



Коллективистическое и индивидуалистическое в исламской традиции самопознания

Н.Г. Баринова^{1а}

¹Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0000-6112-9199>, e-mail: ngbuae@gmail.com

Резюме: Статья посвящена анализу коллективистических и индивидуалистических аспектов в исламской традиции самопознания: как они сочетаются и взаимодействуют в рамках исламского вероисповедания. Коллективистическая тенденция в виде стремления быть связанным с единоверцами и состоять с ними в добрых отношениях является одной из центральных в рамках исламского мировоззрения, а осознание человеком собственной самости через социальное самоопределение, через поиск своего места в умме является важнейшим онтологическим аспектом самопознания в исламе. Одновременно с этим в исламе главной, онтологически заложенной привязанностью человека является его связь с Аллахом, и вся динамика индивидуации человека в рамках исламского мировоззрения направлена в одну сторону – к Творцу. Только через установление личных отношений со Всевышним человеку доступно познание себя, окружающих и мира в целом.

В исламе как «религии срединности» коллективистическое и индивидуалистическое находятся в уравновешенном состоянии. В человеке как творении с двойственной натурой заложено одновременное стремление к самоактуализации и тяга к социуму. Такая антропология объясняет и стратегии религиозного самопознания человека в рамках исламского вероисповедания, которые сочетают персональный поиск знаний о бытии, истинность религиозной веры через «самость», уникальность религиозного опыта каждого с опытом коллективным, что способствует включению человека, выбравшего путь познания себя через сферу религиозного, в диалектическую систему индивидуального и социального.

Ключевые слова: ислам; исламское мировоззрение; самопознание; индивидуалистическое; коллективистическое

Для цитирования: Баринова Н.Г. Коллективистическое и индивидуалистическое в исламской традиции самопознания. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(1):224–248. DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-224-248



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



Н.Г. Баринава

Коллективистическое и индивидуалистическое в исламской традиции самопознания
Minbar. Islamic Studies. 2025;18(1): 224-248

Благодарности: Выражаю искреннюю благодарность Седанкиной Татьяне Евгеньевне и Павловой Ольге Сергеевне за вдохновение, профессиональную поддержку и научное руководство при написании статьи.

Collectivism and individualism in the Islamic tradition of self-knowledge

N.G. Barinova^{1a}

¹*Moscow State University named after M.V. Lomonosov, Moscow, the Russian Federation*

^a*ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-6112-9199>, e-mail: ngbuae@gmail.com*

Abstract: The article is devoted to the analysis of collectivistic and individualistic aspects in the Islamic tradition of self-knowledge: how they are combined and how they interact within the framework of the Islamic faith. The collectivist tendency in the form of the desire to be connected with fellow believers and to be on good terms with them is one of the central issues within the Islamic worldview. Moreover, a person's awareness of their own self through social self-determination, through the search for their place in the ummah is the most important ontological aspect of self-knowledge in Islam. At the same time, in Islam, the main, ontologically embedded attachment of a person is his connection with Allah, and the entire dynamics of human individuation within the Islamic worldview is directed in one direction - to the Creator. Only through the establishment of personal relations with the Almighty a person can understand himself, those around him and the world as a whole.

In Islam, which is considered to be the so-called "religion of the middle", the collectivistic and individualistic are in a balanced state. Having created the man as a creature with a dual nature, the Creator thereby laid in him a simultaneous desire for self-actualization and an urge for society. Such anthropology also explains the strategies of religious self-knowledge of man within the framework of the Islamic faith, which combines a personal search for knowledge about being, the truth of religious faith through the "self", the uniqueness of the religious experience of each with collective experience, which contributes to the inclusion of a person who has chosen the path of self-knowledge through the religious sphere, in the dialectical system of the individual and the social.

Keywords: Islam; Islamic worldview; self-knowledge; individualism; collectivism

For citation: Barinova N.G. Collectivism and individualism in the Islamic tradition of self-knowledge. *Minbar. Islamic Studies*. 2025;18(1):224–248 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2025-18-1-224-248



Acknowledgements: I express my sincere gratitude to Sedankina Tatiana Evgenievna and Olga Sergeevna Pavlova for the inspiration, professional support and scientific guidance in writing the article.

Введение

В научной философской, культурологической, психологической и отчасти теологической литературе подчеркивается коллективистическая направленность исламского мировоззрения [1; 2; 3; 4; 5; 6] и остаются в тени индивидуалистические элементы в исламском религиозном опыте. Однако анализ шариатских первоисточников и исламской литературы дает основания предполагать универсальность религиозного опыта самопознания в рамках исламского мировоззрения и отмечать черты индивидуалистических процессов наравне с коллективистическими.

Данная работа является попыткой обратить внимание на глубокие индивидуалистические процессы в рамках религиозного опыта самопознания человека в исламе, не преуменьшая при этом значимости мощных коллективистических процессов, что поможет ликвидировать выявленный в науке пробел.

Это особенно актуально в рамках российских исследований, как теологических, так и психологических, учитывая самобытную евразийскую направленность развития российской культурной традиции, объединяющую в себе ряд элементов восточной и западной культур, коллективистического и индивидуалистического в культурном коде многонациональной российской уммы.

Поскольку данное исследование предполагает самостоятельный анализ исламских первоисточников и исламской литературы, в качестве одного из ключевых методов в данной работе была выбрана авторская методология *Макасыд*, разработанная современным исламоведом Дж. Ауда [7; 8; 9], которая подразумевает циклы размышлений исследователя над Кораном и Сунной, анализ и синтез выявленных по теме исследования элементов, а также обзор исламской и неисламской литературы с последующей интеграцией собранного материала.

Коллективистическое в исламской традиции самопознания

Исследование темы коллективистического и индивидуалистического аспектов в исламской традиции самопознания приглашает нас к знакомству с важной парой категорий классической арабо-мусульманской культуры – понятиями *захир* («явное», «внешнее») и *батын* («скрытое», «внутреннее»). Эта дихотомия коррелирует с другой важной парой категорий – понятиями индивидуального, частного и социального, коллективного: человек предстает перед Всевышним в двух своих основных качествах – как верующий индивид и как член мусульманской уммы.



То, что является внешним, *захир*, предстает в виде некоего деяния, движения и именуется словом *фи'ль* (действие). Это внешнее телесное действие демонстрирует окружающим то, что у человека внутри – его состояние, его намерение, склад его души [10].

Внешняя сторона религиозного бытия человека в рамках исламского исповедания реализуется через выполнение возложенных на него религией предписаний: обязанностей перед мусульманским обществом (например, выплата *закята*), совершения необходимых ритуалов, регулярных молитв и т.д. С этой стороны отношения мусульманина со Всевышним являются публичными, они направлены на укрепление религиозной общины и поддержание отношений между ее членами, и с этим связана важная идея ислама – познание человеком самого себя и обретение спасения посредством активного участия в жизни религиозной общины, уммы, которая несет в мир, транслирует слово Всевышнего Аллаха.

Понятие *умма*, обозначающее общину мусульман всего мира, которая живет по Закону ислама – шариату, является одним из центральных исламских концептов. Исламские первоисточники определяют умму как лучший, счастливый народ: *«Вы были на краю пропасти огня, и Он спас вас оттуда. Так разъясняет вам Аллах Свои знамения, – может быть, вы пойдете прямым путем! И пусть будет среди вас община, которая призывает к добру, приказывает одобренное и удерживает от недоброго. Эти - счастливы»* (Коран¹, 3:99–100).

Нормативным представлением, то есть задающим идеал, служит идея о единстве уммы, а исламское сознание ориентировано прежде всего на сохранение жизнеспособности уммы [12, с. 24]. При этом в случае столкновения частных интересов (сохранение жизни отдельных мусульман) с общим интересом (сохранение жизнеспособности уммы в целом) безусловный приоритет имеет последний. Однако, когда устойчивости уммы ничто не угрожает, жизнь отдельного мусульманина сохраняет свою безусловную ценность [13, с. 246].

