центр «Рассвет» тесно сотрудничает с Комитетом по делам молодежи и при необходимости – с парламентом, правительством, муфтиятом. Воспитанники участвуют в различных флешмобах и в других социальных проектах по оказанию посильной помощи инвалидам. Ребята участвуют во всех мероприятиях, а также в различных научных конференциях. Организаторы надеются расширить деятельность центра и превратить его в учебное заведение по изучению арабского языка и литературы в полном объеме с выдачей дипломов общегосударственного образца<sup>11</sup>.

## **Заключение**

Из вышеизложенного следует, что в Ингушетии ведется большая религиозно-просветительская работа среди местного населения, ориентированная на исламское образование. Самым значительным и важным для ингушского общества было внедрение в школьное образование предмета «Основы религии». Это позволило повысить уровень религиозного образования и снизить накал, связанный с радикализацией общества. Благодаря правильно организованной работе в школе удалось воспитать в учащихся уважение не только к своим обычаям и традициям, но и к обычаям и традициям других народов и конфессий.

Вместе с тем остаются еще слабые стороны во всей системе религиозного образования. Как было сказано выше, в Ингушетии никогда не было высших исламских учебных заведений, здесь не был накоплен такой опыт за предыдущие века, как в других регионах Кавказа. И даже имевшаяся на определенном историческом этапе система исламского образования была практически уничтожена в советский период. А образование, которое получают наши соотечественники в зарубежных вузах, вызывает много нареканий и со стороны духовенства, и со стороны спецслужб, которые видят в таком обучении угрозу российскому исламу. «Все заграничные образовательные учреждения рассматриваются как потенциальные рассадники ваххабизма, а их выпускники,

<sup>11</sup> В Ингушетии наградили победителей ежегодной олимпиады по истории ислама. Режим доступа: <http://old.nazrangrad.ru/index.php/1549-znaj-svoyu-religiyu> [Дата обращения: 14.02.2018].



как минимум, не допускаются к любому виду образовательной деятельности среди мусульман Северного Кавказа. Это способствует еще большей консервации местной системы образования, усугубляет ее косность и замкнутость» [31, с. 26]. Мусульмане нашей страны пытаются вырваться из этого замкнутого и порочного круга, придумывая различные приемлемые методы преподавания, понимая, что система исламского образования, существующая в других мусульманских регионах мира, не может быть внедрена в нашу образовательную систему, так как россияне независимо от их конфессиональной принадлежности имеют другие морально-этические принципы, заложенные в них предками. Здесь нужна другая модель, адаптированная к местным реалиям современного этапа. У ингушского Муфтията накоплен положительный опыт в решении этих вопросов. Многие выпускники исламских институтов, получив духовное образование, поступают в другие вузы страны, чтобы получить светское образование. Они считают, что мусульманин должен быть всесторонне развитой личностью, и вкладывают в это все свои силы, используют все возможности. Вероятно, этот опыт в совокупности с другими практиками, существующими в нашей стране, принесет положительные результаты в деле укрепления ислама и формирования толерантного общества, в котором мирно будут сосуществовать представители разных этносов и конфессий.

#### Источники

1. ЦГА РСО-А. Ф. 11. Оп. 15. Д. 20. Л. 86 об. Терское областное правление 1915 г.
2. ГАРФ. Ф. 9401. Оп. 2. Д. 64. Л. 161–162. «Особые папки» Секретариата НКВД / МВД СССР.

#### Список сокращений

ЦГА РСО-А – Центральный государственный архив Республики Северная Осетия – Алания  
ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации  
ГКЧП – Государственный комитет по чрезвычайному положению

#### Литература

1. Мужухоев М. Б. Проникновение ислама к чеченцам и ингушам. В: Мужухоев М. Б. (ред.). *Археологические памятники Чечено-Ингушетии*. Грозный: Чечено-Ингушский ин-т истории, социологии, филологии; 1979. С. 125–150.
2. Акаев В. *Особенности суфизма на Северном Кавказе*. Режим доступа: <http://www.jourclub.ru/22/1447/3/> [Дата обращения: 23.05.2018].
3. Дударов А.-М. М. Некоторые вопросы расселения древних ингушей и существования у них собственной государственности. *Научный вестник Ингушского государственного университета*. 2010;(1). Режим доступа: <https://lab-adat.ru/?p=88> [Дата обращения: 14.01.2019].
4. Дударов А.-М. М. Из истории развития земледелия Ингушетии. Вопросы истории ингушей. *Вестник Ингушского научно-исследовательского института гуманитарных наук им. Ч. Э. Ахриева*. 2011;(8).





5. Керимов М. М. *Ислам в системе национальной культуры вайнахов: дис. ... канд. филос. наук*: 09.00.06. Грозный; 1999.
6. Боровников В. О. Еще раз об исламском образовании на Северном Кавказе (попытка ответить на вопросы Г. Г. Косача к А. А. Ярлыкапову). *Вестник Евразии*. 2004;(1):190–196.
7. Албогачиева М. С.-Г. *Ислам в Ингушетии: этнография и историко-культурные аспекты*. СПб.: МАЭ РАН; 2017.
8. Музаев Т. *Союз горцев. Русская революция и народы Северного Кавказа, 1917 – март 1918 г.* М.: Патрия; 2007.
9. Нефляшева Н. Ислам в Адыгее: от традиции к модернизации. В: Деминцева Е. И. (ред.) *Ислам в Европе и России*. М.: Марджани; 2009. С. 146–167.
10. Крачковский И. Ю. *Над арабскими рукописями. Листки воспоминаний о книгах и людях*. 4-е изд. М.: Наука; 1965.
11. Мартиросиан Г. К. Нагорная Ингушетия. Социально-экономический очерк. *Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения*. 1928;1:7–154.
12. Мугуев Х. *Ингушетия: Очерки*. М.; 1931.
13. Джабагиев В. Э. Советский Союз и ислам. В: Алмазов И. Г. (сост.) *Наследие. Вассан-Гирей Эльджиевич Джабагиев. Публицистика по истории, культуре и экономике Кавказа, России, Западной Европы и ислама*. Назрань: Пилигрим; 2015. С. 178.
14. Анчабадзе Г. З.; Гелашвили Н. В. (ред.). *Вайнахи*. Тбилиси; 2001.
15. Уралов (Авторханов) А. Г. *Убийство чечено-ингушского народа: народодубийство в СССР*. М.: Вся Москва; 1991.
16. Ахмадуллин В. А. Типичные ошибки исследователей, изучающих исламское образование в СССР. *Пространство и время*. 2013;(3):235–238.
17. Кузнецова А. Б. *Этнополитические процессы в Чечено-Ингушской АССР в 1957–1990 гг.: последствия депортации и основные аспекты реабилитации чеченцев и ингушей: дис. ... канд. ист. наук*. М.; 2005.
18. Тульский М. *Духовные управления мусульман РФ: история возникновения, расколы и объединения (часть 1)*. М.; 2006. Режим доступа: <https://www.sova-center.ru/religion/publications/2003/10/d1072/> [Дата обращения: 10.10.2018].
19. Рошин М. Ислам в Чечне. В: Деминцева Е. И. (ред.) *Ислам в Европе и России*. М.: Марджани; 2009. С. 223–225.
20. Бобровников В. О., Наврузов А. Р., Шихалиев Ш. Ш. Исламское образование в Дагестане. *Pax Islamica*. 2010;(2):138–158.
21. Нефляшева Н. А. Республика Адыгея: риски и вызовы исламского радикализма (1990–2015 гг.). В: *Исламские радикальные движения на политической карте современного мира*. Вып. 2. Северный и Южный Кавказ. М.: Садра; 2017. С. 418–457.
22. Акиева С. И. Исламские учебные заведения и мусульманское образование на Северном Кавказе: состояние и перспективы. В: Брилев Д. В. (ред.) *Ислам в мультикультурном мире: мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве: 3-й Казанский международный научный форум – 2013*. Казань: Казанский университет; 2014. С. 330–343.
23. Кисриев Э. Ф. Исламистские движения и власть на Северном Кавказе в свете отношений с властью. В: *Исламские радикальные движения на политической*



*карте современного мира*. Вып. 2. Северный и Южный Кавказ. М.: Садра; 2017. С. 159–205.

24. Ханбабаев К. М. Религиозно-политический экстремизм на Северном Кавказе: общее и особенное. *Исламоведение*. 2010;(2):79–89.

25. Албогачиева М. С.-Г. Радикальный ислам в Ингушетии: основные этапы и специфика распространения. В: *Исламские радикальные движения на политической карте современного мира*. Вып. 2. Северный и Южный Кавказ. М.: Садра; 2017. С. 283–317, 304.

26. Павлова О. С. *Ингушский этнос на современном этапе: черты социально-психологического портрета*. М.: Форум; 2012.

27. Лавров В. Учебник «История религий» учит духовному пониманию нашей истории. В: *Русская народная линия: информационно-аналитическая служба*. 2007. 5 сент. Режим доступа: [http://ruskline.ru/monitoring\\_smi/2007/09/05/uchebnik\\_istoriya\\_religij\\_uchit\\_duhovnomu\\_ponimaniyu\\_nashej\\_istorii/](http://ruskline.ru/monitoring_smi/2007/09/05/uchebnik_istoriya_religij_uchit_duhovnomu_ponimaniyu_nashej_istorii/) [Дата обращения: 23.10.2018].

28. Алиханов А. «Основы религии» – надежный заслон от радикализма. *Ингушетия*. 2015. 26 окт. Режим доступа: <http://old.gazetaingush.ru/osnovy-religii-nadezhnyj-zaslon-ot-radikalizma> [Дата обращения: 23.01.2019].

29. Акиева С. И. *Ислам в Кабардино-Балкарской Республике*. М.: Логос; 2009.

30. Патиев Я. Первый исламский институт в России. *Сердало*. 2016. 21 окт.

31. Ярлыкапов А. А. Исламское образование на Северном Кавказе в прошлом и в настоящем. *Вестник Евразии*. 2003;(2):5–31.

## References

1. Muzhukhоеv M. B. Penetration of Islam to Chechens and Ingushs. In: Muzhukhоеv M. B. (ed.). *Archeological sites of Chechen-Ingushetia*. Grozny: Chechen-Ingush Institute of History, Sociology, Philology; 1979. Pp. 125–150. (In Russ.)

2. Akaev V. *Features of Sufism in the North Caucasus*. Available at: <http://www.jourclub.ru/22/1447/3/> [Accessed 23.05.2018]. (In Russ.)

3. Dudarov A.-M. M. Some questions of resettlement of ancient Ingushs and existence at them own statehood. *Nauchnyi vestnik Ingushskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2010;(1). Available at: <https://lab-adat.ru/?p=88> [Accessed 14.01.2019]. (In Russ.)

4. Dudarov A.-M. M. From history of development of agriculture of Ingushetia. *Vestnik Ingushskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta gumanitarnykh nauk im. Ch. E. Akhrieva*. 2011;(8). (In Russ.)

5. Kerimov M. M. *Islam in the system of national culture of Vainakhs*. PhD Thesis Grozny; 1999. (In Russ.)

6. Borovnikov V. O. Once again regarding the Islamic education in Northern Caucasus (an attempt to answer the questions by G.G. Kosach to A.A. Yarykalov) *Acta Eurasica*. 2004;(1):190–196. (In Russ.)

7. Albogachieva M. S.-G. *Islam in Ingushetia: ethnography and historical and cultural aspects*. St Petersburg: MAE RAN; 2017. (In Russ.)

8. Muzaev T. *Union of mountaineers. The Russian revolution and the people of the North Caucasus, 1917 – March, 1918*. Moscow: Patriya; 2007. (In Russ.)



9. Neflyasheva N. Islam in Adygea: from tradition to modernization. In: Demintseva E. I. (ed.) *Islam in Europe and Russia*. Moscow: Mardzhani; 2009. Pp. 146–167. (In Russ.)
10. Krachkovskii I. Yu. *Over the Arab manuscripts. Leaves of memories of books and people*. 4<sup>th</sup> ed. Moscow: Nauka; 1965. (In Russ.)
11. Martirosian G. K. Mountain Ingushetia. Social Socio-economical sketch. *Izvestiya Ingushskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta kraevedeniya*. 1928;1:7–154. (In Russ.)
12. Muguev Kh. *Ingushetia: Sketches*. Moscow; 1931. (In Russ.)
13. Dzhabagiev V. E. Soviet Union and Islam. In: Almazov I. G. (ed.) *Heritage. Vassan-Girey Eldzhiyevich Dzhabagiyev. Journalism on history, culture and economy of the Caucasus, Russia, Western Europe and Islam*. Nazran: Pilgrim; 2015. C. 178. (In Russ.)
14. Anchabadze G. Z.; Gelashvili N. V. (ed.). *Vainakhs*. Tbilisi; 2001. (In Russ.)
15. Uralov (Avtorkhanov) A. G. *Killing of Chechens and Ingushs: USSR, killing of peoples*. Moscow: Vsyta Moskva; 1991. (In Russ.)
16. Akhmadullin V. A. Typical mistakes of the researchers studying Islamic education in the USSR. *Space and Time*. 2013;(3):235–238. (In Russ.)
17. Kuznetsova A. B. *Ethnopolitical processes in Chechen-Ingush ASSR in 1957–1990: consequences of deportation and main aspects of rehabilitation of Chechens and Ingushs*. PhD Thesis. Moscow; 2005. (In Russ.)
18. Tulsksii M. *Spiritual managements of Muslims of the Russian Federation: emergence history, splits and associations (Part 1)*. Moscow; 2006. Available at: <https://www.sova-center.ru/religion/publications/2003/10/d1072/> [Accessed 10.10.2018]. (In Russ.)
19. Roshchin M. Islam in Chechnya. In: Demintseva E. I. (ed.) *Islam in Europe and Russia*. Moscow: Mardzhani; 2009. Pp. 223–225. (In Russ.)
20. Bobrovnikov V. O., Navruzov A. R., Shikhaliev Sh. Sh. Islamic education in Dagestan. *Pax Islamica*. 2010;(2):138–158. (In Russ.)
21. Neflyasheva N. A. Republic of Adygea: risks and calls of Islamic radicalism (1990–2015). In: *Islamic radical movements on the political map of the modern world*. Issue 2. North and Youzhny Caucasus. Moscow: Sadra; 2017. Pp. 418–457. (In Russ.)
22. Akkueva S. I. Islamic educational institutions and Muslim education in the North Caucasus: a state and prospects. In: Brilev D. V. (ed.) *Islam in the multicultural world: Muslim movements and mechanisms of reproduction of ideology of Islam in modern information space*. The 3<sup>rd</sup> International Meeting in Kazan. Kazan: Kazan University; 2014. Pp. 330–343. (In Russ.)
23. Kisriev E. F. Islamic movements and the power in the North Caucasus in the light of the relations with the power. In: *Islamic radical movements on the political map of the modern world*. Issue 2. North and Youzhny Caucasus. Moscow: Sadra; 2017. Pp. 159–205. (In Russ.)
24. Khanbabaev K. M. Religiouspolitical extremism in the North Caucasus: the general and special. *Islamic Studies*. 2010;(2):79–89. (In Russ.)
25. Albogachieva M. S.-G. Radikalnyi Islam in Ingushetia: main stages and specifics of distribution. In: *Islamic radical movements on the political map of the modern world*. Issue 2. North and Youzhny Caucasus. Moscow: Sadra; 2017. Pp. 283–317, 304. (In Russ.)
26. Pavlova O. S. *The Ingush ethnoses at the present stage: lines of a social and psychological portrait*. Moscow: Forum; 2012. (In Russ.)



27. Lavrov V. The textbook “History of Religions” teaches spiritual understanding of our history. In: *Russkaya narodnaya liniya: informatsionno-analiticheskaya sluzhba*. 2007. 5 Sept. Available at: [http://ruskline.ru/monitoring\\_smi/2007/09/05/uchebnik\\_istoriya\\_religij\\_uchit\\_duhovnomu\\_ponimaniyu\\_nashej\\_istorii/](http://ruskline.ru/monitoring_smi/2007/09/05/uchebnik_istoriya_religij_uchit_duhovnomu_ponimaniyu_nashej_istorii/) [Accessed 23.10.2018]. (In Russ.)

28. Alikhanov A. “Fundamentals of religion” – a reliable barrier from radicalism. *Ingushetia*. 2015. 26 Oct. Available at: <http://old.gazetaingush.ru/osnovy-religii-nadezhnyj-zaslon-ot-radikalizma> [Accessed 23.01.2019]. (In Russ.)

29. Akkieva S. I. *Islam in Kabardino-Balkar Republic*. Moscow: Logos; 2009. (In Russ.)

30. Patiev Ya. The first Islamic institute in Russia. *Serdalo*. 2016. 21 Oct. (In Russ.)

31. Yarlykapov A. A. Islamic education in the North Caucasus in the past and in the present. *Acta Eurasica*. 2003;(2):5–31. (In Russ.)

### Информация об авторе

**Албогачиева Макка Султан-Гиреевна**, кандидат исторических наук, и. о. заведующей отделом Кавказа Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург, Российская Федерация.

### Information about the author

**Makka S.-G. Albogachiyeva**, Ph. D (Hist.), Acting Head of Department of the Caucasus of Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Cabinet of curiosities) of RAS, St Petersburg, Russian Federation.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 14 февраля 2019 г.

Одобрена рецензентами: 25 февраля 2019 г.

Принята к публикации: 27 февраля 2019 г.

### Article info

Received: February 14, 2019

Reviewed: February 25, 2019

Accepted: February 27, 2019



## Relationship between religions. Ways of reconciliation

### Проблемы гармонизации межрелигиозных и межконфессиональных отношений

DOI [10.31162/2618-9569-2019-12-1-208-214](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-1-208-214)

УДК 327

*Original Paper*  
Оригинальная статья

## Этапы развития христианско-мусульманского диалога в России

**Р. А. Силантьев<sup>1, а</sup>, А. Р. Крганов<sup>1, б</sup>**

<sup>1</sup> *Московский государственный лингвистический университет,  
г. Москва, Российская Федерация*

<sup>а</sup> *e-mail: rsilantiev@mail.ru*

<sup>б</sup> *e-mail: gulistan-60@mail.ru*

**Резюме:** в статье выделяются этапы христианско-мусульманского диалога в России, который, с точки зрения авторов, приобрел полноценный характер в середине XIX в. Три этапа – «царский», «советский» и «ранний постсоветский» – определяются как пройденные, в то время как в настоящее время идет «поздний постсоветский» этап. В статье указываются его качественные характеристики и даются прогнозы развития.

**Ключевые слова:** духовное управление мусульман; Межрелигиозный совет России; муфтий; умма; христианско-мусульманский диалог

**Для цитирования:** Силантьев Р. А., Крганов А. Р. Этапы развития христианско-мусульманского диалога в России. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):208–214. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-208-214.

## Russia. Muslim Christian dialogue. Stages of development

**R. A. Silantiev<sup>1, а</sup>, A. R. Krganov<sup>1, б</sup>**

<sup>1</sup> *Moscow state linguistic university, Moscow, Russian Federation*

<sup>а</sup> *e-mail: rsilantiev@mail.ru*

<sup>б</sup> *e-mail: gulistan-60@mail.ru*

**Abstract:** Russia has always been a country with large Islamic population. From the Middle Ages the dialogue between Christians and Muslims has always been an integral part of the Russian culture. The article highlights the stages of the Christian-Muslim dialogue in Russia. From the point of view of its authors, this dialogue became fully developed by the middle of 19th century. In its subsequent development it has already passed the three main stages, which are labelled as the “tsarist”, the “Soviet” and the “early post-Soviet”. According



to the authors the present situation can be described as the “late post-Soviet” stage. The article comprises a description and definition of this stage as well as a prognosis of its development in the future.

**Keywords:** Christian-Muslim dialogue; Interfaith Council of Russia; mufti; Muslim Spiritual Council; Ummah

**For citation:** Silantiev R. A., Krganov A. R. Russia. Muslim Christian dialogue. Stages of development. *Minbar. Islamic Studies.* 2019;12(1):208–214. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-208-214.

Межрелигиозный диалог в России уходит своими корнями еще в далекий досоветский период. Почти тысячу лет назад мусульмане – болгарские ханы – вели торговые и дипломатические отношения со славянскими племенами Киева, Новгорода, Ростова. Первоначально он осуществлялся на низовом уровне, однако постепенно мода на него стала проникать и в высшие круги. В середине XIX в. муфтий Оренбургского Магометанского Духовного собрания Габдулвахид Сулейманов стал директором Оренбургского попечительского комитета о тюрьмах, а его заместителем был назначен епископ Оренбургский и Уральский Антоний (Радонежский). Возможно, это стало первым опытом столь близкого христиано-мусульманского сотрудничества [1, с. 56].

Серьезный вклад в популяризацию христиано-мусульманского диалога внес и санкт-петербургский ахунд Атаулла Баязитов, в своей книге «Отношение ислама к науке и к иноверцам» посвятивший отдельную главу примерам доброго отношения первых мусульман к христианам и переведя на русский язык «Указ о привилегиях, данных Магометом христианам». Сам Баязитов пользовался большим уважением христианского населения – в день его похорон в апреле 1911 г. по приказу градоначальника Санкт-Петербурга на пять минут было остановлено движение городского транспорта, а заводы почтили память ахунда гудками [2, с. 80–90].

Волнения 1905 г. привели к заметной активизации христиано-мусульманских отношений, что вылилось в создание межрелигиозных дружин для поддержания порядка и совместных манифестаций. После революций 1917 г. христиане и мусульмане регулярно объединялись с целью защиты своих прав, в частности, нередко мусульманское население выступало против расправ над православными священнослужителями и сноса храмов.

Таким образом, в XIX – начале XX в. христиано-мусульманский диалог в России сначала был направлен на укрепление межрелигиозного и межнационального мира, а затем его целью стало совместное сопротивление общей угрозе.

Новая активизация межрелигиозного диалога, во время которой он приобрел современные черты, произошла после окончания Второй мировой войны. Его лейтмотивом стала борьба за мир и всеобщее разоружение. Первой крупной межрелигиозной встречей в СССР стала III Всесоюзная конференция сторонников мира, которая прошла в Москве 27–29 ноября 1951 г. За ней после-





довала Первая конференция представителей всех Церквей и религиозных объединений в СССР, открывшаяся 9 мая 1952 года в Троице-Сергиевой лавре. После этого межрелигиозные конференции приобрели регулярный характер.

II Конференция представителей всех религий СССР прошла в Лавре 1–4 июля 1969 г. под девизом «За сотрудничество и мир между народами», на ней присутствовали делегаты из множества зарубежных стран. Председатель Совета министров СССР А. Косыгин даже направил ее участникам приветствие, в котором подчеркнул, что «Советское правительство неуклонно и последовательно проводит политику мира и дружбы между народами, неустанно стремится предотвратить угрозу новой мировой войны и высоко ценит любые усилия, в том числе и религиозных организаций, в достижении этой цели»<sup>1</sup>.

Участники межрелигиозных конференций в СССР не только призывали к миру и разоружению, но и выступали за справедливое мироустройство, последовательно осуждая конфликты в Корее, Вьетнаме и на Ближнем Востоке. Делегации советских духовных лидеров все чаще стали выезжать за рубеж, налаживая связи с единоверцами и приобретая новый опыт народной дипломатии. При этом давление атеистического государства на религиозные общины страны сохранялось, что дополнительно укрепляло дружбу их лидеров на почве противостояния общей угрозе. Грамотная и согласованная политика позволяла им сохранять от закрытия храмы и мечети, а также добиваться поблажек в издании литературы и организации паломничества.

Документы той эпохи наглядно показывают, что духовные лидеры православия и ислама дружили не только на протокольных мероприятиях, но и в обычной жизни. Медресе приглашали на экскурсии православных семинаристов, имамы и муфтии посещали православные монастыри и просто ходили на чай к своим православным коллегам.

Показательны воспоминания постоянного члена Священного синода РПЦ, митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия, который сейчас является старейшим из главных участников межрелигиозного диалога в СССР. «В мае 1982 года в Москве проходила Всемирная Конференция “Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы”. На этом всемирном форуме как предсмертное завещание мы услышали последний раз приветствие муфтия Зияуддинхана Ибн Эшон Бабахана из уст его любимого сына и преемника в миротворческих трудах: “Сейчас потребность в мире более велика, чем когда-либо, поскольку ядерная катастрофа является смертельной угрозой абсолютно для всего человечества. Война вопиюще противоречит воле нашего Творца Аллаха... Один человек спросил Пророка Мухаммеда: может ли зло победить добро? Пророк ответил: Зло побеждается добром. Конференция является подтверждением того, что Всевышний Аллах призвал нас всех слу-

---

<sup>1</sup> Доклад митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла на Торжественном акте, посвященном 50-летию ОВЦС МП. Портал «Православное чтение». Режим доступа: <http://ru.zavet.ru/news/news-p010404.htm>



жить добру и дал человеку возможности и желание служить, веруя во Всевышнего Творца. Те же, кто возьмет в свои руки средства уничтожения, пожнут только разрушения, что и подтверждается историей прошлых времен". Эти последние слова великого религиозного деятеля, возлюбленного брата и друга, зовут нас и ныне к совместным миротворческим трудам, чтобы сохранить жизнь и благословенный мир и дружбу между народами», – с теплотой писал он о муфтии Средней Азии [3, с. 188].

Второй этап межрелигиозного диалога в России завершился с развалом СССР. Большинство его целей были сформулированы властями, однако не вступили в противоречие с ценностями традиционных религий. И сейчас борьба за мир и справедливость в разряджении конфликтов в полной мере сохраняют свою актуальность. Впрочем, представляется, что главное достижение христианско-мусульманского диалога в СССР заключается не в этом. Трагические события, сопровождавшие развал Советского Союза, несли в себе реальную угрозу масштабных конфликтов на религиозной почве, и лишь сложившиеся в советский период дружеские отношения между представителями разных конфессий помогли уйти от навязываемых провокаций в данном вопросе.

Особенно ярко это проявилось в переговорах по Карабахскому конфликту, которые под эгидой ДУМ Закавказья (сейчас Управление мусульман Кавказа) Русской православной и Армянской апостольской церковью начались еще в 1988 г. Хотя этот длящийся уже тридцать лет конфликт, к сожалению, до сих пор не урегулирован, опасность перерастания его в межрелигиозный уже исключена.

В 1994 г. переговоры Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и муфтия Чечни Хусейна Алсабекова аналогичным образом предотвратили эскалацию первого чеченского конфликта [4].

Начиная с 1991 г. стала обсуждаться идея о создании постоянно действующей межрелигиозной структуры, однако раскол исламского сообщества позволил реализовать ее только в 1998 г. Главными инициаторами создания Межрелигиозного совета России (МСР) стали митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл и председатель ЦДУМ, муфтий Талгат хазрат Таджуддин. Изначально в МСР входило пять организаций – Русская православная церковь, Центральное духовное управление мусульман России, Совет муфтиев России, Конгресс еврейских религиозных организаций и объединений в России и Буддийская традиционная сангха России, затем к ним добавились Координационный центр мусульман Северного Кавказа, Федерация еврейских общин России и Духовное управление мусульман Республики Татарстан.

К моменту создания МСР опасность масштабных конфликтов на религиозной почве заметно снизилась, поэтому новая структура сосредоточилась на иных вопросах. Первое заявление МСР от 25 марта 1999 г. осудило бомбардировки Югославии силами НАТО. Жестко реагировала эта организация и на



теракты. «Не надо бояться предавать справедливости террористов и их пособников, а если надо – то и уничтожить их, кем бы они ни были, где бы ни находились и какими бы лозунгами ни прикрывались. Мы настаиваем на том, что они стоят вне всякой религии и служат сатане, мечтая ввергнуть человечество в пучину отчаяния и захватить власть над миром», – говорилось в заявлении МСР по Беслану в 2004 г.

Активная позиция МСР способствовала введению в средних школах предмета по основам религиозных культур и светской этики, восстановлению института капелланов в армии, признанию теологии как науки. После соответствующих запросов были снижены тарифы по оплате тепла и электроэнергии для всех религиозных организаций. В 2000 г. по инициативе МСР в Москве был проведен I Межрелигиозный миротворческий форум, а через четыре года в Баку на II Межрелигиозном миротворческом форуме был образован Межрелигиозный совет СНГ<sup>2</sup>.

Главным же достижением МСР на данный момент является учреждение нового государственного праздника – Дня народного единства. «Установление даты 4 ноября в память преодоления Смутного времени, проникнутое идеями согласия и устремленности к единству, к общей победе, действительно способно и в наше время сплотить весь народ, восполнить пробелы в исторической памяти россиян. Ведь сегодня мы не отмечаем ни одной знаменательной даты славной истории России до 1917 г.

Традиционные религиозные организации, входящие в Межрелигиозный совет России, считают целесообразным отмечать 4 ноября – годовщину событий 1612 г. – и сделать этот день выходным. А день 7 ноября может остаться в календаре памятной датой нашей истории», – говорилось в его обращении, которое получило поддержку властей<sup>3</sup>.

В конце 2018 г. МСР отпраздновал свое двадцатилетие. В результате его плодотворной работы были решены многие острые проблемы, в связи с чем заседания этой структуры стали проводиться с гораздо менее насыщенной повесткой дня. Снизились и угрозы межрелигиозному миру в связи с деградацией и маргинализацией тех структур, которые чаще всего испытывали его на прочность. Невольно возникает мысль – а не уходит ли в прошлое по мере преодоления наиболее опасных вызовов сам институт регулярного мусульманско-христианского диалога? Полагаем, что нет, не уходит, и необходимость в нем со временем не отпадает. Вполне возможно, что сейчас начинается новый этап этого диалога, который поставит новые задачи и цели.

Весной 2018 г. муфтий Татарстана на очередном заседании МСР поднял вопрос о законодательном запрете такфиризма, или так называемого псевдосалафизма. Эта инициатива была поддержана, однако ее реализация затруднена

<sup>2</sup> *Межрелигиозный совет России: 20 лет служения Отечеству*. М.: Индрик, 2018. С. 10.

<sup>3</sup> *Обращение Межрелигиозного совета России от 22 сентября 2004 года*. Официальный сайт Межрелигиозного совета России. Режим доступа: [www.m-s-r.ru](http://www.m-s-r.ru). См. также: [5].



из-за особенностей российского законодательства. Тем не менее выход есть – реально запретить не сам такфиризм как идеологию, а его пропаганду, и не его одного. Нашим гражданам угрожают деструктивные субкультуры типа «Колумбайна», медицинские диссиденты, чья деятельность уже порождает эпидемии, псевдоцелители и пропагандисты безвредности наркотиков, адепты суицидальных игр и развлечений.

Несмотря на усилия традиционных религий, пока не решен вопрос вывода из ОМС абортотерапии не по медицинским показаниям, без чего невозможно серьезно уменьшить демографический спад.

Новые вызовы международной политики требуют активизации соответствующих направлений и межрелигиозного диалога. Особенно это заметно на примере российско-сирийских отношений, в укреплении которых принимают самое деятельное участие духовные лидеры. Обмен визитами, регулярные гуманитарные миссии, моральная поддержка являются классическим примером настоящей народной дипломатии. 25 марта 2019 г. в Москве по инициативе Духовного собрания мусульман России, Института востоковедения РАН и ряда других организаций прошла представительная конференция «Пути достижения межрелигиозного мира: роль богословов, дипломатов и общественных деятелей», в которой приняли участие делегаты из 39 стран. Она подтвердила интерес самого широкого круга специалистов к обсуждению межрелигиозного сотрудничества и путей его практического применения.

Уровень межрелигиозного диалога в России является одним из высочайших в мире, и мы можем экспортировать его ценности в другие страны. Именно это направление выглядит важнейшим для текущего этапа христиано-мусульманского диалога.

### Литература

1. Азаматов Д. Д. *Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII–XIX вв.* Уфа: Гилем; 1999.
2. Баязитов А. *Отношение ислама к науке и к иноверцам.* СПб.: Типография А. С. Суворина; 1887.
3. Бабаханов Ш. *Муфтий Зияуддинхан ибн Эшон Бабахан.* Ташкент: Узбекистон миллий энциклопедияси; 1999.
4. Силантьев Р. А. Культура исламо-христианского диалога в России. *Вопросы культурологии*. 2010;(12):85–90.
5. Таратута Ю., Кашин О. Священнослужители просят отменить 7 ноября. *Коммерсант*. 2004. 23 сент.

### References

1. Azamatov D. D. *The Mahometan Spiritual Council of Ohrenburg in late 18<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> cent.* Ufa: Gilem; 1999. (In Russ.)
2. Bayazitov A. *Islam in its relation to the science and the non muslims.* St Petersburg: Tipografiya A. S. Suvorina; 1887. (In Russ.)



3. Babakhanov Sh. *The Mufti Ziyauddin Khan ibn Eshon Baba Khan*. Tashkent: Uzbekiston millii entsiklopediyasi; 1999. (In Russ.)

4. Silantiev R. A. The dialogue between Christians and Muslims in Russia and its culture. *Voprosy kulturologii*. 2010;(12):85–90. (In Russ.)

5. Taratuta Yu., Kashin O. The clergy requests to cancel the holiday of the 7<sup>th</sup> November. *Kommersant*. 2004. 23 September. (In Russ.)

### Информация об авторах

**Силантьев Роман Анатольевич**, профессор кафедры мировой культуры Московского государственного лингвистического университета, член Экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации, Москва, Российская Федерация.

**Крганов Альбир Рифкатович**, соискатель кафедры мировой культуры Московского государственного лингвистического университета, муфтий Москвы, глава Духовного собрания мусульман России, член Общественной палаты Российской Федерации, Москва, Российская Федерация.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

### Вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 18 февраля 2019 г.

Одобрена рецензентами: 6 марта 2019 г.

Принята к публикации: 8 марта 2019 г.

### Information about the authors

**Roman A. Silantiev**, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Professor of the Department of world culture of the Moscow state linguistic University, Member of the Higher Examining Body (Section Theology) at the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation, Advisor to the Periodical *Minbar. Islamic Studies*, Moscow state linguistic university, Moscow, Russian Federation.

**Albir R. Krganov**, Ph. D (Hist.), Department of world culture, Moscow State linguistic University, mufti of Moscow, head of the Spiritual Council of Muslims of Russia, member of the Public chamber of the Russian Federation, Moscow, Russian Federation.

### Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

### Authors contributed

These authors contributed equally to this work.

### Article info

Received: February 18, 2019

Reviewed: March 6, 2019

Accepted: March 8, 2019



## Миротворческий межрелигиозный диалог: принципы, задачи, формы реализации

**С. В. Мельник**

*Институт научной информации по общественным наукам РАН,*

*г. Москва, Российская Федерация*

*e-mail: melnik.s.vl@yandex.ru*

**Резюме:** в статье представлена разрабатываемая автором оригинальная классификация видов межрелигиозного диалога, основанная на четырех критериях: «интенция» (что является мотивацией к вступлению в контакт с представителем другой религии), «цель» (какие задачи ставят участники диалога), «принципы» (какими принципами определяется взаимодействие) и «форма» (кто вступает в диалог). Базовым для рассматриваемой классификации является критерий интенции, в соответствии с которым выделяются «полемический», «миротворческий», «когнитивный» и «партнерский» типы диалога, строящиеся, соответственно, вокруг следующих вопросов: «кто прав?», «как нам мирно жить вместе?», «кто ты?» и «что мы можем сделать для улучшения мира?». В каждом из указанных типов диалога на основании критериев «цель», «принципы», «форма» можно выделить разные виды. Возможности применения представленного подхода рассматриваются на примере анализа видов миротворческого межрелигиозного диалога. Отдельное внимание в статье уделяется описанию дипломатического диалога, осуществляющегося между главами и официальными представителями религиозных общин.

**Ключевые слова:** дипломатия; классификация; межрелигиозные отношения; межрелигиозный диалог; миротворчество; типы

**Благодарности:** исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-311-00337 (Тема: «Классификация форм межрелигиозного диалога»).

