

2019, Vol. 12, N 4

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 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 ПИИ № ФС77-73567 issued August 24, 2018.

Founders		Partners	
	Private higher education institution Russian Islamic Institute (RII) Address: 19, Gazovaya str., 420049, Kazan, Russian Federation Website: http://www.kazanriu.ru		Bulgarian Islamic Academy Address: 1A, Kol Gali str., 422840, Bolgar, Republic of Tatarstan, Russian Federation Website: https://bolgar.academy
	Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (IOS RAS) Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation Website: https://www.ivran.ru		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
	Kazan (Volga Region) Federal University (KFU) Address: 15, Pushkin str., 420008, Kazan, Russian Federation Website: https://kpfu.ru/imoiv		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

420049, Russian Islamic Institute

Address: 19, Gazovaya str., Kazan, Russian Federation

Website: <http://www.minbar.su>

Phone: +7 (943) 277-55-36, mob. +7 (843) 277-55-36

E-mail: minbar_russia@mail.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. Androsov, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Sevinj I. Aliyeva, Ph. D habil. (Hist.), Institute of History of Azerbaijan National Academy of Sciences, Baku, Republic of Azerbaijan

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, Makhachkala, 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. Islyayev, 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 Sociology, 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. Sapronova, 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. Valiakhmetova, 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

Valentina D. Laza, Ph. D habil. (Philosophy), Professor, Moscow State Linguistic University, Moscow, Russian Federation

Mustafa I. Bilalov, Ph. D habil. (Philosophy), Professor, Dagestan State University, Makhachkala, 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; Bulgarian 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. Efremova, 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, 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

Islam A. Zaripov, Deputy Editor-in-Chief, Ph. D (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, 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 4

MINDAR

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 – 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. Издается 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 издается 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	Партнеры
 <p>Частное учреждение высшего образования «Российский исламский институт» (ЧУВО РИИ) Адрес: 420049, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19 сайт: http://www.kazanriu.ru</p>	 <p>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: https://bolgar.academy</p>
 <p>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</p>	 <p>Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Пятигорский государственный университет». Адрес: 357532, Российская Федерация, Ставропольский край, г. Пятигорск, просп. Калинина, д. 9 сайт: http://pglu.ru</p>
 <p>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</p>	 <p>Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры «Государственный музей искусств народов Востока». Адрес: 119019, Москва, Никитский бульвар, д. 12а сайт: http://www.orientmuseum.ru</p>

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: 420049, Российская Федерация, г. Казань, ул. Газовая, д. 19
сайт: <http://www.minbar.su>

Тел.: +7 (843) 277-55-36, Моб.: +7 (843) 277-55-36

E-mail: minbar_russia@mail.ru

В оформлении использован рисунок тугры, автор – Р. Р. Насыбулло

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



Издается 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

Алиева Севиндж Исрафил-гызы, д-р ист. наук, Институт истории Национальной академии наук Азербайджана, г. Баку, Азербайджанская Республика

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

Билалов Мустафа Исаевич, д-р филос. наук, профессор, Дагестанский государственный университет, г. Махачкала, Российская Федерация

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

Валиахметова 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 Магомедминович, 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

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

Лаза Валентина Дмитриевна, д-р филос. наук, профессор, Московский государственный лингвистический университет, 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 Багус, 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

Ситдигов 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 Дилра 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

Редакционная коллегия

Адыгамов Рамиль Камирович, 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

Зарилов Ислам Амирович, зам. гл. редактора, канд. ист. наук, Институт Востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

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

Кашаф Шамиль Равильевич, 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 Исакович, канд. психол. наук, Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

Настич Владимир Нирович, 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

Серигов 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 Адгамович, канд. ист. наук, Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан; Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

CONTENTS

HISTORY

- Alikberov A.K.* Peculiarities of the Transfer of Hidden Knowledge in Classical Islam on the Example of al-Qushayriya Tradition (According to the Materials of the System-Communication Analysis of «al-Risala» by Abu 'l-Qasim al-Qushayri, «Salvat al-'arifin» by Abu Khalaf at-Tabari and «Rayhan al-haqa'iq» by Abu Bakr al-Darbandi) 895
- Saetov I.G.* Mehmet Zahid Kotku and the Iskander Pasha Jamaat: Sufis between Islam, Politics and Holdings 906
- Sokolov O.A.* The Crusades in the Arab Anti-Colonial Rhetoric (1918–1948) 924
- Moskalets O.V.* On the Organization of «Union of Russian students in Egypt» (1920–1922) 942
- Kobzev A.V.* Institutions of the Muslim Community of the Simbirsk-Ulyanovsk Volga Region During the 1920–1930s 959
- Garaev D.M.* Female Muslim Organizations in Tatarstan: Between Traditionalization and Modernization 985

THEOLOGY

- Tawfik Ibrahim, Natalia V. Efremova* Ibn-Rushd (Averroes). On the Methods of Substantiating the Principles of Creed. Part Five 1003
- Sedankina T.E.* Theological-Psychological Interpretation (Reflection) of the Phenomenon of Reflection 1050

PSYCHOLOGY

- Pavlova O.S.* Association of Psychological Assistance to Muslims in Russia: Activities, Problems and Solutions 1069
- Riyono B.* Sensing Mentality and the Cognitive-Spiritual Intervention 1091
- Nasibullov K.I.* The Application of Fractal Theory in Socio-Humanitarian Researches of Religion: new Opportunities for Exploring Processual Logic in the Arab-Islamic World (based on the works of A.V. Smirnov) 1107

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

- Аликберов А.К.* Особенности передачи сокровенного знания в классическом исламе на примере традиции ал-Кушайрийа (по материалам системно-коммуникационного анализа «ар-Рисала» Абу-л-Касима ал-Кушайри, «Салват ал-‘арифин» Абу Халафа ат-Табари и «Райхан ал-хака’ик» Абу Бакра ад-Дарбанди) 895
- Саатов И.Г.* Мехмед Захид Котку и джамаат «Искандер Паша»: суфии между исламом, политикой и холдингами 906
- Соколов О.А.* Крестовые походы в арабской антиколониальной риторике (1918–1948) 924
- Москалец О.В.* Об организации «Союз русских студентов в Египте» (1920–1922 гг.) 942
- Кобзев А.В.* Институты мусульманской общины Симбирского – Ульяновского Поволжья в 1920–1930 гг. 959
- Гараев Д.М.* Женские мусульманские организации в Татарстане: между традиционализацией и модернизацией 985

ТЕОЛОГИЯ

- Тауфик И., Ефремова Н.В.* Ибн-Рушд (Аверроэс). О методах обоснования принципов вероучения. Часть пятая 1003
- Седанкина Т.Е.* Теолого-психологическое осмысление феномена рефлексии 1050

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

- Pavlova O.S.* Association of Psychological Assistance to Muslims in Russia: activities, problems and solutions 1069
- Riyono B.* Sensing Mentality and the Cognitive-Spiritual Intervention 1091
- Насибуллов К.И.* Фрактальная теория в социогуманитарных исследованиях религии: о новых возможностях изучения «процессуальной» логики в арабо-мусульманской картине мира (по А.В. Смирнову) 1107

HISTORY

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ



- 
- ◆ Особенности передачи сокровенного знания в классическом исламе на примере традиции ал-Кушайрия
 - ◆ Мехмед Захид Котку и джамаат «Искандер Паша»: суфии между исламом, политикой и холдингами
 - ◆ Крестовые походы в арабской антиколониальной риторике (1918-1948)
 - ◆ Об организации «Союз русских студентов в Египте» (1920–1922 гг.)
 - ◆ Институты мусульманской общины Симбирского – Ульяновского Поволжья в 1920–1930-е гг.
 - ◆ Женские мусульманские организации в Татарстане: между традиционализацией и модернизацией



Особенности передачи сокровенного знания в классическом исламе на примере традиции ал-Кушайрийа (по материалам системно-коммуникационного анализа «ар-Рисала» Абу-л-Касима ал-Кушайри, «Салват ал-‘арифин» Абу Халафа ат-Табари и «Райхан ал-хака’ик» Абу Бакра ад-Дарбанди)

А.К. Аликберов

Институт востоковедения РАН г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2894-2767>, e-mail: alikberov@mail.ru

Резюме: Настоящее исследование посвящено анализу преемственности сокровенного знания в классическом исламе на основе системно-коммуникационного подхода, обращающего фокус внимания исследователя на конкретные формы и модели коммуникации. В качестве примера автор обращается к зарождению и развитию известной суфийской традиции ал-Кушайрийа, которая восходит к личности Абу-л-Касима ал-Кушайри (ум. в 477/1072 г.). Развитие и творческое обогащение этой аскетико-мистической традиции связано с именами Абу Халафа ат-Табари, ученика ал-Кушайри, и Абу Бакра ад-Дарбанди, ученика Абу Халафа ат-Табари. Источниками исследования послужили три энциклопедических словаря ключевых суфийских терминов XI–XII вв., которые использовались в качестве учебных пособий для начинающих суфиев: «ар-Рисала» Абу-л-Касима ал-Кушайри, «Салват ал-‘арифин» Абу Халафа ат-Табари и «Райхан ал-хака’ик» Абу Бакра ад-Дарбанди. Выделение специальных терминов и формул, относящихся к конкретным способам передачи информации, позволяет разделить традицию и новацию в каждом из представленных для системно-коммуникационного анализа сочинений.

Ключевые слова: классический ислам; суфизм; ал-Кушайри; Абу-л-Касим; ат-Табари; Абу Халаф; ад-Дарбанди; Абу Бакр; модели коммуникации; системно-коммуникационный подход



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



Для цитирования: Аликберов А.К. Особенности передачи сокровенного знания в классическом исламе на примере традиции ал-Кушайрийа (по материалам системно-коммуникационного анализа «ар-Рисала» Абу-л-Касима ал-Кушайри, «Салват ал-‘арифин» Абу Халафа ат-Табари и «Райхан ал-хака’ик» Абу Бакра ад-Дарбанди). *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(4):885-905 DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-895-905.