Значительная часть жизни мусульманина связана с понятием *джама'а* (общество, коллектив, община) – группа мусульман количеством более двух человек, объединенных с целью совместного посещения мечети, совершения религиозных обрядов, изучения ислама, регулярного общения и оказания помощи друг другу. Время, проведенное в джамаате, способствует налаживанию и укреплению межличностных взаимоотношений, активизирует чувство братства между верующими, стимулирует практику взаимопомощи между мусульманами. В исламе присутствует прямое указание на то, что определенные религиозные практики предпочтительнее

¹ Здесь и далее цитирование Корана по: *Коран*. Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука, 1986. 727 с. [11].



выполнять не индивидуально, а совместно с другими верующими. Одной из таких практик является главная обязанность мусульманина перед Всевышним – молитва, *саля*: коллективная молитва, в частности молитва в мечети, является более предпочтительной, чем индивидуальная молитва. Так, один из хадисов гласит: Пророк Мухаммад сказал: «*Молитва сообща с другими лучше, чем молитва в одиночку, на 25 степеней*» (Бухари, хадис № 646) [14].

Преимущества совместной молитвы объясняются тем, что регулярная коллективная практика способствует укреплению связей между мусульманами. Находясь в обществе других верующих, человек, недостаточно осведомленный в вопросах веры, может обратиться за знаниями к более опытным, перенять полезные привычки и постепенно избавиться от негативных. Намаз, совершенный индивидуально, по причине возможных упущений в нем может быть не принят Всевышним. Однако намаз, совершенный вместе с коллективом, Аллах принимает даже с учетом погрешностей у отдельных верующих, Он принимает его от джамаата, который собрался на намаз ради Него. Таким образом, в исламе для верующего выполнение коллективного намаза (социальное действие) имеет большую духовную ценность и значение (как индивидуальное переживание) [15].

Основополагающие коллективистские принципы, такие как братство, равенство и сострадание, составляют основу исламского социального порядка. Исламские первоисточники² неоднократно подчеркивают важность стремления верующих к обоюдным целям для достижения общего блага уммы, сохранения ее единства и безопасности перед лицом угроз.

Довольно заметно преобладание коллективистической направленности и в социальных концепциях фальсафы. Е. Фролова отмечает, что «в арабо-мусульманском средневековье господствует взгляд на индивидуальность не как на самоценный продукт биологического и социального развития. Даже в религии, регламентирующей праведную жизнь в социально-религиозной общности, индивид подчиняется общности как носителнице религиозной идеи – индивид предназначен общности» [17, с. 144]. В произведениях Ибн-Сины звучат идеи об исключительной важности взаимосвязи и взаимодействия коллективного и индивидуального аспектов бытия человека, о невозможности обособленного существования индивида ввиду его потребностей в общении и необходимости в разделении труда [18]. Абу-Наср Мухаммад аль-Фараби в своих социально-политических работах также делает упор на идеях коллективизма: обращаясь к понятию индивидуальности как к точке отсчета социального бытия, он подчеркивает, что спасение социальной единицы возможно исключительно через общественное сознание, через человеческий род как гарант

² См.: Коран, 2:2-3; 3:103; Бухари, хадис № 13; Муслим, хадис № 10–(1715) [11; 14; 16].



родового бессмертия: «Человек относится к тем видам (существ), которые могут достичь необходимого в делах и получить наивысшее совершенство только через объединение многих людей в одном месте проживания» [19, с. 108]. В рассуждениях Ибн Халдуна о природе человека можно выделить два основных тезиса: во-первых, человек физически не может выжить в одиночку, поскольку самостоятельно не способен прокормить себя и защитить от нападения животных, а во-вторых, человеку присуща психологическая тяга к образованию сообществ по принципу близости [20]. Следовательно, необходимость общежития и психологическая спаянность людей являются двумя основополагающими факторами процесса обустройства мира и формирования общества [21].

На важность коллективистических ценностей для мусульман обращает наше внимание и видный современный исламский психолог Х. Рассул. Он убедительно заявляет, что коллективизм играет центральную роль в мусульманском обществе: «коллективно на уровне общины обязанность мусульманина – устанавливать, что правильно, и искоренять зло, стремиться к исламской идентичности, поддерживая, продвигая и защищая мусульманский образ жизни в семье, решать вопросы, связанные со здоровьем и образованием, а также создавать условия, при которых стойкость взаимного сострадания и благополучия преобладает на благо человека» [22, с. 218–219]. В популярной в исламском мире книге «Личность мусульманина в том виде, который стремится придать ей ислам с помощью Корана и Сунны» профессор Мухаммад ‘Али аль-Хашими рассуждает о том, что формирование личности мусульманина должно быть разносторонним согласно тому, как предписывают исламские первоисточники, важнейшим аспектом при этом является отношение верующего к Богу, к обществу и к семье [23]. Эту же линию рассуждений мы находим и у других современных авторов. Так, Э.В. Ананьев в своей диссертации пишет: «Неотделимо от уммы и еще одно понятие – личность. В мусульманской традиции формирование личности невозможно вне общества. Пророк Мухаммад сказал: “Лучший из вас тот, кто наиболее полезен для окружающих людей”» [24].

Важными в контексте рассмотрения коллективистических аспектов исламского мировоззрения являются рассуждения современных исследователей А.В. Смирнова и М.А. Родионова о соотношении понятий *‘асабиййа* и *дин*.

‘Асабиййа – «арабское понятие, означающее “спаянность” и выражающее, помимо других значений, верность ‘асабу, т.е. родству по мужской линии. Члены доисламского племенного общества были соединены духом кровнородственного единства и подчинялись предписаниям обычного права – адата (*‘ада*), утверждавшего принципы взаимопомощи и взаимозависимости» [25, с. 61]. *‘Асабиййа* проявляется таким образом, что в случае угрозы и необходимости защиты каждый вос-



принимает угрозу члену сообщества – своему родственнику – как угрозу самому себе и потому не задумываясь берет в руки оружие и защищает интересы соплеменников как собственные. Так же обстоит дело и в ситуациях, когда в интересах кровнородственной группы необходимо консолидированное нападение на другую внешнюю ей группу: родоплеменная общность аналогичным образом действует как неразъемный, единый, целостный организм.

Дин – это кодекс поступков верующего, главными источниками которого являются Священное Писание и Священное Предание – Коран и Сунна. Согласно им, поступки могут получить соответствующую нравственную оценку исходя из пяти (с точки зрения джумхура) категорий: обязательное (*ваджиб*, *фард*), желательное (*мандуб*), дозволенное (*мубах*, *джа'из*), неодобряемое (*макрух*) и запрещенное (*махзур*, *харам*) [25, с. 62]. Предписания дина обязательны для всех верующих.

‘Асабийя и дин как ориентации в формировании человеческих поступков в коллективе диаметрально противоположны друг другу. Ислам, дин, как система негативно относится к спаянности, причисляя ее к наследию времен невежества, а мусульманский закон (*шариат*) отрицает обычное право (*адат*). Ислам, дин, предполагает наличие у человека ниййа, намерения, которое должно быть продуманным и пропущенным через себя каждым мусульманином индивидуально. ‘Асабийя же заставляет человека действовать бездумно, слепо следуя за поведением членов родственного клана, то есть прямо противоположным образом, не формируя намерения, не осуществляя личного целеполагания.

Таким образом, спонтанному, бездумному коллективному действию ‘асабийи ислам противопоставил индивидуальное и осознанное действие. Верующий должен действовать только в результате предварительно сформированного в его душе намерения. А.В. Смирнов формулирует этот процесс в виде следующей емкой формулы: действие (*фи'ль*), которое совершается исходя из намерения (*ниййа*), формирует поступок (*‘амаль*). Поступок, таким образом, предстает как процессуальное единство намерения (скрытого, *батын*) и действия (явного, *захир*) [10, с. 462].