**Для цитирования:** Мельник С. В. Миротворческий межрелигиозный диалог: принципы, задачи, формы реализации. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):215–234. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-215-234.

## Peacemaking interreligious dialogue: principles, objectives, forms of implementation

**S. V. Melnik**

*Institute of Scientific Information for Social Sciences, Moscow, Russian Federation*

*e-mail: melnik.s.vl@yandex.ru*

**Abstract:** the article offers the original classification of interreligious dialogue types based on four criteria as follows. 1. «Intention» (i.e. the motivation to come into contact with a





representative of another religion); 2. «Goal» (i.e. tasks and aims headed towards by the participants in the dialogue); 3. «Principles» (i.e. the starting points, which determine the interaction); 4. «Form» (i.e. participants in the dialogue). Among those the most important criterium is that if intention, which identifies the types of «polemical», «peacemaking », «cognitive» and «partnership» dialogue. These types of dialogue are lined up respectively around the following questions: «Who is right?», «How can we live together peacefully?», «Who are you?» and «What can we do to improve the world?». In the article are analyzed the possibilities of applying the approach outlined as above. As an example is used the interreligious dialogue, which aims to reconcile the arguing parties. Special attention is additionally paid to the “diplomatic” dialogue as conducted between heads and official representatives of religious communities.

**Keywords:** classification; diplomacy; religion, dialogue of; religion, relations between; peacemaking, types of.

**Acknowledgements:** The research was supported by the Research grant of the project number 18-311-00337 (Interreligious dialogue and its forms; criteria for classification)

**For citation:** Melnik S. V. Peacemaking interreligious dialogue: principles, objectives, forms of implementation. *Minbar. Islamic Studies. 2019;12(1):215–234.* (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-215-234.

## Введение

Религиозный фактор играет большую роль в жизни современных обществ по всему миру, в том числе в России. По мнению американского социолога религии П. Бергера, мир остается «таким же жаростно религиозным, как был всегда, а в некоторых местах даже более чем когда-либо еще» [1, р. 2]. Современность, утверждает этот ученый, породила не секуляризацию, а плюрализм, то есть присутствие и тесное взаимодействие в рамках одного общества носителей различных систем ценностей и мировоззрений. В этом контексте особую актуальность приобретает задача осмысления комплекса проблем, связанных с выстраиванием отношений между последователями разных религий, что обозначается как межрелигиозный диалог.

## Типы межрелигиозного диалога

Хотя понятие межрелигиозного диалога часто встречается в речах политических, общественных и религиозных деятелей, ученых и экспертов, в средствах массовой информации, специалисты затрудняются сформулировать дефиницию этого термина. Исследователь Т. Мерриган считает, что межрелигиозный диалог можно отнести к особому классу терминов, которые все используют, но никто не может объяснить, что это такое [2, р. 2]. В этом контексте он пишет: «Диалог, возможно, является наиболее неясным (ambiguous) термином в лексиконе, формирующемся в связи с вызовом, который был брошен религиям глобализацией и плюрализмом. При попытке истолкования



этого понятия возникает целый диапазон взаимосвязанных проблем, таких как конкретные цели диалога... условия диалога, темы, которые должны обсуждаться (или избегаться) в его процессе, критерии оценки успеха диалога и так далее» [2, р. 2–3]. К. Корнилл, известный специалист в области межрелигиозного диалога, указывала, что «термин “межрелигиозный диалог” используется для обозначения широкого спектра отношений между религиями – от ежедневных контактов между простыми верующими, живущими по соседству, до специально организованных дискуссий между экспертами, от отдельных и нерегулярных обменов мнениями между духовными лидерами по конкретным проблемам до межрелигиозного активизма, направленного на решение социальных проблем. Цели межрелигиозного диалога также могут существенно отличаться: от мирного сосуществования до социальных изменений, от развития взаимопонимания до собственного духовного развития» [3, р. XII]. Здесь автор указывает на отмечаемую многими исследователями главную проблему, возникающую при попытке описания межрелигиозного диалога, которая заключается в том, что это очень сложный, многоаспектный феномен, и существуют различные его интерпретации, отражающие разные представления о том, на каких принципах он должен основываться и какие задачи решать. Существующие классификации типов межрелигиозного диалога ограничены и несовершенны [4].

Для описания различных видов межрелигиозного диалога автор предлагает использовать разрабатываемую им классификацию, основывающуюся на четырех критериях: *интенция* (что является мотивацией к диалогу?); *цель* (какие задачи ставят перед собой участники?); *принципы* (какими принципами определяется взаимодействие?); *форма* (кто участвует в диалоге?). В рамках критерия *форма* можно выделить три «уровня» субъектов диалога: 1) институциональный, 2) экспертный / концептуальный и 3) низовой.

*Институциональный уровень* включает религиозных лидеров и официальных представителей религиозных общин. Одной из основных характеристик диалога здесь является то, что он осуществляется не на индивидуальном, а на институциональном уровне, то есть участники вступают в него именно как представители своих религиозных организаций. Религия рассматривается в данном случае как социальный институт, который оказывает большое влияние на общественные процессы, а главная забота участников диалога заключается в том, чтобы сделать это влияние позитивным.

Феномен межрелигиозного диалога кроме непосредственных встреч верующих включает в себя также и «теоретическое измерение»: сравнительные исследования, совместные заявления, концептуальное осмысление различных проблем диалога и пр. Этот важный и неотъемлемый аспект межрелигиозного диалога автор предлагает обозначить как *концептуальный уровень* диалога, он непосредственно связан с деятельностью различных ученых и экспертов.



*Низовому (grassroots) уровню* соответствует межрелигиозное взаимодействие мирян, молодежи, представителей духовенства, деятельность общественных организаций, занимающихся межрелигиозной проблематикой. Следует отметить, что в межрелигиозных встречах на «низовом» уровне могут принимать участие не только рядовые верующие, но и священнослужители, представители академического сообщества. Главным признаком выделения этого уровня является то, что, в отличие от институционального диалога, его участники, исповедующие разные религии, руководствуются своими собственными, личными интересами и потребностями (это может быть желание расширить свои познания в религиозных вопросах, лучше понять свою веру посредством изучения другой традиции, стремление найти в другой традиции «единомышленников» для реализации каких-то социальных проектов и пр.).

Базовым для представленной классификации является критерий *интенции*, то есть та мотивация, которая побуждает последователей разных религий вступать в контакт друг с другом. В соответствии с критерием *интенции* автор предлагает выделять четыре основных типа межрелигиозного диалога: «poleмический», «миротворческий», «когнитивный» и «партнерский». В каждом из этих типов диалога на основании остальных критериев (*цель, принципы, форма*) можно выделить различные подвиды.

## **Особенности poleмического диалога**

Все религии в той или иной степени утверждают исключительность своего основателя и священных текстов, считают последователей других духовных традиций так или иначе заблуждающимися, поэтому религии могут рассматриваться не просто как сосуществующие, но и как конкурирующие мировоззренческие системы. Вследствие этого «естественной» интенцией для контактов между последователями различных религий является попытка распространить или защитить свою веру. *Цели* такого *poleмического диалога* во многом совпадают с задачами миссионерской деятельности и прозелитизма – распространением своей религии, стремлением к тому, чтобы оппонент признал ее превосходство и принял эту веру.

Говоря о *принципах* poleмического диалога, можно констатировать, что его содержание непосредственно связано с тем, между последователями каких именно религий ведется дискуссия. Существуют конкретные темы или «проблемные точки», устойчивые стратегии построения аргументации и контраргументации, которые повторяются в poleмическом диалоге на протяжении веков фактически без изменений. В частности, христианские апологеты многократно вели poleмику с иудеями и мусульманами по таким вопросам, как соотношение Единства и Троичности Бога, возможность Боговоплощения, обязательность обрезания, мнимое сходство иконопочитания с идолопоклонством, значение монашества [5, р. 247–249]. История религий знает немало примеров poleми-



ческого диалога как в *форме* соответствующих сочинений (апологических, обличительного богословия, сравнительных исследований), так и в ходе непосредственных встреч верующих. До современного этапа межрелигиозного диалога, начавшегося в конце XIX в., такой тип межрелигиозного взаимодействия, который предполагал спор, полемику, стремление доказать свою правоту, был широко распространен.

Одной из основных мотиваций для межрелигиозного диалога на модернистском этапе выступает осознание актуальности поддержания межрелигиозного и межнационального мира и согласия в условиях плюралистических обществ. Официальные представители религиозных общин заявляют об отказе от конфронтации, необходимости адаптации к новым условиям совместной жизни с последователями других религий. Виды миротворческого межрелигиозного диалога будут подробно рассмотрены ниже.

### **Особенности когнитивного межрелигиозного диалога**

Интенцией для вступления верующих разных религий в контакт может являться «стремление к познанию», что Аристотель считал основным свойством человеческой природы. *Когнитивный межрелигиозный диалог* может исходить из интеллектуального любопытства, стремления познакомиться с другими религиями, для некоторых верующих он может стать приемлемым способом заявить о своих убеждениях, для кого-то это возможность прояснить какие-то идеи и концепции других традиций, поговорить об истине и смысле жизни.

Одной из базовых *целей* когнитивного диалога на концептуальном уровне является осмысление соотношения собственной веры и других религий в контексте категорий истинности и спасительности. Как известно, согласно традиционной религиозно-ведческой классификации, существует три основные позиции по этому вопросу: эксклюзивизм (лишь одна религия содержит истину, и только в ней возможно спасение), инклюзивизм (одна религия обладает полнотой истины, а остальные лишь ее частями) и плюрализм, или суперэкуменизм (разные религиозные учения при многообразии внешних форм содержат в себе одну и ту же духовную суть). Эти три подхода теологии религий могут рассматриваться в контексте критерия *принципы*, они находят выражение в *форме* разнообразных концепций теологов по этой теме. Например, одним из наиболее известных инклюзивистских подходов к осмыслению феномена многообразия религий является концепция «анонимного христианства» католического теолога Карла Ранера (1904–1984) [6, с. 13–37].

Двумя основными видами когнитивного диалога в *форме* непосредственных встреч верующих являются «теологический» и «духовный» диалог (используемая в католической церкви терминология). *Целью* теологического диалога является понимание другой религии, что предполагает процесс взаим-



ного изучения, уважительный обмен мнениями, прояснение позиций по тем или иным доктринальным или этическим вопросам, сравнительный анализ. В последнее время ряд специалистов указывают на перспективность использования в теологическом диалоге методов философской герменевтики, разработавшихся Х. Г. Гадамером и П. Рикёром (что в терминах рассматриваемой классификации соответствует критерию *принципы*) [7; 8].

В духовный диалог участники должны вовлечь свое «сердце», чтобы оценить и даже в некоторой степени попытаться разделить религиозный опыт другой традиции. Цель такого диалога обозначается как «взаимное обогащение», «духовный и личностный рост» участников. Известный католический специалист в области межрелигиозного диалога Л. Свидлер выделил ряд *принципов* духовного диалога, обозначив их как «Десять заповедей межрелигиозного диалога». Среди этих «заповедей диалога» имеются такие *принципы*: «Первая заповедь. Основная цель диалога – научиться чему-то, то есть изменить свою точку зрения и развиваться в восприятии и понимании реальности... Седьмая заповедь. Диалог возможен только между равными... Девятая заповедь. Люди, вступающие в межрелигиозный, междидеологический диалог, должны уметь критически относиться к самим себе и своей религиозной или идеологической доктрине. Десятая заповедь. Каждый участник, в конечном счете, должен попытаться приобрести опыт в религии или идеологии собеседника, что называется “изнутри”» [9].

Духовный диалог предполагает очень тесное сближение с другой религией, вплоть до участия в ее ритуалах. Этот тип взаимодействия основывается на спорной предпосылке, что другая религия может служить источником обогащения и «духовного роста», поэтому такой тип взаимодействия может отвергаться многими верующими как недопустимый с точки зрения их религиозных убеждений. Ориентированный на духовный диалог тип межрелигиозных отношений вызывал крайне настороженное отношение, в том числе у турецких историков религии, которые считали, что «определения и классификации, которые были созданы христианами, остаются неопределенными и неясными» [10, p. 5]. М. Айдин (Mahmut Aydın), А. Кучук (Abdurrahman Küçük), С. Йылдырым (Suat Yıldırım) отмечают, что католическая церковь использует межрелигиозный диалог как прикрытие, тогда как ее подлинными целями являются миссия и усиление своего влияния в мусульманском мире [10, p. 1–6].

## **Особенности партнерского диалога**

Еще одной мотивацией для вступления в межрелигиозный диалог может выступать осознание верующими избытка человеческого страдания, связанного с непрекращающимися войнами, различными формами насилия и угнетения, несправедливостью, бедностью. Признавая свою ответственность и основываясь на общих для религиозного сознания ценностях, последователи раз-



ных духовных традиций ставят своей целью улучшение мира, помощь нуждающимся людям, достижение желаемых социальных изменений. Основным принципом такого *партнерского диалога* является объединение усилий, сотрудничество верующих для решения конкретных проблем. В ходе совместной деятельности доктринальная проблематика, как правило, выносятся за скобки, участники ориентированы на достижение конкретного практического результата. Вместе с тем ряд исследователей уделяли внимание осмыслению концептуальных оснований и возможных направлений сотрудничества религий, что также можно рассматривать как *принципы* партнерского диалога (см., например: [11]).

В качестве примера партнерского диалога на институциональном уровне можно привести деятельность Рабочей группы по оказанию гуманитарной помощи населению Сирии Комиссии по международному сотрудничеству Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ. Первое заседание Рабочей группы состоялось в апреле 2017 г., в нем приняли участие представители различных деноминаций христианства, ислама, иудаизма и буддизма<sup>1</sup>. По итогам деятельности Рабочей группы 22 июня 2017 г. из Москвы в Латакию бортом Министерства обороны России была доставлена первая партия гуманитарной помощи жителям Сирии, собранная совместно российскими религиозными организациями<sup>2</sup>. В дальнейшем религиозные общины России продолжили эту работу по направлению в Сирию гуманитарной помощи на регулярной основе<sup>3</sup>.

Итак, в соответствии с критерием «интенция» можно выделить полемический, миротворческий, когнитивный и партнерский типы диалога, которые строятся соответственно вокруг следующих вопросов: «кто прав?», «как нам мирно жить вместе?», «кто ты?» и «что мы можем сделать для улучшения мира?». Важно понимать, что, хотя эти типы межрелигиозного диалога связаны между собой и зачастую сочетаются при организации межрели-

---

<sup>1</sup> Состоялось заседание межрелигиозной Рабочей группы по оказанию гуманитарной помощи Сирии. Режим доступа: <https://mospat.ru/ru/2017/04/12/news144542/> [Дата обращения: 10.01.2019].

<sup>2</sup> В Сирию отправлена первая партия совместной помощи от российских религиозных организаций. – Режим доступа: <https://mospat.ru/ru/2017/06/23/news147833/> [Дата обращения: 10.01.2019]. Святейший Патриарх Кирилл благословил московские приходы направить средства, сэкономленные на покупке цветов к дню тезоименитства Его Святейшества, в поддержку пострадавшим жителям Сирии. Режим доступа: <https://mospat.ru/ru/2017/05/18/news146108/> [Дата обращения: 10.01.2019].

<sup>3</sup> См. например: Делегация во главе с митрополитом Волоколамским Иларионом передала гуманитарную помощь в детский интернат в Сирии. Режим доступа: <https://mospat.ru/ru/2018/11/18/news166781/> [Дата обращения: 10.01.2019]. Завершилась межрелигиозная гуманитарная акция в Сирии и Ливане, ставшая беспрецедентной по объему переданной помощи. Режим доступа: <https://mospat.ru/ru/2018/02/09/news156494/> [Дата обращения: 10.01.2019].





гиозных контактов, они преследуют разные цели и используют разные дискурсы.

*Типы межрелигиозного диалога в соответствии  
 с критерием «интенция»*

Полемический диалог Кто прав? Современный этап межрелигиозного диалога		
Миротворческий диалог Как нам мирно жить вместе?	Когнитивный диалог Кто ты?	Партнерский диалог Что мы можем сделать для улучшения мира?

## **Виды миротворческого межрелигиозного диалога**

В соответствии с представленным подходом к классификации межрелигиозного диалога рассмотрим основные виды миротворческого диалога, который имеет первостепенное значение для современной практики межрелигиозных отношений.

Миротворческий диалог на «высоком» уровне религиозных лидеров может быть направлен на разрешение возникающих социальных конфликтов. Примером могут служить встречи, проводившиеся многократно начиная с 1993 г., встречи религиозных лидеров Азербайджана и Армении при посредничестве Патриарха Московского и всея Руси, посвященные преодолению Карабахского конфликта. Последняя из трехсторонних встреч, в которой приняли участие Святейший Патриарх Кирилл, Председатель Управления мусульман Кавказа Шейх-уль-Ислам Аллахшукюр Пашазаде и Верховный Патриарх и Католикос всех армян Гарегин II, состоялась в Москве 8 сентября 2017 г.<sup>4</sup> По итогам переговоров принимались совместные заявления, в которых содержался призыв к мирному и справедливому разрешению конфликта. Целью диалога было использование авторитета духовных лидеров и миротворческого потенциала религии для снятия напряженности между враждующими сторонами, а также предотвращение того, чтобы «религиозный фактор» усугублял конфликт.

Формой диалога в данном случае является трехсторонняя встреча глав религиозных общин и принимаемые совместные заявления. Эти документы являются важным результатом процесса диалога, они отражают консолидированную позицию духовных лидеров и предназначены для максимально широкого распространения. Приведем выдержки из заявления, принятого по итогам первой встречи 17–18 ноября 1993 г.: «Движимые чувством глубокой тревоги и озабоченности в связи с предельным обострением и ожесточением военного противостояния между армянами и азербайджанцами... мы как духовные лиде-

<sup>4</sup> Состоялась трехсторонняя встреча духовных лидеров России, Азербайджана и Армении. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5006272.html> [Дата обращения: 10.01.2019].



ры народов, затронутых пагубной распрей, чувствуем, что Всевышний сегодня говорит нам: помогите людям одуматься! Из стен древнего Свято-Данилова монастыря в Москве мы – духовные руководители Христианства и Ислама – взываем ко всем, могущим повлиять на происходящие события, к людям мирным и носящим оружие, верующим и нерелигиозным, утверждая, что умиротворение конфликта угодно Творцу. Мы решительно отвергаем попытки представить этот конфликт как межрелигиозный. Тот, кто проповедует межрелигиозную ненависть, совершает тягчайший грех перед Всевышним... Мы убеждены в этом, ибо научены Создателем нашим, Единым Милостивым и Милосердным, Который наставляет христиан: “Будьте в мире со всеми людьми!” и призывает мусульман: “Люди, вступите в мир!..” Особо обращаясь к работникам средств массовой информации, просим их не допускать усугубления вражды и утверждения в душах людей образа врага... Мы верим, что движение к миру вполне возможно, и всеми силами будем содействовать этому процессу... С верой и надеждой на это возносим мы свои молитвы Всемогущему Господу и Создателю. Аминь»<sup>5</sup>.

Анализируя практику трехсторонних встреч с точки зрения критерия *принципы* можно констатировать, что совместные заявления содержательно весьма близки между собой, они включают в себя ряд повторяющихся идей и призывов. Одним из важнейших принципов заявлений, на котором участники встреч постоянно делали особый акцент, является тезис о том, что Карабахский конфликт носит политический, межгосударственный характер, он лишен религиозной почвы и не является выражением противоречий между мусульманами и христианами. Недопущение перехода конфликта в межрелигиозную плоскость позволило предотвратить возможную эскалацию конфликта и, как следствие, существенное ухудшение общественно-политической ситуации во всем регионе. В совместных заявлениях используются следующие принципы: апелляция к пацифистским религиозным ценностям (в том числе характеристика на основании цитат из Священных Писаний вражды между людьми как греха, а умиротворения конфликта как богоугодного дела); указание на сходства в мировоззрении последователей христианства и ислама (вера в Единого Бога, близость моральных норм, возможность формирования совместного ответа на вызовы, связанные с распространением секуляризма); призыв к различным социальным группам (в том числе политикам, работникам СМИ) содействовать разрешению конфликта; позиционирование себя как стороны, не вовлеченной в конфликт, при этом заботящейся о благе всех людей; неприемлемость с точки зрения религии любых актов насилия и экстремизма и др. [12].

---

<sup>5</sup> Информационный Бюллетень Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата. 1993;(23):2–3.



## Диалог христианства и ислама

Самый распространенный *принцип* миротворческого диалога на «экспертном / концептуальном» уровне заключается в выявлении и подчеркивании сходств религиозных мировоззрений. В контексте диалога христианства и ислама показательным примером данной стратегии является работа М. Борманса «Две религии: общие доктринальные основания и точки соприкосновения в различных общественных сферах». М. Борманс рассматривает такие положения «общего духовного достояния христиан и мусульман» как вера в Единого Бога, Который сотворил мир, сходные представления о Его свойствах (любящий людей, милующий и прощающий их, достойный хвалы), Откровение, дающееся через пророков, необходимость подчинения данным Творцом заповедям, посмертный суд, загробное воздаяние (рай и ад) [13]. Католический священник Р. Паниккар (1918–2010) делал акцент на выявлении сходств в мистическом опыте разных религий.

Нередко особое внимание уделяется попыткам сблизить религии на основе сходства этических представлений. Наиболее известным подходом в этой области является проект «глобального этоса» Ганса Кюнга (род. 1928). Важнейшим принципом «мирового этоса» является требование, чтобы «с каждым человеческим существом обращались по-человечески», признавая «неотчуждаемое и неприкосновенное достоинство» всех людей. Второй главный принцип соответствует золотому правилу нравственности: «Не делай другим того, чего не желаешь себе»<sup>6</sup> [14; 15].

В 2007 г. 138 мусульманских ученых и религиозных деятелей подписали и направили к лидерам христианства открытое письмо «Общее слово для нас и вас» («A Common Word between Us and You»). Название документа восходит к одному из стихов Корана: «Скажи: “О люди Писания! Давайте придем к единому слову для нас и для вас, о том, что мы не будем поклоняться никому, кроме Аллаха”» (3:64). Целью письма является содействие укреплению мира между последователями ислама и христианства. Основным *принципом* является подчеркивание близости христианства и ислама, выражающейся в первостепенной важности для обеих религий заповедей «любви к Богу» и «любви к ближнему». В письме говорится: «Основа для взаимопонимания уже существует. Это часть фундаментальных принципов обеих религий – любовь к Единому Богу и любовь к ближнему. Эти принципы мы встречаем снова и снова в священных текстах Ислама и Христианства. Единство Творца, необходимость любви к нему, необходимость любви к ближнему – вот общая почва между Исламом и Христианством»<sup>7</sup>. Далее в письме приводятся цитаты из Библии и Корана, подтверждающие особую значимость заповедей

<sup>6</sup> *Global Ethic Foundation*. Available at: <https://www.global-ethic.org/> [Accessed 10.01.2019].

<sup>7</sup> *Общее между нами и вами*. Режим доступа: <http://www.elbrusoid.org/articles/religion/360073/> [Дата обращения: 10.01.2019].



о любви к Богу и ближнему в обеих религиозных традициях. *Форма* реализации миротворческого диалога в данном случае – открытое письмо к лидерам христианства мусульманских духовных лидеров и богословов – является весьма оригинальной.

На «низовом» уровне, особенно среди молодежи, актуальной задачей миротворческого диалога выступает профилактика экстремистских настроений, укрепление согласия, взаимоуважения и дружбы между представителями разных национальностей и религий. Для достижения этой цели могут использоваться такие принципы, как знакомство с религиями и культурными традициями друг друга, организация неформального, доверительного общения на любые «волнующие» темы, развитие взаимопонимания посредством совместного участия в какой-либо общественно полезной деятельности, развитие установок толерантного сознания, акцентирование внимания на религиозных ценностях, текстах, историях из жизни святых, которые утверждают установки дружбы и умеренности, рассказ об общем историко-культурном прошлом и традициях военного сплочения перед лицом общего врага и пр. Например, в Дагестане ежегодно проводится Международный межрелигиозный молодежный форум. Различные аспекты проблем, связанных с межрелигиозным восприятием, в том числе у молодежи, нашли отражение в работах Д. Г. Курачёва [16].

Одной из специфических форм миротворческого диалога является практика совместных молитв. В соответствии с критерием *принципы* здесь, пользуясь терминологией Й. Ратцингера (папы Бенедикта XVI), следует различать подвиды межрелигиозной и мультирелигиозной молитвы.

Межрелигиозная молитва означает одновременную совместную молитву верующих на темы, характерные для обычной молитвы, – славословие, благодарение, различные прошения (об укреплении мира, о разрешении конфликтов и пр.). Например, Махатма Ганди считал, что Бог один и только обозначается разными именами, а все религии могут рассматриваться как разные тропы, ведущие к одной и той же горней вершине. М. Ганди практиковал совместную межрелигиозную молитву среди своих последователей, в числе которых были индуисты, мусульмане, христиане [17].

Мультирелигиозная молитва совершается верующими отдельно, в соответствии с правилами своей традиции, но в симпатическом присутствии представителей других религий. Широко известным образцом мультирелигиозной молитвы являются состоявшиеся по инициативе католической церкви в 1986 г. молитвы духовных лидеров о мире в Ассизи (Италия). Тогда мусульманам, буддистам, индуистам и синтоистам для совершения молитв были предоставлены некоторые католические храмы и монастыри. На площади перед гробницей Франциска Ассизского религиозные лидеры по очереди произносили молитвы за мир. Как настойчиво подчеркивал Иоанн Павел II, комментируя эту межрелигиозную встречу, последователи разных традиций собрались для того, чтобы



«молиться за мир», а не «молиться вместе». По мнению Й. Ратцингера (Бенедикта XVI), «столь великое дело, каким является открытое совместное обращение к Богу перед лицом всего мира», не должно быть обычной практикой в религиозной жизни, но допустимо лишь в исключительных случаях и требует выполнения специальных условий и тщательного разъяснения, чтобы такая молитва не стала демонстрацией религиозного релятивизма [18, с. 166–169]. Практику мультирелигиозной молитвы в Ассизи, в которой участвовали религиозные лидеры, можно отнести к «институциональному уровню», а межрелигиозную молитву – к «низовому».

### **Дипломатический диалог**

В институализированной форме религии предстают как бюрократические административные структуры, представляющие соответствующие религиозные общины. В условиях многонационального и многоконфессионального общества особую актуальность приобретает укрепление согласия между верующими, снятие напряженности, предотвращение и сглаживание социальных конфликтов. Важным средством реализации таких задач является поддержание регулярных контактов между духовно-административными структурами религиозных общин и их официальными представителями. Такие осуществляющиеся на «институциональном уровне» контакты между официальными представителями религиозных общин можно обозначить как дипломатический диалог.

Религиозные организации выступают в дипломатическом диалоге в качестве субъектов общественных отношений в рамках правового поля светского государства, а их взаимодействие основывается на признании таких принципов, как отделение религиозных объединений от государства, равенство перед законом, свобода совести и вероисповедания. Дипломатический миротворческий диалог предполагает отказ от прозелитизма и использование характерного дискурса, в котором собственно вероучительная проблематика, как правило, отсутствует. Верующие разных религий рассматриваются, в первую очередь, как равноправные граждане, которые придерживаются различных религиозных убеждений, выражающих в том числе многовековые историко-культурные традиции народов страны. Участники дипломатического диалога оперируют такими категориями, как общественно-политическая стабильность, укрепление гражданского мира и согласия, процветание страны, оптимизация государственно-религиозных отношений, делают акцент на общих вызовах, с которыми сталкиваются религии.

В дипломатическом диалоге можно различать контакты, инициированные государством или религиозными общинами.

В поддержании благоприятного социального климата заинтересовано государство. Религиозные организации выполняют разнообразные социальные функции: регламентируют поведение граждан, формируют общественные



настроения, могут способствовать обеспечению согласия и социального порядка. В связи с этим деятельность религиозных объединений и характер отношений между ними, или управление «религиозным фактором», являются объектом заботы государства и подвергаются регулированию и контролю. Укрепление единства и стабильности, противодействие возникновению конфликтов на религиозной почве и экстремизму являются частью государственной национальной политики.

Для решения задач, связанных с упрочением гражданского мира, а также для обеспечения возможности обсуждения актуальных проблем государственно-религиозных и межрелигиозных отношений создаются специальные структуры на федеральном и региональном уровнях. Например, при Президенте России действует Совет по взаимодействию с религиозными объединениями, заседания которого проводятся около двух раз в год. При Государственной думе действует Комитет по развитию гражданского общества, вопросам общественных и религиозных объединений, основной сферой компетенции которого являются вопросы законодательства и нормативно-правовой базы в данной области<sup>8</sup>.

На региональном уровне также существуют специальные государственные структуры, задачей которых является выстраивание конструктивных государственно-религиозных и межрелигиозных отношений. Например, весьма активную деятельность осуществляет Комитет по свободе совести, взаимодействию с религиозными организациями Республики Дагестан<sup>9</sup>. Межрелигиозные встречи могут организовываться местными органами власти для проведения консультаций и обеспечения участия верующих в принятии управленческих решений.

Второй подвид дипломатического диалога – это межрелигиозные контакты, которые инициированы самими религиозными общинами. Межрелигиозные встречи могут организовываться для донесения своей позиции партнеру или попыток скорректировать его отношение к каким-то проблемам. Осуществляется дипломатическая переписка; так, у религиозных лидеров существует традиция поздравлять друг друга с основными религиозными праздниками и юбилеями. Главы и высокопоставленные представители религиозных общин могут проводить двухсторонние встречи друг с другом. Например, Святейший Патриарх Кирилл в июне и июле 2016 г. совершал поездки в Башкортостан и Татарстан, в ходе которых провел встречи с муфти-

---

<sup>8</sup> Комитет Государственной думы по развитию гражданского общества, вопросам общественных и религиозных объединений. Режим доступа: <http://komitet2-22.km.duma.gov.ru/> [Дата обращения: 10.01.2019].

<sup>9</sup> Комитет по свободе совести, взаимодействию с религиозными организациями Республики Дагестан. Режим доступа: <http://komrelig.e-dag.ru/> [Дата обращения: 10.01.2019].





ем Т. Таджуддином в Уфе<sup>10</sup> и с муфтием К. Самигуллиным в Казани<sup>11</sup>. В ходе подобных встреч, кроме обсуждения общих вызовов, с которыми сталкиваются религии в современном мире, могут затрагиваться конкретные практические вопросы взаимодействия, например проблемы нормального функционирования религиозных общин в тех или иных регионах, строительство ими новых культовых зданий и пр.

На регулярной основе взаимодействие официальных представителей религиозных общин осуществляется в рамках межрелигиозных организаций. Ярким примером здесь может служить деятельность Межрелигиозного совета России (МСР), объединяющего глав православной, исламской, иудейской и буддистской общин страны. 6 декабря 2018 г. под председательством Почетного председателя МСР Святейшего Патриарха Кирилла состоялось заседание Совета, посвященное 20-летию организации. Можно выделить несколько *целей* деятельности МСР: (1) укрепление межнационального и межрелигиозного мира и согласия; (2) противодействие экстремизму и терроризму; (3) утверждение в обществе традиционных нравственных ценностей; (4) диалог с государственной властью, в том числе для улучшения положения религиозных общин в экономических, юридических, социальных аспектах [19]. Взаимодействие религиозных лидеров в рамках МСР основывается на следующих *принципах*: отказ попыток использовать диалог для прозелитизма; отказ от компромиссов вероучительного характера; стремление вообще не затрагивать доктринальную проблематику; концентрация на миротворчестве и сотрудничестве в сферах, представляющих общий интерес; акцент на решении практических вопросов; противодействие общим для традиционных религий вызовам; демонстрация рядовым верующим примера солидарности и позитивных отношений между религиозными лидерами.

Основной *формой* деятельности МСР является проведение заседаний (с периодичностью около двух-трех раз в год), на которых члены Совета обсуждают актуальные вопросы повестки дня межрелигиозных отношений, а также выступают с заявлениями, выражающими консолидированную позицию традиционных религий по различным волнующим общество проблемам. МСР выступал с заявлениями по таким актуальным темам, как межнациональные отношения, традиционные семейные ценности, противодействие абортам, миграция, ограничение игорного бизнеса, наркотрафик, экстремизм и терроризм под религиозными лозунгами, разжигание розни на этно-

---

<sup>10</sup> Состоялась встреча Святейшего Патриарха Кирилла с председателем Центрального духовного управления мусульман России Талгатом Таджуддином. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4488645.html> [Дата обращения: 10.01.2019].

<sup>11</sup> Предстоятель Русской Православной Церкви встретился с председателем Духовного управления мусульман Республики Татарстан муфтием Камилем Самигуллиным. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4569715.html> [Дата обращения: 10.01.2019].



конфессиональной почве, охрана правопорядка, оскорбление чувств верующих и другим<sup>12</sup>.

Примером инициированного религиозными общинами дипломатического диалога на региональном уровне может служить деятельность Межрелигиозного совета Калмыкии и Межконфессионального консультативного комитета Пермского края.

Следует отметить, что два рассмотренных подвида дипломатического диалога в зависимости от того, кто является инициатором взаимодействия (государство или религиозные общины), полезно различать, в то же время следует понимать, что они тесно связаны между собой. Одной из основных форм реализации дипломатического диалога является участие в разнообразных межрелигиозных конференциях, круглых столах, форумах. На подобных межрелигиозных мероприятиях зачастую присутствуют как официальные представители государства, так и участники – представители религиозных общин. На встречах, инициированных как государством, так и религиозными объединениями, обсуждается весьма близкая проблематика – гармонизация отношений, позитивный вклад религий в жизнь общества, конкретные вопросы практического взаимодействия.

В современном взаимозависимом и взаимосвязанном мире особое значение приобретает диалог религий не только на национальном, но и на международном уровне. Участники формулируют цели и принципы своего взаимодействия сходным образом с теми, что были рассмотрены выше, но только на «глобальном уровне»: развитие партнерства между цивилизациями как альтернативы их столкновению, распространение культуры мира и взаимного уважения между отдельными людьми и народами, определение общей позиции религий по отношению к главным вызовам современности, например, влиянию глобализации на религию и традиционные ценности и пр. Рассматривая институциональный диалог на международном уровне, также полезно выделять инициативы, исходящие от межправительственных организаций или некоторых отдельных государств, с одной стороны, и от международных межрелигиозных центров – с другой.

Важную роль в продвижении диалога религий на международном уровне играют существующие в рамках ООН структуры ЮНЕСКО и Альянс цивилизаций. Так, в ноябре 2018 г. в штаб-квартире ООН в Нью-Йорке прошел VIII глобальный форум Альянса цивилизаций ООН по теме «Установление партнерства для предотвращения конфликтов и достижения долговременного мира». В мероприятии приняли участие свыше тысячи политических,

---

<sup>12</sup> Межрелигиозный совет России. Документы. Режим доступа: <http://interreligious.ru/documents/> [Дата обращения: 10.01.2019].



религиозных и общественных деятелей стран – участниц ООН<sup>13</sup>. Существуют поддерживаемые государством разных стран проекты, в рамках которых встречи религиозных лидеров проводятся на регулярной основе. На пространстве Евразии такой международной площадкой является проводящийся раз в три года при поддержке президента Н. Назарбаева (на момент написания статьи. – *Прим. ред.*) Съезд лидеров мировых и традиционных религий в Астане. Ежегодные конференции проводит Дохийский международный центр по международному диалогу (Doha International Center for Interfaith Dialogue, DICID)<sup>14</sup>.

Крупнейшей межрелигиозной общественной организацией в мире является Всемирная конференция «Религии за мир» (Religions for Peace)<sup>15</sup>. Межрелигиозный совет России выступал организатором ряда крупных международных межрелигиозных форумов. 13–14 ноября 2000 г. в Москве состоялся первый в постсоветской России межрелигиозный саммит – I Межрелигиозный миротворческий форум. 3–5 июля 2006 г. МСР совместно с Межрелигиозным советом СНГ провел в Москве крупнейший межрелигиозный саммит за всю историю России – Всемирный саммит духовных лидеров.