Peculiarities of the Transfer of Hidden Knowledge in Classical Islam on the Example of al-Qushayriya Tradition (According to the Materials of the System-Communication Analysis of «al-Risala» by Abu ‘l-Qasim al-Qushayri, «Salvat al-‘arifin» by Abu Khalaf at-Tabari and «Rayhan al-haqa’iq» by Abu Bakr al-Darbandi)

A.K. Alikberov

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2894-2767>, e-mail: alikberov@mail.ru

Abstract: The article is dedicated to the analysis of the continuity of hidden knowledge in classical Islam on the basis of the system-communication approach that draws the attention of the researcher to specific forms and models of communication. As an example, the author refers to the origin and development of the famous Sufi tradition of al-Qushayriya, which goes back to Abu ‘l-Qasim al-Qushayri (d. 477/1072). The development and creative enrichment of the tradition is associated with the names of Abu Khalaf al-Tabari, a student of al-Qushayri, and Abu Bakr al-Darbandi, a student of Abu Khalaf al-Tabari. The sources of the study were three encyclopedic dictionaries of key Sufi terms of the 11–12th centuries, used as practical manuals for beginner Sufis. These are “ar-Risala” by al-Qushayri, “Salvat al-‘arifin” by al-Tabari and “Rayhan al-haqa’iq” by al-Darbandi. The selection of special terms and formulas, related to specific ways of information transfer, allows us to separate tradition and innovation for the system-communication analysis in each of the writings.

Keywords: Classical Islam; Sufism; al-Qushayri; Abu ‘l-Qasim; al-Tabari; Abu Khalaf; al-Darbandi; Abu Bakr; models of communication; system-communication approach

For citation: Alikberov A. K. Peculiarities of transfer of hidden knowledge in classical Islam on the example of al-Qushayriya tradition (based on the system-communication analysis of “al-Risala” by Abu ‘l-Qasim al-Qushayri, “Salvat al-‘arifin” by Abu Khalaf at-Tabari and “Rayhan al-haqa’iq” by Abu Bakr al-Darbandi) *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(4):895-905 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-895-905



Введение

Систематизация суфизма в XI–XII вв. в первую очередь связана с деятельностью Абу-л-Касима ‘Абд ал-Карима б. Хузана ал-Кушайри (ум. в 477/1072 г.) и его традиции ал-Кушайрийа, которую развивала его школа – непосредственные ученики, их ученики и так далее. Это важное обстоятельство является первой причиной выбора данного эмпирического материала для имплементации системно-коммуникационного подхода. До ал-Кушайри также были попытки упорядочить суфийское знание («ат-Та’арруф ли-мазхаб ахл ат-тасаввуф» Абу Бакра ал-Калабади, «Кут ал-кулуб» Абу Талиба ал-Макки и др.), некоторые из них, как, например, «Тахзиб ал-асрар» ал-Харкуши (ум. в 407/1016 г.), стали источниками для «ар-Рисала ал-Кушайрийа». Однако, судя по соотношению списков сочинений ал-Кушайри и других суфийских авторов в рукописных коллекциях различных стран, их трудно признать столь же убедительными. После XIII в. развитие суфизма продолжается главным образом в рамках отдельных суфийских братств. Таким образом, XI–XII вв., представляющие хронологические рамки исследования, были ключевыми, формативными для теории суфизма (теософии), а традиция ал-Кушайрийа, наряду с традицией Абу Хамида ал-Газали (ум. в 505/1111 г.), изменившей характер суфийского учения, – одной из важнейших.

Источники и историография

Вторая причина обращения к данной теме заключается в том, что она полностью обеспечена источниками. В нашем распоряжении находятся по меньшей мере три сочинения, принадлежащие к трем последовательным поколениям развития традиции ал-Кушайрийа, начиная от эпонима-основателя. Все источники написаны в жанре практических пособий для *муридов*, с алфавитной подачей ключевых слов суфизма и энциклопедическим характером изложения их содержания. Понятно, что первое сочинение – «ар-Рисала фи ‘илм ат-тасаввуф» [Послание о науке тасаввуф] – является основным источником традиции ал-Кушайрийа. Оно написано самим родоначальником традиции Абу-л-Касимом ал-Кушайри, поэтому в книжном обиходе сочинение нередко называют «ар-Рисала ал-Кушайрийа». О втором источнике этого



жанра – сочинении «Китаб салват ал-‘арифин ва-унс ал-муштакин» (Книга удобства познавших [Бога] и близости страстно влюбленных в [Него]), написанном Абу Халафом ат-Табари (ум. после 492/1098 г.), учеником ал-Кушайри, долгое время ничего не было известно, пока в 2013 г. Г. Бёверинг и Б. Орфали не издали критический текст сочинения [1]. Наконец, автором третьего источника непрерывной традиции ал-Кушайрийа является ученик Абу Халафа ат-Табари из Баб ал-абваба (совр. Дербенте), который учился у него, – это Абу Бакр Мухаммад б. Муса ад-Дарбанди (ум. в 536/1145 г.), автор объемного сочинения «Райхан ал-хака’ик ва-бустан ад-дака’ик» [Базилик истин и сад тонкостей], составленного по типу энциклопедического словаря для начинающих суфиев.

Изучение «ар-Рисала ал-Кушайрийа», основного источника «Салват ал-‘арифин» Абу Халафа ат-Табари и «Райхан ал-хака’ик» Абу Бакра ад-Дарбанди, имеет большую предысторию, но в последние годы интерес к этой книге значительно возрос. Каждый год издаются разные версии «ар-Рисала ал-Кушайрийа», мы привлекли к исследованию наиболее популярные арабские переиздания последних лет таких известных издательств, как «Дар ал-фикр», «Дар ас-сабуни» (2006 г.) и «ал-Мактаба ал-‘асрийа» (2008 г.). Тексты этих книг, во-первых, не идентичны, по крайней мере, там по-разному компонуется материал, в зависимости от издательских представлений о лучшей форме репрезентации материала по основам суфизма. Во-вторых, они включают в себя ряд новых разделов, которых нет в каирском издании «ар-Рисала ал-Кушайрийа», изданном литографическим способом на рубеже XIX–XX вв.

Широкая популярность идей традиции ал-Кушайрийа для турецкой модели «умеренного» ислама обусловили переводы этого сочинения на турецкий язык. К данному исследованию привлечен перевод, опубликованный в Стамбуле в 2012 г. [2].

Русских переводов «ар-Рисала ал-Кушайрийа» не существует, зато есть альтернативные английские переводы. Один из них под вольным «художественным» заголовком «Суфийский путь духовного восхождения» в 1998 г. опубликовала Рабиа Харрис под редакцией Л. Бахтияра [3]. В 2007 в. в издательстве Гарнет увидел свет гораздо более точный академический перевод



текста источника на английский язык, который осуществил А.Д. Кныш (Мичиганский университет) [4]. Подобная публикационная активность во многих странах способствует популяризации одного из наиболее важных сочинений ал-Кушайри, а также позволяет по-новому взглянуть на роль и значение этого источника в процессе систематизации классического суфизма.

На основании косвенных данных Г. Бёверинг и Б. Орфали установили, что Абу Халаф ат-Табари, один из ближайших учеников Абу-л-Касима ал-Кушайри, умер в 470/1077 г. [1, р. 1]. Биография автора «Салват ал-‘арифин» в критическом издании текста этого сочинения оставалась крайне невнятной и фрагментарной. Вместе с тем имя этого *шайха* достаточно часто упоминается в сочинении Абу Бакра ад-Дарбанди в качестве одного из его самых близких духовных наставников. Из «Райхан ал-хака’ик» явствует, что суфий-шафи’ит и аш‘арит Абу Халаф ‘Абд ар-Рахим б. Мухаммад ат-Табари ас-Суфи скончался не ранее 492/1098 г., поскольку в этом году Абу Бакр ад-Дарбанди у него обучался.

Материал сочинения Абу Бакра ад-Дарбанди лег в основу монографии «Эпоха классического ислама на Кавказе», однако после его издания в 2003 г. в изучении традиции ал-Кушайрийа на Кавказе произошли некоторые изменения. Во-первых, появилась информация, что в сборной рукописи, хранящейся в Институте востоковедения Уз АН в Ташкенте, обнаружена одна глава из сочинения «Райхан ал-хака’ик» ад-Дарбанди, а именно – *Фасл фи-байан табакат ал-аулийа*’, под его авторством. Таким образом, информация о том, что рукопись сочинения Абу Бакра ад-Дарбанди «Райхан ал-хака’ик» в рукописном фонде ИИАЭ ДНЦ РАН является уникальной, не совсем корректна.

Системно-коммуникационный анализ основных источников традиции ал-Кушайрийа

Системно-коммуникационный подход не является исключительно источниковедческим, скорее информационным: он выступает как аналитическая основа для разработки и использования цифровых методов и программных инструментов. В дополнение к квантитативному и реляционному, этот подход расширяет возможности использования цифровых методов в источ-



никоведении, делая особый упор на форму передачи информации, изменение семантики слов при передаче информации, эволюцию идей и концепций, изучение коммуникативных связей и отношений, через которые передавалась информация, с учетом различных параметров этих связей и отношений, другие счетные характеристики информации, которую можно надежно верифицировать.

В своем сочинении Абу Бакр ад-Дарбанди ссылался на Абу Халафа 27 раз. По отношению к нему использована формула прямого обучения *ал-кира'а 'ала-ш-шайх*, предполагавшая наиболее тесную и продуктивную модель коммуникации учителя и ученика, когда религиозные знания передаются под диктовку учителя, а затем ученик зачитывает перед учителем записанный им текст.

Традиции, которым следовал Абу Халаф, восходят к ал-Джунайду ал-Багдади. *Хадисы*, переданные им автору *Райхан ал-хака'ик*, подобраны весьма тщательно и служат обоснованию эзотерических идей и доктрин суфизма. Сведения Абу Халафа, восходящие к ал-Кушайри, зафиксированы в 23 разделах сочинения ад-Дарбанди¹. Труд ал-Кушайри *ар-Рисала* может быть признан источником этих сведений лишь частично: некоторые из этих терминов в нем не представлены.

Системно-коммуникационный анализ письменных памятников мусульманской историографии позволяет определить конкретные модели коммуникации в период классического ислама. Основные модели реконструируются на основе описаний типов занятий, которые скрываются под ключевыми терминами обучения – частного и институционального. Частное обучение практиковалось на дому, в форме персонального ученичества или в «кружке» (*маджлисе*), или в общине (*та'ифа*) *шайха*-наставника.

В системно-коммуникационном анализе используются различные коммуникативные модели (прежде всего **модели отношений и модели передачи информации**), которые позволяют тематизировать и перекодировать в коммуникационный формат информацию источника. Суфийская практика

¹ Речь идет о разделах, посвященных интерпретации терминов *ат-таухид*, *ал-ирада*, *аслар-руджу' би-л-батин*, *ал-истикама*, *ат-таваду'*, *ат-тахаджжуд ва-л-аурад*, *ал-хуррийа*, *ад-да'ва*, *аз-зикр*, *ар-рида*, *ар-рийа'*, *аз-зухд*, *ас-сахв*, *аш-шукр*, *ас-самт*, *ас-сидк*, *ас-сухба*, *ал-кана'а*, *ал-ма'риффа*, *ал-вара'*, *ал-йакин*.