Следующим шагом этой логики является и принципиально иное понимание отношений в коллективе верующих, а значит, и иная природа коллективистического принципа в исламском мировоззрении – не стихийная «спаянность» по принципу родства, но особое качество отношений между верующими в умме, которые выстраиваются в соответствии с определенными этическими нормами.

Не подлежит сомнению то, что стремление быть связанным с единоверцами и состоять с ними в добрых отношениях является центральным в рамках исламского мировоззрения. Одной из важных причин такого положения дел, по мнению А.В. Смирнова, является то, «что в исламской умме не предусмотрен такой мощный



авторитетный институт, функцией которого было бы целостное объединение верующих в единый организм, каковым, например, является Церковь в христианском обществе» [26, с. 30]. Поэтому в мусульманской умме общественное единство выстраивается не сверху, а снизу, по ячейкам, через взаимодействие верующих и их отношения друг к другу. Базовая ячейка – взаимоотношения двух – мусульманина с другим верующим. Огромные разделы и исламской религиозно-правовой мысли, *фикха*, которые составляют учение о взаимоотношениях – *му‘амалат*, и мусульманской этики посвящены важности и способам выстраивания этих взаимоотношений, рассмотрению всех аспектов человеческого поведения и общежития, в том числе и тех, которые носят совершенно «светский» характер.

Таким образом, фикх и исламская этика как области регулирования межличностных отношений держат фокус на отношении «человек-человек». Фундаментальной категорией этой области исламского мировоззрения является понятие *хакк* (мн. *хукук*). Эта категория означает отношение в формате «право-обязанность» и держит акцент на взаимодействии двух людей, один из которых является действующим, а другой – претерпевающим, при этом обе стороны одинаково важны и одна не может существовать без другой. Главное здесь – отношение, связка двух контрагентов, процесс, который их объединяет [26, с. 30].

Итак, основополагающей, регулятивной идеей исламской этики и исламского правосознания является важность завязывания межличностных отношений для каждого верующего. Человеку необходимо находиться в контакте, связанности с другим человеком. Отсюда вытекают основания, на которых базируется другая фундаментальная категория ислама – *ахляк*. Грамматически, по сути, это множественное число от слова *хулюк* («нрав», «характер», «натура» (человека)), и, таким образом, *ахляк* – это (множественные) «нравы». Совершенный, превосходный нрав, согласно исламу, это не что-то абстрактное, хорошее для людей, а оценка с точки зрения соответствия этого нрава букве и духу Божественного Откровения. ‘Аиша сказала: «*Нравом Посланника Аллаха (да благословит его Аллах и приветствует) был Коран*» (Муслим, хадис № 746) [16]. Это означает, что Пророк обладал таким нравом, то есть большим числом разнообразных внутренних личных качеств, проявлявшихся в его поступках и практиковавшихся в его делах, который в полной мере соответствовал установлениям Корана – как в поклонении Аллаху, так и в отношениях с Его творениями. Таким образом, если люди хотят хоть немного познать и приблизиться к его нраву, то необходимо следовать Корану, в котором содержится Верное руководство и мудрость.

«*Клянусь предвечерним временем, поистине, человек ведь в убытке, кроме тех, которые уверовали, и творили добрые дела, и заповедали между собой истину, и за-*



поведали между собой терпение!» (Коран, 103:1–3), «ведь человек создан колеблющимся, когда коснется его зло – печальющимся, а когда коснется его добро – недоступным, кроме молящихся, которые в своей молитве постоянны, в имуществвах которого известно право для просящего и лишенного, и тех, которые веруют в День суда, и тех, которые страшатся наказания своего Господа, ведь наказание их Господа не опасно! И тех, которые охраняют свои члены только для своих жен или для того, чем овладели их десницы: они ведь не заслуживают порицания. А кто устремляется за пределы этого – они уже преступники. И тех, которые соблюдают доверенное и договоры. И тех, которые прямо стоят со своими свидетельствами. И тех, которые охраняют свою молитву» (Коран, 70:19–34). В этом фрагменте Священного Корана мы видим все контуры формирования нрава человека: это постоянство в совершении благого, доброе отношение к другим людям, воздержание от мерзкого и предосудительного, верность во всех делах, честность и искреннее отношение к другим, и все это сопровождается чувством ответственности, что за содеянное придется держать ответ перед Господом в День воздаяния. Большая часть форм проявления нравственности, как видно, связана с отношениями верующего с окружающими его людьми.

Исламский ученый XIII века и автор известного комментария к Корану Абуль-‘Аббас аль-Куртуби писал: «Нравы (ахлак) – это черты человека, благодаря которым он взаимодействует с другими» [10, с. 479]. Это значит, что, рассуждая о нравах в рамках исламского мировоззрения, важным является не положительная или отрицательная характеристика человека, а то, как та или иная черта верующего позволяет ему взаимодействовать и выстраивать отношения с другими людьми. С точки зрения историко-культурной ситуации, в которой формировалась сунна, позитивно оценивались те качества, проявление которых способствовало принятию ислама другими людьми, а отрицательно – качества, которые мешали переходу в ислам иноверцев. Поскольку основополагающей целью ислама является благополучие людей – каждого верующего в отдельности и общего блага уммы, то оно достижимо через формирование правильных социальных структур с помощью определенных черт мусульманского этоса, важнейшими из которых являются уступчивость и солидарность, которые, в свою очередь, являются основанием коллективистического [13, с. 256].

Таким образом, основанием для классификации похвальных или осуждаемых черт характера человека является то, способствуют ли они завязыванию отношений с другим человеком или нет. К одобряемым чертам относится, к примеру, скромность. Скромность подразумевает, что человек не ставит себя выше другого. Здесь действует следующий императив, характерный для исламской этики: «Если



ты такой же, как я, то ты лучше меня». В этом принципе «перевешивающего баланса» проявляется стремление склонить равновесие отношений в пользу другого. Это значит, что всегда необходимо делать шаг навстречу партнеру и ставить его выше себя, проявлять солидарность с ним, не выделяться по отношению к нему. Если вы равны, то он выше тебя, ему надо уступить для того, чтобы могли завязаться между вами отношения и сохранилась взаимосвязанность. Согласно логике мусульманского права и этики, именно такое «неравное равенство» позволяет завязать правильное и прочное отношение с другим. Исламский призыв к скромности и кротости предполагает проявленность во внешнем поведении мусульман: в стремлении не повышать голос, в традиционном стиле исламской одежды, который подразумевает не вызывающий фасон, скромные ткани с приглушенной цветовой гаммой, в отказе от использования серебряной и золотой посуды и т.п. [12, с. 50]

Еще одной важной положительной чертой в системе мусульманской нравственности является *хайа* – стыд, стыдливость. Как отмечает З. Баирова, психологическая природа чувства стыда определяется его социальностью, «публичностью» – оно появляется в результате общественного осуждения [27]. С одной стороны, стыд – это стремление не делать на людях то, что следует делать только в уединении, с другой – страх совершить поступок таким образом, какой не подобает мусульманину. Иначе говоря, чувство стыда всегда связано с другими людьми: стыдно перед кем-то. Мусульманская мораль, основанная на чувстве стыда, таким образом, закономерно способствует укреплению коллективистского мировоззрения [28, с. 98].

В числе других важных похвальных и крайне ценимых с точки зрения ислама характеристик человека необходимо упомянуть справедливость, честность, надежность, верность слову, щедрость, дружелюбие, стремление к коллегиальности [13, с. 261–266]. Исламская этика настаивает на том, что все эти качества полезны и необходимы мусульманину для того, чтобы создавать возможность завязывать, сохранять и укреплять отношения с другими верующими, формируя связанность с членами джамаата и общественную солидарность уммы.