Хотелось бы обратить внимание на тот факт, что повестка дипломатического диалога предполагает не обсуждение доктринальных вопросов, а направлена на миротворчество, формирование позиции разных религий по отношению к актуальным социальным проблемам и – в идеале – на достижение консенсуса, который может находить выражение в принимаемых совместных заявлениях. Например, в итоговом документе («Послании») упомянутого Всемирного саммита духовных лидеров (Москва, 2006) затрагивались следующие темы: роль религии и ее миротворческий потенциал; права и достоинство личности, ценность человеческой жизни как «дара Всевышнего»; институт семьи; оскорбление религиозных чувств; значение традиционных нравственных ценностей для современного мира; экономическая деятельность и моральные принципы; миграция; экстремизм и терроризм; забота об окружающей среде; призыв к построению справедливого мироустройства и сотрудничества для борьбы с новыми вызовами (наркомания, инфекционные болезни, особенно СПИД, распространение оружия массового уничтожения)<sup>16</sup>. То есть дипломатический диалог решает иные задачи и основывается

---

<sup>13</sup> Представитель Русской Православной Церкви принял участие в глобальном форуме Альянса цивилизаций ООН в Нью-Йорке. Режим доступа: <https://mospat.ru/ru/2018/11/23/news166963/> [Дата обращения: 10.01.2019].

<sup>14</sup> Doha International Center for Interfaith Dialogue. Available at: <http://www.dicid.org/> [Accessed 10.01.2019].

<sup>15</sup> Religions for Peace. Available at: <https://rfp.org/> [Accessed 10.01.2019].

<sup>16</sup> Всемирный саммит религиозных лидеров принял итоговый документ. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/123672.html> [Дата обращения: 10.01.2019].



на других принципах, чем когнитивный диалог (о вопросах различия религиозных догм и об истинности религий здесь речи не идет).

Выступления участников в ходе межрелигиозных форумов могут содержать призывы к социальным изменениям, формулировку стоящих перед религиозными общинами задач. Однако важно понимать, что подобные заявления или принимаемые декларации международных межрелигиозных конференций отнюдь не предполагают организации конкретной практической деятельности. Выступления религиозных лидеров позволяют осуществить «свидетельство» о духовных и нравственных ценностях, высказать свою точку зрения по тем или иным проблемам, что, учитывая близость отношения ко многим вопросам с позиций других религий, демонстрирует межрелигиозную солидарность и согласие. То есть дипломатический диалог может казаться похожим на партнерский диалог, однако он не является таковым, их не следует путать. Дипломатический миротворческий межрелигиозный диалог занимает свою отдельную нишу в структуре межрелигиозных отношений, он необходим, полезен, выполняет свои функции в рамках задачи поддержания общественно-политической стабильности, поэтому его некорректно оценивать с точки зрения других форм межрелигиозной коммуникации – когнитивного и партнерского диалога, – которые имеют другую природу и преследуют иные цели.

## Заключение

Итак, представленный в статье подход к классификации межрелигиозного диалога предполагает, в первую очередь, прояснение основной мотивации для вступления последователей разных традиций в контакт друг с другом, что позволяет выделить четыре основных типа диалога: полемический, миротворческий, когнитивный и партнерский. При описании этих типов диалога следует уточнить задачи, которые ставят участники, принципы взаимодействия и форму реализации диалога. В статье в качестве примера были рассмотрены основные виды миротворческого межрелигиозного диалога. По мнению автора, использование предложенного подхода к анализу межрелигиозного диалога позволяет представить различные его виды в единой, системной, взаимосвязанной форме, что является весьма полезным для развития исследований в данной области.

## Литература

1. Berger P. L. Desecularization of the world: a global overview. In: Berger P. L. (ed.). *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Washington: Wm. B. Eerdmans Publishing; 1999. Pp. 1–18.
2. Merrigan T., Friday J. (eds). *The Past, Present, and Future of Theologies of Interreligious Dialogue*. Oxford, U.K.: Oxford University Press; 2017.
3. Cornille C. (ed.). *The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue*. Chichester: John Wiley & Sons; 2013.



4. Мельник С. В. Классификации типов межрелигиозного диалога: анализ существующих подходов. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2018;4:85–116. DOI: [10.22394/2073-7203-2018-36-4-87-118](https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-87-118).
5. Madigan D. Christian-Muslim dialogue. In: Cornille C. (ed.). *The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue*. Chichester: John Wiley & Sons; 2013. Pp. 244–260.
6. Мельник С. В. *Православие и хасидизм ХаБаД: Личностная модель межрелигиозного диалога*. М.: ИНИОН РАН; 2017.
7. Hedges P. Comparative Theology and Hermeneutics: A Gadamerian Approach to Interreligious Interpretation. *Religions*. 2016;7(7):1–20. DOI: [10.3390/rel7010007](https://doi.org/10.3390/rel7010007).
8. Moeyaert M. Ricoeur and the wager of interreligious ritual participation. *International Journal of Philosophy and Theology*. 2017;78(3):173–199. DOI: [10.1080/21692327.2017.1312491](https://doi.org/10.1080/21692327.2017.1312491).
9. Свидлер Л. Десять заповедей межрелигиозного диалога. *Journal of Ecumenical Studies*. 1983;20(1). Режим доступа: <http://www.moonsun-bel.blogspot.ru/> [Дата обращения: 10.01.2019].
10. Çatalbaş R, Çetinkaya K. Interreligious dialogue in the views of Turkish historians of religions. *HTS Theological Studies*. 2015;71(3):1–6. DOI: [10.4102/hts.v71i3.2896](https://doi.org/10.4102/hts.v71i3.2896).
11. Knitter P. F. *One Earth, many religions. Multifaith dialogue and Global responsibility*. 1995. New York: Orbis; 1995.
12. Сафонов Д. В., Мельник С. В. Миротворческий потенциал межрелигиозного диалога (на примере участия религиозных лидеров в разрешении Карабахского конфликта). *Коммуникология*. 2017;5(5):116–135. DOI: [10.21453/23113065-2017-5-5-116-135](https://doi.org/10.21453/23113065-2017-5-5-116-135).
13. Борманс М. Две религии: общие доктринальные основания и точки соприкосновения в различных общественных сферах. В: Журавский А. В. (сост.) *Христиане и мусульмане: проблемы диалога*. М.: Библийско-богословский институт Св. апостола Андрея; 2000. С. 533–611.
14. Середкина Е. В. «Мировой этос» Г. Кюнга и современное конфуцианство в диалоге культур. Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/seredkina-ev/mirovoy-etos-g-kyunga-i-sovremennoe-konfucianstvo-v-dialoge-kultur> [Дата обращения: 10.01.2019].
15. Середкина Е. В. (пер.). Декларация Всемирного этоса. Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/text/dokumenty/deklaraciya-mirovogo-etosa> [Дата обращения: 10.01.2019].
16. Курачѳев Д. Г. *Перцептивная сторона межконфессионального общения молодежи*. Уфа: Гилем; 2004.
17. Ngo T., Smyer Yu D., Veer P. Religion and Peace in Asia. In: *The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding*. New York: Oxford University Press; 2015. Pp. 407–429.
18. Ратцингер Й. *Вера. Истина. Толерантность. Христианство и мировые религии*. М.: Библийско-богословский институт Св. апостола Андрея; 2007.
19. Мельник С. В., Блюдов О. В. *Межрелигиозный совет России: 20 лет служения Отечеству*. М.: ИНДРИК; 2018. Режим доступа: [http://interreligious.ru/netcat/files/17/10/MSR\\_20 лет\\_sluzheniya\\_obschiy.pdf](http://interreligious.ru/netcat/files/17/10/MSR_20 лет_sluzheniya_obschiy.pdf)



## References

1. Berger P. L. Desecularization of the world: a global overview. In: Berger P. L. (ed.). *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Washington: Wm. B. Eerdmans Publishing; 1999. Pp. 1–18.
2. Merrigan T., Friday J. (eds). *The Past, Present, and Future of Theologies of Interreligious Dialogue*. Oxford, U.K.: Oxford University Press; 2017.
3. Cornille C. (ed.). *The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue*. Chichester: John Wiley & Sons; 2013.
4. Melnik S. V. A Typology of Interreligious Dialogue: Analysis of Existing Approaches. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*. 2018;4:85–116. (In Russ.) DOI: [10.22394/2073-7203-2018-36-4-87-118](https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-4-87-118).
5. Madigan D. Christian-Muslim dialogue. In: Cornille C. (ed.). *The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue*. Chichester: John Wiley & Sons; 2013. Pp. 244–260.
6. Melnik S. V. Melnik S.V *The Orthodox Religion and Hasidic religion of ChaBaD (A personalized model of the interreligious dialogue)*. Moscow: INION RAN; 2017. (In Russ.)
7. Hedges P. Comparative Theology and Hermeneutics: A Gadamerian Approach to Interreligious Interpretation. *Religions*. 2016;7(7):1–20. DOI: [10.3390/rel7010007](https://doi.org/10.3390/rel7010007).
8. Moyaert M. Ricoeur and the wager of interreligious ritual participation. *International Journal of Philosophy and Theology*. 2017;78(3):173–199. DOI: [10.1080/21692327.2017.1312491](https://doi.org/10.1080/21692327.2017.1312491).
9. Svidler L. The ten Commandments of the interreligious dialogue *Journal of Ecumenical Studies*. 1983;20(1). Available at: <http://www.moonsun-bel.blogspot.ru/> [Accessed 10.01.2019].
10. Çatalbaş R, Çetinkaya K. Interreligious dialogue in the views of Turkish historians of religions. *HTS Theological Studies*. 2015;71(3):1–6. DOI: [10.4102/hts.v71i3.2896](https://doi.org/10.4102/hts.v71i3.2896).
11. Knitter P. F. *One Earth, many religions. Multifaith dialogue and Global responsibility*. 1995. New York: Orbis; 1995.
12. Safonov D. V., Melnik S. V. Peacekeeping potential of interreligious dialogue (on the example of participation of religious leaders in the resolution of the Karabakh conflict). *Communicology*. 2017;5(5):116–135. (In Russ.) DOI: [10.21453/23113065-2017-5-5-116-135](https://doi.org/10.21453/23113065-2017-5-5-116-135).
13. Bormans M. The two religions. Common doctrinal foundations and points of contact in society. In: Zhuravskii A. V. (ed.). *Christians and Muslims. Problems of interconfessional Dialogue*. Moscow: St. Andrew's Biblical Theological Institute; 2000. Pp. 533–611. (In Russ.)
14. Sereckina E. V. “The world Ethos” by G Kueng and the modern Confucianism in the intercultural dialogue. Available at: <http://anthropology.ru/ru/text/seredkina-ev/mirovoy-etos-g-kyunga-i-sovremennoe-konfucianstvo-v-dialoge-kultur> [Accessed 10.01.2019]. (In Russ.)
15. Sereckina E. V. (transl.). *The “World Ethos” Declaration*. Available at: <http://anthropology.ru/ru/text/dokumenty/deklaraciya-mirovogo-etosa> [Accessed 10.01.2019]. (In Russ.)
16. Kurachev D. G. *The perceptive factor in the interconfessional communication of the young people*. Ufa: Gilem; 2004. (In Russ.)





17. Ngo T., Smyer Yu D., Veer P. Religion and Peace in Asia. In: *The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding*. New York: Oxford University Press; 2015. Pp. 407–429.

18. Rattsinger I. *Creed. Veritas. Tolerance. Christianity and the World religions*. Moscow: St. Andrew's Biblical Theological Institute; 2007. (In Russ.)

19. Melnik S. V., Blyudov O. V. *The Interconfessional Council of Russia. The last 20 years on the Service to the Country*. Moscow: INDRIK; 2018. Available at: [http://interreligious.ru/netcat\\_files/17/10/MSR\\_20\\_let\\_sluzheniya\\_obschiy.pdf](http://interreligious.ru/netcat_files/17/10/MSR_20_let_sluzheniya_obschiy.pdf) (In Russ.)

### Информация об авторе

**Мельник Сергей Владиславович**, кандидат философских наук, научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам Российской академии наук, сотрудник Секретариата по межрелигиозным отношениям Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, сотрудник Секретариата Межрелигиозного совета России, г. Москва, Российская Федерация.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 15 января 2019 г.  
Одобрена рецензентами: 11 февраля 2019 г.  
Принята к публикации: 17 февраля 2019 г.

### Information about the author

**Sergey V. Melnik**, Ph. D (Philos.), Researcher at the Institute of Scientific Information for Social Sciences (ISSS RAS), Assistant of Secretariate for Interreligious Relations of the Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate, Officer of the Secretariat of the Interreligious Council of Russia, Moscow, Russian Federation.

### Conflicts of Interest Disclosure

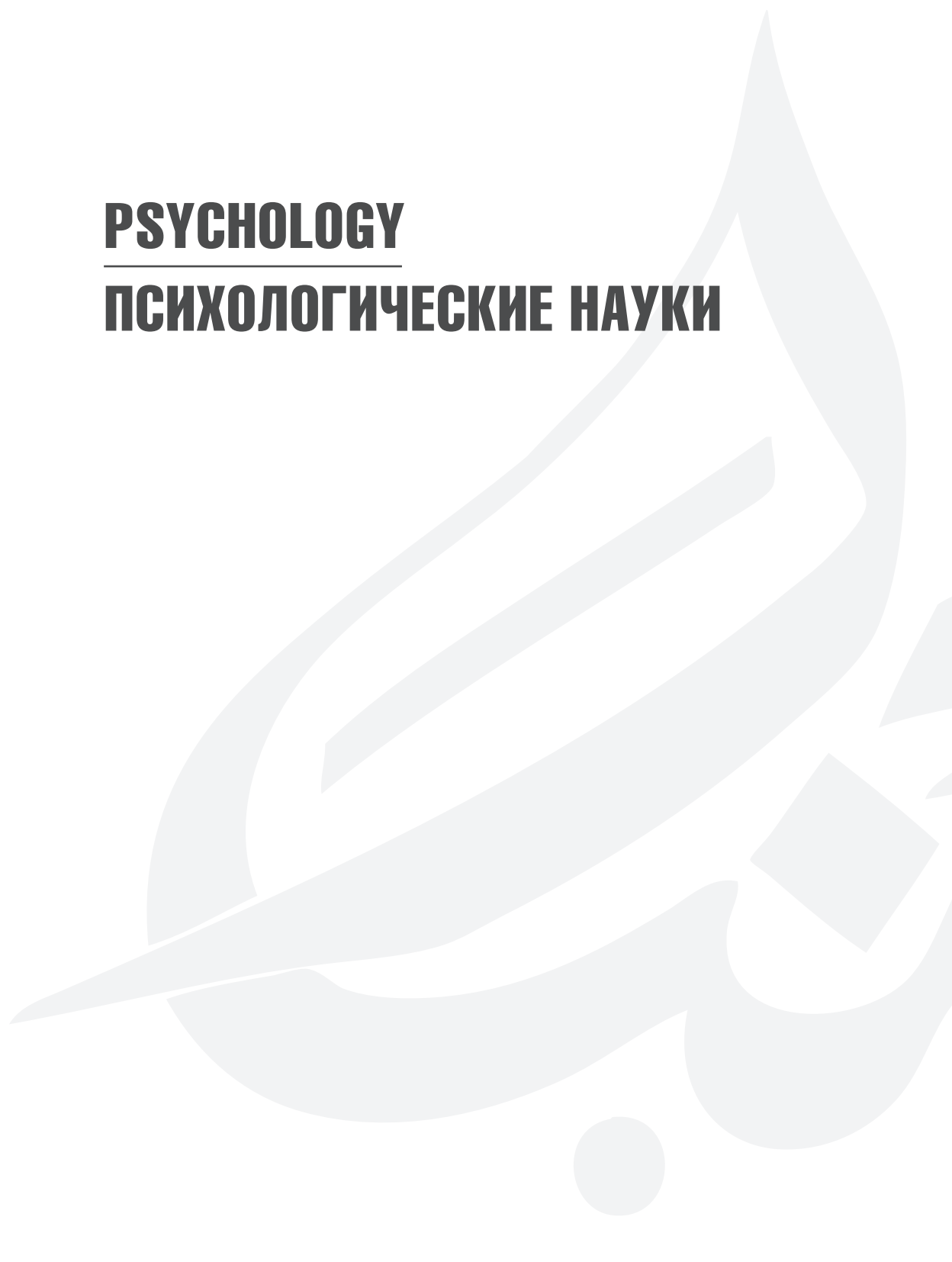
The author declares that there is no conflict of interest.

### Article info

Received: January 15, 2019  
Reviewed: February 11, 2019  
Accepted: February 17, 2019

**PSYCHOLOGY**

**ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ**



◆ **Ethnic, Social and Other Groups:  
Social Psychology**

◆ **Personality Psychology**

◆ **Социальная психология**

◆ **Психология личности**





## Personality Psychology Психология личности

DOI [10.31162/2618-9569-2019-12-1-237-250](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-1-237-250)  
УДК 159.9.072, 159.922.4

*Original Paper*  
Оригинальная статья

### Исламская психология: от монотеистической парадигмы к теории личности

**Ф. Ф. Яхин**

Башкирский институт социальных технологий (филиал)  
образовательного учреждения профсоюзов высшего образования  
«Академия труда и социальных отношений», Уфа, Российская Федерация  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1525-8867>, e-mail: [yafilyus@gmail.com](mailto:yafilyus@gmail.com)

**Резюме:** в статье представлен анализ ряда основополагающих религиозных положений ислама, которые определяют сущность исламской психологии как религиозно-ориентированного направления психологической мысли и формируют необходимую базу для создания исламской психологической теории личности. В качестве важнейших положений исламского монотеизма, определяющих сущность исламской психологии, в работе указываются идеи божественного сотворения Вселенной и человека, предопределения, свободы выбора и ответственности перед Богом, способности человека к развитию и совершенствованию личности через очищение души. Особое внимание уделено анализу исламской концепции «фитры» (природной веры в Бога), Завета с Богом в контексте выводов ряда авторов западной психологии о наличии естественного религиозного чувства (первообраза Бога, мудрости сердца и т.п.), ответственности человека перед Трансцендентным, Божественным.

**Ключевые слова:** аналитическая психология; вера; дух; душа; завет; ислам; исламская психология; логотерапия; монотеизм; ответственность; религиозное чувство; сотворение; творение; теория личности

**Для цитирования:** Яхин Ф. Ф. Исламская психология: от монотеистической парадигмы к теории личности. *Minbar. Islamic Studies.* 2019;12(1):237–250. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-237-250.

### Islamic Psychology: from the monotheistic paradigm to a personality theory

**F. F. Yakhin**

The Bashkir Institute of Social Technologies (Subdivision) of the Educational Institution of the Trade Unions of Higher Professional Education «Academy of Labor and Social Relations», Ufa, Russian Federation  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1525-8867>, e-mail: [yafilyus@gmail.com](mailto:yafilyus@gmail.com)

**Abstract:** the article deals with a number of fundamental religious postulates of Islam. They determine and identify the basics of the Islamic psychology as religiously oriented and



form necessary grounds for creating an Islamic personality theory. The author highlights as crucial for building the Islamic personal theory such postulates as the Divine creation of the Universe and a human being, the providence, the freedom of will and responsibility of a man/woman in front of the God, his/her ability to develop and to perfect the personality by the purification of the soul. A special attention is paid to the analysis of the Islamic concepts of “fitra” (a natural trust in God), The Spiritual Covenant as seen in the context of the Western psychologists’ approaches to the existence of natural religious sense (pre-image of the God, the wisdom of the heart etc.), human’s responsibility in front of the Transcendent, and the Divine.

**Keywords:** Islam, psychology, analytical of; Islam, belief in; Islam, creation, theory of; Islam, creature in; Islam logotherapy; Islam, monotheism; Islam, sense, religious of; Islam, responsibility, human; Islam, soul in; personality, theory of; Islam, Covenant, spiritual in.

**For citation:** Yakhin F. F. Islamic Psychology: from the monotheistic paradigm to a personality theory. *Minbar. Islamic Studies.* 2019;12(1):237–250. (In Russ.). DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-237-250.

## Введение

В западной психологии в ответ на фрейдизм и бихевиоризм в 30–50-е гг. XX в. получили развитие теории личности, которые подчеркивали и обосновывали значимую роль социально-культурных факторов в развитии личности, в механизме формирования личностных нарушений. В частности, представители такого психологического направления, как неопрейдизм – К. Хорни [1; 2], Э. Фромм [3], Э. Эриксон [4; 5] и др., – заложили теоретические основы для более глубокого понимания подлинной роли социально-культурных условий в возникновении личностных проблем. Вопросы, касающиеся влияния требований, предъявляемых культурой, на формирование внутренних конфликтов и неврозов, проблемы определения групповой идентичности и роли религиозных убеждений в формировании личности и общества – эти темы в той или иной степени очертили новые тренды в психологической мысли, получившие дальнейшее развитие.

В 70–80-е гг. XX в. в рамках западной психологии формируется новая область психологических знаний – кросс-культурная психология со своей теорией и практикой оказания психологической помощи. В современной литературе отмечается важная роль учета этнических, религиозных, расовых, региональных и других особенностей клиента в ходе консультирования [6, с. 46]. Значение такого рода психологических знаний трудно переоценить в условиях глобализации, значительных миграций населения, особенно по направлениям «Восток – Запад», «Юг – Север», когда происходит взаимное проникновение различных культур, во многом основанных на базе соответствующей религиозной традиции (христианской, исламской, индуистской и т.д.) и обогащенных регионально-этническими компонентами.

Роль религиозных факторов в развитии личности не осталась без внимания и в российской психологической литературе, хотя и констатируется, что



в отечественной психологии только начинается осмысление и обобщение богословского, религиозно-философского и религиозно-психологического наследия традиционных религий нашей страны [7, с. 193–201]. В трудах Б. С. Братуся [8, с. 15–49], В. П. Зинченко [9, с. 149–153], Ф. Е. Василюка [10] и других психологов предприняты значимые усилия по выработке духовной, религиозно-ориентированной психологии на базе синтеза исторического наследия христианства и методов психологической науки.

Не случайно среди множества школ и систем психологии в мире постепенно получают признание в качестве самостоятельных течений психологической мысли религиозно-ориентированные направления, в том числе и исламская психология.

В настоящее время в психологическом сообществе осознается, во-первых, необходимость получения мусульманами качественной психологической помощи, а во-вторых, наличие особенностей применяемых приемов и методов психологической работы, связанных с их вероубеждением и религиозно-правовыми и этическими требованиями [11, с. 220; 12]. Такие условия можно обеспечить только в тесной интеграции основанных на положениях ислама психологических знаний и эффективно работающих концепций, подходов, методов и техник, разработанных в рамках светской, нерелигиозной психологии, с формированием соответствующей теоретической базы.

В свою очередь, теоретические идеи и практические методы исламской психологии на основе обобщения имеющейся практики оказания психологической помощи мусульманам, а также специальных кросс-культурных психологических исследований, могут стать вкладом в мировую копилку психологической науки, в решение ряда психологически обусловленных проблем современных обществ, особенно тех, с которыми пока западная психология не всегда успешно справляется.

В этом направлении мусульманскими исследователями-психологами проделана значительная работа. На английском языке в последние десятилетия вышел ряд серьезных исследований в области исламской психологии, в том числе рассматривающих вопросы, связанные с оказанием практической психологической помощи [13–18]. В качестве важного шага в развитии исламской психологии в России можно отметить выход в 2018 г. перевода на русский язык двух книг профессора Малика Бадри под общим названием «Теория и практика исламской психологии» [19]. Всеми авторами подчеркивается огромный потенциал психологической помощи, который заложен в психологии, основанной на Коране и Сунне, а также прорабатываются возможные варианты интеграции положений исламской религии и современной психологии.

При этом важнейшей задачей исламской психологии на современном этапе является разработка целостной теории личности, опираясь на которую можно дальше формулировать концептуальные идеи прикладного характера, в том числе по оказанию психологической помощи.





В этом контексте представляется необходимым провести обзорный анализ некоторых концептуальных религиозных положений ислама, которые, на наш взгляд, составляют основу для выработки теоретических положений исламской психологии.

### **Монотеистические основы исламской психологии**

Ислам как монотеистическая религия устанавливает верующему мусульманину определенную модель его жизни, охватывая ее духовные, психологические, эмоциональные и социальные аспекты.

Человек в исламском вероучении выступает как обладающее душой создание Всевышнего Творца, которое должен развивать и поддерживать постоянную духовную связь со своим Создателем. Считается, что именно через эту связь с Аллахом человек обретает внутреннее спокойствие и ощущение счастья – то, чего человек за всю свою жизнь – успешно или не совсем – стремится достичь. Достижение довольства Аллаха – это то, на чем должны сосредотачиваться мысли, чувства, воля и поведение верующего мусульманина. Ключом к здоровому психологическому состоянию и благополучию с исламской точки зрения является покорность Аллаху, Его предписаниям и последовательное очищение души.

Исламский подход к психологии исходит из того, что именно Аллах как Создатель всего, в том числе и человека, знает лучше, что есть человек и что для него лучше всего<sup>1</sup>. Необходимые человеку знания о нем самом Аллах передает в Своих Откровениях через Своих избранных представителей человеческого рода – Посланников и Пророков. Последней Книгой, ниспосланной человечеству, по исламу, является Коран, а последним из пророков, которому и был ниспослан Коран, – Мухаммад.

Поэтому для исламской психологии как для области исламского знания основным источником являются Коран и Сунна Посланника Аллаха. И первоочередной задачей исламских психологов является правильное понимание и интерпретация положений этих источников и их применение в практической деятельности: развитие отдельных областей психологического знания, оказание психологической помощи и т.д. При этом научные психологические знания, которые в своей основе соответствуют положениям ислама и способствуют лучшему пониманию первоисточников, их эффективному применению на практике, исламская психология может активно развивать и использовать. Между тем необходимо сделать весьма важное замечание: любые самые различные теоретические и практические труды в области психологии могут использоваться в исламской психологической парадигме довольно ограниченно: с условием,

---

<sup>1</sup> «Храните ли вы свои речи в секрете или же говорите о них вслух. Он ведаёт о том, что в груди. Неужели этого не будет знать Тот, Кто сотворил, если Он – Проницательный (или Добрый), Ведающий?» (Коран, сура 67, аяты 13–14). Далее в статье ссылки на соответствующие положения Священного Корана будут приводиться в переводе Э. Кулиева [20]. При ссылке сначала дается номер суры Корана, потом – номера аятов.



если это не противоречит положениям исламского права и вероубеждению, основанным на Коране и Сунне Посланника. Поэтому довольно большой массив психологической информации, которая носит сугубо светский характер и игнорирует фундаментальные положения ислама о божественном сотворении человека, его души, об обязанностях и ответственности человека перед своим Создателем, исламская психология в силу своей религиозно-этической сущности не может автоматически воспринимать как достоверное знание.

Ведь говоря о психологии с исламской точки зрения, невозможно в полной мере руководствоваться традиционным для психологии пониманием предмета психологии. В любом случае в отношении психики человека, причин и механизмов протекания психологических процессов, определения психических состояний в исламском подходе основополагающими являются религиозно-этические составляющие: об отношении человека и его Создателя, о требованиях к человеку со стороны Творца, о его ответственности перед Ним. Весьма непросто понять предмет исламской психологии и, соответственно, применять ее положения на практике, если ограничиваться пониманием психики как «функции мозга» или рассматривать абсолютно не зависящее от кого-либо бессознательное в качестве основы динамики психических процессов, либо объяснять причины поведения человека реакцией на стимулы из окружающей среды.

Светский подход в психологии предполагает, что человек находится в этом мире, предоставленный самому себе, безо всякого божественного вмешательства. С нерелигиозной точки зрения Бог не имеет влияния на жизни людей, либо более того, не имеет никакого отношения к происхождению человека, к его рождению. В этом случае человек рассматривается как физическое тело со всеми его психическими процессами, состояниями и соответствующим поведением. Смерть, несмотря на понимание ее важной роли в психологической жизни человека, при таком подходе означает просто конец физического существования.

Совсем иной подход в исламской религиозной парадигме: он не ограничивается сферой видимого (осязаемого, научно познаваемого). Невидимый мир, который не может быть познан с использованием имеющихся у человечества возможностей (органов чувств или специальных приборов, или исследований), более обширен, чем мир видимый, и он взаимодействует и влияет на мир, который мы наблюдаем. Согласно исламскому вероубеждению, Аллах наделил каждого человека душой и телом, и Он является Хранителем и Попечителем как тела и души человека, так и всего мироздания. Это положение неоднократно упоминается в тексте Корана и является основой веры в Единство и Господство Аллаха: «Аллах – Творец всякой вещи. Он – Попечитель и Хранитель всякой вещи. Ему принадлежат ключи небес и земли...» (39:62–63); «Скажи: “В чьей руке власть над всякой вещью? Кто защищает и от кого нет защиты, если только вы знаете?”» (23:88).

Таким образом, в исламском понимании Аллах является единственным Владельцем и Хозяином всей Вселенной (семи небес и земли), в том числе



и человека. Он управляет, дает пропитание, дарует жизнь и лишает ее и т.д. Он обеспечивает и управляет делами каждого творения без чьей-либо помощи. С точки зрения психологии – это управление и контроль охватывает зачатие, внутриутробное развитие, рождение и наследственность человека, его опыт, все психические процессы и состояния (мысли, эмоции и т.д.) и поведение человека.

В исламе (за исключением отдельных течений) за человеком признается свобода воли и выбора, но эта свобода не идет ни в какое сравнение с Господством Аллаха. Фактически возможности человека влиять на причины событий весьма ограничены, и они относятся главным образом к психологическому выбору между предоставленными возможностями и поведением, основанном на таком выборе. При этом окончательный результат далеко не всегда зависит как от выбора, так и поведения. В силу объективных обстоятельств человек может и не получить результата, на который рассчитывал при выборе той или иной возможности, вопреки своим планам и усилиям. На это обращается внимание в Коране: «И никогда не говори: “Я сделаю это завтра”. Если только этого не пожелает Аллах!..» (18:23–24).

При правильном применении такое отношение к происходящей действительности (событиям вокруг человека и к самому себе) имеет важнейшее значение для понимания психологического состояния и развития человека. Ведь осознание того, что только Аллах способен приносить благо или зло человеку, может освобождать (делать свободным) от многочисленных негативных переживаний и их последствий, которые связаны с происходящими событиями нашей жизни, чего бы они не касались (работы, семейной жизни, несчастных случаев и т.д.). Чем искреннее и крепче убежденность в этом, тем более сбалансированным и гармоничным будет психологическое состояние.

### **Концепция души в психологии ислама**

В то же время психология, будь то светская или исламская, с точки зрения ислама весьма ограничена в познании психики (души) человека.

В Коране упоминается, что люди мало знают о таинствах души. По исламскому убеждению, Аллах решил сохранить в тайне большую часть знаний для определенных Божественных целей. В Коране говорится: «Они станут спрашивать тебя о душе. Скажи: “Душа возникла по повелению моего Господа. Вам дано знать об этом очень мало”» (17:85).

Данный аят указывает, что люди никогда не смогут раскрыть секреты души, жизни и смерти и того, что находится по ту сторону смерти. Поэтому науке, при всем ее развитии, не удастся овладеть этим предметом (темой), так как невидимый мир находится за пределами научной реальности, изысканий и методологии.

В то же время исламская психология при разработке целостной концепции личности может черпать необходимые идеи в исламском понимании природы человека и его души, его положения в мире и цели жизни.



Ряд положений Корана демонстрирует высокую честь и милость, которая была оказана человеку Аллахом (Богом, Господом). Одним из главных концептуальных положений является то, что человеку предназначена важнейшая миссия – быть наместником Аллаха на земле (см. Коран, 2:30).

Человек наделен Аллахом внутренней способностью к самосовершенствованию путем очищения души, исправления ее пороков и недостатков, и именно через это он может обрести подлинный успех: «Преуспел тот, кто очистил ее (душу), и понес урон тот, кто опорочил ее» (91: 9–10).

Господь Бог наделил человека всевозможными земными благами и подчинил ему весь окружающий мир для того, чтобы облегчить его жизненный путь. От человека за все эти блага требуется покорность и благодарность Господу.

«Мы наделили вас властью на земле и определили для вас средства к существованию. Как же мала ваша благодарность!» (7:10).

«Аллах – Тот, Кто подчинил вам море, чтобы корабли плыли по нему по Его воле, и чтобы вы искали Его милость. Быть может, вы будете благодарны. Он подчинил вам то, что на небесах, и то, что на земле. Воистину, в этом – знамения для людей размышляющих» (45:12–13).

В священной Книге ислама приоткрываются некоторые секреты души (духа) человека: «Когда же Я придам ему соразмерный облик и вдохну в него от Моего духа, то падите перед ним ниц» (15:29); «...затем придал ему соразмерный облик, вдохнул в него от Своего духа и даровал вам слух, зрение и сердца...» (32: 9).

Важно прояснить, что, по исламу, дух является элементом жизни, который Аллах создал для существования тела. Однако это не Его дух или часть Его духа. В то же время природа сущности духа совсем иная, нежели все телесное. Поскольку он создан из субстанции, которая не имеет ничего подобного в физической реальности, невозможно описать все его качества. Душа как бы «растекается» по органам тела и по каждой части тела. Она руководит чувствами, движениями и волеизъявлением. Когда душа уходит, для человека жизнь заканчивается<sup>2</sup>.

Такое понимание предмета выражает отношение к душе как основополагающему элементу жизни, который управляет поведением, эмоциями и умственными процессами человека. Человеческая психика не просто психофизиологическое или психологическое явление: его сущность духовна и метафизична.

Исходя из понимания того, что душа (дух) человека – от Аллаха, логичен вывод о том, что душе требуется постоянная связь со своим источником – Создателем, как телу требуется еда или вода для выживания. Без этого «жизненного пропитания» душа будет страдать от беспокойства, депрессии и отчаяния. Таким образом, основным «конфликтом», если проводить терминологические параллели с западной психологической наукой, в исламской психологии будет противоборство между природным стремлением души к Создателю и любыми препятствиями к такому стремлению. Препятствия же могут возни-

<sup>2</sup> Подробнее по анализу исламского понимания души см.: [21, с. 189–318].



кать и проявляться на самых различных уровнях (когнитивном, эмоциональном, мотивационном, поведенческом, глубинно-психологическом и т.д.) и при самых разных обстоятельствах, начиная от недовольства бытовыми условиями и заканчивая явным отрицанием Бога и божественного.

Однако препятствия и средства их устранения, согласно исламскому пониманию, далеко не всегда во власти только самого человека, хотя от его выбора зависит многое.

Как уже отмечалось, по исламу, на людей могут воздействовать факторы как видимого, так и невидимого мира. В то же время большинство современных психологических теорий фокусируют внимание на внешних аспектах, включая факторы окружающей среды (родители, школа, воспитание, сверстники и т.д.), либо на биологических факторах (наследственность, природные склонности и способности). Исламская психология, не отрицая значения вышеуказанных факторов, выходит далеко за их пределы, объясняя поведение и психологическое состояние человека прежде всего через Божественное вмешательство и в контексте отношения человека к своему Господу. В Коране говорится: «Мы сотворили человека и знаем, что нашептывает ему душа. Мы ближе к нему, чем яремная вена» (50: 16). «Он заставляет смеяться и плакать» (53: 43).

В этом контексте важные выводы можно сделать и из хадиса, в котором пророк Мухаммад, да благословит его Аллах и приветствует, так прокомментировал одну из молитвенных формул обращения к Аллаху: «Нет человека, чтобы его сердце не находилось между двумя пальцами, из пальцев Аллаха. И того, кого Он желает, Он исправляет, а кого желает – сбивает (с истинного пути)» (Ахмад, ат-Тирмизи)<sup>3</sup>.