требует получения письменного разрешения (*иджазы*) учеником (*муридом*) от наставника (*шайха*) на передачу суфийских знаний, для этого наставник сам должен быть вправе передавать информацию своим ученикам. Различные **модели отношений** ученика и учителя фиксируют строгую корреляцию между ключевыми терминами коммуникации и точностью передачи информации.

Основные **модели передачи информации** в традиции ал-Кушайрийа переданы с помощью ключевых терминов религиозной коммуникации в классическом исламе:

- АХБАРАНИ – «**Мне сообщил** [*шайх*]»;
- АХБАРАНА – «**Нам сообщил** [*шайх*]»;
- ХАДДАСАНИ – «**Мне рассказал (передал)** [*шайх*]»;
- ХАДДАСАНА – «**Нам рассказал (передал)** [*шайх*]»;
- САМИ'ТУ – «**Я слушал** [*шайха*]».

Приведенные арабские термины системы классического исламского образования не являются случайными, поскольку они употребляются в передаче мусульманских преданий, восходящих, как правило, к пророку Мухаммаду, в рамках науки о *хадисах* ('*илм ал-хадис*), в которой традиция соблюдалась последовательно и очень строго, по крайней мере, в рассматриваемый период. Так, хадис обязательно состоит из двух частей – содержательной части (*матн*) и цепи передатчиков информации. При этом АХБАРАНИ подразумевает самую точную форму передачи информации. Формула АХБАРАНИ дополняется традиционной фразой *би-кира'ати 'ала-ш-шайх* («я записывал под диктовку *шайха*»), когда учитель лично сообщает информацию ученику, ученик записывает ее под диктовку учителя и потом зачитывает ему записанный текст. Данный способ передачи информации считается самым надежным, он используется для *иджазы* (письменного разрешения *шайха* ученику на передачу сокровенного знания). Формы неформальной передачи информации передаются формулой КАЛА ЛИ – «**Сказал мне** [*шайх*]», а в случае цитирования информации, когда источник информации лично не знаком с автором, используется формула КАЛА – «**Сказал** [*шайх*]».



Таким образом, коммуникационный процесс в суфизме строго регламентирован и даже легимитизирован: наставник, не получивший такого разрешения, считается *муташайхом*, т.е. «ложным шайхом». Более того, все *шайхи*, духовная генеалогия (*силсила*) которых в качестве передаточного звена включает в себя имя хоть одного такого ненадежного источника информации, объявляются ложными. К тому же в науке о *хадисах* существует биобиблиографический жанр *ар-риджал* (букв. «люди, мужчины»), в котором анализируются биографии передатчиков хадисов, с их ранжированием на более или менее надежные.

Вышесказанное приводит нас к выводу о том, что системно-коммуникационный анализ подразумевает изучение **не только текста и контекста источника, но и информационной среды, в которой появился текст, коммуникативного [«жизненного»] мира каждого автора (передатчика информации).**

Системно-коммуникационный анализ средневековых арабских текстов также позволяет установить конкретные пути обновления и обогащения традиции за счет местных духовных ценностей и ориентиров. Речь идет об адаптации общеисламского и суфийского наследия к реальности локальных форм бытования ислама. В наибольшей степени это отразилось на творчестве Абу Бакра ад-Дарбанди, особенно в разделе его сочинения, посвященного «рядам святых» (*табакат ал-аулийа*). В список суфийских «святых» автор «Райхан ал-хака'ик» включил не только самого Абу-л-Касима ал-Кушайри, но и одного из основоположников шиитского (имамитского) ислама – Абу Джа'фара Мухаммада ат-Туси (ум. в 460/1068 г.), известного как *Шайх ат-та'ифа*, – в силу того особого влияния, которым шиитские духовные авторитеты обладали в Баб ал-абвабе еще на достаточно ранних этапах исламизации края, а также в силу личных коммуникаций автора. Ад-Дарбанди учился у двух сыновей верховного судьи (*кади ал-кудат*) Баб ал-абваба Ахмада ал-Гада'ири, одного из духовных наставников Абу Джа'фара ат-Туси, старший из них, Ибрахим ал-Гада'ири, упоминается в «ал-Фихрист» ат-Туси.



Заклучение

Исследование арабских и персидских источников из османских рукописных фондов (прежде всего, в библиотеке Сулеймания в Стамбуле) показало, что классическая суфийская традиция, восходящая к Абу-л-Касиму ал-Кушайри, которую ад-Дарбанди распространял на Кавказе, не исчезла, а напротив, сохранилась и в значительной степени повлияла на дальнейшее развитие суфизма в регионе. Неоценимыми для изучения судеб традиции ал-Кушайрийа на Восточном Кавказе в постмонгольский период оказались сочинения Йахьи б. Баха' ад-дина Бакуви Ширвани и Йусуфа Мускури, также составленные в жанре практических руководств для *муридов*. Как показали исследования Н.А. Алескеровой, основным источником творчества Йахьи Ширвани (ум. в 868/1463-64 г.), одного из основоположников влиятельного суфийского братства Халватийа, был «Райхан ал-хака'ик» Абу Бакра ад-Дарбанди [5], а не «ар-Рисала ал-Кушайрийа». Местную версию традиции ал-Кушайрийа развивал и Йусуф Мускури, ученик Йахьи Ширвани [6].

Особую актуальность для России имеют именно этот региональный и внутрироссийский аспекты изучения традиции ал-Кушайрийа. Проблема преемственности суфийских идей на Кавказе до сих пор в достаточной степени не была изучена. Например, тот факт, что традиция ал-Кушайрийа получила самостоятельную жизнь на Кавказе благодаря Абу Бакру ад-Дарбанди, Йахье Бакуви Ширвани, Йусуфу Мускури Ширвани, а затем она вернулась на территорию Османской империи в обновленной форме в виде учений братств Халватийа, Ахмадийа и других [7]. Связанные воедино исторические факты складываются в цельную картину прошлого, что, в свою очередь, приближает нас к более полному и адекватному пониманию истории суфизма вообще и истории ислама на Кавказе в частности.

Литература

1. Böwering G., Orfali B. *The Comfort of the Mystics: A Manual and Anthology of Early Sufism*. Leiden – Boston; 2013. 732 p.

2. Kuşeyrî A. *Kuşeyrî risalesi*. Tercüme Dr. Dilaver Selvi. Istanbul: Semerkand; 2012. 759 s. (На турец. яз.)



3. al-Qushayri A. *Sufi Book of Spiritual Ascent* (Al-Risala al-Qushayriya). In: Bakhtiar L. (ed.), Harris R. (transl.) ABC International Group, Inc. Kazi Publications; 1998. 350 p.

4. al-Qushayri A. *Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risala al-qushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf*. In: Knysh A.D. (transl.), Eissa M.S. (ed.). Reading: Garnet; 2007. 490 p.

5. Алескерова Н.А. *Суфийское братство Гюльшанийя*. СПб.: Петербургское востоковедение; 2002. 159 с.

6. Ширвани Й.М. *Изъяснение тайн желающим пройти путь суфизма. Иерархия творений*. Пер. с арабского и предисловие Д. Гаджиева. Стокгольм, 2006.

7. Curry J.J. *The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: The Rise of the Halveti Order, 1350–1650*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 2010. xvi + 330 pp.

References

1. Böwering G., Orfali B. *The Comfort of the Mystics: A Manual and Anthology of Early Sufism*. Leiden – Boston, 2013. 732 p. (In Arabic)

2. Kuşeyri A. *Kuşeyri risalesi*. Tercüme Dr. Dilaver Selvi. Istanbul: Semerkand, 2012. 759 p. (In Turkish)

3. al-Qushayri A. *Sufi Book of Spiritual Ascent* (Al-Risala al-Qushayriya). In: Bakhtiar L. (ed.), Harris R. (transl.) ABC International Group, Inc. Kazi Publications, 1998. 350 p.

4. al-Qushayri A. *Al-Qushayri's Epistle on Sufism: Al-Risala al-qushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf*. In: Knysh A.D. (transl.), Eissa M.S. (ed.). Reading: Garnet, 2007. 490 p.

5. Aleskerova N.A. *Sufiyskoe bratstvo Gyulshaniya* [Golenia sufi brotherhood]. St Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2002. 159 p. (In Russian)

6. Shirvani Y.M. *Izyasnenie tayn zhelayushchim proyti put sufizma. Ierarkhiya tvoreniy* [Explaining the secrets to those who wish to pass the path of Sufism. Hierarchy of creations]. Per. s arabskogo i predislovie D. Gadzhieva [Translated from Arabic and Preface by D. Hajiyev]. Stockholm, 2006. (In Russian)



Аликберов А.К.
Особенности передачи сокровенного знания в классическом исламе
на примере традиции ал-Кушайрийа

7. Curry J.J. *The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: The Rise of the Halveti Order, 1350–1650*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010. xvi + 330 p.

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: 15 октября 2019
Одобрена рецензентами: 02 ноября 2019
Принята к публикации: 16 ноября 2019

Article info

Received: October 15, 2019
Reviewed: November 02, 2019
Accepted: November 16, 2019



Мехмед Захид Котку и джамаат «Искандер Паша»: суфии между исламом, политикой и холдингами¹

И.Г. Саетов

Институт востоковедения Российской академии наук, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6137-655X>, e-mail: saetov@ivran.ru

Резюме: В этой статье прослеживается путь развития (и деградации) джамаата «Искандер Паша», появившегося на базе одной из ветвей накшибандийского тариката в период демократизации политики в Турции во второй половине XX века. Из подпольного братства община превратилась в своеобразный «невидимый» университет для многих турецких политиков и общественных деятелей. Община содействовала появлению партий политического ислама, затем, разойдясь с их руководством, сама чуть не стала партией, но в итоге редуцировалась до группы холдингов и кружка по интересам. Исследование проводилось с опорой на широкий круг источников, в том числе на первичные источники: книги и проповеди Мехмеда Захида Котку и Эсада Джошана, заявления Нуреддина Джошана, биографические публикации учеников шейхов, а также на проведенное автором интервью с руководством аффилированного с джамаатом фонда.

Ключевые слова: Мехмед Захид Котку; Махмуд Эсад Джошан; суфизм; джамааты; политический ислам; Тургут Озал; Неджмеддин Эрбакан; Реджеп Эрдоган

Для цитирования: Саетов И.Г. Мехмед Захид Котку и джамаат «Искандер Паша»: суфии между исламом, политикой и холдингами *Minbar. Islamic Studies*. 2019; 12(4):906-923 DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-906-923

Информация о спонсорстве: Статья написана в рамках гранта РФФИ № 17-01-00203 «Исламские институты в историко-политическом процессе и развитии гражданского общества на Востоке: феномен турецких джамаатов».