Соответственно, осуждаемыми исламской этикой чертами характера являются те, которые вредят и препятствуют завязыванию и сохранению отношений с другим. Гневливость (*гадаб*) и все связанные с ней проявления, такие как ненависть, злорадство, насмешки, злословие и сплетни, зависть и хула, не только противоположны скромности и мягкости, но и наносят непоправимый ущерб связанности-с-другим [13, с. 259].

Не менее разрушительными в данном аспекте проявлениями человеческого характера являются вероломство, притворство, ложь, обман, предательство, клятвопреступление, объединяемые общим понятием *нифак*, или *мунафака* (лицемерие).



В Коране оно выделено особо – ему посвящена 63 сура, состоящая из 11 аятов. Пагубность этого качества связана не только с тем, что оно губительно для межличностных отношений и ведет к потере веры в другого, но и с тем, что при лицемерии у человека нарушаются соотношение между *батын* (внутренним) и *захир* (внешним): убеждения, которые есть у человека, совсем не соответствуют совершаемым им действиям, и тем самым нарушается этическая логика индивидуального поступка. Еще категориями качеств, проявление которых неизбежно влечет за собой нарушение связанности-с-другим, являются сомнения (*мира'*) и препирательства (*джидаль*). Исламская этика призывает избегать споров и разногласий, поскольку они неминуемо ведут к вражде и разрыву отношений, и настаивает на приоритете сохранения связей.

Таким образом, в исламской этике и правосознании акцент находится на «мы-взаимодействии», что в целом отражает ее коллективистическую направленность. Важным является не то, как конкретный верующий взаимодействует с другими членами уммы, а какие мы-связанности в ней возможны: «общество не есть конгломерат, или совокупность, индивидов, связанных со мной теми или иными отношениями. Общество – это система мы-узлов структуры. Справедливость состоит не в том, чтобы я отдал всем остальным им причитающееся и получил свое; справедливость состоит в том, чтобы каждый мы-узел структуры был завязан правильно и не нарушалась гармонизирующая срединность» [29, с. 525].

Важнейшим онтологическим аспектом самопознания в исламе является осознание человеком собственной самости через социальное самоопределение, через поиск своего места в умме. Индивид в исламе, будучи особенностью для себя, должен ради сохранения стать частью общего, которое как гарант его жизненности приобретает высокий статус, почти абсолютную значимость.

Все эти положения создают фундамент для формирования, функционирования и развития большинства мусульманских стран и народов как культур коллективистического типа, для которых ценности включенности в сообщества являются центральными. Для этих культур характерна тесная эмоциональная связь и взаимозависимость с представителями своего социума: индивидуумы на протяжении всей жизни включены в сплоченные коллективы, которые в обмен на безусловную лояльность защищают их, личное поведение мусульман во многом определяется «мы»-идентичностью и стремится к поддержанию взаимной зависимости и приспособления к этому [30, с. 955–958].

Индивидуалистическое в исламской традиции самопознания

Переход от племенной организации общества с присущим ему акцентированно коллективистским сознанием и базовым чувством спаянности между членами



кровнородственной группы к исламской умме произошел во многом за счет формирования новых моделей социальности, которые придали новую весомую роль индивидуальности.

Исламский акцент на индивидуальном, собственном и принадлежащем конкретной личности можно выделить в трех основных аспектах: индивидуальное целеполагание, индивидуальная ответственность и индивидуальное спасение [26, с. 37]. Остановимся на каждом из этих моментов более подробно.

Тема индивидуального, личного целеполагания в исламском вероучении напрямую связана с требованием формирования «намерения» (*ниййа*) при совершении каждого конкретного поступка. Намерение по своей природе и смыслу индивидуально ввиду того, что место его возникновения, формирования и обитания – «внутреннее» (*батын*) верующего, а эта область доступна только самому человеку, находится в его власти, скрыта от других и не может быть никому предъявлена. Вместе с тем намерение характеризуется двумя основополагающими характеристиками. Во-первых, твердостью, которая является гарантом того, что оно продержится до конца завершения действия, а также того, что ничто внешнее и постороннее не сможет его разрушить. Во-вторых, искренностью, *ихлас*, которая означает в данном случае отсутствие скрытого смысла, подменяющего цель поступка [10, с. 463–464].

В исламской логике формула индивидуального поступка (*'амаль*) представляется как связанность и постоянно поддерживающееся взаимодействие внутреннего намерения (*ниййа*) с внешним действием (*фил*), это процесс, который связывает внутреннее (*батын*) и внешнее (*захир*). Эту тесную взаимосвязь между намерением и действием мы можем проследить в содержании одного из известных хадисов: «Посланник Божий (да благословит его Аллах и приветствует) сказал: "Поступки – по намерениям. Каждый получит то, к чему стремился: кто уходит (хиджра) во имя Бога и Его посланника, тот уходит во имя Бога и Его посланника, а кто – ради мирских целей или чтобы взять в жены женщину, тот уходит ради того, к чему ушел"» (Бухари, хадис №52) [13, с. 216–217].

Эта емкая формулировка важнейшего этического императива ислама – «поступки по намерениям» – без преувеличения является одной из ключевых в исламском мировоззрении. Намерение учитывается в каждом поступке мусульманина: при омовении, в молитве, при выплате заката, при совершении хаджа, при соблюдении поста, в решении межличностных вопросов, таких как сделки, договоры, заключение брака и т.д. Ни одно из этих действий не может быть оценено вне намерения, более того, все они становятся бессмысленными и недействительными без намерения совершавшего их человека.



Следующим измерением темы индивидуалистического в исламском мировоззрении является вопрос об индивидуальной ответственности человека.

В тексте главного первоисточника исламской религии присутствует четкое представление об абсолютной божественной предопределенности, заложенной в мироздании: *«Воистину, Мы сотворили каждую вещь согласно предопределению»* (Коран, 54:49). На первый взгляд неочевидным, но важным для целей раскрытия темы индивидуальной ответственности в исламе является тезис о том, что божественная предопределенность совсем не исключает, а, напротив, скорее предполагает самостоятельную и самостоятельную активность человека, через которую реализуется его божественное предназначение. Согласно исламскому вероучению, Аллах предопределил и установил мировой порядок, обусловил природу и миссию человека, которая состоит в деятельном служении Богу и поддержании заложенного Им порядка. В качестве исполнителя своей миссии человек является самостоятельным субъектом, который имеет возможность выбора и несет за этот выбор ответственность. Значит, согласно исламской логике, и этот свободный выбор человека и его ответственность за этот выбор были предопределены Творцом. При этом исламские первоисточники дают представление о том, что эту обязанность человек взял на себя самостоятельно: *«Мы предложили залог небесам, и земле, и горам, но они отказались его понести и устрашились его; понес его человек»* (Коран, 33:72). В конце процитированного аята человек называется «обидчиком» самого себя, «неведающим» о стрессовом исходе и негативных последствиях принятой им на себя ответственности: в течение дня после принятого решения человек за послушание был перемещен Богом из Рая на землю. Это перемещение, однако, осмысливается в исламе не как наказание, а как наделение человека высочайшей миссией: человек становится *халифом*, преемником Творца на Его земле, и исходя из этой миссии несет ответственность за пользование землей и ее благами. Осуществление этого своего предназначения и своей ответственности и является его истинным поклонением Всевышнему [31, с. 65].

Отсюда можно заключить, что исламская логика понимает поклонение как самостоятельное, автономное действие человека. Беря на себя обязанность поклоняться Аллаху, человек тем самым также берет на себя ответственность за свои действия перед Аллахом. Это значит, что действие поклоняющегося – это не просто индивидуальное и автономное действие, это в обязательном порядке еще и ответственное действие. Таким образом, реализуя себя через свою деятельность в мироздании, человек выполняет свое предназначение и свою ответственность. Именно в этом и заключается его истинное поклонение Всевышнему.