Однако это не означает, что человек должен сидеть и ждать, когда Аллах поменяет его психическое состояние или жизненные обстоятельства. Коран поощряет активное стремление человека к благому, к позитивным изменениям: «...Воистину, Аллах не меняет положения людей, пока они не изменят самих себя...» (13: 11). «Человек получит только то, к чему он стремился. Его устремления будут увидены, а затем он получит воздаяние сполна» (53: 39–41).

## **Концепция фитры и ответственность человека**

Важнейшее положение для формулирования не только предмета исламской психологии, но и разработки целостной исламской теории личности, теории психотерапии имеет мусульманская концепция «фитры».

Согласно исламским убеждениям, вера в существование Аллаха является инстинктивным природным чувством человека. Это чувство получило название «фитра» и, как правило, определяется как чистая, непорочная природа

<sup>3</sup> Кроме того, согласно религиозным исламским убеждениям, человек находится под воздействием сверхъестественных существ – ангелов и джиннов, причем их влияние весьма значительно. Понятно, что в традиционных светских направлениях психологии такой аспект абсолютно не принимается во внимание, что в значительной степени отдаляет исламское понимание сути многих психологических проблем от традиционной западной психологии.



людей, которая обеспечивает признание существования Аллаха и Его руководства. Это прирожденная склонность человека признавать Господа, который создал человека, окружающий мир и все существующее в нем. Это – дар от Аллаха, запечатанный в душах людей, что даже уклонение от Его руководства не лишает человека этого природного чувства [13, с. 47].

Кораническое повествование гласит: «Обрати свой лик к религии, исповедуя единобожие. Таково врожденное качество, с которым Аллах сотворил людей. Творение Аллаха не подлежит изменению. Такова правая вера, но большинство людей не знают этого» (30: 30).

Основополагающим в фитре является единобожие, то есть вера в Единственность и Единство Аллаха. Такая вера побуждает человека к полной покорности Аллаху и поиску путей приближения к Нему. Верующие, которые поклоняются одному Аллаху, находятся в гармонии со своей природой<sup>4</sup>.

При этом человек после своего рождения находится под влиянием ряда факторов, включая родителей и общество, которые могут увести его от ислама, нарушить его первозданную чистоту, душевную безопасность и целостность, заключающуюся в связи с Единым Богом, и таким образом «укрыть» («скрыть») фитру. Наиболее известным хадисом по данному вопросу является следующее высказывание пророка Мухаммада: «Каждый человек рождается с фитрой, а его родители делают его иудеем, христианином или огнепоклонником. Ведь и животные рождают детенышей целыми и невредимыми. Вы видели, чтобы кто-нибудь из них родился с отрезанным носом?» (Бухари, Муслим).

Это влияние среды может оказаться довольно сильным, и как отмечено в приведенном выше хадисе, может полностью сбить человека с религиозного пути и привести к различным убеждениям и практикам, не соответствующим исламу.

В качестве одного из доводов в пользу фитры утверждается, что в ситуации горя и других невзгод люди обращаются именно к Богу<sup>5</sup>. Ряд аятов Корана подчеркивают подобные жизненные наблюдения: «Когда человека поражает горе, он взывает к Нам и лежа на боку, и сидя, и стоя...» (10:12); «...Если же его касается зло, он начинает произносить пространные молитвы» (41: 51).

Согласно исламской богословской концепции, которая в полной мере воспринята исламской психологией, испытания и страдания ниспосылаются Аллахом для того, чтобы помочь фитре пробиться сквозь множественные слои

---

<sup>4</sup> Прекрасно о совершенстве и гармонии души сказал один из выдающихся исламских ученых ибн Каййим аль-Джаузия: «Пусть же тот, кто желает душе своей счастья и блаженства, задумается вот над чем: большинство людей стремятся к лишению души своей [блага] и причинению ей боли, заставляют ее скорбеть и отдаляют ее от совершенства, считая при этом, что так они сделают ее счастливой и принесут ей блаженство. Душа испытывает наслаждение в соответствии с тем, в какой мере она познала Всевышнего, полюбила Его и следует путем, ведущим к Нему. И она испытывает боль и горечь в соответствии с тем, какую долю всего перечисленного она упустила» [22, с. 179].

<sup>5</sup> Данный феномен подлежит эмпирическому наблюдению и оценке, и поэтому может стать предметом специальных психологических исследований.





неверия и ложных убеждений, которые накапливались в течение жизни [13, с. 51]. В отдельных случаях фитра оказывается «зарыта» очень глубоко. В моменты сильных страданий и сопутствующих им глубоких переживаний, а также сильных потрясений, когда создаются угрозы жизни и здоровью человека или его близких, потерянный, отчаявшийся человек обращается к тому именно существу, которого в своем сердце он признает единственно способным помочь ему. Такое взывание от сердца происходит очень спонтанно, практически на уровне автоматических инстинктивных реакций. Иногда это и раскрывает путь сердца человека к вере во Всевышнего Творца, вселяет в него убежденность в существование Бога и покорности Ему.

В определенной мере данное исламское понимание фитры и возвращения человека к утраченной естественной вере во Всемогущего Бога перекликается с некоторыми идеями известного швейцарского психиатра, основоположника аналитической психологии К. Г. Юнга.

Юнг подчеркивает, что помимо интеллекта, который развивается в ходе целенаправленной деятельности человека, существует мышление в элементарных, врожденных, архаичных образах, которые возникли еще раньше, чем современный человек. Эти образы, которые Юнг именует «архетипами», переходят из поколения в поколение и, сохраняясь, составляют недра (глубины) человеческой души. Согласно Юнгу, для полноценной жизни необходимо установление «согласия» с этими образами, возвращение к ним. При этом он не говорит об этих образах с точки зрения веры или знания, а утверждает необходимость приведения человеческого мышления к согласованности с «первообразами бессознательного, порождающими любую мысль, над разгадкой которой постоянно бьется наше сознание» [23, с. 208–209]. И в качестве одной из таких архаичных мыслей Юнг называет идею «о жизни по ту сторону смерти» как иррациональную данность, одно из априорных условий человеческого воображения. Юнг признается: «Для меня первообразы являются своего рода органами души, о которых я забочусь по мере возможности; поэтому я обязан сказать пожилому пациенту: «Ваш образ Бога или ваша идея бессмертия атрофированы, из-за этого у вас нарушен обмен веществ» [23, с. 208–209].

Тем не менее К. Г. Юнг оставался в рамках нерелигиозной психологии, указав, что не следует рассматривать его наблюдения как попытку доказательства бытия Бога, поскольку они доказывают только существование архетипа Божества, и с точки зрения психологии ничего больше невозможно утверждать о Боге [24, с. 114].

Другой автор, почти наш современник, американский психолог Джастин Баррет в своей работе пришел к похожим выводам: «Вера в Бога не требует специальных отделов головного мозга. Для веры в Бога не требуются особенные мистические переживания, хотя подобный опыт и способствует вере. Вера в Бога возникает без принуждения, «промывания мозгов» или особенных техник убеждения» [25, с. 12]. Он предполагает, что вероятнее всего, вера возникает



ет в рамках природных психических механизмов, работающих в обычных социальных условиях [25, с. 12].

Если Юнг рассматривал первообраз Бога или идеи потусторонней жизни в контексте разрешения психологических проблем человека, то в исламской психологии с понятием фитры тесно связана другая идея – завета человека с Аллахом и его ответственности перед Ним, что одновременно имеет и важную психологическую составляющую.

Согласно Корану, все созданные Аллахом души людей принесли свидетельство, что Аллах является их Господом, и таким образом заключили завет с Аллахом поклоняться и быть покорным только Ему. Настоящая цель такого завета заключается в том, что у людей в Судный день не будет оправданий, если они отказались уверовать и следовать прямому пути Корана (см.: Коран, 7: 172–174).

В исламской литературе существуют различные точки зрения на то, как происходило и когда состоялось это свидетельствование душами людей веры в Аллаха<sup>6</sup>. Однако для исламского мировоззрения важен сам факт такого свидетельства и его последствия: в душе каждого человека заложено знание о Едином Господе Боге, и этим душам внушена покорность Ему, как Господу, Творцу и Создателю, а главная цель жизни человека сохранить эту первозданную чистую природу человека, основанную на единобожии, через поклонение и следование верному пути.

С положениями ислама об ответственности человека перед Господом в значительной степени согласовываются выводы известного психиатра и психолога В. Франкла – основоположника так называемой Третьей Венской школы психотерапии, автора нового направления в западной психологической мысли – логотерапии. Франкл, сравнивая человека с актером на сцене, который не видит зрителей в зале, погруженном в темноту, называет Бога невидимым свидетелем и наблюдателем. А человек, как и актер, играя свою роль на сцене жизни, погруженный в повседневность, «всякий раз догадывается – *благодаря мудрости своего сердца* – о присутствии рядом великого, хоть и невидимого зрителя». И автор приходит к важнейшему заключению о том, что «именно перед этим великим наблюдателем человек и несет ответственность за осуществление конкретного, его личного смысла жизни», обобщая свои аргументы о том, перед чем и кем человек несет ответственность [26, с. 126–127]. Он также добавляет, что человек зачастую намного более религиозен, чем он подозревает [26, с. 125].

## Заключение

Таким образом, исламская психология в полной мере строится на фундаменте исламского монотеизма, в основе которой лежит вера в то, что человек, как и вся Вселенная, является творением Всемогущего Господа, и всецело подчинен Его воле, обладая тем не менее известной мерой свободы воли. В то же

<sup>6</sup> Подробнее по анализу мнений о завете душ людей см. работу: [21, с. 207–239].



время, по исламу, он наделен возвышенным положением среди других творений, способностью к развитию, исправлению своих недостатков и позитивным изменениям через очищение души. Душа (психика) человека во многом остается тайной, и полноценным знанием о ней обладает только Создатель, которому известно все, что происходит в душе каждого человека. Исламская психология исходит из того, что вера в Единого Бога заложена в природе человека с рождения и обозначается понятием «фитра», что в определенной мере перекликается с мнением ряда авторов западной психологии, которые придерживаясь в целом различных взглядов на личность человека, приходили к выводу о наличии естественного религиозного чувства (первообраза Бога, мудрости сердца и т.п.). Важнейшим структурным элементом, без которого не может быть сформирована подлинная личность (в исламе), является его ответственность перед своим Создателем, что определяет истинный смысл его существования.

Указанные выше идеи, заложенные в мусульманском Откровении, во многом формируют основу, на которой зиждется строение исламской психологии. В то же время следует признать, что рамки статьи не позволяют охватить весь базовый набор фундаментальных положений ислама, без которых исламская психология как целостное направление психологической мысли не может состояться.

### Литература

1. Хорни К. *Невротическая личность нашего времени*. М.: Канон+; Реабилитация; 2012.
2. Хорни К. *Новые пути в психоанализе*. М.: Канон+; Реабилитация; 2014.
3. Фромм Э. *Иметь или быть?* М.: АСТ; Астрель; 2010.
4. Эриксон Э. Г. *Идентичность: юность и кризис*. М.: Прогресс; 1996.
5. Эриксон Э. Г. *Детство и общество*. СПб.: Университетская книга; 1996.
6. Павлова О. С. Психологическое консультирование мусульман: анализ зарубежных источников. *Современная зарубежная психология*. 2018;7(4):46–55. DOI: [10.17759/jmfp.2018070406](https://doi.org/10.17759/jmfp.2018070406).
7. Крылов А. А. (ред.) *Психология*. 2-е изд. М.: Проспект; 2008.
8. Братусь Б. С. К истории создания Московской школы христианской психологии: конец XX века. В: Братусь Б. С. (ред.). *Христианская психология в контексте научного мировоззрения*. М.: Никея; 2017. С. 15–49.
9. Мещеряков Б. Г., Зинченко В. П. (ред.). *Большой психологический словарь*. СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК; 2007.
10. Василюк Ф. Е. *Переживание и молитва (опыт общепсихологического исследования)*. М.: Смысл; 2005.
11. Павлова О. С. Психология религии в исламской парадигме: состояние и перспективы развития. *Ислам в современном мире*. 2015;11(4):207–223. DOI: [10.20536/2074-1529-2015-11-4-207-222](https://doi.org/10.20536/2074-1529-2015-11-4-207-222).
12. Павлова О. С. Психология ислама: институционализация научной дисциплины в российском контексте. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(1):169–181. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-169-181](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-169-181).
13. Utz A. *Psychology from the Islamic perspective*. Riyadh: International Islamic Publishing House; 2011.



14. Zarabozo J. *Purification of the Soul: Process, Concept, and Means*. Denver, CO: Al-Basheer Company for Publications and Translations; 2002.
15. Rothman A., Keshavarzi H., Khan F. *Islamically Integrated Psychotherapy: Uniting Faith and Professional Practice*. Templeton Press; 2018.
16. Badri M. *Cyber-Counseling for Muslim Clients*. Kuala Lumpur: Islamic Boof Trust. The Other Press Sdn Bhd; 2015.
17. Daneshpour M. *Family Therapy with Muslims*. New York, N.Y.: Routledge; 2016.
18. Rassool G. Hussein. *Islamic Counselling: An Introduction to theory and practice*. London: Taylor&Francis; 2015.
19. Бадри М. *Теория и практика исламской психологии*. М.: Аль-Васатыя – умеренность; 2018.
20. Кулиев Э. *Коран. Перевод смыслов и комментарии*. М.: Эксмо; 2012.
21. Ибн аль Каййим аль-Джаузия. «*Душа*». Казань; 2013.
22. Ибн Каййим аль-Джаузия. *Фаваид = Полезные наставления*. М.: Умма; 2013.
23. Юнг К. Г. *Психология бессознательного*. М.: Канон+; 1998.
24. Юнг К. *Психология и религия. Архетип и символ*. М.: Ренессанс; 1991.
25. Barrett J. L. *Why Would Anyone Believe in God?* Lanham: Alta Mira Press; 2004.
26. Франкл В. *Логотерапия и экзистенциальный анализ. Статьи и лекции*. М.: Альпина нон-фикшн; 2016.

## References

1. Horney K. *The Neurotic Personality of our Time*. New York, London: W. W. Norton & Company, Inc.; 1964.
2. Horney K. *New Ways in Psychoanalysis*. New York, London: W. W. Norton & Company, Inc.; 1966.
3. Fromm E. *To have or to be?* World Perspectives; 1976.
4. Ericson E. *Identity: Youth and Crisis*. New York, London: W. W. Norton & Company, Inc.; 1968.
5. Ericson E. *Childhood and Society*. New York, London: W. W. Norton & Company, Inc.; 1963.
6. Pavlova O. S. Psychological counseling for Muslims: the analysis of foreign literature. *Journal of Modern Foreign Psychology*. 2018;7(4):46–55. DOI: [10.17759/jmfp.2018070406](https://doi.org/10.17759/jmfp.2018070406) (In Russ.)
7. Krylov A. A. (ed.) *Psychology*. 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: Prospekt; 2008. (In Russ.)
8. Bratus B. S. Toward the history of the creation of the Moscow school of Christian psychology: the end the 20<sup>th</sup> century. In: Bratus B. S. (ed). *Christian psychology in the context of a scientific worldview*. Moscow: Nikeya; 2017. Pp. 15–49. (In Russ.)
9. Meshcheryakov B. G., Zinchenko V. P. (eds). *Grand psychological glossary*. St Petersburg: Praim-EVROZNAK; 2007. (In Russ.)
10. Vasilyuk F. E. *Experience and prayer (experience of general psychological research)*. Moscow: Smysl; 2005. (In Russ.)
11. Pavlova O. S. Psychology of religion in the islamic paradigm: the current state and prospects. *Islam in the modern world*. 2015;11(4):207–222. (In Russ.) DOI: [10.20536/2074-1529-2015-11-4-207-222](https://doi.org/10.20536/2074-1529-2015-11-4-207-222).
12. Pavlova O. S. Psychology of Islam: the Institutionalization of Scientific Discipline in the Russian Context. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(1):169–181. (In Russ.) DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-169-181](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-169-181).



13. Utz A. *Psychology from the Islamic perspective*. Riyadh: International Islamic Publishing House; 2011.
14. Zarabozo J. *Purification of the Soul: Process, Concept, and Means*. Denver, CO: Al-Basheer Company for Publications and Translations; 2002.
15. Rothman A., Keshavarzi H., Khan F. *Islamically Integrated Psychotherapy: Uniting Faith and Professional Practice*. Templeton Press; 2018.
16. Badri M. *Cyber-Counseling for Muslim Clients*. Kuala Lumpur: Islamic Boof Trust. The Other Press Sdn Bhd; 2015.
17. Daneshpour M. *Family Therapy with Muslims*. New York, N.Y.: Routledge; 2016.
18. Rassool G. Hussein. *Islamic Counselling: An Introduction to theory and practice*. London: Taylor&Francis; 2015.
19. Badri M. *Theory and practice of Islamic psychology*. Moscow: Al-Vasatyya – umerennost; 2018. (In Russ.)
20. Kuliev E. *The Coran. Translation of Meanings and Commentaries*. Moscow: Eksmo; 2012. (In Russ.)
21. Ibn Qayyim al-Jauziyah. «*The Soul*». Kazan; 2013. (In Russ.)
22. Ibn Qayyim al-Jauziyah. *Fawaid = Valuable*. Moscow: Umma; 2013. (In Russ.)
23. Jung C. G. *Psychology of the Unconscious*. New York: Dodd, Mead and Company; 1949.
24. Jung C. G. *Psychology and Religion. Archetype and Symbol*. Moscow: Renessans; 1991. (In Russ.)
25. Barrett J. L. *Why Would Anyone Believe in God?* Lanham: Alta Mira Press; 2004.
26. Frankl V. *Logotherapy and existential analysis. Articles and lectures*. Moscow: Alpina non-fikshn; 2016. (In Russ.)

### Информация об авторе

**Яхин Филлус Флюрович**, кандидат юридических наук, доцент кафедры политологии, истории, теории государства и права Башкирского института социальных технологий (филиала) образовательного учреждения профсоюзов высшего образования «Академия труда и социальных отношений», директор ООО «Интеллекс», практический психолог, г. Уфа, Российская Федерация.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 21 октября 2018 г.  
Одобрена рецензентами: 12 ноября 2018 г.  
Принята к публикации: 26 ноября 2018 г.

### Information about the author

**Filyus F. Yakhin**, Ph. D (Law), Associate Professor of Political Science, History, Theory of the State and Law, The Bashkir Institute of Social Technologies, Branch of the Educational Institution of the Trade Unions of Higher Professional Education «Academy of Labor and Social Relations», a practicing psychologist, Ufa, Russian Federation.

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Article info

Received: October 21, 2018  
Reviewed: November 12, 2018  
Accepted: November 26, 2018



## Work Ethic from Qur'anic Maqasid Approach: An Introduction and Preliminary Theoretical Development

**E. Zulaifah**

*Islamic University of Indonesia, Yogyakarta, Indonesia*  
e-mail: emiriyono@yahoo.com

**Abstract:** the Purpose of this paper is to introduce the concept of work ethics, which is explored through Qur'anic approach of the *maqasid*. The study of work ethic in the *maqasid* perspective is an ongoing effort to construct the Qur'anic concept of work ethic. While the theories of work ethic are widely available in various disciplines, in the discipline of Psychology, the analysis of Islamic work ethic remains a desideratum. This is due to the fact, that the specialist literature regarding management and organizational psychology rarely deals with this topic on a systematic basis. The concept of Islamic work ethic which is widely cited and used in organizational research studies is normally reduced to critical evaluation of the sources. This is due to a number of reasons among which the main is the lack of anthological basis. Moreover, in many works on Islamic work ethic the verses of the Holy Qur'an do not significantly well reflect the concept of work ethic. It is also important to stress that Holy Qur'an has its own view on the phenomenon of work. In its essence the latter is never separated from life. This fact invites to introduce the *maqasid* approach. The reasons are as follows: 1). It provides a systematic philosophical basis (ontology, epistemology and axiology) of conceptual development based on the Holy Qur'an. The *maqasid* approach sees creation (human being and other creations in their entirety) as created with a purpose (*maqasid*, in Arabic; or *maksud*, in Indonesian). Within the "frame of purpose of the creation," the construct of ethic is developed 2). The *maqasid* approach goes about the understanding of the Qur'anic verses related to specific area in a comprehensive and systematic manner, by looking into its semantics from the original Arabic word, and then examined its relationship with other related verses of the Holy Book. 3). The Holy Qur'an is in fact also a system of ethics; as such it comprises ethical principles related to work within the framework of the purpose of creation and life.

**Keywords:** Holy Qur'an, Maqasid Approach, Work Ethic

**For citation:** Zulaifah E. Work Ethic from Qur'anic Maqasid Approach: An Introduction and Preliminary Theoretical Development. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):251–266. DOI: [10.31162/2618-9569-2019-12-1-251-266](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-1-251-266).





## Трудовая этика. Взгляд с позиций коранической теории *ал-макасид*. Предварительные итоги

**Э. Зулайфа**

*Исламский университет Индонезии, Джокьякарта, Индонезия*  
e-mail: emiriyono@yahoo.com

**Резюме:** цель статьи – представить концепцию трудовой этики с позиций коранического подхода *макасид*. В то время как теории трудовой этики широко доступны в различных дисциплинах, применительно к дисциплине «Психология» анализ исламской трудовой этики отсутствует. Это связано, в частности, с неразработанностью этой темы в специальной литературе. Концепция исламской трудовой этики обычно сводится к оценке источников, что связано с рядом причин, среди которых неразработанность идеи «труда», как она изложена в Священном Коране. Автор предлагает использовать подход на основе *макасид*, как в мусульманском праве определяются «задачи, замыслы, главные цели, особые смыслы предписаний Ислама». Цель этого – обеспечение систематической философской основы исследования. Подход с позиций *макасид* заключается в понимании стихов Корана, связанных с определенной областью, «всеобъемлющим и систематическим образом», путем изучения их семантики и оригинального арабского контекста. Этот подход обосновывается тем, что Священный Коран на самом деле является системой этики. Как таковой он включает этические принципы, связанные с работой в рамках цели Божественного Творения.

**Ключевые слова:** Священный Коран, *макасид*, трудовая этика

**Для цитирования:** Зулайфа Э. Трудовая этика. Взгляд с позиций коранической теории *ал-макасид*. Предварительные итоги. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):251–266. (In Eng.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-251-266.

### 1. Introduction

As the world is moving towards a higher purpose of sustaining life and the balance of living environment, the way people see the reality of work and how it should be done becomes a recurrent issue that invites a better research and thorough understanding. As people in the world inhabit the same earth, share the same living space and environment, there is a better understanding of how each place is interconnected with another. Yet, the necessity to examine work ethics should have a better emphasis in order to see how as a set of moral conduct the ethic principles can serve as the guidance, and thus control how as humans we can play a good role as the caretaker of the life and earth that we live in. As ethics is often rooted in religious belief [1], it becomes important to understand whether or not such beliefs would at the same time help people to move forward with the task of caring for life and living environment. In the review on business ethic specialist literature, Beekun and Badawi discovered that there is a sufficient number of studies, which link business ethic and various



religions/faiths [2]. A significant number of works have been published regarding how the Judaism and Christianity influence the business ethics. In comparison, there are much less written on the Islamic ethic as applied to business and work.

Work ethics are in fact norms and regulations, which contain positive moral, which is aimed to good achievement at work place [3]. The original meaning of the word “ethics” refers to broad moral principles within a narrow area of activity<sup>1</sup>, for example medical ethics or work ethics. Ethics can also refer broadly to moral principles. One often sees it applied to behavioral issues within a relatively narrow area of activity. Meanwhile the word “moral” often describes the specific values of an individual with regard to what is right and what is wrong. Moral therefore is a general category, while ethic is often bound to the surrounding context.

Early theory of work ethic can be traced back to Max Weber’s idea of Protestant Work Ethic (PWE). He stated that modern capitalism is a result of merging of various forces from those in the society and politics to those in economy and religion. He stressed the fact that in modern Europe the trade leaders and capital owners as well as skilled workers and trained employees in large companies were predominantly Protestants. The Protestant belief is generally against the easy and pleasure-seeking orientation in life, a value strongly emphasized in Calvinism [4]. With this orientation, it was stressed that it is important to consider the protestant belief from the point of view of economic rationality.

Using the same approach, Weber also tried to establish similar phenomena in other major world religions. He stated that the protestant work ethic could not be found among the Muslims [5]. There were a number of reasons for this. First of all, the Sufi tradition widespread among Muslims. It is against the material accumulation and frequently influences the fatalist views, which contradicts the “Western” kind of work ethic. Another reason is the Islamic spirit of conquest, which again is alien to the spirit of capitalism. Although arguments against this statement can be easily found, yet this is how Weber defined his observation. Besides Weber considered Islamic kingdoms as “despotic”, which limit private or personal property, and as a consequence prevent the accumulation of wealth. Interestingly, the study by Arslan [5] came to the totally contradictory conclusions: the results obtained from the Turkish sources showed that the Muslims evidenced stronger adherence to Protestant work ethic than the protestants. Weber’s statement on the absence of the protestant type work ethic among other religions could be equally disputed. Adherence to Sufism, in its best practice, in the writer’s observation would only help someone to be a good believer as a sign of gratitude and true “servant-ship” to the Almighty. The defenders of Islamic ethic, for example, would be against material accumulation as a result of warfare, as the latter is connected to destructions and murder. In its turn it may contradict the order of life as the sustenance of life and livings is specifically emphasized in the Holy Book. The so-called “despotic” rulers by the local Muslim population are often viewed as true defenders of their people and at the same time protectors of the dignity of their nations.

<sup>1</sup> Available at: [www.Meriam-webster.com](http://www.Meriam-webster.com) [Accessed 03.09.2017].



### Islam and Work Ethic

Islam sees work as part of service to the Almighty God (Arabic/ Indonesian-*Ibadah*). It considers hard work as a positive value [3; 6; 16]. Although the accumulation of wealth cannot be considered as commendable in Islam, yet themes regarding work are often stated in the Holy Qur'an. While the common secular thinking would divide between "this world" and the "the world hereafter" (i.e. *dunya* and *akhirah*), Islam teaches that people should care for both. In fact, in a Muslim's understanding, the "world hereafter" is the consequence that we will reap as result of the deeds that a human had done in this world. This is clearly stated by the verses from the Holy Qur'an as follows:

*And of them (also) is he who saith: "Our Lord! Give unto us in the world that which is good and in the Hereafter that which is good, and guard us from the doom of Fire (Surah 2; Verse 201)*

*And when the prayer is ended, then disperse in the land and seek of Allah's bounty, and remember Allah much, that ye may be successful (Surah 63: Verse10)*

*But seek the abode of the Hereafter in that which Allah hath given thee and neglect not thy portion of the world and be thou kind even as Allah hath been kind to thee and seek not corruption in the earth; lo! Allah loveth not corrupters (Surah 28: Verse 77).*

Therefore, the Weber's perception of Islamic belief with regard to the work did not comply to the Holy Qur'an regarding taking care of worldly matters. Islam orders people not to focus only on the next world, but also on the current life in this world. The Holy Book forbids the excessive accumulation of wealth, and thus it has its own principles on how we should manage our possession to include wealth sharing in order to contribute to the welfare of the community. The incoherency of Weber's thesis and the main source of Islamic teachings (that is the Holy Qur'an) have led the research further by aiming to test the Protestant Work ethics from the Muslim point of view. Such studies were conducted by Arslan [5] who compared managers in the UK and in Turkey using dimensions of *Protestant work ethic* (PWE). The results showed that in all aspects as applied to the Protestant Work Ethics the Turkish managers showed significantly higher adherence to them as compared to their British counterparts. The implication of this study are as follows. 1) The religious motivation, indeed, do have implication in business settings. 2) The Sufi movement regardless to its being perceived as a threat to worldly involvement due to the Sufis' attention to esoteric element of religion, should not be seen as such. A similar role was played by Calvinism in northern Europe in the 18<sup>th</sup> century.

The arguments by Weber were probably developed at the time of colonialist era, when many Muslim nations were colonies. Still, until nowadays the ability to produce is not yet characteristic to many nations with predominantly Muslim population, nevertheless the awareness of their own values, principles for living a good and right life becomes stronger. The phenomenon of work ethics has to be further examined and interpreted



accordingly. The secondary literature also follows this trend by asking questions, whether or not the culture of Islam did ever produce its own work ethics, and how this knowledge can be applied to establishing positive work attitudes and work behaviour [7; 8].

## 2. Survey of the secondary literature, which deals with the work ethics in Islam

The secondary literature of the subject has a long history. The study by Chanzanagh and Akbarnejad compared the Protestant (PWE) and Islamic work ethic (IWE) as well as work ethics that are based on the principles of other world religions [1]. The authors came to a conclusion, that the PWE influence on other studies of ethic is quite visible. In spite of the different origin of the work ethics theory, such as the Confucian work ethics [9], the Islamic work ethics [10] and the Australian work ethics [11], their basic definitions if taken from religious perspective do root in the Protestant Work Ethics. Yet, the authors did not agree that comparing Islamic work ethics to the PWE is not justifiable. The Islamic work ethics sees the work as a means to gain an income, to sustain the social prestige as well as to advance the welfare of the community and to strengthen the Islamic Creed. This concept has its origin in the Holy Qur'an and the sayings and practice of the Prophet Mohammed. The fact that the work is central for the Islamic theological thought is addressed in the Holy Qur'an.

Ali & Owaihan [12] approached the phenomenon from the Hadith literature. The themes can be subdivided as follow: *“the legitimate business”, “wealth must be earned”, “the work quality”, “reliance on self”, “deeds and intentions”, “transparency” “Islamic approach to salary, bribes, greed and generosity”*. The authors defined work ethic as *an orientation that shapes and influences the involvement and participation of the believers in the work place*. This definition shows that they consider the IWE as an ethical construct, which is not directly connected to the reality. At the same time, it implies the moral, economic, psychological, social and religious criteria, which were clearly mentioned.

It appears that earlier studies on work ethics, namely the Islamic work ethics, still give ample space for refinement and further development, especially when it necessarily refers to the main source of ethical guidance, the Holy Qur'an. This is where the *maqasid* approach (an approach based of the philosophy of purpose/ *maqasid*) could be applied so that Islamic concept of work ethics can be developed in a coherent manner: ontologically, epistemologically and axiologically [13].

Beekun and Badawi [2] have chosen a different approach defining the Islamic work ethics as a set of moral principle that differentiate between what is wrong and right as applied to in the context of Islamic culture. Ahmad dan Owoyemi [6] defined Islamic work ethics as a set of values or system of beliefs derived from Holy Qur'an and Sunnah (Hadith) with relation to the work process. Similarly, Ali and Owaihan [12] have stressed that the concept of IWE has its origin in the Holy Qur'an and the sayings of Prophet Mohammad.

These definitions include in it the basis from which ethical principle are derived, namely the Holy Qur'an and the Sunnah. The Sunnah provides examples of conduct,



which were developed during the life time of the Prophet Muhammad (PBUH), and preserves statements given by the Prophets regarding some specific matter. In this discussion, this will be about the value and principles behind and Qur'anic rulings on work. Therefore, in their study, an improvement is seen in terms of the ontological basis, as both agreed on the basic believe and assumption from which the theory will be developed. Yet, further on, these studies do not seen in the Holy Qur'an a well structured and systematic system of ethic [13]. The mentioned limitations are in fact what the *maqasid* approach will be able to deal with.

Ali [10] conducted an earlier study attempting to construct a concept and to measure the Islamic Work Ethic (IWE). Ali agreed that work in Islam lay in the core of the faith and is considered as an integral part in life. Furthermore, he said that "in Muslim societies the sayings of Prophet Mohamad and Qur'anic texts are an integral part of socio-political discourse. Therefore, the use of these sources become imperative in any discussion of IWE." Ali's construct of IWE was later used by various researchers in organizational psychology, when they need to represent Islamic work ethic. A further examination of IWE construct, however, had some critical aspects. For example, one of Ali's study used individualism as criterion to test the validity of IWE. As individualism is often linked to rational business/economic, then, according to the author it serves as a sound criterion for good work ethic. Nevertheless, the individualism is not a commendable value in the teachings of Islam. Therefore, acting in a such way could result in an incoherent construct in the attempt to represent ethics in Islamic perspective.

In defining IWE, the author underlined ethics as a category, which has both personal as well as social relevance [10]. Although this definition is not incorrect, it does not identify exactly how each human is accountable for his actions to the Almighty. In fact, however, this is the major watershed between Muslims and those who do not belief in God and the hereafter. Other authors [2] showed a more comprehensive understanding of work ethic, by mentioning the accountability of a person towards the Almighty, as well as how work and life of person is connected to their responsibility towards natural environment. At the end of the discussion, they mentioned that there is a need to further study on its implementation. From the texts of the scholars just cited the systematic approach of deriving themes and meanings from the Holy Qur'an were not made clear in the study. Other than that, the developed constructs do not see Holy Qur'an as a system of ethic, with purposes behind each ruling. The lack of clarity on how the ethical principle was derived showed that from the epistemological point of view the argument of the study was not well supported. As a system of ethic, the Holy Qur'an conveys message that has to be understood in a systematic way. In this light, the *maqasid* approach serves the alternative method aiming to understand and simultaneously derive the relevant concepts and meanings of ethic, as it will be explained in the next section.

When explored further, the published research on Islamic work ethics supplies verses from the Holy Qur'an, as well as from the Hadith. Yet the inclusion of these verses mostly provides different abstraction. For example, Ali's [10] definition of ethic include moral, economic, personal and social relevance, when it did not define more



on the behavioral sides as the concept were broken down into indicators and items statements. Moreover, the items could easily trap people into socially desirable responses. On the contrary, a study by Ahmad and Owoyemi [6] sees the ethics within the terms of attitude and thus define them on how a person hold this attitude as well as their effect on critical behaviors at work. So far, the basis of action, the goal and intention as to why all those values are important – the axiology of Islamic work ethic – is not yet made clear on the basis of earlier studies, except a few. A different way of analyzing and synthesizing varies from one researcher to another. This incoherency invites a more systematic, comprehensive analysis that covers the basic assumption, definition, the method of deriving the meanings and understanding of work ethic, as well as the principle for ethical action/behavior towards work. Therefore, we suggest here the *maqasid* approach to identify the work ethic.

The critical approach to the previous studies on Islamic work ethic had shown that many areas of the study still need improvement and systematization. The following results indicate some areas for improvement with regards with Islamic work ethic.

**Table 1.** Findings of critical review of IWE

Sources	Critical areas for development/ refinement
Ali [10]	A publication of first IWE scale, yet there is no clear explanation on the dimensions (if available) that contribute to the construct of IWE.
Rafiki & Wahab [14]	The verses taken from the Holy Qur’an that are meant to represent element of work ethic were not in accordance with the subjects of ethics being discussed (Lack of relevance)
Balkis, et al. [15]	Mentioned Itqan, Istiqamah and Tawakkal as the grand elements of IWE, yet there is no explanation as to from where the principle were taken and the comprehensive explanation of the meanings of the three.
All literature IWE [3; 6; 10; 14–16]	These studies focused more on correlational research, theoretical construct building etc. How the principles are put into practice, or perhaps intervention shows more areas to explore. Overall, ethics were never seen as a system. A system of principles, with one grand principle function as the core value, from which all other principle are rooted to.

### 3. The *Maqasid* Perspective of Work Ethic

Based on the available studies of work ethic, turning to the *maqasid* approach may be relevant than ever, especially when 24.1%, (this amounts 1.8 billion people<sup>2</sup>) Muslims constitute the world population. We would like this large number of people, to be conscious of taking care of the planet. Thus, one becomes in need for a new construct of ethic in its entirety, that addresses the ultimate purpose of mankind. Having this in mind, we would explore further into the *maqasid* philosophy trying to derive ethical principle of work.