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.

¹ Статья написана в рамках гранта РФФИ № 17-01-00203 «Исламские институты в историко-политическом процессе и развитии гражданского общества на Востоке: феномен турецких джамаатов».



Саетов И.Г.
Мехмед Захид Котку и джамаат «Искандер Паша»: суфии между исламом,
политикой и холдингами

Mehmet Zahid Kotku and the Iskander Pasha Jamaat: Sufis between Islam, Politics and Holdings

I.G. Saetov

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6137-655X>, e-mail: saetov@ivran.ru

Abstract: The paper follows the path of development (and degradation) of the Iskander Pasha Jamaat, emerged from one of the branches of the Naqshbandi tariqa during the democratization process in Turkey in the second half of the 20th century. Originally an underground brotherhood, the community became a kind of an “invisible” university for many individuals in Turkish politics and public life. The community contributed to the emergence of parties of political Islam. After it parted with its leadership, it almost became a party itself, but was eventually reduced to a holding group and an interest circle. The study is based on a wide range of sources and research literature, including the following primary sources: the books and sermons of Mehmet Zahid Kotku and Esad Coşan, statements of Nureddin Coşan, biographical publications of the sheikhs’ students, and also an interview the author conducted with the leadership of the foundation affiliated with the jamaat.

Keywords: Mehmet Zahid Kotku; Mahmud Esad Coşan; Sufism; Jamaats; political Islam; Turgut Ozal; Necmettin Erbakan; Recep Erdoğan

For citation: Saetov I.G. Mehmet Zahid Kotku and the Iskander Pasha Jamaat: Sufis between Islam, politics and holdings *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(4):906-923 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-906-923

Sponsorship Information: The article was written as part of the RFFR grant No. 17-01-00203 “Islamic Institutions in the Historical and Political Process and the Development of Civil Society in the East: the Phenomenon of Turkish Jamaats”.

Введение

На социально-политической арене Турции второй половины двадцатого века, не говоря уже о двадцать первом, суфийские и неосуфийские мусульманские общины (*джамааты*) занимали заметное место. В 2011 году более 6% населения страны причисляли себя к тем или иным джамаатам [1]. Несмотря на то, что община «Искандер паша», согласно этому опросу, не была самой многочисленной, ее влияние нельзя недооценивать – это как раз тот случай, когда качество членов и сочувствующих джамаату гораздо важнее



их абсолютного количества. Это единственный джамаат, шейха (лидера) которого могли считать своим учителем высшие политические чины Турции, причем не один, а сразу три – Тургут Озал (премьер-министр в 1983-1989 гг. и президент в 1989-1993 гг.), Неджмеддин Эрбакан (премьер-министр в 1996-1997 гг.) и Реджеп Тайип Эрдоган (премьер-министр в 2003-2014 гг., президент с 2014 г. по наст. время) [2].

Биография шейха

Мехмед Захид Котку (1897-1980), благодаря которому одно из ответвлений суфийского *тариката* (братства) Накшибандия – Халидия – Гюмюшханевия стало известным и влиятельным джамаатом, родился в Бурсе, куда его отец и мать, этнические аварцы, мигрировали из Нухи (Российская империя, теперь Шеки в Азербайджане) в 1880 году. Котку, у которого было три сестры и два брата, учился в начальной и средней школах в Бурсе. В возрасте 18 лет, будучи студентом Высшей школы искусств, Мехмед был мобилизован на Первую мировую войну.

Котку вернулся с войны в Стамбул в 1918 году, официально работал сотрудником военного ведомства, посещал множество религиозных собраний, уроков, проповедей и *сохбетов* (религиозных бесед). В 1920 году был посвящен в суфийское братство Омером Зияуддином Дагестани (1849-1921), аварцем по происхождению, шейхом одного из накшибандийских тарикатов. После смерти своего учителя Котку получал знания у его преемника Текирдагли Мустафы Фейзи (1851-1926). В возрасте 27 лет Котку была дана *иджаза* (разрешение) для преподавания религиозных уроков и посвящения новых членов в тарикат. Известно, что он выучил наизусть Коран. В 1925 году суфийские ордена в Турции были запрещены, и власти начали внедрять агрессивную светскую (лаицистскую) систему. Котку вернулся в Бурсу, где после смерти их шейха в 1926 году совместно с двумя друзьями, которых называли *халифами* (заместителями) Фейзи, они решили продолжить деятельность тариката в подполье (один за другим, в соответствии с возрастом) [3, с. 326].

После смерти отца в 1929 году Мехмед стал имамом мечети села Изват. Котку много лет проработал в этом селе, пока в 1940 году не был назначен



Саетов И.Г.
Мехмед Захид Котку и джамаат «Искандер Паша»: суфии между исламом,
политикой и холдингами

имамом в мечеть Уфтад в Бурсе. Когда умер второй из его друзей по тарикату Абдулазиз Беккине (1895-1952, род. в Казани, Россия), Котку с семьей переехал в Стамбул и возглавил суфийскую общину. Официально он был назначен имамом мечети «Уммю Гюльсюм», в 1958 году он стал имамом мечети «Искандер Паша» [4, с. 362], где служил до самой смерти и именем которой и начали называть джамаат.

Невидимые университеты и турецкая бюрократия

Время деятельности Беккине и Котку в Стамбуле совпало с некоторым ослаблением давления на религиозных людей и периодом относительной либерализации в Турции. После перехода к многопартийной системе в 1946 году Демократическая партия выиграла первые выборы в 1950 году. Власти дали разрешение произнести азан на арабском языке, включили уроки религии в программу начальной школы, сняли запрет на религиозные программы на радио, разрешили открывать курсы Корана и т.д. Подпольные суфии были готовы использовать все преимущества и новые возможности: основная стратегия ордена Накшибанди состояла, согласно Алгару, исследовавшему в том числе и джамаат «Искандер паша», в том, чтобы «обучать свой *нафс* (эго), принимая активное участие в общественной жизни» [5, с. 12]. Суфии менялись, классические тарикаты превращались в современные религиозные общины или джамааты. Если ранее суфийские институты прежде всего были нацелены на духовное развитие и самосовершенствование, существуя в благоприятных условиях мусульманского государства, то в условиях жесткой светскости и официального запрета их основной задачей стало «спасение веры», объединение религиозных людей, их социализация в кругу верующих. Несомненно, суфийские ритуалы (*тёвбе, вирды, зикры*, дополнительные молитвы) никуда не исчезли, однако де факто джамааты, особенно в городах, стали играть роль разрушающейся в условиях модерна большой семьи, без которой многие психологически не могли чувствовать себя комфортно в новой быстро меняющейся среде.

Мехмед Захид продолжил нововведения Абдулазиза Беккине, направленные на привлечение к исламу образованных людей джамаата, студентов



университетов и бюрократов [3, с. 326-327]. Ему удалось завоевать сердца большинства учеников Беккине, которые впоследствии сыграли значительную роль в турецкой политике 1970-1990-х годов, таких как будущий премьер-министр и президент Турции Тургут Озал (1927-1993), его брат и политик Коркут (1929-2016 годы) и Неджмеддин Эрбакан (1926-2011). Однако некоторые важные фигуры (например, Нуреттин Топчу, 1909-1975) не приняли мастерство Котку [6]. Растущий круг Котку служил невидимым духовным университетом [7] для талантливой и одаренной молодежи, особенно изучающей инженерию, которая искала что-то помимо позитивной науки, а также для социализации, совместимой с религиозностью [8, с. 23]. Добрые и смиренные манеры шейха, глубокие познания в классическом исламе, аскетический стиль жизни и природная харизма усиливались благодаря турецкому патриотизму, пониманию важности технического прогресса и готовности соединять исламскую идентичность с либеральной экономикой. Ученики Котку делали карьеру в разных областях, но прежде всего – в бюрократии, особенно сильны их позиции были в Агентстве государственного планирования (АГП) Кабинета министров Турции.

Вот как описывает процесс инициации в суфийский круг Эрсин Гюрдоган, автор книги «Невидимый университет»:

«Во время одного из рабочих совещаний в Планировании [АГП] Муаммер Долмаджы сказал мне, что Ходжаэфэнди [Учитель] вечером посетит дом Яхьи Огуза в районе Бахчелиэвлер и чтобы я тоже приходил, если у меня будет время. Мы пошли на сохбет [религиозную беседу] вместе с моими коллегами из Планирования Джеватом Айханом и Кахраманом Эммиоглу.

Это был многолюдный сохбет, в котором принимали участие и чиновники высшего ранга Планирования. Беседа и обсуждение актуальных вопросов продлились до самой ночи. К полуночи мы с Джеватом Айханом и Кахраманом Эммиоглу обнаружили себя сидящими на коленях перед Ходжаэфэнди.

Ходжаэфэнди поочередно взял наши руки между своими. И попросил сделать тебе [рассказание] во всех прошлых грехах, признать совершенные сознательно или несознательно ошибки.



Саетов И.Г.
Мехмед Захид Котку и джамаат «Искандер Паша»: суфии между исламом,
политикой и холдингами

Он предупредил нас, что мы не должны повторять ошибки и неправильные деяния. Он сказал нам простить другим все их проступки перед нами.

Он сказал, что мы должны отстраниться от всякого чувства злобы, ненависти и мести. Таким образом мы освободим свою душу и разум от мешающих им мыслей и действий.

Мы пообещали, что не уйдем от сунны [слов и действий] Пророка, что будем воспитывать себя в нравственности Пророка.

Мы все вместе сделали тевбе, сказав: «Я прошу у являющегося творцом земли и небес, Живого и Самодостаточного Аллаха простить мои недостатки. Я раскаиваюсь перед Ним со всем сожалением о своих ошибках. Потому что дает жизнь, убивает и воскрешает только Он».

Затем один из тех, кто находился с нами, прочитал следующие аяты из суры «Аль-Фатх» [Корана]:

«Воистину, те, которые присягают тебе, присягают Аллаху. Рука Аллаха – над их руками. Кто нарушил присягу, тот поступил во вред себе. А кто был верен тому, о чем он заключил завет с Аллахом, тому Он дарует великую награду» [48:10].

Затем мы все положили руки на колени и закрыли глаза. Ходжаэфэнди сказал три раза «Аллах», и мы открыли глаза. Все вместе подняли руки для молитвы. Ходжаэфэнди помолился за нас. Он сказал: «Не пропускайте намазы [обязательные ежедневные молитвы], не забывайте вспоминать Аллаха и приходите опять через шесть месяцев. И мы ушли из дома, окрыленные, как птицы» [7, с. 36-37].