Ислам обеспечил верующего свободой выбора еще в одном важном вопросе – в вопросе веры. В Коране четко озвучено положение о том, что в религии нет и не



может быть принуждения. Вера (*иман*) в исламском вероучении связана не только со словесным признанием истинности учения Пророка Мухаммада. В большой степени она подразумевает под собой систему связанных убеждений, которые человек держит внутри, в своем сердце, и согласованных с этими убеждениями действий верующего. «Это, как видно, совпадает с общей логикой структуры поступка: вера как поступок представляет собой связанность внутреннего и внешнего, убеждения и действия» [26, с. 41].

Высокая убежденность в правоте религии, которую подразумевает исламская вера, способствует осознанию отдельным человеком содержания вероучения, стимулирует процесс развития личности, духовного совершенствования человека, его самопознания через познание Аллаха своим сердцем. Отсюда – особая роль разума и знания, важной для веры, а значит, и для всей человеческой жизни. Ответственность верующего в исламе завязана на разумении, на знании шариата. Человек может нести ответственность только будучи разумным и при условии знания Закона. Грех, совершенный по незнанию и неведению, во многом простителен: «*Ведь у Аллаха обращение к тем, которые совершают зло по неведению*» (Коран, 4:21). Но взрослый, здоровый, дееспособный человек ответственен за разумное отношение к религиозному учению и за свое поведение.

Таким образом, «знание провозглашается одним из центральных понятий исламского вероучения. Самим своим возникновением ислам обозначил появление нового типа знания, особого мышления и рациональности и неизбежно противопоставил их царившей в то время системе магических верований» [3, с. 12].

В качестве верующего (*му'мин*), т.е. того, кто следует внутренним религиозным убеждениям, верующий вступает в личные отношения с Аллахом, берет на себя всю ответственность за свое знание, понимание веры и поведение, которые не исключают конфликта с окружением. Родившись, человек с первого дня жизни находится под воздействием целого ряда факторов, важнейшими из которых являются его родители и общество. Это окружение может быть греховным и оказать негативное воздействие на первозданную чистоту и душевную целостность человека, образовав препятствия в его контакте с Творцом и «скрыв» его *фитру*. Наиболее известным хадисом по данному вопросу является следующее высказывание Пророка Мухаммада: «*Каждый человек рождается в своём естественном состоянии (фитра), и только потом его родители делают из него иудея, христианина или огнепоклонника*» (Бухари, хадис №441) [14]. О мощной силе передаваемых из поколения в поколение убеждений – а ведь эти убеждения могут касаться не только религии, а всего многообразия человеческой жизни (индивидуального развития, нравственного выбора, семейных отношений, богатства и бедности, ремесла или бизнеса и т.



п.) – Аллах говорит в Коране следующее: *«И когда скажут им: “Следуйте за тем, что ниспослал Аллах!” - они говорят: “Нет, мы последуем за тем, на чем застали наших отцов”*. А если бы их отцы ничего не понимали и не шли бы прямым путем?» (Коран, 2:170); *«Скажи: “А если бы я пришел к вам с более верным, чем то, в чем вы нашли ваших отцов?” Они сказали: “Мы, конечно, не веруем в то, с чем вы посланы”»* (Коран, 43:23).

Таким образом, следование прямому пути в исламе важнее и приоритетнее включенности в общественные процессы, а иногда важнее и родственных связей. Аллах и его слово – безусловный и первостепенный жизненный и моральный ориентир для верующего. Нравственная детерминация мусульманина задана предустановленным Всевышним порядком. Человеку не нужно делать сложные выборы и самостоятельно определять, что есть добро и что есть зло, его задача – получать знания, изучать свою религию, размышлять о знамениях Аллаха, ярким образцом которых он сам является, познавать себя, окружающих и отношения с ними, следовать во взаимодействии с ними заданным Творцом нормам и таким образом реализовывать свою ответственность перед Господом.

На заре своего возникновения ислам внес в языческую, родоплеменную и акцентированно коллективистическую культуру арабов индивидуализацию человека через еще одно измерение – через понимание жизни и смерти, отношения к ним, посмертного воздаяния и возможности спасения своей души [3, с. 9]. В исламском вероучении право на воздаяние находится в исключительном ведении Творца. Только Он будет предъявлять окончившему свой жизненный путь итог его земной жизни и назначать ему райские блаженства или адские мучения: *«Создал Аллах небеса и землю по истине, чтобы всякая душа получила воздаяние за то, что она снижала, и они не будут обижены»* (Коран, 45:22).

Ислам утверждает: не община судит человека, а Бог. Справедливый и всезнающий Аллах освобождает человека от власти человеческого общества и от суда людей, который может быть несправедливым, поскольку люди подвержены ошибкам. Только перед Всевышним Судьей человек предстанет в Судный день, чтобы ответить за свои деяния. «Раб Божий» отчитывается только перед своим Творцом, исполняет лишь Его повеления и свободен от суждений других людей. Вечность, дарованная Аллахом, для верующего несравненно важнее, чем кратковременная земная жизнь. Пренебрежение заветами Всевышнего или следование им определяет будущее человека и его качество.

Таким образом, идея посмертного воздаяния в исламской культуре формирует основу для развития индивидуализации, индивидуального сознания и личности.



Речь идет о внутренней свободе, которая служит фундаментом для становления самосознания и формирования личности.

Еще один аспект индивидуации исламского мировоззрения раскрывается через то, что в исламе отсутствует понятие об общечеловеческом грехе, лежащем на всем человеческом роде (каковым, например, в христианстве является первородный грех), и связанный с ним тезис о греховной природе человека. Согласно исламскому вероучению, Адам и Ева совершили грех и в наказание были перемещены на землю. Однако совершённое ими прегрешение не передается по наследству их потомкам. Все люди с момента своего рождения чисты, не являются изначально испорченными и не несут в себе зла [31, с. 51]. Это принципиальное положение ислама – природа человека изначально правильная и как таковая достаточна для спасения.

Х. Рассул в своих работах подчеркивает, что в исламе грех отдельного человека является его персональным грехом, он не может быть унаследован, и ни одна душа не может нести бремя другой души или передать его будущему поколению. С учетом того, что грех для человека в земной жизни неизбежен, Всевышний предоставил ему возможности для очищения через его стремления и усилия. Самый верный способ очищения души и удержания ее от порчи – это следование Верному руководству, установлениям Аллаха в самом широком смысле – от знания законов Вселенной, законов мирской жизни и Вечности, которые даны в Откровении, до знания конкретных велений и запретов от Аллаха. Предпочтительнее при этом не только «знательно», но и сознательно проникаться верой и осмысленно выполнять ее предписания, поскольку такая взвешенность является предпосылкой самостоятельности и рефлексивности [22, с. 208].

Человек по факту своего появления на свет получает в распоряжение все необходимые и достаточные для своего спасения средства: у него есть фитра, разум и шариат. Правильно распорядившись этими средствами, человек приобретает доступ к благополучию в обоих мирах. Только от его индивидуального решения зависит, какой выбор он сделает – в пользу или против принятия Закона. Именно это решение определит его судьбу. А это значит, что человеческий коллектив в конечном счете не является непременным залогом его спасения и он в нем, по сути, не нуждается [26, с. 44].

Ислам призывает верующих размышлять над Священным Кораном, задумываться о смыслах Откровения: внутри себя, в своих мыслях и размышлениях человек свободен, он самостоятельно намечает траекторию движения по своему жизненному маршруту, тем самым обретая возможность на свою отличность от другого, право на свою индивидуальность.