The term *maqasid* refers to purpose, principles, essence, behind Islamic law [17]. The *maqasid* is often thought as *maqasid al-sharia*, which is a branch of knowledge that answer all questions. Such as why do we have to pray, why alcoholic drink is

<sup>2</sup> Available at: [www.pewresearch.org](http://www.pewresearch.org) [Accessed 06.09.2017].





forbidden, why do we salute people with Salam which means peace. Auda [17] stated that “*Maqasid al-sharia* shaped a wisdom behind a decision or action,” thus --for example-- it results in higher social cohesion when an individual understand the wisdom (*hikma*) behind the orders to do good to our neighbors, to give salutation, etc. Besides, the *maqasid*-thinking helps an individual to remain aware of God while engaging in activities. Further Auda [17] explained:

*“Maqasid are also the group of divine intents and moral concepts upon which the Islamic law is based, such as justice, human dignity, free will, magnanimity, chastity, facilitation, and social cooperation. The term ‘maqsid’ (plural: maqaasid) refers to a purpose, objective, principle, intent, goal, end, telos (Greek), finalité (French), or Zweck (German). Maqasid of the Islamic law are the objectives, purposes, intents, ends, principles behind the Islamic rulings.*

The realities in life are in fact structured and bear the attributes as follows: 1) elements (Unsur – in Indonesian) 2). Roles 3). Relations 4). Value 5). Maqasid/Purpose and 6). Environment. However, very often the way we construct concept and reality does not cover those attributes, and most often, when losing its pivotal attribute called purpose/ Maqashid (Moneim, group discussion, 2017). In analyzing and constructing work ethic, these attributes are in fact building blocks to achieve completeness and systematic quality. In the *maqasid* approach, the “extracting” values from the Holy Qur’an, would cover purpose of why this is important, how to build up, and most of all how the basic assumption of such understanding is explained.

### **3.1. The extraction of Ethical Principle of Work by using Maqasid Approach**

The traditional *Maqasid* knowledge various Islamic scholars identified as applied to their time and historical context. While the world is developing in a way that it becomes more interconnected and more complex, traditional interpretation may not be fit for today’s challenge. Auda [17] in his evaluation identified the followings:

*1). The scope of traditional Maqashid is the entire Islamic law. However, they fall short to include specific purposes for single scripture/rulings or groups of scripture that cover certain topics or ‘chapters’ of Islamic law 2). Traditional maqasid are concerned with individuals rather than families, societies, and humans, in general, i.e., the subject of the traditional Islamic criminal law is an individual’s soul, honor, or money, rather than the society’s life, the society’s honor and dignity, or the society’s wealth and economy, respectively. 3). The traditional Maqashid classification did not include the most universal and basic values, such as justice and freedom, in its basic theory of levels of necessities. 4). Traditional maqasid were deduced from the Islamic legal heritage itself, rather than the original sources/scripture. In traditional accounts of maqasid, reference is always made to rulings of the Islamic law as decided by various Islamic schools of law, rather than referring to the original islamic scripts (verses of the Qur’an, for example) for bases for maqasid. In order to remedy the individuality drawback, the notion of maqasid has been expanded to include a wider*



*scope of people – the community, nation, or humanity, in general. .... The above expansions of the scope of Maqashid allows them to respond to global issues and concerns, and to evolve from 'wisdoms behind the rulings' to practical plans for reform and renewal. They also put Maqashid and its system of values in the center of the debates over citizenship, integration, and civil rights for Muslim minorities in non-Muslim-majority societies.*

Thus, with regard to the *maqasid*, the Holy Qur'an nowadays becomes the main source of knowledge. Principles of specific intent are drawn by relying on semantic analysis of the terms that a researcher is attempting to understand [13]. Very often, when a term bears an important purpose, it will be stated repeatedly in the Holy Qur'an. With the help of Holy Qur'an software, such as Zekr<sup>3</sup>, one can see the different context that one term is related/ applied to. For this purpose, the researcher needs to use the actual root of the given word in Arabic. After all verses containing the term are identified, a researcher then can see the main meaning and its relevance to various contexts. Extracting meaning will always need the support of language expert, and this is the case with the study of work ethic.

As mentioned earlier that *maqasid* provide a comprehensive, systematic arrangement of a theory, the values found in the Scriptures are integrated with the existing values established in the *maqasid* perspective. The following parts of the present research describe the philosophical framework of the *maqasid* [13] The author owes the explanation of *maqasid* system to Dr. Aly Abdel Mon'eim, who have been facilitating all the Maqasid discussion at the Ma'had Maqasid-ITH (Maqasid Institute Indonesia- Ilm-Tazkia-Hikma) in Yogyakarta, where he serves as the director. Dr. Abdel Moneim's earlier research was on Qur'anic *maqasid* for civilization and development. However, due to the comprehensiveness of the knowledge, in this paper the explanation of the *maqasid* philosophy is made shorter in a way that it will still provide sufficient ground for the theoretical building of *maqasid* based work ethic. Dr. Aly Abdel Mon'eim also suggested that *maqasid* philosophy to be used as the framework for developing *Maqasid* Qur'anic based Work Ethic.

### 3.2. Preliminary Theory of the Maqasid Based Work Ethic

As it was mentioned, the *maqasid* approach will consider a phenomenon of work as a part of a system. Hence work ethic should be constructed by viewing it as a system that take into account the system philosophy, the elements, relations, value, purpose and its environment. At the same time, while the Holy Qur'an is a system of ethic, the extractions of work ethic principles will follow a *maqasid* philosophy approach. All these issues that are referred to the Holy Qur'an, take into account the following dimensions: The purpose of the creation, purpose of life as human (micro ontology), the relationship with other creatures, the environment where the issues exist, method of developing that is sign based/evidence/aayat based (epistemology); and the axiology, that is the

<sup>3</sup> Zekr (Arabic: ذكر) is an open source Qur'anic desktop application. Available at: <http://zekr.org/Holy Qur'an/en/Holy Qur'an-for-mac www>



ultimate ethical value that becomes the foundation of ethical actions. From the inter-linked and structured system of value, we finally can examine the ethical principle related to work that moves from the following order: How Allah shows Himself in conducting His work as stated in the Holy Qur'an, how the messengers of Allah performed their work duties. Interestingly, the *ayat*/verses that mention much about work duties were found in the verses related to prophet Sulayman (Solomon), Daud (David), Musa (Moses), and Yusuf (Yosef), '*allayhissalam*. Similarly, the verses that bear relevance for conducting work were explored, by observing their interlink, to find if a general meaning can be found in these connections. The *ayat*/verses that are *maqasidy* (purposeful or bear a purpose) would normally contain phrases that explain the reason of why certain rulings were given. For example, with this verse, there is a higher purpose of the existence of ranks, taken from Surah 43, Az Zukhruf, verses 31–32

قَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ الْفَرِيقَيْنِ عَظِيمٍ [٢٣:٣٤]

Also, they say: "Why is not this Qur'an sent down to some leading man in either of the two (chief) cities?"

أَهُمْ يَفْضِلُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ۗ تَحُنُّ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۗ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا ۗ وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ [٢٣:٣٤]

Is it they who would portion out the Mercy of thy Lord? It is We Who portion out between them their livelihood in the life of this world: and We raise some of them above others in ranks, so that some may command work from others. But the Mercy of thy Lord is better than the (wealth) which they amass.

Following the method of exploring the verses of the Holy Qur'an in the maqasid tradition, a construct of work ethic that are detailed in the Holy Qur'an can be extracted and structured as follow:

### I. The ultimate value of Involving oneself in Work (Process value):

#### **Tazkia / Growth and Purification**

The whole process of being active and engaged in work has a central theme, namely Tazkia (to grow and to purify the soul). Like a farmer, only fertile ground (soul) will be able to grow good deeds. Success (*Falah*, in Arabic) can only be achieved when we purify and make ourselves capable to grow. Tazkia is achieved through life test (*ibtila*), the struggle in this *ibtila* includes do the right work, and rightness is a commendable way of letting the self to grow.

### II. The ultimate purpose of work: **Shukr / Gratitude**

Within such *maqasid* environment, the basic process of all human endeavor is for Tazkia, to achieve success (*Falah*). These things are done not by accumulating wealth,



as we will see that in Islam wealth will be the consequence, a material successes, not the main objective, in which the purpose is to let the larger entity of ummah to grow (tazkia). Thus, such success can only be gained when the purpose of work is to **express gratitude**.

يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ  
شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرِينَ [٣١: ٤٣]

*They made for him what he willed: synagogues and statues, basins like wells and boilers built into the ground. Give thanks, O House of David! Few of My bondmen are thankful.*

This become the general purpose, the basic believe of how human has to conduct activities and complete his/ her tasks. Gratefulness is a way we repay our debts because all the favors that we receive from our Creator. Gratefulness is expressed through the following: words, feelings and thought, and actions. Seeing in a work as a reason for being grateful, will give a working person a sense of meaning, less overburdened and enjoyment as they feel the blessings and the enjoyment of returning such blessings in a productive manner. With that in mind, the way we act upon task and responsibility will also be affected. Work is not a good way of expressing gratitude when bad practices are involved, because this will also affect the process and purpose of tazkia for the self, and hence unsuccessful as person.

### III. The general ethic for action: **Haqq, Shabr and Marhamah**

There are three fundamental values that constitute the axiology of Maqasid in Holy Qur'an, namely: (1) *al-Haqq*, which means strong signs-based knowledge (truth), righteous, straightness, balance, justice, stable but dynamic, and consideration (2) *al-Shabr*, which means holding and elevating, or patience, (3) *al-Marhamah*, which means gentility, affection and mercy. These three values will become the basic for every action/endeavor that the believers undertake including in performing work. Thus, in achieving the highest status of gratitude and the ultimate value of growth/ tazkia, a person needs to hold on the right values that is **Al Haqq, Al Shabr and Marhamah**, mentioned as the Qur'anic axiology. The verses from Holy Qur'an that are extracted for the basis of action are listed in Surah Al 'ashr (3) dan Al Balad (17):

*And to be of those who believe and exhort one another to perseverance and exhort one another to pity. (90: 17)*

*Save those who believe and do good works, and exhort one another to truth and exhort one another to endurance. (103: 3)*

From the grand purpose and principle of achieving it, the explorations also found further values as they relate to the work itself (task and responsibility), relation (people) and communications (ways of getting the work done).



### III. The ethical principles related to task and responsibilities: **Ihsan, Itqan and Ibda**

**Ihsan:** This ethic is taken from the verses that explain how God perform His work in creating the creations, in Surah As Sajdah, 7

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ [٧:٢٣]

*Who made all things good which He created, and He began the creation of man from clay;*

With this value, the ethic of performing work is: To Perform a task at the best effort possible, keeping up with the highest value of working, aware of the accountability that lies in hand, before others and God. In facing a task, a person should devote her/himself at their best effort possible.

**Itqan:** Do it right, simply put, Itqan is to be professional with task at hand. It also means conscientiousness, where he/ she should take the work seriously, with discipline and carefulness. The saying of Prophet Muhammad goes “ Allah love those who when a work is given to them, they do it with Itqan“ (Narrated by Thabrani)”. It can also be taken from the following verse of An Naml, verse 88.

وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ [٨٨:٧٢]

*And thou seest the hills thou deemest solid flying with the flight of clouds: the doing of Allah Who perfecteth all things. Lo! He is Informed of what ye do.*

**Ibda:** Creativity and Innovation. Verses in the Holy Qur'an related to this ethic is mostly about the Creator, such as these verses from Surah Al Ankaboot 19-20:

See they not how Allah *produceth creation*, then *reproduceth* it ? Lo! for Allah that is easy. Say (O Muhammad): Travel in the land and see how He *originated creation*, then Allah bringeth forth the later growth. Lo! Allah is Able to do all things.

This should be valued especially in its relation to the environment, that continue to change and is dynamic. This value will help people to innovate, remain open and adjust to change. Creativity may be classified as competence, yet it always begins with value, belief and outlook about how things should be. This also leads to positive attitude towards improvement.

Beside the three main tasks related ethic, more themes on how ones should deal with tasks and responsibilities are outlined in the following terms relevant for performing work are found in the Holy Qur'an:

**Al Qawiy** (Surah Al Qasas 26: 76): Qawiy Basically means strong, and in the area of service it is related to ability/ and competence.

**Al Amin** (Surah Yusuf 46; Al Qasas 26). Amin means trustworthiness: A person should keep up with their work as it is entrusted to them. Betraying the trust is fatal



in Islam, as it can create disintegration. A working man thus need to keep honest about their work.

*Al Makin (Surah Yusuf 54)*. Makin can be related to authority . When someone has authority at hands then the mentioned values would be able to proceed in their realization. Someone need to work within their authority and not to move beyond that which he/ she is not authorized to do.

*Al Hafidz (Surah Yusuf: 55)*. Hafidz means to keep/ maintain well as it relates to the task. In today's work, this value refers to keeping up good records and to maintain the entrusted work. Interestingly, this principle can be related to the principle of continuous improvement: to record all works done, and to do what are listed. In the principle of quality assurance, good record and documentations are strongly required, as humans are prone to error and forgetfulness.

#### *IV. Ethical Principle of Relations at Work*

Besides dealing with tasks, work is done in a system of interaction between the work givers, and the doers, as well as between the doers themselves. An exploration of work ethic therefore need to take into account the relational values as described in the Holy Qur'an. The following values are extracted:

*Ta'aruf*: To recognize, to know and to get familiar with people that are in the system and to perform the work.

*Ta'awun*: To help each other and to deal with people with compassion

*Tanasuh*: To give good advice with each other

*Tasabuh*: Positive and productive competition

*Tadafuq*: To push forward and to be firm regarding rules (this is especially important in the context of rule violation)

*Syura*: To arrive at common decision through dialog and discussion (as opposed to inconsiderate decision and conflict).

*Tanafush*: To struggle/ exert effort to achieve best results possible, to motivate each other for work accomplishment.

#### *V. Ethical Principles of communication*

In the performing of work, and in carryout relation, the core process involved in both is communication. Without the right communication work are not done or done incorrectly. The following are ethical principle in communicating with each other as it applies in work relationship.

*Qoulan ma'rufa (An nisa, verses 5 and 8)*: communicating with good words. Rudeness is not tolerable in Islam, this term represents the recommendation to use good words in communicating.

*Qoulan sadidan (An Nisa verse 9, Al Ahzab verse 70)*: This means to communicate what is right, or in truthfulness. To say only the truth, avoid lying/ manipulation.

*Qoulan baligha (An Nisa verse 63)*: A good communication need to assure that the message is well delivered. This will involve truthfulness mentioned, a strong





message when necessary and a good way of conveying the message (as seen in the next principle).

*Qoulan karima (Al Isra, verse 23)*

This principle refers to the value of respect in communicating with others. Respect is to take into perspective their dignity as human who have emotion, thought and unique life background.

*Qoulan maisyura (Al Isra: 28)*. This principle is related to gentility, appropriation and communication that give hope which is relevant to the principle of Karima.

*Qoulan layina (Thaha- 43-44)*. This principle refers to communication with gentility, even when a person is faced with harsh power (in this text, the message was given to Moses and Aaron (Musa and Harun) when they had to communicate in front of the Pharaoh.

#### 4. Conclusion and Discussion

The purpose of this article is to provide a critical review of the current discussion of work ethic, and especially Islamic work ethic. Work ethics, in the earlier literatures were often seen as a separate entity that did not show connection with the life in its entirety. As shortcomings were found, the paper then came into suggesting *maqasid* approach to fill the found gaps. As *maqasid* bears in it a philosophical ground taken from the Holy Qur'an, the extraction of ethical principle, thus, follow also the principle of this philosophy of purpose. This paper serves as an early development of ethical principles as they relate to work context. In the *maqasid* approach, such principles are also seen in terms of their relevance to the role and responsibility that are carried by men as God's creature. Men are created with purposes, that are related with other creation in the environment. It is this element of purpose that are often left out in the many discussions of ethic. With the philosophy of purpose, the missing connections are meant to be re-instated. In this early development, we found at least five areas of ethical principles namely 1). The Process related ethic- the purpose of living (and working)- Tazkia 2). The ultimate ethical value of work- Shukr 3). The general ethical foundation of action- Haq, Shabr and Marhama 6). The core ethics related to task and responsibilities (work) – Ihsan, Itqa, Badi', Makin, Qawiy, Hafidz 4). The ethic of relations – Taaruf, Taawun, Tanasukh, Tadafu, Tasabuq, Shura 5). The ethic of communication: Qaulan Ma'rufa, Baligha, Shadida, Kariima, Maysura, Layyina. With such values also, work is not merely seen as bearing economic *maqasid*, but also morals towards the Creator, Nature, social and manmade environment as well as personal. As an early development, this finding will continue to be developed. We found that in fact, values that are ruled towards the Prophet Muhammad, PBUH that are meant to be examples for the ummah were not yet explored and extracted. This step will follow after the current findings, and will enrich the ethical work values that were already explored.

As a new theory of work ethics, the findings will need to be tested, compared and contrasted against the already existing ethics in various areas of work and across cul-



tures. A comparative study of Maqasid based work ethic with, for example, Confucianism work ethic or Javanese work ethic, is much warranted. The purpose is to find similarities (that are relevant for building common ground for mutual understanding) as well as differences to enable people to be wiser and more understanding with each other. Furthermore, an empirical test of the robustness of the construct should be carried out, and lastly, how it is applied in real work context also needs further examination. The preliminary study of *maqasid*-based work ethic has showed new prospects of research on work ethic.

For another implication, this formulation of maqasid work ethic will hopefully add up to the already existing core values of sustainable development<sup>4</sup>. This is to say that the spirits of maintaining life and living environments, how these are translated in the area of work are met with the value exploration in the Holy Qur'an. The Holy Qur'an is rich with messages of how the 'Alam (universe) is created in a way that it will be of great use for the life of humans, yet at the same time it rules the responsibility for well treatment towards nature. Thus to work by maltreating the nature given as a bounty by God will eventually return in the form of negative consequences, namely destruction that will affect the life of living creatures. The study and findings is hoped to enrich the already formulated core values in the sustainable development (such as respect, understanding, exploration, responsibility and dialogue). With the new Qur'anic maqasid work ethic, it will be less complicated to communicate the message of keeping harmonious life with the whole environment – social, natural and man made – to the people (Muslims) familiar with them. Wallahu a'lam bishawab.

## References

1. Chanzanagh H. E., Akbarnejad M. The meaning and dimensions of Islamic work ethic: Initial validation of a multidimensional IWE in Iranian society. *Procedia – Social and Behavioral Sciences*. 2011;30:916–924. DOI: [10.1016/j.sbspro.2011.10.178](https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2011.10.178).
2. Beekun R. I., Badawi J. A. Balancing Ethical Responsibility among Multiple Organizational Stakeholders: The Islamic Perspective. *Journal of Business Ethics*. 2005;60(2):131–145. DOI: [10.1007/s10551-004-8204-5](https://doi.org/10.1007/s10551-004-8204-5).
3. Salmabadi M., Fatehi H., Mortezaheidari, Mousavikia A. A. The role Islamic work ethics in the employee engagement. *Journal of Biodiversity and Environmental Sciences (JBES)*. 2015;6(5):463–470. Available at: <http://www.innspub.net/wp-content/uploads/2015/06/JBES-Vol6No5-p463-470.pdf>.
4. Giddens A. *Capitalism and Modern Social Theory: An analysis of the writing of Marx, Durkheim and Max Weber*. Cambridge, UK: Cambridge University Press; 1973.
5. Arslan M. A cross-cultural comparison of British and Turkish managers in terms of Protestant work ethic characteristics. *Business Ethics*. 2000;9(10):13–19. DOI: [10.1111/1467-8608.00165](https://doi.org/10.1111/1467-8608.00165).
6. Ahmad S., Owoyemi M. Y. The concept of Islamic work ethic: An analysis of some salient points in the prophetic tradition. *Journal Of Business And Social Science*, 2012;3(20):116–123. Available at: [http://ijbssnet.com/journals/Vol\\_3\\_No\\_20\\_Special\\_Issue\\_October\\_2012/12.pdf](http://ijbssnet.com/journals/Vol_3_No_20_Special_Issue_October_2012/12.pdf).

<sup>4</sup> Available at: [www.undp.org](http://www.undp.org) [Accessed 06.09.2017].



7. Usman M., Shahzad K., Khan K. Islamic Work Ethics (IWE): A review of literature and directions for future research. *Journal of Islamic Business and Management Research.* 2015;5(2):136–162.

8. Salahudin S. N., Baharudin S. S., Abdullah M. S., Osman A. The effect of Islamic work ethics on organizational commitment. *Procedia Economics and Finance.* 2016;35:582–590. DOI: [10.1016/S2212-5671\(16\)00071-X](https://doi.org/10.1016/S2212-5671(16)00071-X).

9. Lim C., Lay C. S. Confucianism and the Protestant Work Ethic. *Asia Europe Journal.* 2003;1(3):321–322. DOI: [10.1007/s10308-003-0038-8](https://doi.org/10.1007/s10308-003-0038-8).

10. Ali A. J. Scaling an Islamic work ethic. *The Journal of Social Psychology.* 1998;128(5):575–583. DOI: [10.1080/00224545.1988.9922911](https://doi.org/10.1080/00224545.1988.9922911).

11. Ho R., Lloyd J. I. Development of an Australian work ethic scale. *Australian Psychologist.* 1984;19(3):321–332. DOI: [10.1080/00050068408255438](https://doi.org/10.1080/00050068408255438).

12. Ali A. J., Owaihan A. Islamic work ethic: A Critical Review. *Cross Cultural Management: An International Journal.* 2008;15(1):4–19. DOI: [10.1108/13527600810848791](https://doi.org/10.1108/13527600810848791).

13. Abdel Moneim A. *Towards Qur'anic maqasid-based philosophy and its implications for education, legislation and technology.* Yogyakarta: Islamic University of Indonesia; 2016.

14. Balkis Q., Saadah N., Rashidi. The Effect of Islamic Work Ethic on Job Satisfaction in Organization; A study in Sekolah Rendah Islam Indera Mahkota (SRI ABIM), Kuantan. *Journal of Global Business and Social Entrepreneurship,* 2017;1(3):46–61. Available at: <http://gbse.com.my/v1no3jan17/Paper-44-.pdf>.

15. Rafiki A., Wahab K. A. Islamic Values and Principles in the Organization: A Review of Literature. *Asian Social Science.* 2014;10(9). DOI: [10.5539/ass.v10n9p1](https://doi.org/10.5539/ass.v10n9p1).

16. Imam A., Abbasi A. S., Muneer S. The impact of Islamic work ethics on employee performance: testing two models of personality x and personality. *Science International (Lahore).* 2013;25(3):611–617.

17. Auda J. *Maqasid al-sharia a beginner's guide.* Occasional Paper Series, 14. London-Washington: International Institute of Islamic Thought; 2008.

### Information about the author

**Emi Zulaifah**, Doctor of Psychology, Department of Psychology, Islamic University of Indonesia, Yogyakarta, Indonesia.

### Информация об авторе

**Эми Зулайфа**, доктор психологии, факультет психологии, Исламский университет Индонезии, Джокьякарта, Индонезия.

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 10 октября 2018 г.  
Одобрена рецензентами: 5 ноября 2018 г.  
Принята к публикации: 13 ноября 2018 г.

### Article info

Received: October 10, 2018  
Reviewed: November 5, 2018  
Accepted: November 13, 2018



## Ethnic, social and other groups: Social Psychology Социальная психология

DOI [10.31162/2618-9569-2019-12-1-267-283](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-1-267-283)  
УДК 159.9.072, 159.922.4

*Original Paper*  
Оригинальная статья

### Религиозность и восприятие психологического времени на выборке мусульман, христиан и атеистов

**А. В. Парамузов**

*Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова,  
Москва, Российская Федерация*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9175-0098>, e-mail: [paramusov@gmail.com](mailto:paramusov@gmail.com)

**Резюме:** в статье представлены результаты эмпирического исследования религиозности и восприятия психологического времени на выборке мусульман, христиан и атеистов. В исследовании приняли участие 77 респондентов в возрасте от 18 до 44 лет. Для изучения религиозности использовалась «Шкала религиозной ориентации» Г. Олпорта и Д. Росса; для изучения психологического времени – «Опросник временной перспективы» Ф. Зимбардо и методика «Семантический дифференциал времени». В ходе исследования были получены следующие результаты: значения по шкале «внешняя религиозность» у мусульман больше, чем у православных христиан; показатели по шкале «гедонистическое настоящее» у мусульман выше, чем у христиан; значения по шкале «гедонистическое настоящее» у атеистов больше, чем у мусульман. Показатели фактора «величина времени» настоящего у христиан больше, чем у атеистов; значения фактора «величина времени» будущего у мусульман больше, чем у атеистов.

**Ключевые слова:** восприятие времени; временная перспектива; психологическое время; религиозность

**Для цитирования:** Парамузов А. В. Религиозность и восприятие психологического времени на выборке мусульман, христиан и атеистов. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):267–283. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-267-283.

### Religiosity and time perception in a sample of Muslims, Christians, and Atheists

**A. V. Paramuzov**

*Moscow State University, Moscow, Russian Federation*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9175-0098>, e-mail: [paramusov@gmail.com](mailto:paramusov@gmail.com)

**Abstract:** the article presents the results of an empirical study of religiosity and time perception in a sample of Muslims, Christians, and Atheists. The study involved 77 respondents from 18 to 44 years old. There was used the Religious Orientation Scale of G. Allport and D. Ross for the study of religiosity. There were used Zimbardo time



perspective inventory and “time semantic differential” for the study of time perception. We obtained following results: the indicators of “extrinsic religiosity” among Muslims are higher than among Orthodox Christians; Muslims have higher indicators of “present hedonistic” than Orthodox Christians; Atheists have higher indicators of “present hedonistic” than Muslims; Orthodox Christians have higher indicators of “time amount” of the present than Atheists; Muslims have higher indicators of “time amount” of the future than Atheists.

**Keywords:** psychological time; religiosity; time perception; time perspective

**For citation:** Paramuzov A. V. Religiosity and time perception in a sample of Muslims, Christians, and Atheists. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):267–283. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-267-283.

## Введение

В начале XIX в. в области психологии изучение роли религии было важным и бесспорным. Однако позже, когда религию стали ассоциировать с препятствием прогрессу, тема влияния религии на индивида постепенно перестала быть в поле внимания исследователей. Британский социолог Джон Томпсон говорит, что несмотря на то что религию игнорируют в науке, ее присутствие и влияние на жизнь людей несомненно и никуда не исчезло [1]. Критиков религии не убавилось со временем, начиная с Карла Маркса (1818–1883), который говорил, что религия – «это опиум для народа» [2, S. 13], и заканчивая Ричардом Докинзом и его книгой «Бог как иллюзия» [3]. Тем не менее сейчас можно говорить о возможном совместительстве или даже интеграции науки и религии. В целом ученые по-разному относятся к религии. Например, одно из последних исследований выявило, что нерелигиозных ученых в Великобритании 65% и только 6% в Индии [4].

Согласно Всероссийскому центру изучения общественного мнения (ВЦИОМ), за 25 лет (с 1991 по 2016 г.) граждане РФ стали больше полагаться на Бога. Доля верующих увеличилась на 18% с 1991 г., их общее количество в 2016 г. составило 67% [5]. По статистике видно, что на территории РФ количество верующих увеличилось, и это является еще одним стимулом для изучения влияния религии на индивида.

Бергэн и Макконата определяют религиозность как измерения, сопряженные с религиозной верой и вовлеченностью в религию [цит. по: 6]. Теоретическим основанием для изучения религиозности мы взяли концепцию Г. Олпорта, согласно которой религиозность может быть внешней и внутренней. Данное разграничение базируется на том, какое место религия занимает в структуре мотивации личности. Для одних людей религия может быть инструментом для достижения определенных целей, а для других – главным мотивом. За дихотомией цель – средство стоят внутренние естественные ценности (intrinsic values) и внешние необязательные ценности (extrinsic values) [7; 8]. Концепция религиозности Г. Олпорта была больше эмпирической, но сейчас она может иметь теоретическое основание, например, базируясь на теории самодетерминации Э. Деси и Р. Райана, рассматривающей внутреннюю мотивацию индивида [9].



Следуя примеру К. Левина, который использовал физику и математику, создавая теорию поля, мы также опишем психологическое время, прибегая к точным наукам. Время можно представить двумя подходами. Первый – это собственное время (proper clock time) или объективное время, и абсолютное время И. Ньютона, не относящееся к чему-либо внешнему. Второй – психологическое или субъективное время, это относительное время А. Эйнштейна. Такое время относительно для субъектов и объектов, поэтому для всех оно будет разное. Интересующее нас психологическое время можно описать как психическое отражение человеком времени (субъективное переживание времени), его скорости, насыщенности и продолжительности, зависящее от внешней среды (природной и социальной), также его внутреннего мира (мыслей и чувств), действий и поступков. Е. И. Головаха и А. А. Кроник называют это время «событийной концепцией психологического времени» [10].

В данной работе мы используем теорию временной перспективы Ф. Зимбардо и его «опросник временной перспективы» для измерения психологического времени. Может возникнуть вопрос: чем отличается психологическое время от временной перспективы? Ф. Зимбардо определяет временную перспективу как «часто бессознательный процесс, при котором непрерывные потоки личного и социального опыта распределяются по временным категориям или временным рамкам, которые помогают придать порядок, последовательность и значение этим событиям» [11, p. 1271]. Иными словами, временная или темпоральная перспектива включает то, как люди видят события своего прошлого, настоящего и будущего [12]. Психологическое время можно представить в виде трех моделей: психологическое время как последовательность, психологическое время как продолжительность и психологическое время как временная перспектива [12]. Таким образом, временная перспектива – это одна из моделей психологического времени. Многие из нас не осознают время, которое переживают, однако временная перспектива влияет на наши чувства, мысли и действия [13]. Следовательно, определив временную перспективу, можно предсказать поведение человека, и это является самым ценным в теории временной перспективы Зимбардо.

Вторая методика для изучения психологического времени – «Семантический дифференциал времени» [14] – основана на теории экспериментальной психосемантики (psyche – душа и semantikos – обозначающий). Психосемантика – «это теория о том, как наши мысли относятся к частям мира; если традиционная лингвистическая семантика является теорией отношений между словом и миром, то психосемантика должна быть аналогичной теорией отношений между миром и мышлением» [15, p. viii]. Психосемантика изучает «различные формы значений в индивидуальном сознании (образы, символы)» [16, с. 5] и является «субъектным» подходом к пониманию другого [16].

Экспериментальная парадигма психосемантики основана на построении семантических пространств Ч. Осгуда (метод семантического дифференциала





ла), теории личностных конструкторов Дж. Келли (метод репертуарных решеток) и использовании многомерной статистики для выделения категориальных структур сознания субъекта. Ее методологической основой является школа Л. С. Выготского – А. Н. Леонтьева – А. Р. Лурии [16], в частности пристрастный характер психического отражения и индивидуального сознания А. Н. Леонтьева [17; 18].

Психологи изучали сбалансированную временную перспективу, временную перспективу и личность, временную перспективу в подростковом возрасте, когнитивные процессы во временной перспективе, роль временной перспективы в прокрастинации, временную перспективу и старение и многое другое [19]. Однако психологическое время религиозной личности остается до конца не изученным.

**Цель работы** – сравнить религиозность мусульман и христиан и восприятие психологического времени мусульманами, христианами и атеистами.

Согласно обзору литературы по теориям и используемым методикам, были выдвинуты следующие гипотезы.

1. Показатели по шкале «гедонистическое настоящее» по Опроснику временной перспективы Ф. Зимбардо будут ниже у атеистов по сравнению с христианами и мусульманами.

2. Данные фактора «величина времени» по семантическому дифференциалу времени будут выше у мусульман и христиан по сравнению с атеистами.

3. Значения по фактору «внутренняя религиозность» Шкалы религиозной ориентации Г. Олпорта, Д. Росса у мусульман и христиан не будут отличаться, возможно статистически значимое различие по показателям шкалы «внешняя религиозность».

## Методика

### Выборка

В исследовании приняли участие 77 человек ( $M = 24.60$ ,  $SD = 5.47$ ) в возрасте от 18 до 44 лет, из которых 43 мужчины и 34 женщины. Респонденты были из следующих городов России: Казань – 51, Москва – 23, Омск – 1, Самара – 1, Уфа – 1. Основная часть стимульного материала исследования раздавалась в виде распечатанных листов в Казанской православной духовной семинарии (Казань) и Российском исламском институте (Казань), часть была организована с помощью специально сделанного для этого сайта, ссылка на который размещалась в социальных сетях в Интернете. Исследование проводилось в апреле–июне 2017 г.

### Переменные

**Опросник временной перспективы Зимбардо** (англ. Zimbardo Time Perspective Inventory, – сокр. ZTPI). Методика состоит из 56 пунктов, ответы на которые распределяются по 5-балльной шкале Ликерта и имеют следующие



показатели: негативное прошлое, позитивное прошлое, гедонистическое настоящее, фаталистическое настоящее и будущее.

Ф. Зимбардо в соавторстве с А. Гонзалесом завершили разработку теории временной перспективы в 1985 г., а опросник ZTPИ в 1999 г. в соавторстве с Дж. Бойдом [11, 20]. Тем не менее некоторые ошибочно ссылаются на версию ZTPИ 1997 г. [21], которая на самом деле не та самая ZTPИ, которую имеют в виду, а сокращенная версия STPI (Stanford Time Perspective Inventory), состоящая из 22 пунктов и трех факторов: гедонистическое настоящее, фаталистическое настоящее и будущее [22]. Хотя автор ее называет ZTPИ в своей статье [21] и говорит про два фактора: временную перспективу будущего (FTP), состоящую из 13 пунктов, и временную перспективу настоящего (PTP), состоящую из 9 пунктов, но сам имеет в виду STPI; возможно из-за этого произошла путаница. Тем не менее можно сказать, что первая версия ZTPИ была создана в 1997 г., а финальная – в 1999 г. ZTPИ была адаптирована на русскоязычной выборке в 2008 г. [23, 24].

Шкала «негативное прошлое» показывает неприятие человеком своего прошлого, отвращение и разочарование. Он испытывает боль, сожаление о собственном прошлом. Такое отношение могло сформироваться ввиду реальных негативных событий, либо из-за негативного воссоздания положительных событий, либо из-за того и другого вместе [11].

Согласно шкале «позитивное прошлое», человек принял свое прошлое, какое бы оно ни было. Это является его опытом. Человек реконструирует свое прошлое позитивно и характеризует его ностальгией [11].

Шкала «фаталистическое настоящее» показывает независимость от воли личности и подчиненность судьбе, а также убеждение, что будущее предопределено и на него нельзя повлиять [11].

При высоких баллах в факторе «гедонистическое настоящее» человек воспринимает настоящее оторванным от будущего и прошлого. Основная цель – наслаждение, получение удовольствия в настоящем и отсутствие забот о будущих последствиях [11].

Высокие показатели по фактору «будущее» означают наличие целей и планов у индивида. Поведение определяется стремлением к целям и получению наград. Такого человека можно охарактеризовать как умеющего планировать и достигать будущие цели [11].

**Семантический дифференциал времени (СДВ)** разработан отечественными учеными в Санкт-Петербургском научно-исследовательском психоневрологическом институте им. В. М. Бехтерева [25] для психологической диагностики психогенной и эндогенной депрессии.

Примечательно, что Ф. Зимбардо также предложил лечение через психологическое время. Он назвал это «Терапия временной перспективы» (Time Perspective Therapy). В своей книге [26] он предлагает новый подход для лечения посттравматического стрессового расстройства (ПТСР), которое можно



подразделить на травму, тревогу и депрессию. Суть его подхода заключается в достижении пациентом сбалансированной временной перспективы. Иными словами, терапия временной перспективы направлена на снижение «негативного прошлого», поддержание здорового «гедонистического настоящего» и наличие коротких и долгосрочных планов (будущее). Также в курс лечения входят другие компоненты, такие как разъяснение сути временной перспективы и ПТСР, поощрения просоциального поведения. Все это свидетельствует о том, что восприятие психологического времени человеком имеет непосредственную связь с его здоровьем.