Котку, как и другие «успешные» шейхи того периода, примирил исламские и современные дискурсы и воспитал поколение мусульман, которое не ставило под сомнение легитимность Республики [9, с. 193–194]. Мехмед Захид поддержал государственный переворот 12 сентября 1980 года, заявив, что страна «в противном случае пострадает» [10, с. 12]. Учитывая этот удивительный факт, а также то, что Котку ни разу не обвинялся правоохранительными органами, вполне возможно, у него была группа сочувствующих внутри государства, вероятнее всего, в военных националистических кругах, настроенных одновременно и против Запада, и против левых течений в политике.



С одной стороны, Мехмед Захид продолжал обычное служение в качестве главы благочестивых муридов, обучая их суфийским ценностям [см., например, 11] и якобы демонстрируя необычайные мистические способности [12, 51]. Он также написал более 10 книг по суфизму. С другой стороны, Мехмед Захид продвинулся далеко за пределы религиозного порядка и стал лидером современного джамаата [3, с. 329], оказывая влияние на гораздо большее число различных людей, поощрявших принимать активное участие в социальной, экономической и политической жизни страны. Котку проводил много сохбетов, концентрируясь на том, что должно быть сделано, а не только на обсуждении моральных ценностей. Он сказал, что если попытается сделать из своих учеников «настоящих дервишей», то они «все разойдутся» [13, с. 150-159].

Его последователи создали неправительственные организации и издательства, такие как «Илим Яйма Кемиеги», «Сонмез нешприят», «Хакйол вакфи». Большая часть заботы Котку касалась экономической основы мусульманской деятельности и даже развития национальной промышленности. Некоторые акционерные компании, такие как первый турецкий завод дизельных двигателей Gumuş Motor, были открыты с его благословения [12, с. 90].

Суфии и политика

Мехмед Захид широко известен и как тот, кто дал *иджазу* (разрешение) Неджмеддину Эрбакану на создание исламистской Партии национального порядка (ПНО) [8, с. 22], открывшей историю партий политического ислама в Турции. Котку считал политическую деятельность экстраполяцией работы джамаата на политику и мерой защиты мусульманской идентичности в публичной сфере. Для Эрбакана, который был недавно устранен из Партии справедливости Сулеймана Демиреля, и других религиозных политиков – соучредителей ПНО, это был шанс захватить исламский дискурс в политике и обрести электорат, чтобы прийти к власти. Вскоре Эрбакан, почувствовав силу, отошел от ожиданий шейха и стал вести самостоятельную игру, и Котку даже (тщетно) потребовал отставки Эрбакана. В то же время Котку публично



не поддерживал ПНО и встречался с другими высокопоставленными политиками и бюрократами всех мастей.

Мехмед Захид умер в 1980 году и был похоронен на кладбище мечети Сулеймание. Преемником на посту лидера джамаата стал его зять, профессор богословия Махмуд Эсад Джошан (1938-2001). Не все приняли относительно молодого профессора в качестве шейха, однако ему удалось консолидировать значительную часть последователей и в целом сохранить джамаат. В числе тех, кто не желал слушаться Джошана, был и Эрбакан, трещина между политическим деятелем и суфийским джамаатом вскоре превратилась в пропасть. Началась борьба вокруг подписки на журнал «Ислам», где главным редактором был Джошан, благотворительных взносов, стипендий студентам и так далее. Несомненно, это была борьба за авторитет и последователей, окрашенная в исламские тона: Эрбакан использовал паству и ресурсы джамаата для институционализации партии, создал альтернативные учреждения и медиа и перерос джамаат в способности политической мобилизации масс. В 1990-м году «Искандер Паша» и преемница ПНО «Партия благоденствия» разорвали отношения окончательно. Эсад Джошан выступил в мае этого года перед своими последователями с эмоциональной речью. Приведем важные выдержки из нее:

«Мне задают вопросы, многие из которых связаны с партией [Благоденствия]. Говорят – какое-то время вы ее поддерживали, теперь идет речь о разрыве. Почему?»

Поддержка оказывалась еще нашим ходжой [учителем, т.е. Мехмедом Захидом Котку]... партия была актом действия нашего дергяха [суфийской общины]. К ходже пришли люди [Неджмеддин Эрбакан и его соратники] и спросили: «Наш ходжа, можем мы сделать такие-то вещи?». Он дал приказ, показал направление, сказал: «Делайте». Для поддержки обратившихся товарищей ходжа выделил свои кадры... Таким образом, эта политическая деятельность началась как активность нашего дергяха... мы поддерживали это движение от макушки до ногтей ног...

Бывало, во времена политических событий наш Ходжа делал им наставления, давал рекомендации наподобие «Пусть сделают так и так. Скажите



им, пусть эдак не делают. Пусть ни в коем случае не принимает данное решение. Осторожно, пусть так не поступают» ... До военного выступления [переворота 12 сентября 1980 года] я помню, он сказал следующее: «Пусть закроют молодежное крыло, [иначе] этих ребят уничтожат»... Те, кто возражал и не послушал, затем все оказались в тюрьме...

Затем, я помню, [Ходжа] как-то сказал: «Передайте Неджми [Неджмеддину Эрбакану], чтобы отошел от руководства партией». Чтобы удостовериться в передаче послания, он уполномочил своего шурина Османа Чатаклы, чтобы тот лично встретился и сказал. Но [Эрбакан] не ушел с поста....

В то время [во время событий военного переворота 1980-го года] те, кто послушался [Ходжу], успокоились, приведу один конкретный пример. Яхья Огуз бей был первым заместителем министра промышленности. «Пусть Яхья уйдет в отставку», – сказал [Ходжа]. На следующий день Яхья-бей приехал [из Анкары] в Стамбул и спросил: «Эфэндим, ваши слова – закон, я же приехал удостовериться, действительно ли вы такое сказали или нет?». «Да, – сказал [ответил] Ходжа». Сразу ушел в отставку. [Поэтому] Яхья не испытал бедствий, не был отправлен на острова [с тюрьмами]...

Люди из нашего фонда несколько лет назад зашли к одному торговцу, сказали: «Мы из «Хакйол» [«Верный путь», фонд, аффилированный с «Иксандерпаша»], собираем пожертвования для учеников, не могли бы и вы поучаствовать? Поможете нам?». В ответ они услышали: «Мы спросим партию и будем помогать или откажем в помощи в соответствии с полученным ответом, мы напрямую никому не помогаем». Спросили партию и затем передали, что не могут помочь, им сказали, что «этот фонд не наш». Хотя этот фонд учредил наш Ходжа. Им не нравится «Хакйол», они не хотят ему помогать. Но когда владелец газеты «Иктибас» Эрджумент Озкан со своими людьми поехал в Германию, они собирали деньги в мечетях [движения «Милли гёрюш», ассоциированного с партиями Эрбакана], и по возвращении домой они тратили их на поддержку радикальных братьев мусульман, которые считали, что даже пятничный намаз нельзя читать [в светской стране]. То есть нас они считают хуже них. Есть ситуация отказа в помощи. Неджмеддин-бей, когда приехал в Конью полтора года назад, лично сказал: «Эфэндим, так не получится,



Саетов И.Г.
Мехмед Захид Котку и джамаат «Искандер Паша»: суфии между исламом,
политикой и холдингами

помогать и «Хакйолу», и Национальной молодежи [молодежное крыло партии Эрбакана]. Будете помогать только Национальной молодежи... То есть противодействие нашему фонду, противодействие нашему журналу, эфэндим, противодействие вашему покорному слуге, моим книгам...

[Эрбакан] говорит: «Мы совершаем джихад [священные усилия или война]». Говорит: «Я – эмир [руководитель] джихада». Уважаемые братья, сейчас разве идет война в Турции? Разве? Войны нет, нет вооруженных столкновений, есть просвещение, есть прозелитизм, есть обучение, есть воспитание, есть постулирование истины, есть разные виды работы. Джихад он с кяфирами. Ты совершал джихад с кяфирами? Ездил в Афганистан? Там воевал с врагами? Ты ведешь жизнь султана, разъезжая на «Мерседесах», ты разве совершал джихад? [Нашелся] эмир джихада! Где ты руководил джихадом? Нигде. Только произносил речи... И предатель такое делает... Он говорит: «Кто мне не присягнет, пусть ищет себе веру». То есть такой человек выпадает из человечества? Что за чушь! Ты кто?

... несмотря на всю нашу поддержку, ты получил семь процентов [на выборах в турецкий парламент]. Войдя в парламент с 46 депутатами и 3 сенаторами, сейчас опустился до нуля¹, зачем мне вообще тебе подчиняться? Мне не нравится твой метод, мой метод не такой! Мой метод – уважение, братство, верность, верность клятве. Где верность клятве?... Где 20-, 30-, 40-летнее товарищество? Где отвечать добром на добро? Я тебя поддерживал до 90-го года, почему ты не поддерживаешь мой фонд? Ты что увидел противоречащее исламу в моей книге? Идет по своей дороге, следуя за своими удовольствиями, «я – эмир джихада», что за джихад? ... Это разве суфизм? Ты разве не был членом этой текке [суфийского учебного заведения]? Не ты разве говорил: «Наш путь – это адаб [воспитание] текке»? Не ты разве говорил: «Все должны быть членами [какого-либо джамаата]»? Если дервиш не слушает слова своего шейха, где останется его дервишизм? Что за чушь!..

Другой вопрос, который мне задают: «Мой ходжа, вы будете создавать свою партию?». Я могу создать партию, это мое право, я никогда не говорил, что не буду создавать партию, то есть создание партии – это не исключительная прерогатива одного человека, особенно после того, как он оказался не-

¹ В Турции существует 10%-ый барьер для прохождений партий в парламент.



способным и бездарным... Это не то, что будет происходить в соответствии с их решением, это будет обдумываться, обмозговываться, если я создам движение, оно меня обяжет, если [вам] понравится, и вы примете участие... Мусульмане обязаны создать партию, которая будет представлять их большинство. Если создадут – создадут, если нет – Аллах с них спросит» [14].

Эсад Джошан так в итоге и не успел создать свою партию. Скорее всего, после успеха Партии благоденствия на муниципальных выборах 1994-го (кандидат этой партии Эрдоган стал мэром Стамбула, другой кандидат – мэром Анкары) и в парламентских выборах 1995-го, когда партия, набрав более 21%, получила 158 мест в Национальном собрании Турции, стало понятно, что две ярко выраженные исламистские партии не смогут поделить электорат, а политического опыта у Эрбакана и его товарищей было на порядок больше, чем у Джошана и его последователей. Джошан сильно сблизился с политиком Мухсином Языджьюглу, выступавшим за тюрко-исламский синтез, и стал поддерживать его Партию большого единства, через которую намеревался проводить свои взгляды в политику. После «постмодернистского» военного переворота 1997 года Джошан улетел в Австралию.