Современный исламский психолог Малик Бадри указывает в своих работах на интегративный характер религиозного размышления: «Исламское размышление – это форма поклонения, которая связывает сердце с разумом, рациональное с эмоциональным и разумное со страстным с тем, чтобы верующие, находящиеся в состоянии трезвого размышления, могли достичь лучшего духовного уровня, при котором, если будет угодно Богу, их молитвы будут приняты» [32, с. 92].

Цель религиозной рефлексии в исламе – по-другому размышлять о самих себе: исходя из мировоззрения, основанного на Божественном Откровении, в том числе на понимании человека как Божьего Творения. Лучше всех внутренних мир человека знает его Создатель, и необходимо прежде всего искать ответы на вопросы об этом, выстраивать процесс самопознания на Божественном Откровении. Человеческие знания в области философии, психологии, антропологии, социологии могут стать только некими дополнительными инструментами, ключами к более полному пониманию Откровения, помогая высвечивать какие-то стороны непостижимых для постижения компонентов внутреннего мира человека.

В исламе индивидуация человека направлена в одну сторону – к Богу. Как обладающее телом и душой создание Всевышнего, человек существует только в связи с Творцом, и самой главной духовной и психоэмоциональной потребностью его души является наличие постоянной связи со своим Создателем, которую должно развивать и поддерживать. В Коране об этом говорится неоднократно и однозначно: «О люди, вы нуждаетесь в Аллахе, а Аллах богат, преславлен» (Коран, 35:15); «Если Аллах окажет вам помощь, то нет победителя для вас, а если Он покинет, то кто же поможет вам после Него? На Аллаха пусть полагаются верующие!» (Коран, 3:160).

В исламской традиции считается, что именно через эту связь с Богом человек обретает внутреннее спокойствие, психологическое благополучие и счастье. Исламский ученый XIV века Ибн-Каййим аль-Джаузийя писал, что сердце «испытывает голод и жажду подобно телу, и его пища и питье – познание, любовь, упование, смирение и служение Ему» [33, с. 38]. Достижение довольства Творца является тем, на чем должны сосредоточиваться мысли, чувства, воля и поведение верующего. Покорность Господу, Его предписаниям и последовательное очищение души – ключ к общему благополучию мусульманина в обоих мирах.

Выводы

Итак, анализ коллективистических и индивидуалистических оснований в исламском вероучении подводит нас к выводу о том, что в рамках исламского мировоззрения человеку присуще сочетание как индивидуалистического, так и коллективистского подходов к существованию и самопознанию. Процессы инди-



видуализации и коллективной ориентации играют ключевую роль в формировании «Я-концепции» личности в исламе. Они помогают человеку осознать себя как самодостаточного индивида, с одной стороны, и как значимого члена общности – мусульманской уммы, с другой. Это двойственное восприятие себя способствует гармоничному развитию личности, которая одновременно ощущает свою уникальность и принадлежность к большому целому.

Двигаясь в направлении понимания собственного бытия, человек балансирует между двумя полюсами, одним из которых является его социальное бытие, другим – бытие индивидуальное. Принцип коллективизма и принцип индивидуализма, с одной стороны, выступают как противоположные стороны сложной природы человека, а с другой – неразрывно связаны друг с другом и в этом связывании и формируют человеческую природу.

Оппозиционность индивидуализма и коллективизма условна и очень относительна, поскольку сочетание этих двух принципов, бесспорно, дает синергетический эффект и обеспечивает более высокую плодотворность человеческой деятельности на пути к пониманию себя. В рамках исламского мировоззрения они оба являются принципами самопознания, которые отражают диалектическую взаимосвязь общего и индивидуального в религиозном бытии человека.

Исламское мировоззрение представляется организованным таким образом, что коллективное и индивидуальное в нем составляют условие друг для друга: обосновывая друг друга, ни одно из них не обладает статусом достаточности или истинности само по себе. Ни индивидуальное, ни социальное бытие не представляются как единственно подлинное или важное для мусульманина, только их баланс в жизни каждого конкретного человека и образует его полноценное религиозное бытие.

Связанность внешнего и внутреннего, тела и души, социального и индивидуального бытия, земной и вечной перспективы – это и есть человек в исламской логике. Встав на путь самопознания себя как верующего мусульманина, человек не может и не должен ограничиваться фокусом на какой-то одной стороне своего религиозного бытия – как члена исламской уммы или как верующего индивида. Эти две грани его религиозной жизни, коллективная и индивидуальная, как два модуса религиозного бытия, две ипостаси, как внешнее и внутреннее, батын и захир, имеют равную значимость, гармонично сосуществуют и предполагают одна другую.

Таким образом, в исламе идеи коллективизма и индивидуализма находятся в уравновешенном состоянии, а религиозное самопознание человека сочетает персональный поиск знаний о бытии, истинность религиозной веры через «самость», уникальность религиозного опыта каждого с опытом коллективным, что способствует включению человека, выбравшего путь познания себя через сферу религиоз-



ного, в диалектическую систему индивидуального и социального. Универсальность исламского опыта самопознания обусловлена диалектикой индивидуалистического и коллективистического в нем. Подобно категориям захир и батын, индивидуалистическое и коллективистическое неотъемлемы друг от друга и всегда выступают как неразрывная пара. Будучи контрастными по отношению друг к другу, они, тем не менее, не исключают и не устраняют друг друга, а, наоборот, предполагают и указывают друг на друга. Более того, в этой паре ни одно не является более значимым, чем другое, и они объединены между собой единым процессом перехода одного в другой и наоборот.

Заключение

В начале нашего исследования мы обозначили точку зрения, согласно которой и в современной литературе, и в самих мусульманских культурах получил распространение тезис о том, что исламу (как и Востоку в целом) и исповедующим его обществам присущ коллективизм и совсем не характерен индивидуализм, который составляет отличительную черту западной культуры. Изучение же исламских первоисточников и литературы по этому вопросу дает нам основание заключить, что в рамках исламского мировоззрения существует как особое понимание и коллективистического, отличного от первобытной коллективной спаянности, так и особое понимание индивидуалистического, которое гармонично сосуществует с особым типом исламской социальности.

Человеческая природа в исламе характеризуется двумя фундаментальными метафизическими началами – индивидуальным и коллективным, а генезис самопознания в исламской традиции представляет собой поиск понимания человеком своей собственной экзистенции в качестве члена уммы через свои отношения с другими членами сообщества и как раба Аллаха через свои личные отношения со Всевышним.

Ислам рассматривает индивидуализм (ответственность) и коллективизм (взаимосвязанность) как основополагающие концепции, как фундаментальные строительные кирпичики человеческого бытия. Коллективистическое и индивидуалистическое в исламском мировоззрении выступают как противоположные и комплементарные стороны структуры религиозного бытия человека, которые неразрывно связаны и предполагают друг с друга. Оба они являются способами самопознания человека, которые отражают диалектическую взаимосвязь социального и индивидуального в религиозном бытии мусульманина.