СДВ состоит из трех бланков: настоящее время, будущее время, прошедшее время и пяти факторов в каждом из них: активность времени, эмоциональная окраска времени, величина времени, структура времени и ощущаемость времени. В каждом бланке методики по 25 пар противоположных по смыслу прилагательных, которые нужно оценить по 3-балльной шкале.

Фактор «активность времени» показывает динамические характеристики психологического времени. Низкий уровень фактора «активность времени» может свидетельствовать о недостаточной психической активности индивида, например об ощущении недостатка сил, тонуса или энергии. Высокие показатели данного фактора могут подтверждать наличие насыщенности переживаний, ощущения наполненности событиями и впечатлениями как положительными, так и отрицательными [14].

Фактор «эмоциональная окраска» выражает аффективные характеристики психологического времени. Высокие его показатели говорят об удовлетворенности жизненной ситуацией, удовольствии или радости, низкие показатели – о негативных эмоциях, неудовлетворенности или пессимистичности [14].

Фактор «величина времени» отражает сложные характеристики психологического времени, связанные с глубиной и длительностью времени. Высокие показатели фактора «величина времени» выявляют ощущение внутренней свободы и отсутствие блокирующих внешних факторов. Низкие показатели фактора «величина времени» свидетельствуют о наличии сложно преодолимых преград, направленных на удовлетворение потребностей. Такие препятствия могут привести к потере значимости или смысла [14].

Фактор «структура времени» показывает характеристики психологического времени, связанные с такими качествами, как «понятность» и «обратимость» времени. Высокие показатели по этому фактору могут интерпретироваться как ясность, логичность и прогнозируемость внутренней жизни, низкие – говорят об отсутствии логичности событий и неподконтрольности внутреннего и внешнего миров [14].

Фактор «ощущаемость времени» отражает такие характеристики психологического времени, как «реальное», «общее» и «открытое» время. Высокие показатели означают, что для человека данные события важны, он вовлечен в них и является активным участником. Низкие показатели свидетельствуют



о недостатке эмоциональной и интеллектуальной вовлеченности в актуальную ситуацию (настоящее, прошлое или будущее). Человек в итоге может стать «наблюдателем за собственной жизнью», пассивным участником [14].

**Шкала религиозной ориентации Г. Олпорта, Д. Росса**, Religious Orientation Scale – ROS [7], предназначена для выявления типа религиозной ориентации личности: внутренней (интринсивной – I) и внешней (экстринсивной – E) религиозности. Опросник состоит из 20 суждений и 4 вариантов ответа на них [27].

«Внешняя религиозность», по Г. Олпорту, представляет инструментальную значимость. Люди с этой ориентацией склонны использовать религию в собственных целях, например для установления социальных контактов, повышения статуса или для утешения. С точки зрения теологии такая личность обращена к Богу, но не отстранена от себя, поэтому присутствует личная выгода [7]. Такое отношение формируется в детстве, когда есть потребность в доверии, но отношения с семьей формируют чувства тревоги и недоверия. В результате формируется личность с защитными механизмами, отгороженная от мира, но нуждающаяся в социальных контактах [28].

По Г. Олпорту, у людей с высокой «внутренней религиозностью» религия играет главенствующую роль. Все остальные потребности второстепенны. Своё поведение такие люди подчиняют религиозным нормам и предписаниям, а деятельность мотивируют религиозной верой [7]. Религия является внутренней ценностью индивида, которая выполняет интегрирующую и мотивирующую функции. У людей данного типа преобладают такие чувства, как эмпатия, милосердие и терпимость. Эти чувства формируются в детстве, с проявлением доверия к миру, а затем индивид учится принимать и уважать убеждения и предпочтения других людей [28]. При этом не возникает противоречия между внутренним недоверием и внешней необходимостью, поэтому такой человек переживает внутренне и искренне.

Шкала религиозной ориентации Г. Олпорта, Д. Росса (ROS), операционализирующая концепцию религиозности Г. Олпорта, не подходит для атеистов, поскольку данная методика содержит вопросы специально для верующих людей. Например, вопросы о посещении церкви или чтении религиозной литературы. Ответ человека, который не относит себя к какой-либо религии, совершенно непредсказуем в данном случае. Поэтому в исследовании сравнивались только результаты мусульман и христиан.

### Категории

В исследовании были выделены 4 категории для анализа: по полу – мужчины и женщины; по религиозной принадлежности – мусульмане (26 человек), атеисты (26 человек) и православные христиане (25 человек); по уровню полученного образования – неполное среднее (2,6%), среднее специальное (7,8%), полное среднее (23,4%), высшее (66,2%); по возрастным группам – группа



поздней подростковой от 18 до 24 лет (41 человек) и группа ранней взрослости от 24 до 44 лет (36 человек) [29].

### Анализ данных

Для сравнительного анализа групп использовались многомерный дисперсионный анализ (MANOVA),  $t$ -критерий Стьюдента,  $U$ -критерий Манна – Уитни, критерий Краскела – Уоллиса. В многомерном дисперсионном анализе при равных дисперсиях и неравных размерах групп использовался тест Шеффе (Scheffe). Апостериорный непараметрический анализ вычислялся с помощью теста Данна с поправкой Бонферрони. Также подсчитана величина размаха – эта-квадрат ( $\eta^2$ ) и  $d$  Коэна. Для эта-квадрата ( $\eta^2$ ) в дисперсионном анализе маленькой считается величина размаха, равная 0,01, средней – 0,06 и большой – 0,14. Для  $d$  Коэна в  $t$ -критерии Стьюдента маленькой считается величина размаха, равная 0,2, средней – 0,5 и большой – 0,8 [30]. Все виды анализа были выполнены в программе IBM SPSS Statistics v. 25 (MacOs).

### Результаты

Между категориями *образование* и методиками ZTPI, ROS и СДВ не выявлено статистически значимых различий. Все статистически значимые различия показаны в таблицах 1, 2 и 3.

### Опросник временной перспективы Зимбардо

$t$ -критерий Стьюдента показал статистически значимые различия в категории *возрастные группы* и в шкале «фаталистическое настоящее» ZTPI (см. табл. 1). Значения шкалы «фаталистическое настоящее» у возрастной группы поздней подростковой (от 18 до 24 лет) больше, чем у группы ранней взрослости (25–44 года) (см. табл. 1).

Многомерный дисперсионный анализ показал статистически значимые различия в категории *религия* и ZTPI.  $M$ -тест Бокса (32.66), оценивающий равенство дисперсионно-ковариационных матриц для каждого уровня фактора, статистически незначим,  $p = 0,49$ . Это говорит о том, что нет статистически значимых различий между ковариационными матрицами, и мы можем использовать  $\Lambda$  Уилкса.

$\Lambda$  Уилкса = 0,75,  $F(2,74) = 2,13$ ,  $p = 0,03$ ,  $\eta^2 = 0.13$ . Тест Левина статистически незначим,  $p > 0,05$ , что означает наличие гомогенности дисперсий, и мы можем использовать апостериорный тест Шеффе, который предназначен для гомогенных дисперсий и неравного количества людей в группах.

Атеисты по шкале «гедонистическое настоящее» получают результаты выше, чем христиане (см. табл. 1). У мусульман значения по шкале «гедонистическое настоящее» выше, чем у христиан (см. табл. 1).

У мусульман показатели по шкале «будущее» выше, чем у атеистов (см. табл. 1).



**Таблица 1.** Статистически значимые различия между категориями «религия» и «возрастные группы» и опросником временной перспективы Зимбардо

Опросник временной перспективы Зимбардо	F	p	$\eta^2$	Категория
Гедонистическое настоящее	4,46	0,01	0,11	христиане (2,97)* – мусульмане (3,30), $p = 0,04$ ; атеисты (3,29) – христиане, $p = 0,04$
Будущее	3,38	0,04	0,08	атеисты (3,40) – мусульмане (3,79), $p = 0,04$
Фаталистическое настоящее	$t = 75$	0,04	$d = 0,13$	группа поздней подростковой (2,83) – группа ранней взрослости (2,53)

Примечание.  $N = 77$ , \*в скобках ( $M$ ) – среднее значение,  $F$  – распределение Фишера,  $df$  – число степеней свободы = 2 (между группами),  $df = 74$  (в группах)  $\eta^2$  – эта-квадрат,  $t$  –  $t$ -критерий Стьюдента,  $d$  –  $d$  Коэна.

### Семантический дифференциал времени

Вычисления между категорией *возрастные группы* и СДВ выполнены с помощью  $U$ -критерия Манна – Уитни (см. табл. 2).

**Таблица 2.** Статистически значимые различия между категориями «религия» и «пол» и семантическим дифференциалом времени

Семантический дифференциал времени	$\chi^2$	p	$\eta^2$	Категория
Активность времени н.в.*	9,47	< 0,01	0,12	атеисты (28,04)*** – мусульмане (44,38), $p = 0,02$ ; атеисты – христиане (44,48), $p = 0,02$
Эмоциональная окраска времени н.в.	10,16	< 0,01	0,13	атеисты (27,83) – христиане (42,90), $p = 0,04$ ; атеисты – мусульмане (46,42), $p < 0,01$
Величина времени н.в.	10,61	< 0,01	0,14	атеисты (28,23) – христиане (48,36), $p < 0,01$
Структура времени н.в.	7,58	0,02	0,10	атеисты (29,88) – мусульмане (46,75), $p < 0,02$
Активность времени б.в.**	7,46	0,02	0,10	атеисты (29,29) – мусульмане (44,23), $p = 0,04$
Эмоциональная окраска времени б.в.	8,80	0,01	0,11	атеисты (30,69) – мусульмане (48,83), $p = 0,01$
Величина времени б.в.	6,43	0,04	0,08	атеисты (31,31) – мусульмане (46,96), $p = 0,03$
Структура времени б.в.		0,04	0,05	$U_{\text{муж}}^{****} = 34,49$ , $U_{\text{жен}} = 44,71$

Примечание.  $N = 77$ , \*н.в. – настоящее время, \*\*б.в. – будущее время, \*\*\*в скобках – средний ранг, \*\*\*\* –  $U$ -критерий Манна – Уитни,  $\chi^2$  – хи-квадрат,  $df$  – число степеней свободы = 2,  $\eta^2$  – эта-квадрат.

К вычислениям между категорией *религия* и СДВ применены критерии Краскела – Уоллиса. Апостериорный анализ сделан на основе теста Данна с поправкой Бонферрони (см. табл. 2).

Фактор «активность времени» настоящего у мусульман больше, чем у атеистов (см. табл. 2). Значения по фактору «активность времени» настоящего





у христиан больше, чем у атеистов (см. табл. 2). Показатели фактора «активность времени» будущего у атеистов ниже, чем у мусульман (см. табл. 2).

Шкала «эмоциональная окраска» настоящего у атеистов ниже, чем у христиан и мусульман (см. табл. 2). Значения фактора «эмоциональная окраска» будущего у мусульман выше, чем у атеистов (см. табл. 2).

Показатели шкалы «величина времени» настоящего у атеистов меньше, чем у христиан (см. табл. 2). Значения фактора «величина времени» будущего у мусульман больше, чем у атеистов (см. табл. 2).

Показатели фактора «структура времени» настоящего у мусульман выше, чем у атеистов (см. табл. 2).

### Шкала религиозной ориентации Г. Олпорта, Д. Росса

*U*-критерий Манна – Уитни показал статистически значимые различия в категориях «возрастные группы» и «религия» и ROS по шкале «внешняя религиозность».

Значения по шкале «внешняя религиозность» у возрастной группы поздней подростковой (от 18 до 24 лет) выше, чем у группы ранней взрослости (25–44 года) (см. табл. 3). У христиан показатели шкалы «внешняя религиозность» ниже, чем у мусульман (см. табл. 3).

**Таблица 3.** Статистически значимые различия между категориями «религия» и «возрастные группы» и шкалой «религиозная ориентация» Г. Олпорта, Д. Росса

Шкала религиозной ориентации	<i>p</i>	$\eta^2$	Категория
Внешняя религиозность	< 0,01	0,21	$U_{\text{христиане}} = 19,18^* - U_{\text{мусульмане}} = 32,56$
Внешняя религиозность	< 0,01	0,23	$U_{18-24} = 32,39 - U_{25-44} = 18,12$

Примечание. *N* = 51, \* – средний ранг,  $\eta^2$  – эта-квадрат.

## Обсуждение

### Психологическое время

Значения шкалы «структура времени» будущего у женщин больше, чем у мужчин (см. табл. 2). Это показывает, что женщины воспринимают свое будущее яснее, более структурированно и подконтрольно по сравнению с мужчинами. Несмотря на расцвет феминизма в наше время, основная часть выборки – это религиозные люди, а для них соблюдение традиций важнее следования современным трендам, поэтому, возможно, это связано с тем, что женщины планируют выйти замуж и будущее им видится более прогнозируемым, чем мужчинам.

Показатели шкалы «фаталистическое настоящее» у возрастной группы от 18 до 24 лет больше, чем в возрастной группе от 25 до 44 лет (см. табл. 1). Это говорит о том, что группа с поздней подростковой видит ограничения в своем будущем. Так как в основном это студенты религиозных учреждений, возможно, они уже спланировали свое будущее и считают, что изменений не будет, а те, кто старше, – считают иначе.



Значения шкалы «гедонистическое настоящее» у атеистов выше, чем у христиан (см. табл. 1). У христиан значения шкалы «гедонистическое настоящее» меньше, чем у атеистов, так как они предполагают, что наслаждение будет после смерти, согласно своей религии, в то время как атеисты предпочитают получить его сейчас.

У мусульман также выше значения по шкале «гедонистическое настоящее», чем у христиан (см. табл. 1). Объяснение этого можно видеть в учении о первородном грехе в христианстве. Для преодоления последствий первородного греха каждый христианин должен ежедневно «сораспинаться Христу», чтобы затем воскреснуть вместе с ним для будущей райской жизни, т.е. здесь присутствует тема постоянного очистительного страдания. В исламе же человек мыслится как рожденный в состоянии естественной чистоты «фитры», поэтому естественные блага жизни, наслаждения земными радостями являются изначально допустимыми, негреховными, нормой жизни, за исключением тех случаев, когда они приобретают чрезмерную форму или испытывают веру.

Другая причина разницы в результатах заключается в том, что в христианстве представление о будущей райской жизни связано с «умерщвлением плоти» как осознанной целью религиозной жизни (отсюда культ монашества, отшельничества, посты в течение полугода). В то время как в исламе такой цели нет, поэтому ограничения в естественных удовольствиях тела призваны лишь уберечь от чрезмерности и вреда для себя и других людей.

Согласно статистике, по шкале «будущее» у мусульман значения выше, чем у атеистов (см. табл. 1). Это значит, что мусульмане имеют больше планов и целей на будущее, чем атеисты.

Показатели фактора «активность времени» настоящего у атеистов меньше, чем у христиан и мусульман (см. табл. 2). Это является свидетельством того, что их жизнь менее насыщена событиями (как позитивными, так и негативными), чем последователей монотеистической религии.

Значения фактора «активность времени» будущего у мусульман больше, чем у атеистов (см. табл. 2). Поэтому у мусульман больше тонуса и энергии для реализации планов в будущем. Также этот результат усиливает данные по шкале «будущее» между атеистами и мусульманами.

Значения фактора «эмоциональная окраска времени» настоящего у атеистов ниже, чем у христиан и мусульман (см. табл. 2). Соответственно, мусульмане и христиане больше удовлетворены своей настоящей жизненной ситуацией и получают больше удовольствия и радости. Возможно, в этом им помогает их вера.

Показатели фактора «эмоциональная окраска» будущего у мусульман выше, чем у атеистов (см. табл. 2). Это говорит о том, что мусульманам будущее кажется более радостным, поскольку они верят в загробную жизнь.

Значения фактора «величина времени» настоящего у христиан больше, чем у атеистов (см. табл. 2). Они чувствуют большую внутреннюю свободу и отсут-



ствии блокирующих внешних факторов. Возможно, вера дает им такое ощущение свободы.

Показатели фактора «величина времени» будущего у атеистов ниже, чем у мусульман (см. табл. 2). Это можно интерпретировать как наличие многих препятствий в жизни и неуверенность в будущем. Возможно, такое восприятие атеистами будущего связано с тем, что некоторые из них сомневаются в жизни после смерти, что в свою очередь порождает неуверенность в их будущем. В то время как мусульмане верят в жизнь после смерти и это им, наоборот, придает уверенность в будущем.

Значения фактора «структура времени» настоящего у атеистов меньше, чем у мусульман (см. табл. 2). Для атеистов жизнь в настоящем менее предсказуема и логична. Религия помогает мусульманам структурировать и спланировать свою жизнь. Например, ежедневная пятикратная молитва, посещение мечети каждую пятницу, пост в месяц Рамадан дисциплинируют человека. Также причина может быть в уповании на Творца. Возможно, по этим причинам мусульманам «настоящее» кажется более логичным и понятным по сравнению с атеистами.

### *Религиозность*

В возрастной группе поздней подростковой (люди 18–24 лет) значения по шкале «внешняя религиозность» больше, чем у группы ранней взрослости (люди 25–44 лет) (см. табл. 3). Шкала «внешняя религиозность» показывает, что религию используют чаще в качестве инструмента для достижения личных целей, а не как основной мотив, особенно это относится к молодежи. С возрастом люди, практикующие религиозные обряды, больше понимают и ценят религию. Чем старше человек, тем больше у него накопленного религиозного опыта и понимания сути религии. Согласно социоэмоциональной теории Лоры Карстенсен, с приближением смерти временная перспектива человека становится ограниченной, и он предпочтение отдает эмоциям [31]. Религия также может быть источником эмоций, поэтому группа ранней взрослости использует религию в качестве средства меньше, чем группа поздней подростковой.

Значения по шкале «внешняя религиозность» у мусульман больше, чем у христиан (см. табл. 3). Величина размаха ( $\eta^2 = 0.15$ ) высокая – разница между группами существенная. Поясним: в исламе внешняя религиозность более регламентирована: регулярные, обязательные к исполнению строго по времени пятикратные ритуальные молитвы, регулярные омовения для достижения состояния ритуальной чистоты, – все это свидетельствует о высокой значимости внешней религиозности. Кроме того, точное выполнение ритуалов – это наиболее простой путь к праведной жизни, по сравнению с постижением своего внутреннего мира, борьбой со страстями своего эго (нафса).



## Заключение

В результате исследования гипотезы подтвердились, но требуют уточнения. Значения по шкале «гедонистическое настоящее» у атеистов оказались выше, чем у мусульман. Также выяснилось, что по той же шкале у мусульман в сравнении с христианами значения выше. Атеисты из-за того, что не имеют каких-либо выраженных ограничений, живут настоящим, не беспокоясь о будущем. Различие между православными христианами и мусульманами заключается и в понимании «первородного греха» в христианстве, которого нет в исламе.

Показатели фактора «величина времени» настоящего у христиан выше, чем у атеистов, и значения фактора «величина времени» будущего у мусульман также превышают показатели атеистов. Христианам в значительной мере свойственно чувство внутренней свободы и отсутствие сдерживающих факторов в «настоящем», чем атеистам, а мусульмане то же самое чувствуют по отношению к «будущему» в сравнении с атеистами.

Показатели шкалы «внутренняя религиозность» не выявили статистически значимых различий между мусульманами и христианами. А значения шкалы «внешняя религиозность» у мусульман оказались выше, чем у христиан, в чем можно видеть последствия более жесткой повседневной регламентированности религиозной жизни верующих.

В заключение отметим ограничения проведенного исследования. Во-первых, количество выборки небольшое, хотя вполне достаточное для статистического анализа, представленного в статье. По этой же причине не выявлено статистически значимых различий по категории «образование». Во-вторых, несмотря на то что «Шкала религиозной ориентации» Г. Олпорта и Д. Росса широко используется многими исследователями, в том числе в РФ, она имеет три фактора [32] и нуждается в психометрическом анализе на русскоязычной выборке. В-третьих, нам пришлось привлечь в качестве респондентов не только студентов, чтобы заполнить группу атеистов, что могло повлиять на репрезентативность выборки.

В дальнейших исследованиях мы предлагаем сравнить религиозную идентичность и профессиональную; рассмотреть влияние временной перспективы на мотивацию, вовлеченность и удовлетворенность работой в группе работников с религиозной идентичностью; сравнить профессиональную временную перспективу будущего [33] руководителей и работников.

## Литература

1. Thompson J. B. *The media and modernity: A social theory of the media*. Stanford, California: Stanford University Press; 1995.
2. Lhotzky K. (Herausgeber). *Karl Marx und Friedrich Engels. Gesammelte Werke*. Köln: Anaconda Verlag; 2016.
3. Dawkins R. *The God Delusion*. Boston: Mariner Books; 2008.



4. Amy M. *Indian scientists significantly more religious than UK scientists*. 2014. Available at: <http://news.rice.edu/2014/09/24/indian-scientists-significantly-more-religious-than-uk-scientists/> [Accessed 04.01.2019].

5. *Время веры или суеверий?* 2016. Available at: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=115677> [Accessed 21.11.2018].

6. Holdcroft B. B. What is religiosity. *Catholic Education. A Journal of inquiry and practice*. 2006;10(1):89–103.

7. Allport G. W., Ross J. M. Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1967;5(4):432–443.

8. Титов Р. С. Концепция индивидуальной религиозности Г. Олпорта: понятие религиозных ориентаций. *Культурно-историческая психология*. 2013;2013(1):2–9.

9. Ryan R. M, Deci E. L. Self-determination theory and the facilitation of intrinsic motivation, social development, and well-being. *American psychologist*. 2000;55(1):68–78.

10. Головаха Е. И, Кроник А. А. *Психологическое время личности*. Киев: Наукова Думка; 1984.

11. Zimbardo P. G, Boyd J. N. Putting time in perspective: A valid, reliable individual-differences metric. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1999;77(6):1271–88.

12. Block R. A. (ed). *Cognitive Models of Psychological Time*. New York, NY: Psychology Press; 2014.

13. Zimbardo P., Boyd J. N. *The Time Paradox: The New Psychology of Time That Will Change Your Life*. New York, NY: Free Press; 2008.

14. Вассерман Л. И., Трифонова Е. А., Червинская К. Р. *Семантический дифференциал времени: экспертная психодиагностическая система в медицинской психологии*. СПб.: Изд-во СПбНИПНИ им. В. М. Бехтерева; 2009.

15. Cohen J. *The Red and the Real: An Essay on Color Ontology*. Oxford: Oxford University Press; 2011.

16. Петренко В. Ф. *Основы психосемантики*. 3-е изд. М.: Эксмо; 2010.

17. Леонтьев А. Н. *Деятельность. Сознание. Личность*. М.; 1975.

18. Петренко В. Ф. Экспериментальная психосемантика: исследования индивидуального сознания. *Вопросы психологии*. 1982;(5):23–35.

19. Stolarski M., Fieulaine N., Beek W. van, editors. *Time Perspective Theory; Review, Research and Application: Essays in Honor of Philip G. Zimbardo*. New York: Springer; 2014.

20. Gonzalez A., Zimbardo P. G. Time in perspective. *Psychology today*. 1985;19(3):21–26.

21. Zimbardo P. G., Keough K. A., Boyd J. N. Present time perspective as a predictor of risky driving. *Personality and Individual Differences*. 1997;23(6):1007–1023.

22. D'Alessio M., Guarino A., De Pascalis V., Zimbardo P. G. Testing Zimbardo's Stanford time perspective inventory (STPI)-short form. *Time & Society*. 2003;12(2–3):333–347.

23. Митина О. В., Сырцова А. Опросник по временной перспективе Ф. Зимбардо (ЗТПИ): результаты психометрического анализа русскоязычной версии. *Вестник Московского университета. Серия 14: Психология*. 2008;(4):67–89.

24. Сырцова А., Соколова Е. Т., Митина О. В. Адаптация опросника временной перспективы личности Ф. Зимбардо. *Психологический журнал*. 2008;29(3):101–109.



25. Вассерман Л. И., Кузнецов О. Н., Ташлыков В. А., Тейверлаур М., Червинская К. Р., Щелкова О. Ю. *Семантический дифференциал времени как метод психологической диагностики личности при депрессивных расстройствах*. СПб.: Изд-во СПбНИПНИ им. В. М. Бехтерева; 2005.
26. Zimbardo P., Sword R., Sword R. *The Time Cure: Overcoming PTSD with the New Psychology of Time Perspective Therapy*. San Francisco: Jossey-Bass; 2012.
27. Чумакова Д. М. *Психология религиозности личности*. Курган: Изд-во Курганского гос. университета; 2015.
28. Олпорт Г. *Становление личности. Избранные труды*. НПФ Смысл; 2002.
29. Newman B. M., Newman P. R. *Development Through Life: A Psychosocial Approach*. 12 edition. Stamford, CT: Cengage Learning; 2014.
30. Cohen J. W. *Statistical Power Analysis for the Behavioural Sciences*. New York: Academic Press Inc.; 1969.
31. Carstensen L. L., Isaacowitz D. M., Charles S. T. Taking time seriously: A theory of socioemotional selectivity. *American Psychologist*. 1999;54(3):165–181.
32. Genia V. A psychometric evaluation of the Allport-Ross I/E scales in a religiously heterogeneous sample. *Journal for the scientific study of Religion*. 1993;32(3):284–290.
33. Базаров Т. Ю., Парамузов А. В. Психометрический анализ русскоязычной версии опросника Х. Цахера и М. Фрезе Профессиональная временная перспектива будущего. *Организационная психология*. 2019;9(1):57–80.

## References

1. Thompson J. B. *The social theory of the media*. Stanford, California: Stanford University Press; 1995.
2. Lhotzky K. (Herausgeber). *Karl Marx und Friedrich Engels. Gesammelte Werke*. Köln: Anaconda Verlag; 2016.
3. Dawkins R. *The God Delusion*. Boston: Mariner Books; 2008.
4. Amy M. *Indian scientists significantly more religious than UK scientists*, 2014. Available at: <http://news.rice.edu/2014/09/24/indian-scientists-significantly-more-religious-than-uk-scientists/> [Accessed 04.01.2019].
5. *Time of faith or superstition?* 2016. Available at <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=115677> [Accessed 21.11.2018]. (In Russ.)
6. Holdcroft B. B. What is religiosity. *Catholic Education. A Journal of inquiry and practice*. 2006;10(1):89–103.
7. Allport G. W., Ross J. M. Personal orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1967;5(4):432-443.
8. Titov R. S. The concept of individual religiosity G. Allport: the concept of religious orientations. *Cultural-historical psychology*. 2013;2013(1):2–9. (In Russ.)
9. Ryan R. M, Deci E. L. Self-determination and the facilitation of intrinsic motivation, social development, and well-being. *American psychologist*. 2000;55(1):68–78.
10. Golovakha E. and, Kronik A. A. *Psychological time of a personality*. Kiev: Naukova Dumka; 1984. (In Russ.)





11. Zimbardo P. G., Boyd J. N. N. Putting time in perspective: A valid, reliable individual-differences metric. *Journal of Personality and Social Psychology*. 1999;77(6):1271–88.
12. Block R. A., editor. *Cognitive Models of Psychological Time*. New York, NY: Psychology Press; 2014.
13. Zimbardo P., Boyd J. N. *The Time Paradox: Change Your Life*. New York, NY: Free Press; 2008.
14. Wasserman L. I., Trifonova E. A., Chervinskaya K. R. *The time semantic differential: Expert Psychodiagnostic System in Medical Psychology*. St Petersburg: Publishing house of SPbNIPNI named V. M. Bekhterev; 2009.
15. Cohen J. *The Red and the Real: An Essay on Color Ontology*. Oxford: Oxford University Press; 2011.
16. Petrenko V. F. *Fundamentals of psychosemantics*. 3<sup>rd</sup> ed. Moscow: Eksmo; 2010. (In Russ.)
17. Leontiev, A. N. *Activity. Consciousness. Personality*. M.; 1975. (In Russ.)
18. Petrenko V. F. Experimental psychosemantics: studies of individual consciousness. *Questions of psychology*. 1982;(5):23–35. (In Russ.)
19. Stolarski M., Fieulaine N., Beek W. van, editors. *Time Perspective Theory: Review, Research and Application: Essays in Honor of Philip G. Zimbardo*. New York: Springer; 2014.
20. Gonzalez A., Zimbardo P. G. Time in perspective. *Psychology today*. 1985;19(3):21–26.
21. Zimbardo P. G., Keough K. A., Boyd J. N. Present time perspective as a predictor of risky driving. *Personality and Individual Differences*. 1997;23(6):1007–1023.
22. D'Alessio M., Guarino A., De Pascalis V., Zimbardo P. G. Testing Zimbardo's Stanford time perspective inventory (STPI) – short form. *Time & Society*. 2003;12(2–3):333–347.
23. Mitina, O. V., Syrtsova, A. A time perspective survey questionnaire F. Zimbardo (ZTPI): results of a psychometric analysis of the Russian version. *Moscow University Bulletin. Series 14: Psychology*. 2008;(4):67–89. (In Russ.)
24. Syrtsova A., Sokolova E. T., Mitina O. V. Adaptation of the questionnaire of the time perspective of the person of F. Zimbardo. *Psychological Journal*. 2008;29(3):101–109. (In Russ.)
25. Wasserman L. I., Kuznetsov O. N., Tashlykov V. A., Teyverlaur M., Chervinskaya K. R., Shchelkova O. Yu. *Time semantic differential as a method of psychological diagnosis of a person with depressive disorders*. St Petersburg: SPbNIPNI them. V. M. Spondylitis; 2005.
26. Zimbardo P., Sword R., Sword R. *The Time Cure: Overcoming PTSD with the Psychology of Time Perspective Therapy*. San Francisco: Jossey-Bass; 2012.
27. Chumakova D. M. *Psychology of the religiosity of the individual*. Kurgan: Kurgan State University; 2015. (In Russ.)
28. Allport G. *Formation of personality. Selected Works*. NPF Meaning; 2002. (In Russ.)
29. Newman B. M., Newman P. R. *Development Through Life: A Psychosocial Approach*. 12 edition. Stamford, CT: Cengage Learning; 2014.
30. Cohen J. W. *Statistical Power Analysis for the Behavioural Sciences*. New York: Academic Press Inc.; 1969.



31. Carstensen L. L., Isaacowitz D. M., Charles S. T. Taking time seriously: A theory of socioemotional selectivity. *American Psychologist*. 1999;54(3):165–181.

32. Generic V. Allport-Ross I / E scales in a religiously heterogeneous sample. *Journal for the scientific study of Religion*. 1993;32(3):284–290.

33. Bazarov T. Yu., Paramuzov A. V. Psychometric Analysis of the Russian Language Version of the Scale by H. Zacher and M. Frese “Occupational Future Time Perspective”. *Organizational psychology*. 2019; 9(1):57–80. (In Russ.)

### **Информация об авторе**

**Парамузов Александр Викторович**, аспирант, кафедра социальной психологии, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

### **About the author**

**Paramuzov V. Alexander**, graduate student of the Social Psychology Department at Lomonosov Moscow State University

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 21 октября 2018 г.

Одобрена рецензентами: 12 ноября 2018 г.

Принята к публикации: 26 ноября 2018 г.

### **Article info**

Received: October 21, 2018

Reviewed: November 12, 2018

Accepted: November 26, 2018



## Ценностный и адаптивный профиль молодежи, занимающейся единоборствами

А. Р. Биктагирова<sup>1, а</sup>, Р. Л. Саяхов<sup>1, b</sup>, Г. А. Шурухина<sup>1, c</sup>

<sup>1</sup> Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы,  
г. Уфа, Российская Федерация

<sup>а</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9994-4567>, e-mail: [Biktagirova-alsu@mail.ru](mailto:Biktagirova-alsu@mail.ru)

<sup>b</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9592-2854>, e-mail: [Ruslan030271@hotmail.com](mailto:Ruslan030271@hotmail.com)

<sup>c</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6846-2493>, e-mail: [230659@mail.ru](mailto:230659@mail.ru)

**Резюме:** в статье раскрываются специфические особенности социально-психологического становления молодежи, конкретизированы свойственные данному возрастному периоду закономерности и психологические новообразования. Центральная исследовательская идея заключается в изучении изменений ценностных и адаптивных особенностей молодых людей, которые занимаются спортивными единоборствами и изучают гуманистические идеи, принципы ислама. Респондентами выступили 70 молодых людей, занимающихся самбо, джиу-джитсу около 1 года (от 16 до 25 лет) и около 3–5 лет (от 21 до 27 лет). Ценностный профиль исследовали с помощью методик Е. Б. Фанталовой «Свободный выбор ценностей», «Уровень соотношения “ценности” и “доступности” в различных жизненных сферах»; адаптивный профиль – благодаря многоуровневому личностному опроснику «Адаптивность» А. Г. Маклакова, С. В. Чермянина. Статистически выявлены содержательно-структурные различия в ценностном профиле и уровне дезинтеграции в мотивационно-личностной сфере в двух группах. Конкретизированы адаптивные характеристики, раскрыты особенности поведенческой регуляции, коммуникативной компетентности и моральной нормативности молодых людей.

**Ключевые слова:** адаптивность; внутренний конфликт; гуманистические ценности ислама; молодежь; ценности; экзистенциальный вакуум

**Для цитирования:** Биктагирова А. Р., Саяхов Р. Л., Шурухина Г. А. Ценностный и адаптивный профиль молодежи, занимающейся единоборствами. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):284–300. DOI: [10.31162/2618-9569-2019-12-1-284-300](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-1-284-300).



## Values and adaptation profile of young people involved in combat sport

A. R. Biktagirova<sup>1, a</sup>, R. L. Sayakhov<sup>1, b</sup>, G. A. Shurukhina<sup>1, c</sup>

<sup>1</sup> Bashkir State Pedagogical University n. a. M. Akmulla, Ufa, Russian Federation

<sup>a</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9994-4567>, e-mail: [Biktagirova-alsu@mail.ru](mailto:Biktagirova-alsu@mail.ru)

<sup>b</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9592-2854>, e-mail: [Ruslan030271@hotmail.com](mailto:Ruslan030271@hotmail.com)

<sup>c</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6846-2493>, e-mail: [230659@mail.ru](mailto:230659@mail.ru)

**Abstract:** the article deals with specific features in the process of the socio-psychological formation of young people. It also highlights the age appropriate behavioral patterns and psychological development of the young population. The research task is to study the social values changes as well as the ability to adapt to the ever changing environment This target group consists of the 70 young people who are engaged in combat sport and martial arts, such as “sambo” or Jiu jitsu and at the same time study the humanistic ideas and principles of Islam. It is subdivided into two sub-groups depending on the period of their engagement into these activities: a) for the period of up to 1 year (age 16–25) and b) for 3–5 years (age 21–27). The value profile of this group was investigated using the methods by E. B. Fantalova, such as “free choice of values”, the “values and accessibilities’ ratio”, To investigate the “adaptive profile” were used multi-level questionnaires by A. G. Maklakov and S. V. Chermenin. The statistical approach has shown specific trends in the value profile of the two sub-groups. It has also helped to specify the adaptive characteristics, types of behavioral regulators, communicative competence and moral normativity.

**Keywords:** Islam, values of; Islam, youth; Islam, adaptability of; Islam, conflicts psychological of.

**For citation:** Biktagirova A. R., Sayakhov R. L., Shurukhina G. A. Values and adaptation profile of young people involved in combat sport. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):284–300. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-284-300.