Эпоха постшейхов

Рубеж XX и XXI веков оказался и для Турции, и для джамаата «Искандер Паша» во всех отношениях судьбоносным. После запрета Партии благоденствия в 1997 году Эрбакан и его соратники учредили новую Партию благоденствия, которую правоохранительные органы закрыли в 2001 году. «Младоисламисты», ведомые Абдуллахом Гюлем, Реджепом Эрдоганом и Бюлентом Арынчем, на внутрипартийных выборах новой Партии счастья недобрали лишь немного голосов для того, чтобы Гюль стал председателем партии. В итоге они решили создать свою Партию справедливости и развития (ПСР), которая с 2002 года и по сей день является правящей партией Турции. «Искандер Паша» официально не высказал поддержку ПСР, однако многие из учредителей ПСР были близки к Котку или Джошану. После громкой и исторической победы новой партии на выборах в 2002 году Эрдоган прочи-



тал молитву именно в мечети «Искандер Паша», отдавая должное своим учителям.

Эсад Джошан погиб в автокатастрофе в 2001 году в Австралии вместе со своим зятем Али Юджелем Уярелем (на похоронах шейха Эрдоган также присутствовал). Многие считают, что это было убийство, выданное за случайность [см., например, 15]. Как бы то ни было, руководство джамаатом перешло к его сыну Нуреддину Джошану, за 2-3 года до этого отучившемуся в США на менеджера и руководившему на тот момент главным экономическим ресурсом джамаата – «Сервер холдингом». Немногие последователи его отца приняли «шейха в солнцезащитных очках», с этого момента влияние джамаата «Искандер паша» на турецкое общество стало минимальным [2]. В интервью с автором статьи в 2014 году Недждет Йылмаз, директор фонда им. Махмуда Эсада Джошана, намекал на то, что влияние джамаата тогда было сильно недооценено¹, однако, по всей видимости, он (и, возможно, в целом руководство джамаата) выдает желаемое за действительное.

В рамках этой статьи отдельного упоминания стоит только один эпизод, связанный с Партией здравого смысла, созданной Нуреддином Джошаном. В 2003 году Эрдоган пытался провести через парламент решение о размещении на полгода американских войск в составе 62 тысяч военных для войны в Ираке. Нуреддин Джошан тогда выступил с призывом к депутатам парламента голосовать против этого решения, «не впадая в невежество, которое проявили руководители нашего недавнего прошлого» [16], опубликовав это обращение не только на сайте, но и дав в качестве рекламного объявления во многие СМИ. В итоге решение не прошло (при этом неизвестно, насколько именно обращение смогло подействовать на депутатов), американское посольство через два года, согласно Wikileaks, рапортовало о том, что Эрдоган порвал с «Искандер паша» [17], а Эрдоган в 2007 году обновил список кандидатов в депутаты парламента от ПСР на беспрецедентные 60%, большинство из которых голосовали против, в том числе против решения о размещении американских войск. Даже спустя 13 лет Эрдоган сетовал на то, что тогда ему помешали провести крайне важное решение [18].

¹ Архив автора, «Искандер Паша», I-3.



«Искандер Паша» на выборах в 2007 и 2011 г. выступал против ПСР, а в 2015 году Нуреддин Джошан поддержал Эрдогана, опубликовав заявление о том, что «огни надежды вновь зажглись» [19]. Похоже, антиамериканская риторика и разрыв властей с гюленовцами создали благоприятную почву для сближения, однако политические силы партии Эрдогана и джамаата «Искандер Паша» настолько неравны, что выгодно это может быть только джамаату.

Заключение

В 2009 году в авиакатастрофе (при странных обстоятельствах) погиб Мухсин Языджиоглу, в 2011 году (по состоянию здоровья) – Неджмеддин Эрбакан. Все основные авторы, стоявшие у истоков политического ислама, таким образом, уже мертвы, как мертв и сам проект [См., например, 20]. ПСР, несмотря на мусульманскую риторику, с самого начала создавалась как светская демократическая партия для большинства и, отстроившись от Партии счастья, никогда не проводила исламистскую политику, нацеленную на включение исламских норм в светское законодательство.

Несмотря на это, импульс, полученный мусульманскими активистами в кругах «Искандер Паша», действует до сегодняшнего дня. Считается, что сотни активных политиков, бизнесменов и общественных деятелей являются учениками самого Мехмеда Захида Котку и/или Махмуда Эсада Кошана. Среди них: Реджеп Тайип Эрдоган, Абдуллах Гюль, Абдулкадир Аксу, Мехмед Али Шахин, Али Бабаджан, Вечди Генюль, Али Кошкун, Кемаль Унакитан и другие. Эти лица еще долго будут частью про-мусульманского политического истеблишмента Турции.

В то же время, джамаат как действующий институт воспитания новых кадров, можно сказать, уже прекратил свое существование, редуцировавшись до холдинга и отчасти своеобразного бренда, которым торгует его нынешнее руководство, то поддерживая правящую партию, то выступая против нее, то опять за (и это присуще не только данному джамаату).

В информационной эпохе после постмодерна или множественных модернов нет места прозрачным и стройным идеологиям и непротиворечивой мистике, способным влиять на большие массы населения, побеждают гибкая



Саатов И.Г.
Мехмед Захид Котку и джамаат «Искандер Паша»: суфии между исламом,
политикой и холдингами

эклeктика и технологии, что с успехом доказывают и победы ПСР и Эрдогана в Турции, и превращение турецких суфийских братств в экономические коллаборации, советы председателей различных холдингов и кружки по духовным психотерапевтическим интересам. В такую эру нельзя сохранить свою прежнюю коллективную идентичность и быть активным игроком, особенно на политическом рынке, в игру на котором была вовлечена община «Искандер Паша». Турецким джамаатам приходится либо полностью инкорпорироваться в постоянно меняющуюся под турецкого лидера политическую конъюнктуру, что чревато почти гарантированной потерей массы последователей, либо вставать в оппозицию и служить удобной мишенью для политических атак (и опять терять последователей). Если прибавить к этому отсутствие авторитета и харизмы у шейха (или уже постшейха), то деградация общины неизбежна, «Искандер Паша» – яркий тому пример.

Литература

1. *Türkiyenin en büyük cemaat hangisi?* Haberturk; 2011. Режим доступа: <https://www.haberturk.com/gundem/haber/641873-turkiyenin-en-buyuk-cemaati-hangisi> [Дата обращения: 19.10.19] (На турец. яз.)
2. Nakan A. *Gazeteci milleti Diyarbakır'da*. Hürriyet; 3.06.11. Режим доступа: <https://www.haber3.com/medya/oyle-bir-cemaat-kalmadi-haberi-832066> [Дата обращения: 2.08.19] (На турец. яз.)
3. Yaşar E. *İskanderpaşa Cemaatı: Dergah'tan Partiye, Vakıf'tan Şirkete Bir Kimliğin Oluşumu ve Dönüşümü*. Modern Türkiye'de siyasî düşünce: İslamcılık, v.6. İstanbul: İletişim; 2011. 1112 p. (На турец. яз.)
4. Kara M. *Metinlerle günümüz tasavvuf hareketleri, 1839-2000*. İstanbul: Dergâh Yayınları; 2003. 613 p. (На турец. яз.)
5. Algar H. *Political aspects of Naqshibendi history*. Varia Turcica XVIII; 1990. (На англ. яз.)
6. Muaz E. *Erbakan ve Topçu'nun hocası idi Abdülaziz Bekkine*. Dünya Bizim; 2016. Режим доступа: <https://www.dunyabizim.com/portre/erbakan-ve-topcu-nun-hocasi-idi-abdulaziz-bekkine-h22683.html> [Дата обращения: 21.10.19] (На турец. яз.)



7. Gürdoğan E. *Görünmeyen üniversite*. İstanbul: İz Yayıncılık; 1991. 132 p. (На турец. яз.)
8. Çakır R. *Ayet ve slogan: Türkiye’de islamcı oluşumlar*. İstanbul: Metis; 2012. 319 p. (На турец. яз.)
9. Mardin Ş. *Operasyonel Kodlarla Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı*. Türkiye, İslam ve sekülerizm: Makaleler 5. İstanbul: İletişim; 2012. 288 p. (На турец. яз.)
10. Özdamar M. *Şeyh Kotku: Bursalı Mehmed Efendi*. İstanbul: Kırk Kandil; 2000. 175 p. (На турец. яз.)
11. Kotku M.Z. *Nefsin terbiyesi*. İstanbul: Server İletişim; 2011. 399 p. (На турец. яз.)
12. Coşan E. *Mehmed Zahid Kotku*. İstanbul: Server İletişim; 2009. 167 p. (На турец. яз.)
13. Yılmaz H. *Dünden bugüne Gümüşhânevî mektebi*. İstanbul: Seha; 1997. 170 p. (На турец. яз.)
14. Coşan M.E. *Vefasız Siyasetçilere Söyledikleri (Sohbet)*. 1990. Режим доступа: <https://youtu.be/VUoRLEYkZLQ> [Дата обращения: 7.06.19] (На турец. яз.)
15. *Ramazan Kurtoglu: Esad Coşan’ın ölümü suikastti*. EnSonHaber, 24.08.16. Режим доступа: <https://www.ensonhaber.com/ramazan-kurtoglu-esad-cosanin-olumu-suikastti-2016-08-24.html> [Дата обращения: 15.10.19] (На турец. яз.)
16. *Basın Açıklaması*. IskanderPasa.com. 2003. Режим доступа: <http://www.iskenderpasa.com/FA0DB11A-00E2-4F22-9E6D-6A99800EFDD0.aspx> [Дата обращения: 9.09.19] (На турец. яз.)
17. *Wikileaks Türkiye belgelerinin tüm detayları*, Hürriyet. 2003. Режим доступа: <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/wikileaks-turkiye-belgelerinin-tum-detaylari-16405290#BELGE8>, [Дата обращения: 29.09.09] (На турец. яз.)
18. *1 Mart tartışması*. Milliyet, 2016. Режим доступа: <http://archive.is/WN2dp>, [Дата обращения: 1.10.19] (На турец. яз.)
19. *İskenderpaşa Cemaati AKP’den Destegini Çekti*. Tevhid Haber; 2007. Режим доступа: <http://www.tevhidhaber.com/iskenderpasa-cemaati-akpden-destegini-cekti-14633h.htm> [Дата обращения: 2.10.19]; M. Nureddin Coşan Ne



Yapmaya Çalışıyor? Habername, 2011. Режим доступа: <http://www.habername.com/haber-iskenderpasa-nureddin-cosan-mhp-ortadogu-secim-tezkere-60577.htm>, [Дата обращения: 2.10.19]; *07 Haziran 2015 tarihli seçim için geçerli basın açıklaması*. IskanderPasa.com Режим доступа: <http://www.iskenderpasa.com/3C3C24CE-0136-4F7B-8187-9AA9912FF234.aspx>, [Дата обращения: 2.10.10] (На турец. яз.)