Литература

1. Лебедева Н.М. *Введение в этническую и кросс-культурную психологию*. М.: Ключ-С; 1999. 224 с.
2. Триандис Г. Индивидуализм и коллективизм: прошлое, настоящее и будущее. *Психология и культура*. Мацумото Д. (ред.). СПб.: Питер; 2003. С. 73–97.
3. Фролова Е.А. *История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: Учебное пособие*. М.: ИФ РАН; 2006. 199 с.
4. Hofstede G. *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*. Beverly Hills (Cal.): Sage Publ; 1980. 327 p.
5. Hofstede G. *Culture's consequences: Comparing values, behaviors, institutions and organizations across nations*. 2nd ed. Beverly Hills: Sage Publ.; 2001. 596 p.
6. Hui C.H. Measurement of individualism-collectivism. *J. of Research on Personality*. 1988;22:17–36.
7. Барина Н.Г. Методология «Макасид» современного мусульманского исследователя Джассера Ауды: основные положения. *Роль современной Российской мусульманской молодежи в сохранении единства и укрепления патриотизма. Сборник материалов Республиканской студенческой научно-практической конференции*. Казань: РИИ; 2023. С. 42–48.
8. Auda J. Maqasid Methodology for Re-Envisioning Islamic Higher Education. *Journal of Contemporary Maqasid Studies*. 2021;1(1):31–58.
9. Auda J. *Re-Envisioning Islamic Scholarship: Maqasid Methodology As A New Approach*. Swansea: Claritas Books; 2021. 282 p.
10. Смирнов А.В. Архитектоника мусульманской этики. *Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл*. М.: Языки славянской культуры; 2015. С. 459–482.
11. Коран. Крачковский И.Ю. (пер. и коммент.). 2-е изд. М.: Наука; 1986. 727 с.
12. Смирнов А.В. *О подходе к сравнительному изучению культур*. СПб.: Изд-во СПбГУП; Избранные лекции Университета; Вып. 94. 2009. 132 с.
13. Смирнов А.В. Классическая арабо-мусульманская этическая мысль. *История этических учений*. Гусейнов А.А. (ред.). М.: Гарадарики; 2003. С. 204–309.
14. *Сахих аль-Бухари*. Нирша В.А. (пер. с араб.). Казань: Дом печати; 2009. 1062 с.
15. Павлова О.С., Миназова В.М., Хухлаев О.Е. Религиозная идентичность студентов-мусульман (на материале изучения молодежи, проживающей в Чеченской республике). *Культурно-историческая психология*. 2016;12(4):90–99.
16. *Сахих Муслим*. Попов С. (пер. с араб.). Казань: Академия познания; 2008. 857 с.



17. Фролова Е.А. Индивидуальное бытие, искомое, но не найденное. *Средне-вековая арабская философия: Проблемы и решения*. М.: Восточная литература; 1998. С. 115–145.
18. Ибн Сина. *Избранные философские произведения*. М.: Наука, 1980. 552 с.
19. Аль-Фараби Абу Наср Мухуммад. *Социально-этические трактаты: пер. с арабского*. Алма-Ата: Наука; 1973. 400 с.
20. Ибн Халдун. Введение (ал-Мукаддима). Смирнов А.В. (составл., пер. с араб. и примеч.). *Историко-философский ежегодник 2007*. М.: Наука; 2008; С. 187–217.
21. Смирнов А.В. Ибн Халдун и его «новая наука». *Историко-философский ежегодник 2007*. М.: Наука; 2008. С. 159–186.
22. Рассул Х. *Исламское консультирование. Введение в теорию и практику*. М.: Институт интеграции знаний, Ассоциация психологической помощи мусульманам; 2022. 392 с.
23. Аль-Хашими М.А. *Личность мусульманина в том виде, который стремится придать ей ислам с помощью Корана и Сунны*. Нирша В.А. (пер. на русс.). 6-е изд. М.: Благотворительный Фонд Ибрагим Бин Абдулазиз Аль Ибрагим; 2003. 413 с.
24. Ананьев Э. В. *Особенности конфессионального понимания роли социальной деятельности религиозных организаций: дис.... канд. филос. наук*. М., 2011. Научная электронная библиотека disserCat. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.dissercat.com/content/osobennosti-konfessionalnogo-ponimaniya-rolisotsialnoi-deyatelnosti-religioznykh-organizats> (дата обращения: 22.12.2024).
25. Родионов М.А. Мурувва, асабийя, дин: к интерпретации ближневосточного этикета. *Этикет у народов Передней Азии*. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»; 1988. 264 с.
26. *История арабо-мусульманской философии: Учебник*. Смирнов А.В. (ред.). М.: Академический проект; 2013. 255 с.
27. Баирова З.М. Психологическое осмысление чувства вины в исламе. *Ислам: личность общество*. 2020;3:42-45.
28. Якупов С.Ф. Особенности исламской цивилизации: менталитет, политико-правовые и экономические институты. *Вестник Челябинского государственного университета. Философия. Социология. Культурология*. 2012;35(289):95–100.
29. Смирнов А.В. Справедливость (опыт контрастного понимания). *Средне-вековая арабская философия: Проблемы и решения*. М.: Восточная литература; 1998. С. 250–295.
30. Павлова О.С. Семейные отношения мусульман постсоветского пространства: основные черты и подходы к психологическому консультированию. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(4):953–978.



31. Смирнов А.В. Нравственная природа человека: арабо-мусульманская традиция. *Этическая мысль*. Гусейнов А.А. (ред.). М.: ИФ РАН; 2000. С. 46–70.

32. Бадри М. *Размышление. Исследование психики и души человека*. Баку: CDS; 2008. 136 с.

33. Ибн Каййим аль-Джаузий. *Деяния сердец*. Сорокоумова Е. (пер. с араб.). М.: Умма; 2014. 528 с.

References

1. Lebedeva N.M. *Vvedenie v etnicheskuyu I kross-kulturnuyu psikhologiu* [Introduction to the ethnic and cross-cultural psychology]. Moscow: Kluch-C Publ; 1999. 224 p. (In Russian)

2. Triandis H. Individualism I kollektivism: proshloe, nastoyashee I budushee [Individualism and Collectivism: past, present and future]. *Psikhologiya I kultura* [Psychology and Culture]. Matsumoto D. (ed.). St. Petersburg: Piter Publ; 2003, pp. 73–97. (In Russian)

3. Frolova E.A. *Istoriya arabo-musul'manskoi filosofii. Srednie veka I sovremennost. Uchebnoe posobie* [History of Arab-Muslim Philosophy. Middle Ages and Modernity: Textbook]. Moscow: Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences; 2006. 199 p. (In Russian)

4. Hofstede G. *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values* Beverly Hills (Cal.): Sage Publ.; 1980. 327 p.

5. Hofstede G. *Culture's consequences: Comparing values, behaviors, institutions and organizations across nations*. 2nd ed. Beverly Hills: Sage Publ.; 2001. 596 p.

6. Hui C.H. Measurement of individualism-collectivism. *J. of Research on Personality*. 1988;22:17–36.

7. Barinova N.G. Metodologiya «Makasid» sovremennogo musul'manskogo issledovatelya Dzjasera Audi: osnovnie polozeniya [“Maqasid” methodology by the Modern Muslim Researcher Jasser Auda: Basic Provisions]. *Rol' sovremennoi rossiiskoi musul'manskoi molodeji v sohranении edinstva I ukreplenii patriotizma. Sbornik materialov Respublikanskoi studencheskoi nauchno-prakticheskoi konferencii* [The role of modern Russian Muslim youth in preserving unity and strengthening patriotism. Collection of materials of the Republican student scientific and practical conference]. Kazan: Russian Islamic Institute; 2023, pp. 42–48. (In Russian)

8. Auda J. Maqasid Methodology for Re-Envisioning Islamic Higher Education. *Journal of Contemporary Maqasid Studies*. 2021;1(1):31–58.

9. Auda J. *Re-Envisioning Islamic Scholarship: Maqasid Methodology As A New Approach*. Swansea: Claritas Books; 2021. 282 p.