### Введение

Гуманистические, или нравственные, ценности, усвоенные, приобретенные в ходе социализации личности, дают осмысленность жизни в целом; их исследование особенно актуально для нашей страны. Сознание молодежи наиболее подвержено изменениям, так как «...ценности молодежи не существуют сами по себе. Они органично переплетаются с теми проблемами, которые волнуют всех» [1, с. 17]. Становление современной молодежи происходило в условиях резкого слома многолетних устоев и ценностной аномии, перестройки практически всех значимых с точки зрения процесса социализации институтов. Произошла масштабная трансформация системы образования,



а именно ее коммерциализация, изъятие из системы образования воспитательной функции, присоединение к Болонской системе, мощное влияние западного, американского образа жизни, различных субкультур. Семьи адаптировались, «выживали» в условиях нового капиталистического рынка. Все это способствовало кризису ценностно-смысловой сферы личности на постсоветском пространстве и как следствие привело к нивелированию значимости морально-нравственных норм, «размыванию» четких правил и принципов в действиях и поступках человека.

В связи с вышесказанным ситуация представляется довольно серьезной, требующей изучения и поиска новых ценностных ориентиров, которые объединяли бы интересы разных людей вокруг общих вечных идей. В этом отношении культуры мировых религий, и исламской в частности, обладают мощным потенциалом, способным обогатить психолого-педагогическую науку ценным материалом. Исламскими первоисточниками являются священный текст – Коран, а также своды особых преданий – хадисы (сунна). Именно из этих первоисточников черпают сведения по ключевым вопросам мировоззрения, практике поклонения, правовым вопросам, по вопросам нравственного и этического характера [2, с. 165]. О месте и соотношении Корана и хадисов (сунны) российский востоковед Д. В. Фролов говорит: «Коран для мусульманской общины есть источник всякого знания, а сунна – это разъяснение Корана» [2, с. 165; 3, с. 10]. Он приводит также слова известного мусульманского ученого имама Шафи'и (ум. 820): «Все, что утверждает община, есть разъяснение сунны, а вся сунна – разъяснение Корана» [2, с. 165; 3, с. 11]. О важности изучения этих первоисточников известный западный востоковед Джон Бёртон пишет: «Вместе со Священным Кораном Сунна составляет основу, на которой зиждется мусульманская политическая, правовая и доктринальная мысль» [2, с. 165; 4, с. 5]. Исследование исламских первоисточников на предмет регламентации ценностных категорий позволяет констатировать их общую направленность на сохранение жизни (в ее важнейших проявлениях: духовность, разум, семья, имущество), предотвращение деградации и саморазрушения общества посредством сохранения человеческого в человеке [5, с. 1062]. Важно, что воспитательный потенциал религиозных первоисточников может быть с одинаковой эффективностью задействован для всех категорий: для верующих их постулаты абсолютно авторитетны, а для людей, не ассоциирующих себя с религией, они являются незыблемыми общечеловеческими ценностями. В таком контексте роль ценностей исламских первоисточников совпадает с ролью морали в широком ее понимании, определяемой как специфический тип регуляции отношений людей, направленный на их гуманизацию [6, с. 647]. Обеспечить сохранение и продолжение жизни призваны такие моральные качества, как искренность, ответственность, правдивость, терпение, взаимоуважение и дружелюбие, скромность и отсутствие высокомерия, благодарность, чистота, щедрость, трудолюбие, стремление



к знанию. Перечисленные категории и качества являются ценностными ориентирами, нормами, стремление к которым призвано обеспечить морально-психологическое здоровье социума, ограждая его от девиаций.

Таким образом, одним из направлений на пути позитивных преобразований могут выступить гуманистические ценности ислама с учетом современных социальных, экономических, политических реалий общества, способные консолидировать поколения на основе созидательных традиционных нравственных ценностей.

С позиций психологической науки ценностно-смысловая сфера рассматривается как одна из доминирующих в детерминации становления и развития личности. Исследователи С. Московичи, Д. Жолле подчеркивают, что ценности являются ключевым компонентом масштабных структур социальных представлений о смысловых основах жизни как личности, так и социума в целом. Так, С. Московичи отмечает, что ценности, разделяемые людьми и формирующиеся в процессе социального взаимодействия, демонстрируют разнообразие соотношений индивидуального и общественного, представленность которых в сознании личности делает возможным изучение высших ценностно-мировоззренческих структур, определяющих процессы адаптации и развития личности [7]. Конструкт «индивидуализм – коллективизм» ярко иллюстрирует многомерность ценностно-смысловой сферы и совместимость ценностей индивида с тенденцией к коллективистской ориентации («мы»), что проявляется в готовности и стремлении к сотрудничеству, партнерству, благотворительности, лояльности и доверии к окружающим, важности семейных ценностей, ценностей традиции, веры (Г. Хофстеде, Г. Триандис, Р. Инглхарт, В. Бейкер, М. Кеммельмейер, Е. Ямбор, Я. Летнер, Н. М. Лебедева, Н. Г. Лапин, Н. В. Латова и др.) [8, с. 564]. Так, исследование О. С. Павловой и Ф. О. Семёновой ценностных ориентаций мусульманской молодежи Северо-Западного Кавказа показало высокий уровень коллективизма. С точки зрения ислама коллективизм поощряется и приветствуется, в частности поддержание родственных связей, выполнение коллективных религиозных ритуалов [9, с. 370]. Индивидуализм в исламском сознании, по мнению А. В. Смирнова, отражается в целом ряде проявлений: целеполагания, ответственности только за свои поступки, спасение личности – также индивидуальное, а не коллективное [10, с. 38]. На процесс формирования ценностей влияет адаптивность личности, которая понимается как «индивидуально-личностное свойство человека, в результате которого формируется самосознание, самоконтроль и способность к самообслуживанию, адекватные связи с окружающими» [11, с. 116].

Таким образом, ценности, усвоенные, приобретенные в ходе социализации, адаптации личности, дают осмысленность жизни в целом. Ценностное сознание представляет собой основу миропонимания каждого индивида и определяет его отношение к окружающему миру [12].





Далее раскроем понятие «молодежь» и ее основные психологические характеристики. Молодежь – это социально-демографическая группа людей в возрасте от 14 до 30 лет. По определению В. Т. Лисовского (1968), это «поколение людей, проходящих стадию социализации, усваивающих, а в более зрелом возрасте уже усвоивших образовательные, профессиональные, культурные и другие социальные функции; в зависимости от конкретных исторических условий возрастные критерии молодежи могут колебаться от 16 до 30 лет» [13, с. 48]. И. С. Кон писал: «Молодежь как социально-демографическая группа, выделяемая на основе совокупности возрастных характеристик, особенностей социального положения и обусловленных тем и другим социально-психологических свойств. Молодость как определенная фаза, этап жизненного цикла биологически универсальна, но ее конкретные возрастные рамки, связанный с ней социальный статус и социально-психологические особенности имеют социально-историческую природу и зависят от общественного строя, культуры и свойственных данному обществу закономерностей социализации» [14, с. 85].

*Социально-психологические закономерности молодого возраста:*

Во-первых, смена позиций в иерархии семейных взаимоотношений: от детской зависимости к отношениям, базирующимся на взаимном уважении и равноправии.

Во-вторых, самопознание, самораскрытие собственного внутреннего мира как значимое психологическое приобретение молодости. Стремление узнать самого себя, многогранность отношений с окружающими и миром, поиск смысла жизни.

В-третьих, чувствительность к «внутренним» психологическим проблемам и противоречиям, что порождает внутренний конфликт, неудовлетворенность и уязвимость.

В-четвертых, молодежь придает своей внешности большое значение, их эталонные критерии зачастую завышены и нереалистичны. Но чем старше они становятся, тем лояльнее относятся к особенностям внешности. Происходит смена акцента с внешности на успешную деятельность и на отношения с окружающими.

*Психологические новообразования молодости:*

Выбор спутника жизни и создание семьи. Многие серьезно задумываются о создании семьи, рождении первого ребенка.

Основная цель в этот период – профессиональная. Молодые люди обучаются в колледжах, вузах, получая специальность. Профессиональная самореализация позволяет многим достигнуть высокого уровня мастерства. Благодаря этому формируется чувство компетентности, которое играет важную роль в развитии личности в молодости.

Следовательно, центральные возрастные новообразования этого периода: семейные отношения и чувство профессиональной компетентности, стремле-



ние к самовыражению, активному поиску собственного жизненного стиля, осознанию личных нравственных, духовных ценностей [15, с. 32]. Сложность задачи, стоящей перед взрослеющим человеком, заключается, с одной стороны, в том, чтобы прояснить свою роль как члена общества, с другой – понять свои собственные уникальные интересы, способности, придающие смысл и направленность жизни.

*Цель исследования* – изучить ценностные и адаптивные особенности молодых людей, которые занимаются спортивными единоборствами и знакомятся с основными идеями, принципами ислама.

*Объект исследования* – ценности, адаптивность молодежи.

*Предмет исследования* – ценностный, адаптивный профиль молодых людей, которые занимаются спортивными единоборствами и знакомятся с основными идеями, принципами ислама.

*Гипотеза* – содержательно-структурное своеобразие ценностного, личностного адаптивного профиля зависит от сроков занятий единоборствами, получаемой информации о ценностно-смысловых аспектах, заложенных в первоисточниках ислама.

## **Методика исследования**

*Эмпирическая база исследования:* спортивные бойцовские клубы Республики Башкортостан: «Тархан», г. Уфа, «Алдар», г. Уфа, «Старая крепость», г. Сибай. Респонденты – 70 молодых людей в возрасте от 16 до 27 лет.

Семь тренеров (от 25 до 32 лет) являются практикующими мусульманами, они постоянно повышают уровень своих знаний об исламе, участвуют в мусульманских форумах, конференциях, семинарах. Двое завершили обучение в колледже «Галия» по специальности «Имам-хатыб местной мусульманской религиозной организации». Один из тренеров – студент заочного отделения Российского Исламского университета при ЦДУМ России.

Тренерский состав проводит работу в двух направлениях.

Во-первых, непосредственно тренировка, обучение боевым искусствам, таким как самбо, джиу-джитсу.

Во-вторых, проведение личных и групповых бесед на тему гуманистических ценностей, с выдержками из Корана и хадисов. В общении с участниками спортивных секций тренеры акцентируют внимание на вопросах формирования межэтнической, межконфессиональной толерантности, знакомят с основными ценностями традиционного ислама, а также проводят разъяснения по противодействию религиозному и национальному экстремизму в молодежной среде, обсуждают темы патриотизма, значимости и ценности семьи, уважения и почитания старшего поколения.

Отметим, что участники спортивных клубов – представители разных национальностей (русские, украинцы, чуваша, татары, башкиры, армяне и азер-



байджанцы). На момент сбора данных из всей выборки трое стали практикующими мусульманами.

Сформированы группы по длительности занятиями самбо, джиу-джитсу: до 1 года, до 3–5 лет. Описание участников исследования предусматривало учет таких характеристик, как пол, возраст, длительность занятий (табл. 1).

*Таблица 1. Характеристика групп участников исследования*

*Table 1. Description of the target groups*

Подгруппы	Длительность занятий	Возраст, лет		Пол	
		Размах	Среднее	муж	жен
1 подгруппа	до 1 года	16–25	18,8	32	3
2 подгруппа	до 3–5 лет	21–27	24,6	33	2

Сбор данных осуществлялся в режиме онлайн, методики были сформированы онлайн-конструктором тестов <https://onlinetestpad.com/ru>. В качестве организационного метода исследования был определен метод поперечных срезов.

*Исследовательский инструментарий* подобран в соответствии с поставленными задачами:

1. Методика «Свободный выбор ценностей», авт. Е. Б. Фанталова [16].

2. Методика «Уровень соотношения “ценности” и “доступности” в различных жизненных сферах», авт. Е. Б. Фанталова, позволяет диагностировать ценностный профиль, а также степень неудовлетворенности текущей жизненной ситуацией, уровень внутренней конфликтности, блокаду основных потребностей, уровень самореализации, интегрированности, гармонии [17, с. 32–37].

3. Многоуровневый личностный опросник «Адаптивность», А. Г. Маклаков, С. В. Чермянин, позволяет выявить личностный адаптивный потенциал, причины дезадаптивности, детерминирующие склонность к различным девиациям [18, с. 127–132].

Таким образом, весь комплекс исследования затрагивает различные категории личностных особенностей (аксиологические, регулятивно-адаптивные) и дает возможность провести анализ содержательно-структурных характеристик ценностного и адаптационного профилей молодежи.

## Результаты исследования

*Методика «Свободный выбор ценностей», автор Е. Б. Фанталова*

В ходе теоретико-методологического анализа исламских первоисточников систематизированы гуманистические идеи Корана и хадисов, на основании которых определены ценности, наиболее значимые в исламе: нравственность, гуманизация взаимоотношений, духовность, разум, семья, имущество, предотвращение деградации и саморазрушения, искренность, ответствен-



ность, правдивость, терпение, взаимоуважение и дружелюбие, скромность и отсутствие высокомерия, благодарность, чистота, щедрость, трудолюбие, стремление к знаниям, ответственность. Например, терпение упоминается в Коране более 100 раз, что красноречиво свидетельствует о важности данной категории: «Мы непременно испытаем вас незначительным страхом, голодом, потерей имущества, людей и плодов. Обрадуй же терпеливых, которые, когда их постигает беда, говорят: “Воистину, мы принадлежим Аллаху и к Нему вернемся”. Они удостоиваются благословения своего Господа и милости. Они следуют прямым путем» (2: 155–157). В хадисах запечатлено: «Насколько удивительным является положение верующего: во всем для него благо! И таково – только для верующего. Когда его постигает радость – он проявляет благодарность, которая оборачивается благом для него, а когда его постигает беда – он проявляет терпение, которое также оборачивается для него благом»<sup>1</sup>.

Анализ научных психологических источников, характеризующих возрастной период «молодость», позволил обозначить психологические новообразования, ценностные установки. А именно: выбор спутника жизни и создание семьи, профессиональное самоопределение и самореализация, профессиональная компетентность, формирование индивидуального жизненного стиля, обретение и реализация индивидуальных смыслов жизни.

Полученные результаты предопределили необходимость корректировки шкал, входящих в исследовательский инструмент «Уровень соотношения “ценности” и “доступности” в различных жизненных сферах» [17]. Для решения данной задачи была создана экспертная группа из 16 молодых людей, которые ознакомились с ценностями исламских первоисточников, возрастной психологией и методикой «Свободный выбор ценностей», затем определили актуальные ценности для себя лично и в целом для молодежи. Были получены результаты: такие ценности, как «красота природы и искусства» и «творчество» не вошли в группу значимых для молодых людей и были заменены на приоритетные «целеустремленность и смелость», «коммуникативные ценности, общение».

Таким образом, были внесены поправки в перечень опросника «Уровень соотношения “ценности” и “доступности” в различных жизненных сферах», что не противоречит позиции Е. Б. Фанталовой в применении данной методики [17, с. 52].

*Методика «Уровень соотношения “ценности” и “доступности” в различных жизненных сферах», автор Е. Б. Фанталова*

Шкалы «ценность» и «доступность» включают общечеловеческие ценности: деятельная жизнь; здоровье; интересная работа; целеустремленность и смелость; любовь; материально обеспеченная жизнь; наличие хороших

<sup>1</sup> Приводится в сборнике хадисов имама Муслим.



и верных друзей; уверенность в себе; познание; свобода как независимость в поступках и действиях; счастливая семейная жизнь; коммуникативные ценности, общение.

Респондентам двух групп было предложено заполнить графы на бланке с двумя матрицами «ценность» и «доступность». По мнению автора методики, «индекс расхождения “Ц – Д” (R) – это показатель рассогласования, дезинтеграции в мотивационно-личностной сфере, свидетельствующий о степени неудовлетворенности текущей жизненной ситуацией, блокады основных потребностей, внутреннего дискомфорта, внутренней конфликтности, а также – об уровне самореализации, внутренней идентичности, интегрированности, гармонии» [17].

*Таблица 2. Результаты средних значений показателей ценности, их доступности группы № 1*

*Table 2. Sub-group 1. The accessibility values*

Баллы Ц и Д	№ понятий ценности												
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	
Ц	5,5	7,2	3	6,5	8,2	10	7	5,8	2,1	0,8	3,9	6	66
Д	1,4	6,5	5,3	2,7	1,6	2	10	9,2	6,9	5,6	4,8	10	66
Ц – Д (R)	3,1	0,7	-2,3	3,8	6,6	8	-3,0	-4,6	-4,8	-4,8	-0,8	-4	46,5

Таким образом, у молодых людей от 16 до 25 лет, занимающихся единоборствами меньше одного года, доминируют пять ценностей: материально обеспеченная жизнь (10,0); духовная и физическая близость с любимым человеком (8,2); здоровье (7,2); наличие хороших и верных друзей (7,0); целеустремленность и смелость (6,5). Ценности – аутсайдеры: свобода как независимость в поступках и действиях (0,8); познание (2,1) и интересная работа (3,0).

Суммарный показатель «ценность – доступность» (R 46,5) свидетельствует о среднем уровне дезинтеграции в мотивационно-личностной сфере. Молодые люди испытывают неудовлетворенность, неосознанно блокируя основные жизненные потребности. Внутренний конфликт обостряется и усугубляется у молодых людей в связи с дисгармоничностью показателей ценности «любовь», а именно высокий уровень значимости и низкий уровень доступности, в реальной жизни испытывают недостаток в духовной и физической близости с любимым человеком (R 6,6). Также результаты позволяют констатировать дисбаланс соотношения значимости ценности и ее доступности в материальном, финансовом обеспечении – молодежь испытывает материальные затруднения и сложности в удовлетворении своих потребностей. Интересно, что при этом не актуальна и не значима «интересная работа». Можно говорить в данном случае о наличии тенденции к социальному «паразитированию», или о том, что работа в их понимании не влияет на материальную обеспеченность.



Выявлен фактор, детерминирующий дисгармоничность личности, – «внутренний вакуум». По мнению Е. Б. Фанталовой, этот термин чаще употребляется в значении «экзистенциальный вакуум», что подразумевает обесценивание жизни и потерю ее смысла, ощущение внутренней пустоты, порождающей чувство зависимости от окружающего мира, появление внутренней тревоги в связи с потерей прежних жизненных ориентиров при ощущении неограниченной внешней свободы [16, с. 33]. Молодые люди считают, что они могут быть уверенными в себе ( $R -4,6$ ), свободными и независимыми в поступках и действиях ( $R -4,8$ ), в повышении уровня своего образования, кругозора, общей культуры ( $R -4,8$ ), но доступные объекты не представляют интереса, сопровождаются ощущением «внутреннего балласта», «избыточности присутствия», ненужности, никчемности [16].

*Таблица 3. Результаты средних значений показателей ценности, их доступности группы № 2*

*Table 3. Sub-group 2. The accessibility values*

Баллы Ц и Д	№ понятий ценности												
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	
Ц	6,5	3,2	7,0	5,9	8,2	8,1	5,8	4,2	3,0	1,2	7,9	5	66
Д	2,4	5,5	5,1	2,9	5,4	4,8	7,1	6,1	5,8	5,8	6,0	9,1	66
Ц –Д (R)	4,1	-2,3	-1,9	3,0	2,8	3,3	-1,3	-1,9	-2,8	-4,6	-1,9	-4,1	34,0

Таким образом, для спортсменов, занимающиеся единоборствами на протяжении 3–5 лет, выявлены пять доминирующих ценностей: физическая, духовная близость с любимым человеком (8,2); материальная обеспеченность (8,1); семейная жизнь (7,9); интересная работа (7,0); деятельная жизнь (6,5). Наименее ценны и актуальны свобода как независимость в поступках и действиях (1,2); познание (3,0); здоровье (3,2).

Результат суммарного показателя «ценность – доступность» ( $R 34,0$ ) свидетельствует о незначительной дезинтеграции в мотивационно-личностной сфере спортсменов. Установлен предиктор внутреннего конфликта – молодые люди хотят жить активно и продуктивно ( $R 4,1$ ), но при этом осознают, что не реализуются в полной мере в профессиональной, личной деятельности и недостаточно целеустремленны и смелы в своих действиях. Все это провоцирует ощущение внутренней напряженности и разлада с самим собой.

Обнаружены два фактора, детерминирующие экзистенциальный вакуум: во-первых, доступность свободы и независимости в действиях, но в жизни молодые люди руководствуются мнениями других или, возможно, пока не готовы взять ответственность на себя в полной мере ( $R -4,6$ ). Во-вторых, молодые люди отмечают «захламленность» сферы коммуникации, тратя время на «пустое» общение, онлайн-коммуницирование ( $R -4,1$ ).





Для верификации различий в двух группах нами применен непараметрический *U*-критерий Манна – Уитни. Различия по ценностям в разных группах достоверны ( $p = 0,017258 < 0,05$ ); по их доступности также статистически обнаружены различия ( $p = 0,013443 < 0,05$ ).

Итак, в группах молодых людей, занимающихся спортом менее 1 года и 3–5 лет, обнаружены различия в содержательно-структурной представленности ценностей, их доступности и особенности формирования дезинтеграции мотивационно-личностной сферы. Стоит отметить общий тренд, свойственный всем респондентам исследования: приоритет отдается референтным для их возраста ценностям – любовь и физическая близость, возможность создания счастливой семейной жизни, материальный достаток и определенный статус в значимой для них группе. Также выделены ценности-аутсайдеры, которые связаны с независимостью в поступках и действиях, освоением новых знаний.

#### *Многоуровневый личностный опросник «Адаптивность»*

Предназначен для изучения адаптивных возможностей индивида на основе оценки некоторых психофизиологических и социально-психологических характеристик, отражающих интегральные особенности психического и социального развития.

Многоуровневый личностный опросник (далее – МЛО) имеет четыре структурных уровня. В контексте нашего исследования представляют интерес следующие шкалы.

Второй уровень предназначен для выявления дезадаптационных нарушений (астенических (АС) и психотических состояний (ПС)).

Третий уровень: поведенческая регуляция (ПР), коммуникативный потенциал (КП) и моральная нормативность (МН).

Четвертый уровень: личностный адаптационный потенциал (ЛАП) [18].

В рамках нашего исследования опросник МЛО дал нам возможность оценить психологическое содержание поведения:

Адаптивные способности, поведенческая регуляция как способность адаптации к изменяющимся условиям окружающего мира;

Сферы ценностей и убеждений (шкала – моральная нормативность) [18].

Полученные сырые баллы двух групп были переведены в стены.

**Таблица 4.** Стены 2, 3 и 4 уровня теста МЛО (средние значения)

**Table 4.** The 2, 3 and 4 levels of the MLO test

№	шкалы 3 уровня			шкалы 4 уровня	шкалы 2 уровня		
	ПР	КП	МП	ЛАП	АС	ПС	ДАН
1 группа	4,93	4,68	5,72	4,82	7,75	4,41	6,56
2 группа	6,32	5,56	7,24	6,38	9,06	5,63	7,52



В группе спортсменов от 16 до 25 лет выявлены особенности адаптивных возможностей:

1) средний уровень поведенческой регуляции свидетельствует о возможных нервно-психических срывах и незначительных нарушениях реального восприятия действительности;

2) коммуникативные барьеры препятствуют установлению контактов с окружающими, возможны проявления агрессивности и конфликтности;

3) адекватно оценивают свое место и роль в коллективе, возможны редкие случаи нарушения общепринятых норм поведения;

4) проявляют умеренную толерантность к неблагоприятным факторам профессиональной деятельности;

5) способны к продолжительному физическому и умственному напряжению;

6) при нагрузках наблюдается некоторая утомляемость, ухудшение настроения, тревожность, снижение мотивации к профессиональной деятельности;

7) дезадаптационные нарушения в пределах допустимой нормы.

Итак, у первой группы респондентов нормальный уровень адаптации, для них свойственны выжидательные стратегии – приспособление субъекта к внешней среде без существенных внутриличностных изменений.

Характеристики адаптивных возможностей группы спортсменов от 21 до 27 лет:

1) молодые люди достаточно легко и адекватно ориентируются в ситуации, быстро вырабатывают стратегию поведения и социализации, гибки в социуме, быстро привыкают к другим условиям деятельности и к новому коллективу;

2) обладают высокой эмоциональной устойчивостью, не конфликтны;

3) функциональное состояние лиц этой группы в период адаптации остается в пределах нормы, работоспособность сохраняется;

4) адекватная оценка своей роли в коллективе, высокий уровень социализации, ориентация на соблюдение общепринятых норм поведения;

5) дезадаптационные нарушения не выявлены.

У респондентов второй группы – высокий уровень адаптации, который характеризуется оптимальным сочетанием адаптивных стратегий, направленных на взаимное изменение личности и окружающей среды.

Применение критерия Манна – Уитни способствовало выявлению достоверных различий по всем показателям адаптивности, в которых  $p < 0,05$ , кроме коммуникативного потенциала. Молодые люди в обеих группах активны в общении, эмоционально откликаются на состояние партнеров по коммуникации, но не всегда проявляют инициативу.

Таким образом, выявлены различия адаптивных возможностей в группах молодых людей с разным «спортивным» стажем. В группе № 1 нормальный



уровень адаптации, но возможны нервно-психические срывы, тревожность и утомляемость при повышенных физических и умственных нагрузках. В группе № 2 наблюдаются высокий уровень адаптационного потенциала, легкость и пластичность процесса адаптации, своевременная и адекватная ориентация в ситуации, формирование собственной стратегии поведения и социализации.

## Выводы

Итак, проведенное эмпирическое исследование позволило констатировать следующее.

1. Результаты ранжирования ценностей, отраженных в исламских первоисточниках, возрастной психологии и методике «Свободный выбор ценностей» вызвали необходимость внести корректировки в перечень шкал ценностного профиля методики «Уровень соотношения “ценности” и “доступности” в различных жизненных сферах». Такие ценности, как «красота природы и искусства» и «творчество», не стали приоритетными для молодых людей, а предпочтение было отдано «целеустремленности и смелости», «коммуникативным ценностям, общению».

2. В ценностном профиле молодых людей от 16 до 25 лет, занимающихся единоборствами меньше одного года, обнаружены высокие значения следующих ценностей: высокий уровень материальной жизни; любовь и физическая близость; здоровье; верные друзья; целеустремленность и смелость. Ценности-аутсайдеры: свобода в поступках и действиях; обучение и получение новых знаний, интересная работа.

3. Средний уровень дезинтеграции в мотивационно-личностной сфере спортсменов.

В ценностном профиле молодых людей от 21 до 27 лет, занимающихся единоборствами меньше одного года, доминируют пять ценностей: духовная и физическая близость с любимым человеком; материальная обеспеченность; семейная жизнь; интересная работа; деятельная жизнь. Наименее ценны и актуальны независимость и свобода в поступках; познание; здоровье. Выявлена незначительная дезинтеграция в мотивационно-личностной сфере спортсменов.

Стоит отметить общий тренд, свойственный всем респондентам исследования: приоритет отдается референтным для их возраста ценностям – любовь и физическая близость, возможность создания счастливой семейной жизни, материальный достаток и определенный статус в значимой для них группе. Также выделены ценности-аутсайдеры, которые связаны с независимостью в поступках и действиях, освоением новых знаний.

У первой группы респондентов нормальный уровень адаптации, для них свойственны выжидательные стратегии – приспособление к внешней среде без существенных внутриличностных изменений. Возможны агрессивные



поступки, молодые люди проявляют склонность к конфликтному и девиантному поведению.

У респондентов второй группы – высокий уровень адаптации, который характеризуется оптимальным сочетанием адаптивных стратегий, направленных на взаимное изменение самой личности и окружающей среды. Высокий адаптивный потенциал нивелирует девиации у спортсменов, занимающихся единоборствами 3–5 лет.

Таким образом, результаты позволяют констатировать содержательно-структурное своеобразие ценностного, адаптационного профиля, который зависит от сроков занятия единоборствами, получаемой информации о ценностно-смысловых аспектах, заложенных в первоисточниках ислама. Выявленные изменения в ценностях и адаптивности свидетельствуют о том, что ценностные ориентиры ислама и активный спортивный образ жизни способствуют формированию морально-психологического здоровья молодых людей. Молодые люди работают, некоторые совмещают работу с учебой в колледжах и вузах; создали семьи и воспитывают детей; отказались от алкоголя и наркотиков. Трое стали практикующими мусульманами и планируют посвятить жизнь служению.

### Литература

1. Афиногенова Е. А. Жизненные приоритеты и ценности молодых. *США. Экономика, политика, идеология*. 1994;(1):17–24.
2. Саяхов Р. Л. Теоретико-методологические основы исследования педагогических условий формирования толерантности в исламских религиозных первоисточниках. *Современные исследования социальных проблем*. 2017;8(1-1):161–181. DOI: [10.12731/2218-7405-2017-1-161-181](https://doi.org/10.12731/2218-7405-2017-1-161-181).
3. Джалал ад-Дин ас-Суйути. *Совершенство в коранических науках*. Вып. 5. *Учение о неподражаемости и достоинствах Корана*. М.: Муравей; 2006.
4. Бёртон Дж. *Мусульманское предание: введение в хадисоведение*. СПб.: ДИЛЯ; 2006.
5. Макаева Г. З. О некоторых особенностях этики ислама. *Вестник Башкирского университета*. 2008;13(4):1062–1064.
6. Грицанов А. А. (сост.) *Новейший философский словарь*. 2-е изд. Минск: Интерпрессервис; Книжный дом; 2001.
7. Moscovici S. *Social Representations: Explorations in Social Psychology*. Cambridge: Polity Press; 2000.
8. Почтарева Е. Ю. Ценностно-смысловая сфера личности: сущность, детерминанты, механизм развития. *Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология*. 2017;(4):563–575. DOI: [10.17072/2078-7898/2017-4-563-575](https://doi.org/10.17072/2078-7898/2017-4-563-575).
9. Павлова О. С., Семенова Ф. О. Ценностные ориентации мусульманской молодежи. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):361–374. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-361-374](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-361-374).
10. Ростовцева М. В. Основные аспекты формирования адаптивности как отношения личности и общества в процессе социализации студенчества. *Вестник Челябинского государственного педагогического университета*. 2009;(11):115–125.



11. Смирнов А. В. Ислам и арабо-мусульманская культура. В: Смирнов А. В. (ред.). *История арабо-мусульманской философии*. М.: Академический проект; 2013. С. 5–51.
12. Суетина Н. М. Ценность и ценностные ориентации: концептуализация различных подходов. *Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология*. 2008;(8):165–169.
13. Лисовский В. Т. *Советское студенчество. Социологические очерки*. М.: Мысль; 1990.
14. Кон И. С. *В поисках себя: личность и самосознание*. М.: Политиздат; 1987.
15. Биктагирова А. Р. Личностные детерминанты созависимого поведения современной молодежи. *Вестник ВЭГУ*. 2015;(5):29–37.
16. Фанталова Е. Б. Диагностика и психотерапия внутреннего конфликта. Самара: Бахрах-М; 2001. Режим доступа: [http://psychlib.ru/mgppu/PhDp-2001/FDP-001.HTM#\\$p1](http://psychlib.ru/mgppu/PhDp-2001/FDP-001.HTM#$p1) [Дата обращения: 09.01.2019]
17. Фанталова Е. Б. Методика «Уровень соотношения “ценности” и “доступности” в различных жизненных сферах». *Журнал практического психолога*. 1996;(2):32–37.
18. Многоуровневый личностный опросник «Адаптивность» (МЛО-АМ) А. Г. Маклакова и С. В. Чермянина. В: Райгородский Д. Я. (ред.) *Практическая психодиагностика. Методики и тесты*. Самара: Бахрах-М; 2001. С. 549–558.

## References

1. Afinogenova E. A. Life priorities and values of young people. *SShA. Ekonomika, politika, ideologiya*. 1994;(1):17–24. (In Russ.)
2. Sayakhov R. L. Theoretical and methodological research bases of pedagogical conditions in formation of religious tolerance in the Islamic primary sources. *Sovremennye issledovaniya sotsialnykh problem = Modern Research of Social Problems*. 2017;8(1-1):161–181. (In Russ.) DOI: [10.12731/2218-7405-2017-1-161-181](https://doi.org/10.12731/2218-7405-2017-1-161-181).
3. Jalal ad-Din as-Suyuti. *Perfection in the Quranic Sciences*. Vol. 5: The Doctrine of gained a huge and virtues of Quran. Moscow: Muravei; 2006. (In Russ.)
4. Burton G. *Muslim tradition: an Introduction to the hadith*. St Petersburg: DILYa; 2006. (In Russ.)
5. Makaaeva G. Z. Some aspects of the ethics in Islam. *Vestnik Bashkirskogo universiteta = Bulletin of Bashkir University*. 2008;13(4):1062–1064. (In Russ.)
6. Gritsanov A. A. (ed.) *The New Philosophical Dictionary*. 2<sup>nd</sup> ed. Minsk: Interpresservis; Knizhnyi dom; 2001. (In Russ.)
7. Moscovici S. *Social Representations: Explorations in Social Psychology*. Cambridge: Polity Press; 2000.
8. Pochtaryova E. Yu. The personality and its value-meaning sphere: essence, determinants, mechanisms of development. *Vestnik Permskogo Universiteta. Seriya Filosofiya Psikhologiya Sotsiologiya*. 2017;(4):563–575. (In Russ.) DOI: [10.17072/2078-7898/2017-4-563-575](https://doi.org/10.17072/2078-7898/2017-4-563-575).
9. Pavlova O. S., Semenova F. O. The Muslim Youth value orientations in the area of North-Western Caucasus. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):361–374. (In Russ.) DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-2-361-374](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-361-374).



10. Rostovtseva M. V. Some basic aspects of adaptability, which form the person-to-society relations at the time of the students' socialization process. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*. 2009;(11):115–125. (In Russ.)

11. Smirnov A. V. Islam and the Arab-Muslim culture. In: Smirnov A. V. (ed.). *History of Arab-Muslim philosophy*. Moscow: Akademicheskii proekt; 2013. Pp. 5–51. (In Russ.)

12. Suetina N. M. Value and value orientations: the conceptualization of different approaches. *The Bulletin of Adyghe State University. Series 1: Regional Studies: Philosophy, History, Sociology, Jurisprudence, Political Science, Cultural Studies*. 2008;(8):165–169. (In Russ.)

13. Lisovsky V. T. *Soviet students. Sociological essays*. Moscow: Mysl; 1990. (In Russ.)

14. Kon I. S. *In search of itself: Personality and identity*. Moscow: Politizdat; 1987. (In Russ.)

15. Biktagirova A. R. Personality determinants of codependent behavior of modern youth. *Vestnik VEGU*. 2015;(5):29–37. (In Russ.)

16. Fantalova E. B. *Diagnosis and therapy of internal conflict*. Samara: Bakhrakh-M; 2001. Available at: [http://psychlib.ru/mgppu/PhDp-2001/FDP-001.HTM#\\$p1](http://psychlib.ru/mgppu/PhDp-2001/FDP-001.HTM#$p1) [Accessed 09.01.2019]. (In Russ.)

17. Fantalova E. B. The research method «level of correlation “of value” and “accessibility” in different spheres of life». *Zhurnal prakticheskogo psikhologa*. 1996;(2):32–37. (In Russ.)

18. Multilevel personal questionnaire «Adaptability» (MLE AM) A. G. Maklakova and S. V. Chermenina. In: Raigorodskii D. Ya. (ed.) *Practical psychodiagnostics. Methods and tests*. Samara: Bakhrakh-M; 2001. Pp. 549–558. (In Russ.)

### **Информация об авторах**

**Биктагирова Алсу Рашитовна**, кандидат психологических наук, доцент кафедры прикладной психологии и девиантологии, руководитель магистерской программы «Психология управления и кадровый менеджмент», заместитель декана факультета психологии по научно-инновационной деятельности Башкирского государственного педагогического университета им. М. Акмуллы, г. Уфа, Российская Федерация.

**Саяхов Руслан Линицевич**, заместитель председателя Духовного управления мусульман РБ, аспирант Башкирского государственного педагогического университета им. М. Акмуллы, г. Уфа, Российская Федерация.

**Шурухина Галина Анатольевна**, кандидат психологических наук, доцент кафедры общей и социальной психологии Башкирского государственного педагогического университета им. М. Акмуллы, г. Уфа, Российская Федерация.