20. Руа О. *Глобализированный ислам: в поисках новой уммы*. М.: Фонд Марджани, 2018. 337 с.

References

1. *Türkiyenin en büyük cemaat hangisi?* Haberturk, 22.06.11 Available at: <https://www.haberturk.com/gundem/haber/641873-turkiyenin-en-buyuk-cemaati-hangisi> [Accessed: 19.10.19] (In Turkish)

2. Hakan A. *Gazeteci milleti Diyarbakır'da*. Hürriyet, 3.06.11 Available at: <https://www.haber3.com/medya/oyle-bir-cemaat-kalmadi-haberi-832066> [Accessed: 2.08.19] (In Turkish)

3. Yaşar E. *İskanderpaşa Cemaati: Dergah'tan Partiye, Vakıf'tan Şirkete Bir Kimliğin Oluşumu ve Dönüşümü*. Modern Türkiye'de siyasi düşünce: İslamcılık, v.6. İstanbul: İletişim, 2011. 1112 p. (In Turkish)

4. Kara M. *Metinlerle günümüz tasavvuf hareketleri, 1839-2000*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003. 613 p. (In Turkish)

5. Algar H. *Political aspects of Naqshibendi history*. Varia Turcica XVIII, 1990.

6. Muaz E. *Erbakan ve Topçu'nun hocası idi Abdülaziz Bekkine*. Dünya Bizim, 1.06.16 Available at: <https://www.dunyabizim.com/portre/erbakan-ve-topcu-nun-hocasi-idi-abdulaziz-bekkine-h22683.html>, [Accessed: 21.10.19] (In Turkish)

7. Gürdoğan E. *Görünmeyen üniversite*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991. 132 p. (In Turkish)

8. Çakır R. *Ayet ve slogan: Türkiye'de islamcı oluşumlar*. İstanbul: Metis, 2012. 319 p. (In Turkish)



9. Mardin Ş. *Operasyonel Kodlarla Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı*. Türkiye, İslam ve sekülerizm: Makaleler 5. İstanbul: İletişim, 2012. 288 p. (In Turkish)
10. Özdamar M. *Şeyh Kotku: Bursalı Mehmed Efendi*. İstanbul: Kırk Kandil, 2000. 175 p. (In Turkish)
11. Kotku M.Z. *Nefsin terbiyesi*. İstanbul: Server İletişim, 2011. 399 p. (In Turkish)
12. Coşan E. *Mehmed Zahid Kotku*. İstanbul: Server İletişim, 2009. 167 p. (In Turkish)
13. Yılmaz H. *Dünden bugüne Gümüşhânevi mektebi*. İstanbul: Seha, 1997. 170 p. (In Turkish)
14. Coşan M.E. *Vefasız Siyasetçilere Söyledikleri (Sohbet)*, 26.05.1990 Available at: <https://youtu.be/VUoRLEYkZLQ> [Accessed: 7.06.19] (In Turkish)
15. *Ramazan Kurtoglu: Esad Coşan'ın ölümü suikastti*. EnSonHaber, 24.08.16 Available at: <https://www.ensonhaber.com/ramazan-kurtoglu-esad-cosanin-olumu-suikastti-2016-08-24.html> [Accessed: 15.10.19] (In Turkish)
16. *Basın Açıklaması*. IskanderPasa.com Available at: <http://www.iskanderpasa.com/FA0DB11A-00E2-4F22-9E6D-6A99800EFDD0.aspx> [Accessed: 9.09.19] (In Turkish)
17. *Wikileaks Türkiye belgelerinin tüm detayları*, Hürriyet, 30.01.2003 Available at: <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/wikileaks-turkiye-belgelerinin-tum-detaylari-16405290#BELGE8> [Accessed: 29.09.09] (In Turkish)
18. *1 Mart tartışması*. Milliyet, 8.02.2016 Available at: <http://archive.is/WN2dp> [Accessed: 1.10.19] (In Turkish)
19. *İskenderpaşa Cemaati AKP'den Desteğini Çekti*. Tevhid Haber, 19.07.2007 Available at: <http://www.tevhidhaber.com/iskenderpasa-cemaati-akpden-destegini-cekti-14633h.htm> [Accessed: 2.10.19]; *M. Nureddin Coşan Ne Yapmaya Çalışıyor?* Habername, 09.06.2011 Available at: <http://www.habername.com/haber-iskenderpasa-nureddin-cosan-mhp-ortadogu-secim-tezkere-60577.htm>, [Accessed: 2.10.19]; *07 Haziran 2015 tarihli seçim için geçerli basın açıklaması*. IskanderPasa.com Available at: <http://www.iskanderpasa.com/3C3C24CE-0136-4F7B-8187-9AA9912FF234.aspx>, [Accessed: 2.10.10] (In Turkish)



Саетов И.Г.
Мехмед Захид Котку и джамаат «Искандер Паша»: суфии между исламом, политикой и холдингами

20. Rua O. Globalizirovannyi islam: v poiskakh novoi ummy [Globalized Islam: in the search of new ummah]. Moscow: Mardjani Foundation, 2018. – 337 p. (In Russian)

Информация об авторе

Саетов Ильшат Габитович, кандидат политических наук, научный сотрудник Института востоковедения Российской академии наук, г. Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Ilshat G. Saetov, Ph.D. (Politics), Research Fellow of 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: 10 октября 2019
Одобрена рецензентами: 08 ноября 2019
Принята к публикации: 23 ноября 2019

Article info

Received: October 10, 2019
Reviewed: November 08, 2019
Accepted: November 23, 2019



DOI 10.31162/2618-9569-2019-12-4-924-941

УДК 94

Original Paper

Оригинальная статья

Крестовые походы в арабской антиколониальной риторике (1918-1948)

О.А. Соколов

Санкт-Петербургский Государственный Университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6051-5239>, e-mail: olegs1291@gmail.com

Резюме: Нуждаясь в исторических примерах для мобилизации народных масс на антиколониальную борьбу, арабские общественные, политические и религиозные деятели в период с 1918 по 1948 г. регулярно обращались к истории Крестовых походов, при этом они как развивали интерпретации, предложенные общественными и религиозными деятелями XIX – начала XX в., так и находили новые поводы и контексты для использования отсылок к этой исторической эпохе. После Первой Мировой войны арабские общественные, политические и религиозные деятели впервые стали критиковать европейские интерпретации событий и последствий эпохи Крестовых походов, оспаривая при этом попытки европейцев легитимизировать свое присутствие в Арабском мире через отсылки к этому историческому периоду. Подобная критика высказывалась не только в публицистических работах и публичных выступлениях, но и в официальном политическом диалоге на высоком уровне. Арабские общественные деятели также рассматривали плачевный для Европы итог Крестовых походов как предостережение для современных европейских колониалистов, а победы мусульманских полководцев, изгнавших крестоносцев с Ближнего Востока, по их мнению, должны были послужить примером для арабских политиков своего времени.

Переход «антикрестоносной риторики» в антихристианскую в выступлениях ряда арабских националистов вел к разобщению в их рядах, так как воспринимался арабами-христианами как исключение их из национальной борьбы. Христиане-марониты при этом обращались к истории Крестовых походов для подтверждения своей давней связи с Францией, чтобы заручиться ее поддержкой.

Ключевые слова: история Арабских стран; Крестовые походы; общественная мысль; ислам; колониализм; национализм



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



Соколов О.А.

Крестовые походы в арабской антиколониальной риторике (1918–1948)

Для цитирования: Соколов О.А. Крестовые походы в арабской антиколониальной риторике (1918-1948). *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(4):924-941 DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-924-941

The Crusades in the Arab Anti-Colonial Rhetoric (1918–1948)

O.A. Sokolov

St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6051-5239>, e-mail: olegs1291@gmail.com

Abstract: In search for the historical examples to mobilize the masses for the anti-colonial struggle, during the period from 1918 to 1948 Arab public, political and religious figures regularly appealed to the history of the Crusades. They developed the interpretations proposed by public and religious figures of the 19th – early 20th century and found new excuses and contexts for the use of references to the era of the Crusades. After World War One, Arab public, political, and religious leaders for the first time began to criticize European interpretations of the events and consequences of the Crusades. Simultaneously, they challenged European attempts to legitimize their presence in the Arab world by referring to this historical period. Such criticism was expressed not only in publicist works and public speeches, but also in the official high-level political dialogue. Arab public figures also considered the end of the Crusades, lamentable for Europe, as a warning to modern European colonialists, while, according to their opinion, the victories of Muslim commanders who expelled the Crusaders from the Middle East, should have served as an example for the Arab politicians of their time. The transition of “anti-crusader rhetoric” to anti-Christian one in the speeches of a number of Arab nationalists led to disunity in their ranks, as it was perceived by Christian Arabs as their exclusion from the national struggle. At the same time, the Maronite Christians appealed to the history of the Crusades to confirm their long-standing ties with France in order to enlist its support.

Keywords: history of Arab countries; Crusades; social thought; Islam; Colonialism; nationalism

For citation: Sokolov O.A. The Crusades in the Arab anti-colonial rhetoric (1918-1948). *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(4): 924-941. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-924-941

Введение

К началу 1920-х гг. большая часть арабского мира оказалась под контролем европейских стран. Территория Марокко с 1912 до 1956 г. контролировалась Францией и Испанией, Алжир в 1848-1962 гг. являлся африканской



провинцией Франции, Тунис на период 1881-1956 гг. стал французским протекторатом, а Ливия в 1911-1942 гг. была колонией Италии. После окончания Первой мировой войны арабские провинции Османской империи стали подмандатными территориями под управлением держав-победителей: британский мандат был установлен над Ираком (до 1932 г.), Трансиорданией (до 1946 г.) и Палестиной (до 1947 г.), а французский – над Сирией и Ливаном (до 1943 г.). Нереализованное стремление к суверенитету и подъем арабского национализма в период между Первой мировой войной и Арабо-израильской войной (1947-1949) стали толчком к активизации антиколониальной борьбы в странах Арабского Востока [1, с. 3].

В поисках исторических примеров, с помощью которых можно было бы мобилизовать народ на борьбу с европейским присутствием, арабские общественные, религиозные и политические деятели обратились к эпохе Крестовых походов (1096-1291), двухсотлетнему периоду противостояния европейских христиан и мусульман Ближнего Востока и Северной Африки.