10. Smirnov A.V. Arhitektonika musulmanskoj etiki [Architectonics of Muslim Ethics]. *Soznanie. Logika. Yazik. Kultura. Smisl* [Consciousness. Logic. Language. Culture. Meaning]. Moscow: Languages of Slavic Culture Publ.; 2015, pp. 459–482. (In Russian)
11. *Koran* [Quran]. Krachkovskiy I.Y. (transl. and comment.). 2nd ed. Moscow: Nauka; 1986. 727 p. (In Russian)
12. Smirnov A.V. *O podhode k sravnitel'nomu izucheniyu kultur* [On the Approach to the Comparative Study of Cultures]. St. Petersburg: St.Peterburg University of the Humanities and Social Sciences, Selected Lectures of the University; Is. 94. 2009. 132 p. (In Russian)
13. Smirnov A.V. Klassicheskaya arabo-musul'manskaya eticheskaya misl [Classical Arab-Muslim Ethical Thought]. *Istoriya eticheskikh uchenii* [History of Ethical Teachings]. Guseinov A.A.(ed.). Moscow: Garadariki; 2003, pp. 204–309. (In Russian)
14. *Sahih al-Bukhari*. Nirsha V.A. (transl. from Arabic). Kazan: Dom Pechati, 2009. 1062 p. (In Russian)
15. Pavlova O.S., Minazova V.M., Khukhlaev O.E. Religioznaya identichnost studentov-musul'man (na material izucheniya molodezhi, projivavshej v Chechenskoi respublike) [Religious identity of Muslim students (based on the study of young people living in the Chechen Republic)]. *Kulturno-istoricheskaya psihologiya* [Cultural and Historical Psychology]. 2016;12(4):90–99. (In Russian)
16. *Sahih Muslim*. Popov S. (transl. from Arabic). Kazan: Academy of Knowledge; 2008. 857 p. (In Russian)
17. Frolova E.A. Individualnoe bitie, iskomoe, no ne naidennoe [Individual being, sought but not found]. *Srednevekovaya arabskaya filosofiya: problem i resheniya* [Medieval Arabic philosophy: Problems and solutions]. Moscow: Eastern literature; 1998, pp. 115–145. (In Russian)
18. Ibn Sina. *Izbrannie filosofskie proizvedeniya* [Selected philosophical works]. Moscow: Nauka; 1980. 552 p. (In Russian)
19. Al-Farabi Abu Nasr Muhammad. *Sotsialno-eticheskie traktaty: perevod s arabskogo* [Social and ethical treatises: trans. from Arabic]. Alma-Ata: Nauka; 1973. 400 p. (In Russian)
20. Ibn Khaldun. Vvedenie (al-mukaddima) [Introduction (al-Muqaddimah)]. Smirnov A.V. (compiled, transl. from Arabic and notes). *Istoriko-filosofskii ejegodnik 2007* [Historical and philosophical yearbook 2007]. Moscow: Nauka; 2008, pp. 187–217. (In Russian)
21. Smirnov A.V. Ibn Haldun i ego "novaya nauka" [Ibn Khaldun and his «new science»]. *Istoriko-filosofskii ejegodnik 2007* [Historical and philosophical yearbook 2007]. Moscow: Nauka; 2008, pp. 159–186. (In Russian)



22. Rassul H. *Islamskoe konsul'tirovanie. Vvedenie v teorij u i praktiku* [Islamic counseling. Introduction to theory and practice]. Moscow: Institute of Knowledge Integration, Association of Psychological Assistance to Muslims; 2022. 392 p. (In Russian).

23. Al Hashimi M.A. *Lichnost musulmanina v tom vide, kotoriy stremitsya pridat ei smisl s pomosh'u Korana i Sunni* [The personality of a Muslim in the form that Islam seeks to give it with the help of the Koran and Sunnah]. Nirsha V.A (transl. into russ.). 6-th ed. Moscow: Ibrahim Bin Abdulaziz Al Ibrahim Charitable Foundation; 2003. 413 p. (In Russian)

24. Ananyayev E.V. Osobennosti konfessionalnogo ponianiya roli sotsialnoi deyatelnosti religioznykh organizatsiy: dis. kand. filos. nauk. M., 2011 [Features of the confessional understanding of the role of social activities of religious organizations: dis. ... PhD Cand. In Philosophy. Moscow, 2011]. *Nauchnaya elektronnyaya biblioteka disserCat* [Scientific Electronic Library disserCat. [Electronic source]. Available at: <https://www.dissercat.com/content/osobennosti-konfessionalnogo-ponimaniya-rol-i-sotsialnoi-deyatelnosti-religioznykh-organizats> (Accessed: 22.12.2024). (In Russian)

25. Rodionov M.A. Muravva, asabiyya, din: k interpretatsii bližnevostochnogo etiketa [Muravva, asabiyya, din: towards the interpretation of Middle Eastern etiquette]. *Etiket u narodov Perednei Azii* [Etiquette among the peoples of Western Asia]. Moscow: Main Editorial Board of Eastern Literature, "Nauka" Publishing House; 1988. 264 p. (In Russian)

26. *Istoriya arabo-musul'manskoi filosofii: uchebnik* [History of Arab-Muslim Philosophy: Textbook]. Smirnov A.V. (ed.). Moscow: Akademicheskyy proekt; 2013. 255 p. (In Russian).

27. Bairova Z.M. Psihologicheskoe osmyslenie chustva vini v islame [Psychological understanding of guilt in Islam]. *Islam: lichnost, obshchestvo* [Islam: personality, society]. 2020;3:42–45. (In Russian)

28. Yakupov S.F. Osobennosti islamskoi tsivilizatsii: mentalitet, politiko-pravovye i ekonomicheskie instituty [Features of Islamic civilization: mentality, political, legal and economic institutions]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Kulturologiya* [Bulletin of the Chelyabinsk. State University. Philosophy. Sociology. Cultural Studies]. 2012;35(289):95–100. (In Russian)

29. Smirnov A.V. Spravedlivost (opit kontrastnogo ponimaniya) [Justice (experience of contrasting understanding)]. *Srednevekovaya arabskaya filosofiya: problem i resheniya* [Medieval Arabic philosophy: Problems and solutions]. Moscow: Eastern Literature Publ; 1998, pp. 250–295. (In Russian)



N.G. Barinova

Collectivism and individualism in the Islamic tradition of self-knowledge

***Minbar. Islamic Studies.* 2025;18(1): 224-248**

30. Pavlova O.S. Semeinie otnosheniya musulmal postsovetskogo prostranstva: osnovnie cherty I podhodi k psihologicheskomu konsultirovaniu [Family Relations of Muslims in the Post-Soviet Space: Main Features and Approaches to Psychological Counseling]. *Minbar. Islamic Studies.* 2024;17(4):953–978. (In Russian)

31. Смирнов А.В. Nravstvennaya priroda cheloveka: arabo-musulmanskaya tradicia [Moral nature of man: Arab-Muslim tradition]. *Eticheskaya misl* [Ethical thought]. Guseinov A.A. (ed.). Moscow: Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences; 2000, pp. 46–70. (In Russian)

32. Badri M. *Razmishlenie. Issledovanie psihiki I dushi cheloveka* [Contemplation. Study of the psyche and soul of man]. Baku: CDS; 2008. 136 p. (In Russian)

33. Ibn Qayyim Al-Jawziyya. *Deyaniya sedretz* [Acts of the hearts]. Sorokoumova E. (transl. from Arabic). Moscow: Umma; 2014. 528 p. (In Russian)

Информация об авторе

Наталья Геннадиевна Баринова, психолог, магистр психологии Московского государственного психолого-педагогического университета (ФГБОУ ВО МГППУ), г. Москва, Российская Федерация; магистр теологии Российского исламского института, г. Казань, Российская Федерация; соискатель ученой степени кандидата философских наук, философский факультет, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова.

About the author

Nataliya G. Barinova, Psychologist, Master in Social Psychology, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, the Russian Federation; Master in Islamic Theology, Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation; PhD candidate, Department of Philosophy, Moscow State University named after M.V. Lomonosov.

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: 20 ноября 2024

Одобрена рецензентами: 14 января 2025

Принята к публикации: 26 февраля 2025

Article info

Received: November 20, 2024

Reviewed: January 14, 2025

Accepted: February 26, 2025