### **Information about the authors**

**Alsu R. Biktagirova**, candidate of psychological Sciences, associate Professor of applied psychology and deviantology Bashkir state pedagogical University M. Akmulla, Ufa, Russian Federation.

**Ruslan L. Sayakhov**, deputy chairman of the Spiritual Board of Muslims of Belarus, graduate student of the Bashkir State Pedagogical University. M. Akmulla, Ufa, Russian Federation.

**Galina A. Shurukhina**, associate professor of the Department of General and Social Psychology of the Bashkir State Pedagogical University. M. Akmulla, Ufa, Russian Federation.





### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The authors declares that there is no conflict of interest.

### **Вклад авторов**

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

### **Authors contributed**

These authors contributed equally to this work.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 1 февраля 2019 г.  
Одобрена рецензентами: 22 февраля 2019 г.  
Принята к публикации: 25 февраля 2019 г.

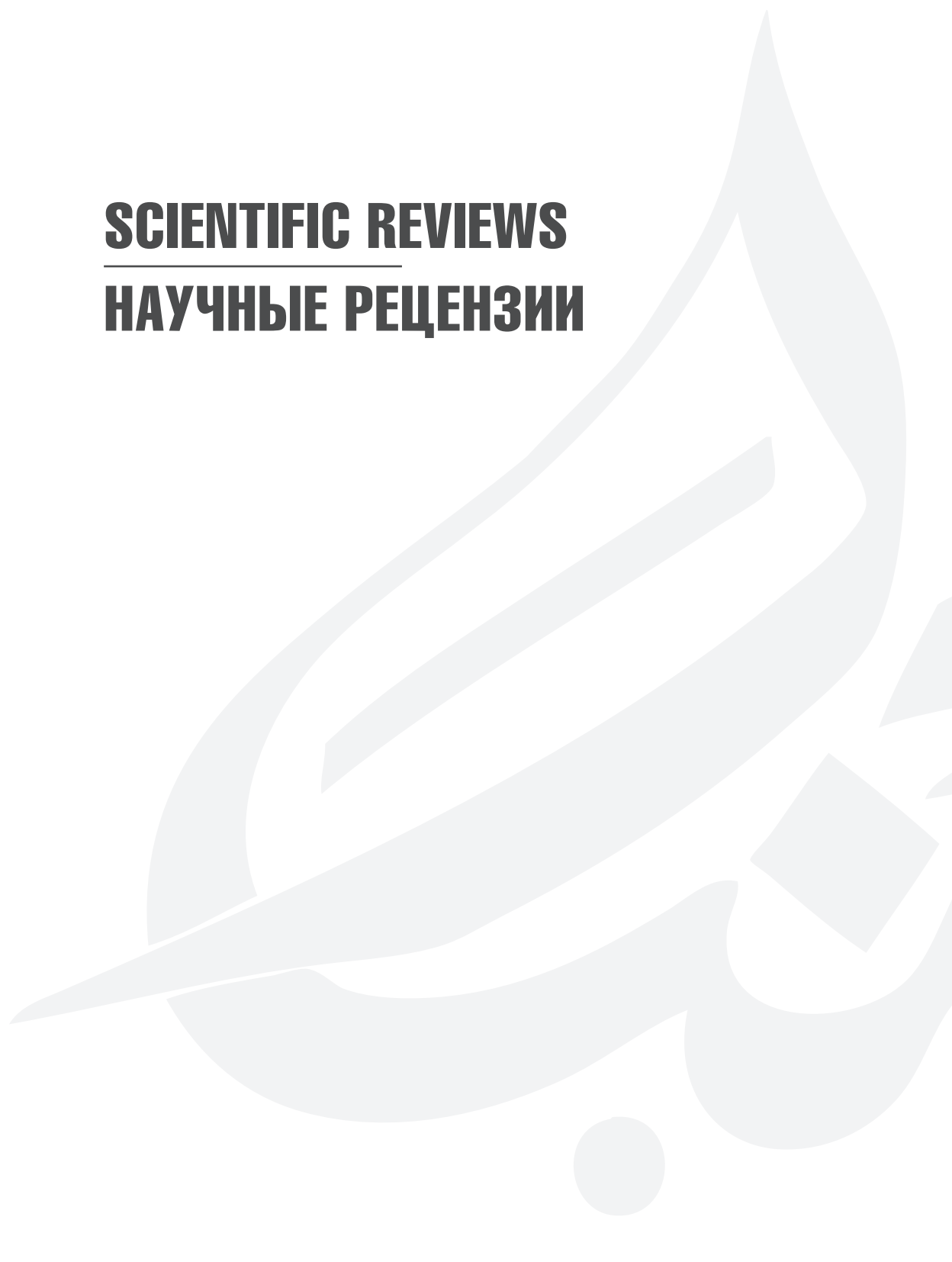
### **Article info**

Received: February 1, 2019  
Reviewed: February 22, 2019  
Accepted: February 25, 2019

**SCIENTIFIC REVIEWS**  

---

**НАУЧНЫЕ РЕЦЕНЗИИ**



◆ **Book review**

◆ **Book reviews**

◆ **Scientific reviews**

◆ **Обзоры**

◆ **Отзывы**

◆ **Научные рецензии**



**Scientific reviews**  
**Рецензии**

DOI [10.31162/2618-9569-2019-12-1-301-309](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-1-301-309)  
УДК 930:28

*Review*  
*Обзорная статья*

**[Рец. на кн.:] Мюллер, Август. История ислама: от основания до новейших времен: в 4 т., 11 кн.: [перевод] / Август Мюллер; [вступительная статья и комментарии Д. В. Микульского]. М.: Рубежи XXI, 2018. Т. 1. 480 с.**

***T. M. Kalinina***

*Институт всеобщей истории РАН, г. Москва, Российская Федерация*  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2569-5932>, e-mail: [tmka@yandex.ru](mailto:tmka@yandex.ru)

**[Review on] Mueller A. A History of Islam from beginning to the present time [transl. into Russian of the «Der Islam im Morgen- und Abendland»] in 4 volumes. Vol. 1. Ed. by D. V. Mikulskii. Moscow: Rubezhi XXI Publishers; 2018. 480 p.**

***T. M. Kalinina***

*Institute of the Global History, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation*  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2569-5932>, e-mail: [tmka@yandex.ru](mailto:tmka@yandex.ru)

Фридрих Август Мюллер (*Friedrich August Müller*, 1848–1892) учился в Лейпциге, осваивая восточные языки и филологию, работал в университетах Кёнигсберга и Галле. Среди его известных трудов – критическое издание одного из стихотворений Имруулькайса (VI в.), публикации биобиблиографии Ибн ан-Надима (X – начало XI в.), которая была начата, но не завершена немецким ориенталистом Г. Флюгелем, биографического словаря арабских медиков Ибн Абу Усайбийи (1203–1270), грамматик еврейского, арабского и турецкого языков, библиографии литературы по востоковедению.

Фундаментальным трудом А. Мюллера стал «Der Islam im Morgen- und Abendland» (Berlin, 1886–1887). Для конца XIX в. этот труд являл собой знаменательную веху в истории изучения ислама и Арабского халифата, показавшую



уровень востоковедения в Европе. Ориенталистика была наукой элитарной, труды немногочисленными и предназначенными для узкого круга специалистов – по разным восточным странам, по исламу, по тому или иному восточному языку или произведению. Труд А. Мюллера, написанный легко и интересно, прорвал специфичность востоковедения и показал в занимательном и в то же время научном жанре историю внешних событий в истории ислама и Халифата.

Это произведение вскоре было переведено на русский язык и опубликовано под редакцией известного востоковеда Н. А. Медникова (Мюллер А. История ислама с основания до новейших времен (в 4 т.). Т. 1. / Мюллер Август; пер. с нем. Под ред. Медникова Н. А.; изд. Пантелеева Л. Ф. СПб., Тип. и литогр. В. А. Тиханова, 1895. – VIII, 376,4 с., 1 л. ил.; 25 см). Первый том состоял из двух книг: «Арабы и ислам» и «Правоверные халифы».

Переиздания русского перевода «Истории ислама...» производились в наше время, однако они являлись просто перепечатками первого издания под ред. Н. А. Медникова, без комментариев и примечаний.

«Остеон-Групп», позиционирующее себя как издательство широкого профиля, перепечатало труд А. Мюллера, указав, что «в издание вошли 3 первых тома, изданные в русском переводе в 1895 году и анализирующие события начиная с доисламской истории арабов до падения династии Аббасидов» (Аннотация к книге: Мюллер А. История ислама с основания до новейших времён. Т. 1 / А. Мюллер – «Остеон-Групп», 1892). Год выпуска совершенно непонятен: вышедшая перепечатка все же должна указывать современный год, первое издание же датируется 1895 годом. Ни о самом издательстве, ни о редакторе тома в книге сведений нет.

Двухтомное издание: А. Мюллер. История ислама: От доисламской истории арабов до падения династии Аббасидов. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство Аст», 2004. Т. 1–2; Мусульманская Персия, государства турок-сельджуков, нашествие монголов, империя Великого Могола, мусульманская Испания. Т. 3–4 (Классическая мысль). Пер. с нем. / А. Мюллер. Редактор – В. Гельман. В аннотации указано только то, что автор – ученый XIX в.; в рекламной аннотации на последней странице переплета отмечено, что автор – выдающийся немецкий ученый. Только в аннотации в интернете написано: «Это имя (А. Мюллера. – Т. К.) является знаковым в западной исламистике, и не случаен был немедленный интерес в России к его титанической работе по обработке арабских письменных источников и системному подходу к составлению истории исламского мира. Только вот, к сожалению, интерес этот совершенно разминутся с XX в. Дело в том, что текст данной книги (2004) печатается по изданию: С.-Петербург; Издание Л. Ф. Пантелеева, 1895 год. (Орфография изменена на современную)»<sup>1</sup>. В книге нет ни одного примечания или комментария к тексту; ни словом не упомянуто, что публикуемая книга – перевод

<sup>1</sup> Режим доступа: <https://www.delfi.lv/showtime/news/oboz/misc/avgust-myuller-istoriya-islama.d?id=7949489&all=true>



с немецкого языка под редакцией видного русского ученого Н. А. Медникова; не обозначено, а просто перепечатано вступительное слово бар. В. Р. Розена к первому изданию 1895 г.

Весьма странной выглядит публикация «Истории ислама» А. Мюллера издательством «Олма Медиа Групп» в серии «Религии мира» (История ислама [Текст] / Август Мюллер; [подгот. Кожевниковым А. Ю.]. Москва: ОЛМА Медиа Групп, 2014. 302, [1] с. : цв. ил.; 27 см. (Религии мира). В предисловии отмечено, что вследствие большого объема труда это издание ограничится... избранными главами из первого тома книги А. Мюллера, что является деянием, лишенным смысла.

Отсутствие хотя бы минимальных примечаний к тексту старого труда А. Мюллера, который и в давние времена подвергался критике и считался научно-популярным, сводит на нет подобного рода издания. Труд А. Мюллера необходимо рассматривать как исторический источник в контексте своего времени. Его издание остро нуждается в комментариях с современным подходом к истории ислама, весьма изменившимся с конца XIX в., а также в примечаниях к тексту, в котором реалии далеких времен истории арабов и становления ислама далеко не всегда понятны современному читателю, особенно неспециалисту.

В 2018 г. к 200-летию Института востоковедения РАН появилось переиздание 1-го тома труда Августа Мюллера. Ответственным редактором книги, увидевшей свет в московском издательстве «Рубежи XXI», а также автором вступительной статьи и комментариев выступил главный научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН, доктор исторических наук, профессор Д. Е. Микульский.

Во вступительном слове оказавшегося в партнерах у издающей организации второго издательства – «Медины» справедливо указывается, что многие представления А. Мюллера, характерные для стадии развития науки в его время, не могут быть признаны современниками, такие воззрения следует принимать лишь как дань времени (с. 10). Когда автор говорит об арабах как о «диких сынах пустыни», «арабских варварах» с их «национальной ограниченностью», об Аравии как о «презираемой всеми цивилизационными народами варварской стране», то к подобным позициям – для правильного понимания текста А. Мюллера современными читателями – необходим критический подход и разъяснения.

Во введении к книге, озаглавленном «Главный труд Августа Мюллера: живые традиции отечественной арабистики» и написанном Д. Е. Микульским, показан широкий фон развития арабистики как самостоятельной области знания – от первоначального собирательства арабских рукописей и перевода их на латынь в Средневековье до становления науки в XVIII в. и развития ее в XIX в. в Западной Европе. Автор приводит краткие биографические очерки известнейших ориенталистов: И. Рейске, С. де Саси, Г. Флейшера, Г. Фрейтага, Г. Гердера, Ф. Рюккерта, Й. фон Хаммер-Пургшталя, Г. Вейля, В. Мьюира,





А.-П. К. де Персиваля, Р. Дози, М. Я. де Гуге, Э. Ренана, С. Барбье де Мейнара и А. Павэ де Куртейля, Г. Вюстенфельда, А. Шпренгера, А. фон Кремера, Т. Нельдеке, И. Гольдциера, Э. Захау. Внушительный список имен и обзор их деятельности как ученых, а ряда их – как представителей своих государств в странах Востока предназначены для понимания значимости востоковедения. Появление книги А. Мюллера показано как закономерный результат всего развития ориенталистики на Западе. Особо следует выделить показанное Д. В. Микульским влияние ряда этих ориенталистов на становление Августа Мюллера как исследователя. А. Мюллер предстает как ученый, известный не только своей «Историей ислама...», но и как специалист по конкретным отраслям востоковедения: арабской, еврейской и турецкой грамматикам.

Автор уделил особое внимание редактору перевода на русский язык труда А. Мюллера – востоковеду, профессору Н. А. Медникову (1855 – 1918), показав его важнейшую научную и общественную деятельность, а также выяснил новое обстоятельство в осуществлении перевода книги на русский язык: участие тогдашних студентов университета (со слов старшего научного сотрудника Института востоковедения РАН С. Б. Певзнера (1924 – 2016). Д. В. Микульский, изучив не вполне ясные обстоятельства появления этого перевода, предположил, что инициаторами его, кроме Н. А. Медникова, были ориенталист В. Р. Розен, близко знавший А. Мюллера, и основатель издательства и общественный деятель Л. Ф. Пантелеев (с. 28).

Д. В. Микульский отметил рецензию некоего К. Лосского, предположив в качестве варианта, что ее авторство может принадлежать украинскому историку, правоведу и общественному деятелю Константину Владимировичу Лосскому (1864–1933) (с. 31, прим.\*). Заметка была напечатана в журнале «Исторический вестник» за 1896 г. Рецензент, воздав должное книге А. Мюллера, тем не менее полагал, что, по его мнению, перевод на русский язык не был необходим, поскольку для людей, далеких от науки, труд этот слишком подробен. Д. В. Микульский отметил, что мнение К. Лосского, выраженное в этой рецензии об исламе как явлении, доживающем последние дни, было данью европоцентристским настроениям, свойственным концу XIX в. (с. 32).

Д. В. Микульский привел оценки перевода «Истории ислама...» А. Мюллера бароном В. Р. Розеном, академиками В. В. Бартольд и И. Ю. Крачковским – крупнейшими отечественными востоковедами. Отношение В. Р. Розена выясняется из включенного в первый том биографического очерка последнего, посвященного А. Мюллеру. В нем ученый говорил о ясном, связном, добросовестном обзоре внешней истории мусульманства А. Мюллером (с. 37). В предисловии к 1-му тому русского перевода книги А. Мюллера В. Р. Розен писал: «...Всякий неспециалист, читавший “Ислам”, согласится, что эта книга написана с большим талантом..., а всякий специалист скажет, что в ней сделано все, что только возможно было, чтобы представить читателю верную картину достигнутых до сих пор наукой результатов» (с. 37).



Приведено также мнение академика В. В. Бартольда, который считал, что переводом книги А. Мюллера был заполнен пробел в русской популярной и учебной литературе (с. 33). Тем не менее В. В. Бартольд полагал, что исследование А. Мюллера можно считать историческим лишь в той мере, в какой историк ставил перед собой задачу выяснения связи событий и характера главных деятелей. Более сложными проблемами, связанными с исторической эволюцией, А. Мюллер, по мнению В. В. Бартольда, не занимался. Он считал, что его книга была популярным трудом, хотя и написанным настоящим историком (с. 32 – 33) (см. также: [Бартольд В. В. Собрание сочинений. Т. 6. М., 1966. С. 286]).

Отмечено мнение И. Ю. Крачковского, который считал книгу А. Мюллера «лучшим сводом общего характера по внешней мусульманской истории» (с. 12).

Заканчивая обширное введение в книгу А. Мюллера, Д. В. Микульский отдает дань трудам отечественных востоковедов по истории арабов и Арабского халифата, называя имена Б. Н. Заходера, Е. А. Беляева, И. М. Фильштинского, О. Г. Большакова, замечая при этом, что они «все же не идут ни в какое сравнение с “Историей...” А. Мюллера по охвату материала и обилию приведенных фактов» (с. 33).

Д. В. Микульский отметил новое для того времени отношение А. Мюллера к истории арабов – он впервые уделил внимание их доисламской истории и истории некоторых родственных арабам народов (с. 28). Те же характеристики, которые не соответствуют современным научным представлениям, отмечены Д. В. Микульским в обширных комментариях к книге.

Таким образом, по мнению ответственного редактора, новаторское, легкое для чтения и занимательное для всех, кто интересуется историей ислама и Халифата, произведение А. Мюллера, ставшее библиографической редкостью, сегодня является насущной необходимостью.

Комментарии к тексту книги А. Мюллера, выполненные Д. В. Микульским, являются примером того, как необходимо подходить к историческому источнику, когда имеешь дело с ценной, но устаревшей литературой. В комментариях не пропущено ни одного имени, ни одного события, ни одного географического названия из произведения А. Мюллера. В начале 1-го издания первого тома 1895 г. вставлен биографический очерк о А. Мюллере, написанный, как уже было сказано выше, бароном В. Р. Розеном. Востоковеды прекрасно знают это имя, но для рядового читателя оно мало что говорит. Первый же комментарий в изданной ныне книге посвящен этому ученому-арабисту; Д. В. Микульский также подробно останавливается на встречающихся в его биографическом очерке терминах, европейских и арабских именах, уточняет данные об изданиях и публикациях.

Д. В. Микульский последовательно комментирует текст А. Мюллера, начиная с простейших дефиниций (например, что такое Аравия – с. 396, прим. 1; Оман – с. 397, прим. 18; Неджд – с. 398, прим. 22; кельты – с. 397, прим. 21а; Пальмира – с. 399, прим. 31; Эдесса – с. 405, прим. 100; Мекка – с. 433, прим. 51



и многие другие). Он показывает отличия современных топонимов от тех, что были приняты во времена А. Мюллера (например, «сирийская пустыня» – с. 396, прим. 2; Ангора – с. 405, прим. 106) и др. Также отмечены возможные идентификации географических названий (например, высочайший кряж гор Центральной Аравии – вероятно, Джабаль-Шаммар – с. 396, прим. 3; Медоперсидские пограничные горы – правильное современное наименование должно быть «Мидоперсидские» – возможно, иранская гористая область Джибал на западе Ирана – с. 453, прим. 7) и многие другие. Встречается огромное количество объяснений арабских терминов (например, что обозначает слово «Коран» – с. 424, прим. 38; «муэззин» – с современной транслитерацией «муэдзин» в популярной литературе и «му'аззин» – в академической – с. 424, прим. 35; «зекят» – с современной транслитерацией «закят» (с. 432, прим. 41), «хаджж» – с. 433, прим. 57; «азан» – с. 432, прим. 55; «джахилийя» – с современной транслитерацией «джахилийя» (с. 25, 430) и многие другие.

В ряде случаев (а их достаточно много) автор комментариев показывает и поясняет фразеологию старого перевода (например, термином «королевский титул» в XIX – начале XX в. называли древних восточных монархов в буквальном переводе с немецкого языка; в отечественной же литературе употреблялось слово «царь», т. е. имелся в виду «царский титул» (с. 400, прим. 31); фраза «владеющие письменами» – современный перевод «Люди Писания» (с. 428, прим. 2) и т.д.

В труде А. Мюллера встречается огромное количество имен исторических, библейских, мусульманских, легендарных личностей, династий, названий арабских племен. Каждое из них Д. В. Микульский комментирует и поясняет, в том числе: род Кинда – в действительности «племя Кинда (с. 396, прим. 6); Бану Намир (с. 397, прим. 16); Бану аус и бану хазрадж (с. 416, прим. 198); Ардешир сын Папака (с. 401, прим. 50); персидские Хозрои (современное написание: Хосрой) (с. 400, прим. 33); Клеопатра (с. 400, прим. 38); Юстиниан (с. 403, прим. 72); Джазима (с. 401, прим. 47); Имрууль (Имру'уль) Кайс (с. 403, прим. 68); Соломон (с. 408, прим. 134) и др.

Некоторые пассажи книги А. Мюллера потребовали пояснений современного востоковеда. Так, например, высказывание о непосредственном влиянии ассиро-вавилонской культуры на Южную Аравию заставило Д. В. Микульского заметить, что, по мнению современных исследователей, такое взаимодействие было весьма незначительным (с. 408, прим. 143). Замечания автора о богатстве, выразительности и изящности арабского языка побудили комментатора откликнуться кратким эссе, посвященным истории его развития. Читатель может получить представление о его эволюции от ранних текстов, надписей, поэтических произведений до классических произведений, в которых арабский язык «отличается развитостью грамматических форм, богатой лексикой и значительной степенью стандартизации», что обнаруживает существование межплеменного литературного языка (койне) (с. 416, прим. 200). Такой же крат-



кий, но объемный экскурс и критику вызвал у комментатора пассаж А. Мюллера о слабости арабской поэзии, отсутствии драмы и эпоса у арабов и других семитских народов (с. 416, прим. 201).

Невозможно в рецензии охватить весь объем материала, не только по исламу и Арабскому халифату, но и по всемирной истории, который заложен в комментариях Д. В. Микульского. Эрудиция ученого-арабиста, владение источниками и охват огромного исторического материала ставит редактора и автора комментариев в особое положение – фактически он выступает как соавтор А. Мюллера, за что следует ожидать благодарности от читателей, которая, надемся, не заставит себя ждать. На этот пример должны ориентироваться те, кто публикует старую литературу в любой области истории.

### Информация об авторе

**Калинина Татьяна Михайловна**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Институт всеобщей истории РАН, г. Москва, Российская Федерация.

### About the author

**Tatiana M. Kalinina**, Ph. D (Hist.), Senior Researcher, Institute of the Global History, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 26 февраля 2019 г.  
Одобрена рецензентами: 10 марта 2019 г.  
Принята к публикации: 11 марта 2019 г.

### Article info

Received: February 26, 2019  
Reviewed: March 10, 2019  
Accepted: March 11, 2019

**Для цитирования:** Калинина Т. М. [Рец. на кн.:] Мюллер, Август. История ислама: от основания до новейших времен: в 4 т., 11 кн.: [перевод] / Август Мюллер; [вступительная статья и комментарии Д. В. Микульского]. М.: Рубежи XXI. Т. 1. 2018. 480 с. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):301–309. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-301-309.

**For citation:** Kalinina T. M. [Review on] Mueller A. A History of Islam from beginning to the present time. [transl. into Russian of the «Der Islam im Morgen- und Abendland»] in 4 volumes. Vol. 1. Ed. by D. V. Mikulskii. Moscow: Rubezhi XXI Publishers; 2018. 480 p. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):301–309. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-301-309.

## Исламское образование в России

«Важно, чтобы мусульманская молодежь воспитывалась на традиционных исламских ценностях, чтобы пресекались попытки навязать чуждые нам мировоззренческие установки, которые не имеют ничего общего с подлинным исламом. Подчеркну, государство будет и впредь помогать воссозданию отечественной мусульманской богословской школы, своей системы религиозного образования».

Президент Российской Федерации  
Владимир Путин



### Болгарская исламская академия

Мусульманская религиозная организация духовная образовательная организация высшего образования «Болгарская исламская академия» (Республика Татарстан, г. Болгар) осуществляет подготовку высококвалифицированных мусульманских кадров по программам магистратуры и докторантуры. Образовательные программы направлены на подготовку служителей и религиозного персонала мусульманских религиозных организаций, способствуют возрождению отечественного исламского богословия.

Обучение ведется на арабском и русском языках по направлениям:

- *исламское право;*
- *исламская мысль и вероучение.*

Основные учебные дисциплины: сравнительное исламское право, толкование законодательных аятов, семейное право, сравнительное религиоведение, методология научно-богословского исследования.

Академия тесно связана партнерскими отношениями с ведущими образовательными организациями и научными учреждениями России: Казанский федеральный университет, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Санкт-Петербургский государственный университет, Институт востоковедения РАН и др.

**Контакты:** Нуриев Ринат Салаватович, e-mail: [priem.bia@gmail.com](mailto:priem.bia@gmail.com), сайт: <http://www.bolgar.academy>







## *Российский исламский институт*

Частное учреждение высшего образования «Российский исламский институт» (Республика Татарстан, г. Казань) ведет подготовку по направлениям магистратуры (очная и заочная формы обучения):

- 48.04.01 Теология, профиль «Исламская теология»;
- 45.04.02 Лингвистика, профиль «Иностранные языки и культуры стран изучаемых языков».

Выпускники, освоившие программу «Теология», профиль «Исламская теология», получают возможность для дальнейшей профессиональной деятельности в области исламского теологического знания, традиционных мусульманских духовных ценностей общества и человека, теологического образования, науки и просвещения, религиозной исламской культуры и философии, в сфере государственно-конфессиональных, межконфессиональных и общественных отношений, практических аспектов жизни мусульманских религиозных организаций.



Выпускники, освоившие программу «Лингвистика», профиль «Иностранные языки и культуры стран изучаемых языков», глубоко и всесторонне овладеют теоретическими и практическими аспектами арабского (основной) и английского (дополнительный) языков.

По данным направлениям подготовки институт имеет государственную аккредитацию.

### **Контакты:**

Камалов Рим Мидехатович,  
e-mail: [ucheb.otdel\\_riu@mail.ru](mailto:ucheb.otdel_riu@mail.ru),  
сайт: <http://www.kazanriu.ru>



## Востоковедное образование в России

**Интерес к Востоку в современном обществе может повысить роль востоковедения в системе высшего образования.**

*Заместитель Министра науки и высшего образования Российской Федерации,  
Марина Боровская*

### **Государственный академический университет гуманитарных наук**

ГАУГН ведет подготовку по направлению «Востоковедение и африканистика» на базе Института востоковедения РАН. Восточный факультет университета возглавляет декан В. В. Наумкин, научный руководитель ИВ РАН, академик РАН, доктор исторических наук, профессор.

Обучение предполагает сочетание классического востоковедного образования с углубленным изучением теории международных отношений, политологии, а также философии, религии и общественной мысли Востока.

Магистерская программа «Экспертно-аналитическое востоковедение» реализуется на базе ИВ РАН в сотрудничестве с Российским советом по международным делам с целью подготовки высокопрофессиональных специалистов, способных анализировать политические и экономические процессы в странах Востока в контексте развития международной среды с учетом современных трендов мировой политики и интересов внешней политики России.

**Контакты:** Кузнецова Евгения Викторовна, e-mail: [vgaugn@mail.ru](mailto:vgaugn@mail.ru), сайт: <https://gaugn.ru>

### **Московский государственный психолого-педагогический университет**

*Магистерская программа «Психология Востока: этничность, религия и межкультурная коммуникация» по направлению 37.04.01 Психология*

Программа направлена на подготовку этнопсихологов, владеющих навыками межкультурного взаимодействия с представителями народов Востока и учетом их этнических и религиозных особенностей. Географически она ориентирована, прежде всего, на Ближний Восток, Восточную Азию, Центральную Азию, Кавказ и Урало-Поволжье.

Особое внимание в программе уделяется анализу влияния основных религиозных течений Востока (буддизм, даосизм, ислам и конфуцианство) на межкультурное взаимодействие в различных сферах (от образования до деловой коммуникации).

Программа реализуется при поддержке Института востоковедения РАН. Научный консультант – В. В. Наумкин, научный руководитель ИВ РАН, академик РАН, доктор исторических наук, профессор.

**Контакты:** Павлова Ольга Сергеевна, e-mail: [pavlovaos@mgppu.ru](mailto:pavlovaos@mgppu.ru), сайт: <http://vostok-mgppu.ru>



© Государственный музей Востока  
© The State Museum of Oriental Art

Журнал *Minbar. Islamic Studies* является рецензируемым научным изданием. Журнал с 12.02.2019 г. входит в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук, сформированный Министерством науки и высшего образования Российской Федерации на основании рекомендаций Высшей аттестационной комиссии при Минобрнауки России (<https://vak.minobrnauki.gov.ru/uploader/loader?type=19&name=3344114001&f=3092>). К публикации принимаются статьи, прошедшие процедуру экспертного рецензирования. Публикуемые материалы не обязательно отражают точку зрения учредителей и издателей журнала, а также редакционного совета, редакционной коллегии и редакции. Редакция не несет ответственности за точность и достоверность сведений, приводимых авторами.

---

Главный редактор – *Р. М. Мухаметшин*

Ответственный редактор – *Ш. Р. Кашаф*

Редакторы разделов – *А. Н. Старостин, А. Г. Хайрутдинов* (История), *Р. К. Адыгамов, И. Д. Ибрагимов* (Теология), *О. С. Павлова* (Психология)

Научные редакторы – *Т. Ибрагим, Ш. Р. Кашаф, Т. М. Мастюгина, С. С. Никифорова, Н. И. Пригарина, Н. И. Сериков*

Редакторы-переводчики – *Н. И. Сериков* (английский, арабский языки), *Т. Ибрагим, В. Н. Настич* (арабский язык), *Л. З. Танеева-Саломатшаева, К. Х. Идрисов* (персидский язык), *Л. И. Шахин* (турецкий язык)

Литературный редактор, редактор-корректор – *М. П. Крыжановская*

Технический редактор – *Г. Ш. Адиатулина*

Ассистенты редактора – *К. Ш. Кашаф, И. А. Чмилевская*

Дизайн – *Ш. Р. Кашаф, Т. А. Лоскутова*

Компьютерная верстка – *Т. А. Лоскутова*

---

Подписано в печать 28.03.2019. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 19,5. Тираж 500 экз.; первый завод 200 экз. Заказ № 345. Цена свободная.

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
Институт востоковедения Российской академии наук (ФГБУН ИВ РАН)  
107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12

Некоммерческое партнерство «Совет по исламскому образованию»  
420049, Российская Федерация, Республика Татарстан,  
г. Казань, ул. Газовая, д. 19

Отпечатано в типографии ПАО «Т8 Издательские Технологии»  
109316, Российская Федерация, г. Москва, Волгоградский проспект, д. 42, корп. 5.  
Сайт: <http://www.t8print.ru>

Подписной индекс журнала *Minbar. Islamic Studies* в Официальном каталоге Почты России  
«Подписные издания» – П8485.

*Minbar. Islamic Studies* is a peer-reviewed academic edition. The journal is included in the List of peer-reviewed scientific publications, which should be published the main scientific results of dissertations for the degrees of Ph. D. for the degrees of Ph. D habil., formed by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation on the basis of recommendations of the Higher attestation Commission under the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (<https://vak.minobrnauki.gov.ru/uploader/loader?type=19&name=3344114001&f=3092>).

All the manuscripts are submitted to double anonymous peer-reviewing. The journal articles do not necessarily reflect the official views of the Founders and Publishers, as well as of the Board of Advisors and editorial staff. Only the authors are responsible for the information they report in their articles or reviews.

---

Editor-in-chief – *Rafik M. Mukhametshin*

Responsible editor, admin editor – *Shamil R. Kashaf*

Section Editors – *Aidar G. Khayrutdinov, Aleksey N. Starostin* (History), *Ramil K. Adigamov,*

*Ibrahim J. Ibragimov* (Theology), *Olga S. Pavlova* (Psychology)

Scientific editors – *Tawfik Ibrahim, Shamil R. Kashaf, Tatyana M. Mastuygina,*

*Svetlana S. Nikiforova, Natalia I. Prigarina, Nikolaj I. Serikoff*

Editor-translators – *Nikolaj I. Serikoff* (Arabic, English), *Tawfik Ibrahim,*

*Vladimir N. Nastich* (Arabic), *Lola Z. Taneeva-Salomatshaeva, Kurbonali Kh. Idrisov* (Persian),

*Leysan I. Shakhin* (Turkish)

Literary editor, proof-reader – *Marina P. Kryzhanovskaya*

Technical editor – *Gulnara Sh. Adiatulina*

Editor's assistants – *Karina Sh. Kashaf, Ilona A. Chmylevskaya*

Design – *Shamil R. Kashaf, Tatyana A. Loskutova*

Computer layout – *Tatyana A. Loskutova*

---

Signed in the press on 28.03.2019. Format 70x100 1/16. Conventional printed sheets 19.5. Circulation 500 copies; the first factory 200 copies. Order № 345. The price is free.

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (IOS RAS)  
12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation

Nonprofit partnership Council for Islamic Education  
19, Gazovaya str., 420049, Kazan, Russian Federation

Printed in the publishing house of T8 Publishing Technology  
42/5, Volgogradsky prospect, Moscow, 109316, Russian Federation  
<http://www.t8print.ru>

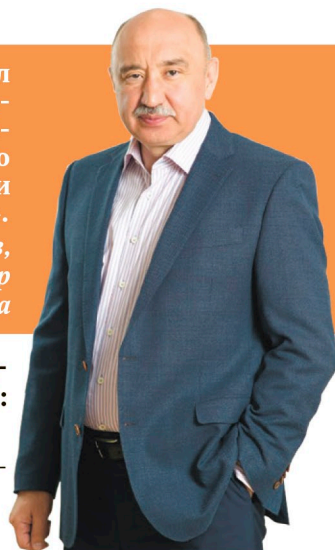
The Subscription index in the electronic and printed catalogues  
*Subscriptions of Russian Post FGUP* is П8485.



«Казанский университет всегда был центром научного познания, в том числе и по теме ислама... и сегодня мы просто пытаемся вернуть в стены нашего вуза как научное исламоведение, так и наследие мусульманских мыслителей».

*Ильшат Гафуров,  
ректор*

*Казанского федерального университета*



**Юзеев А. Н. Общественно-философская мысль татарского народа (конец XVIII – первая половина XX в.): [сборник : в 3 т.]. – Казань: Изд-во Казан. ун-та.**

**Т. 1: Татарское религиозное реформаторство. – 2017. – 351 с.**

**Т. 2: Татарское просветительство. – 2017. – 502 с.**

**Т. 3: Татарская либеральная мысль. – 2018. – 295 с.**



Фото © tatar-inform.ru

**Юзеев Айдар Нилович,**  
*доктор философских наук, профессор*

Завершающий, третий том посвящен истории формирования и развития либеральной мысли татарского народа. Впервые татарский либерализм рассматривается в полном объеме и в эволюции – начало XX – 50-е гг. XX в.

Указом Президента Республики Татарстан Юзееву Айдару Ниловичу, доктору философских наук, заведующему кафедрой социально-гуманитарных дисциплин Казанского филиала Российского государственного университета правосудия, главному научному сотруднику Ресурсного центра Казанского федерального университета по развитию исламского и исламоведческого образования (г. Казань) присвоено почетное звание «Заслуженный деятель науки Республики Татарстан».

**Белоглазов А. В. Политика России в мусульманских регионах СНГ в начале XXI века (На примере Центральной Азии). – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2018. – 384 с.**

Монография посвящена исследованию политики России в Центральной Азии в начале XXI в. Показана значимость пространства СНГ и его мусульманских регионов для Российской Федерации и ее внешней политики. Рассматривается возрастание роли ислама в мире, в России и на постсоветском пространстве. Дается характеристика отношения России к исламу и мусульманам как внутри страны, так и за рубежом. Обосновываются важность и особенности Центральной Азии как основного мусульманского региона СНГ, требующего целенаправленной осознанной политики.





مستقبل