Можно выделить три основные причины обращения именно к этому историческому периоду. Первая состояла в сходстве исторических событий Крестовых походов и западноевропейской колониальной политики в арабском мире в XIX – начале XX в.: в обоих случаях европейцы с помощью военной силы и дипломатии установили контроль над территориями Арабского Востока. Второй причиной стал рост популярности темы Крестовых походов в арабской историографии, общественной мысли и культуре, начавшийся во второй половине XIX в. и связанный с именами таких сирийских и египетских деятелей, как ‘Абд ар-Рахман ал-Кавакиби (1849-1902), Мухаммад ‘Абдо (1849-1905), Рафик ал-‘Азм (1865-1925) и Мустафа Камиль (1874-1908) [2]. Третьей же причиной являются обращения самих европейцев к использованию «крестоносной риторики» и образов для легитимации своего присутствия в арабском мире. Наиболее известным примером последнего является приписываемая английскому генералу Эдмунду Алленби (1861-1936) речь, произнесенная им при вступлении английских войск в Иерусалим в декабре 1917 г., в ходе которой он в присутствии знатных арабских семей города произнес фразу: «Только сейчас Крестовые походы завершились». При



этом необходимо отметить, что, хотя само произнесение генералом Алленби подобной речи подвергается сомнению, важно то, что представления об этом событии прочно укоренились в культурной памяти арабского общества [3, с. 577-578].

Обращения арабских общественных, политических и религиозных деятелей к эпохе Крестовых походов в первой половине XX в. ранее не становились темой отдельного исследования. К. Хилленбранд в последней главе своей работы «Крестовые походы: Взгляд с Востока. Мусульманская перспектива», посвященной взгляду мусульман на разные стороны феномена Крестовых походов, говоря о периоде между мировыми войнами, лишь кратко отмечает использование образа славных побед Салах ад-Дина в антиколониальной риторике палестинских общественных деятелей [3]. У. Бхаттия в своей монографии «Forgetting Osama bin Munqidh Remembering Osama bin Laden: The Crusades in Modern Muslim Memory» (Забывая Усаму ибн Мункиза, помня Усаму бен Ладена: Крестовые походы в памяти современных мусульман) вовсе не рассматривает период между Первой мировой войной и основанием Израиля [5]. Упоминания фактов использования арабскими общественными деятелями в период с 1918 по 1948 гг. отсылок к Крестовым походам содержатся в работах, посвященных истории британского мандата в Сирии и французского мандата в Палестине, однако в данных работах не предпринимается попыток проанализировать генезис «антикрестоносной риторики» [1; 6].

Исходя из вышесказанного представляется актуальным рассмотреть различные контексты обращения арабских общественных, религиозных и политических деятелей к теме Крестовых походов в рамках антиколониальной борьбы 1918-1948 гг. Ввиду значительного количества подобных обращений в рамках данной статьи не ставится задача рассмотреть их все, вместо этого предполагается проследить эволюцию образа Крестовых походов в арабской общественной мысли и политике до конца 40-х гг. XX в., исходя из наиболее влиятельных и распространенных типов интерпретаций событий Крестовых походов, при этом будет предпринята попытка сопоставить их с идеями арабской интеллигенции и политических деятелей XIX – начала XX в. Источниками для исследования послужили публикации, воспоминания и



материалы выступлений европейских и арабских общественных и политических деятелей рассматриваемого периода, а также арабская периодика того времени.

Крестовые походы в антиколониальной риторике Сирии и Ливана

До того, как распад Османской империи был юридически закреплен Лозаннским договором 1923 г., судьба бывших османских провинций Ближнего востока не раз становилась темой споров между представителями стран-победительниц. Будущее Сирии, Палестины и Ирака активно обсуждалось в том числе и на Парижской мирной конференции 1919-1920 гг.

На одном из заседаний, посвященных Ближнему Востоку, министр иностранных дел Франции Стефан Пишон (1857-1933) выступил с речью, в которой говорилось об историческом праве Франции на контроль над территорией Сирии, при этом основной акцент министр сделал на широком участии французов в Крестовых походах. На этом заседании присутствовал Фейсал ибн Хусейн (1883-1933), участвовавший в конференции как представитель своего отца, шерифа Мекки Хусейна ибн 'Али ал-Хашими (1854-1931), лидера Арабского восстания против Османской империи, во многом предопределившего победу союзников на Ближнем Востоке. Фейсал рассчитывал на обещанную британцами поддержку и признание ими Хашимитского арабского королевства, включающего в том числе и территории Сирии.

В качестве переводчика Фейсала выступал его бывший военный советник Томас Лоуренс (1888-1935) – знаменитый Лоуренс Аравийский. Согласно его воспоминаниям, на длинную речь французского министра об исконном праве Франции на сирийские земли, оплаченном кровью французских крестоносцев, Фейсал ответил лаконично: «Простите меня, месье Пишон, но кто из нас одержал победу в Крестовых походах?». Пишон, считавший Фейсала британской марионеткой, не ожидал такого ответа [7, с. 392].

Данный эпизод является первым и в своем роде уникальным примером использования образа Крестовых походов в диалоге между западным и арабским политиками на высшем уровне, причем каждая из сторон обратилась к ключевым элементам памяти об этом явлении. На романтические



представления о долгих усилиях французских крестоносцев по завоеванию и удержанию Святой Земли, к которым апеллировал Пишон, Фейсал ответил, исходя из однозначных представлений о Крестовых походах как о славной и победоносной странице в мусульманской и арабской истории. Сложно установить источник, сформировавший взгляды Фейсала на Крестовые походы и их историческую роль. Можно предположить, что источником подобной убежденности Фейсала являлась «антикрестоносная риторика» османского султана Абдул Хамида II (1842-1918), так как молодость Фейсала прошла в Стамбуле, где он находился с 1893 по 1908 г. вместе с отцом, вызванным туда султаном. Косвенным подтверждением данного предположения может служить большое влияние «антикрестоносной риторики» Абдул Хамида II на арабскую интеллигенцию, подтверждением которому стала первая оригинальная арабская работа, целиком посвященная истории Крестовых походов – «ал-Ахбар ас-синийа фи ал-хуруб ас-салибийя», (Выдающиеся рассказы о Крестовых походах) (1899), египетского историка ‘Али ал-Харири. Как автор указывает во введении, причиной обращения к теме Крестовых походов стали высказывания султана Абдул Хамида II, который утверждал, что Европа ведет Крестовый поход против Османской империи. «Для всех очевидна важность Крестовых походов прошлой эпохи. Папы и священнослужители подстрекали людей Европы к нападению на мусульман, и крестоносцы направились в земли Шама с целью отнять Иерусалим у ислама. За этим последовало объединение мусульман и изгнание крестоносцев из этих земель, что принесло им трудности, гибель, поражение и замешательство» [8, с. 15].

С момента установления французского мандата в Сирии в 1920 г. до его отмены в 1943 г. на территории страны несколько раз возобновлялась борьба против французского господства, в ходе которой активно использовались отсылки к эпохе Крестовых походов. Показательные эпизоды обращения к подобной риторике имели место во время Сирийского восстания 1925-1927 гг., поднятого друзским лидером Султаном ал-Атрашем (1891-1982).

В январе 1927 г. в ливанской газете «ар-Ра’йа» (Знамя) журналист и политический деятель Йусуф ас-Суда (1891-1969) опубликовал статью о взаимодействии крестоносцев и маронитов во время Крестовых походов. В



статье речь шла о помощи, оказанной ливанскими христианами участникам Первого Крестового похода, и сообщалось о том, что они вместе с крестоносцами участвовали в осаде Иерусалима и Триполи. После же поражения Крестовых походов и падения крестоносных государств на Ближнем Востоке остатки крестоносцев, по утверждению Йусуфа ас-Суда, бежали в Ливан, где их приняли местные жители. Как далее отмечает автор статьи, «кажется, история повторяется: как и те, кто проливал кровь при осаде Триполи, их правнуки сражались на стенах Рашайи» [9]. Эпизодом, в связи с которым Йусуф ас-Суда обратился к истории Крестовых походов, стала описываемая им совместная оборона крепости у деревни Рашайа французскими войсками и маронитами от формирований друзов 20-24 ноября 1925 г. Необходимо отметить, что неудача друзов под стенами Рашайи стала переломным эпизодом, во многом предопределившим поражение восстания [10, с. 175].

Хотя в современной историографии помощь маронитской общины участникам Крестовых походов оценивается как незначительная, причем отмечается, что часто марониты и вовсе выступали против крестоносцев в союзе с мусульманами [11, с. 82-84], а также отсутствуют точные сведения об участии маронитов в обороне Рашайи в 1925 г., данный пример иллюстрирует попытку создания благородного образа маронитов как исконных союзников Франции, сражавшихся плечом к плечу с французами со времен Крестовых походов. С другой стороны, ас-Суда таким образом противопоставляет маронитов другим остальным конфессиональным группам этого региона.

Этот пример следует рассматривать как развитие идей, бытовавших в маронитской историографии Нового времени. Важно отметить, что первой работой на арабском языке, в которой был использован современный арабский термин для Крестовых походов (ар. ал-хуруб ас-салибийя), стала увидевшая свет в 1859 г. работа маронитского автора Тануса аш-Шидйака «Китаб ахбар ал-а'йан фи джабал лубнан» (Книга о знатных людях в горах Ливана). В данной работе речь, в частности, идет об активной поддержке, которую оказывали с 1099 по 1291 г. знатные маронитские семьи, особенно семья Мурад, крестоносцам, которых автор именует «братьями во Христе». Аш-Шидйак наделяет семью Мурад апокрифическим франкским предком из



франкской общины в Триполи, возникшей до арабского завоевания Леванта. Автор описывает то, как в 1099 г. марониты радостно приветствуют прибывших франков, а в 1250 г., когда Людовик IX высадился в Сирии, глава семьи Мурад направляет своего сына и 25 000 воинов на помощь королю. В ответ, как утверждает аш-Шидйак, Людовик IX «принял маронитов как французов» [12, с. 207-210].

Данный автор, таким образом, представлял Крестовые походы как одну из основ формирования французской идентичности для маронитов. Можно с уверенностью сказать, что Йусуф ас-Суда выступил как продолжатель этой традиции: упомянув о том, что марониты сражались плечом к плечу с французами у Рашайи, он показал, что данная конфессиональная группа подтверждает свою связь с Францией не только отсылками к далеким историческим событиям Крестовых походов, но и современными деяниями.

Спустя несколько недель после выхода статьи Йусуфа ас-Суда ответом на нее стала заметка «Ливан: в период Крестовых походов и в последние два года» в египетском ежемесячном журнале «аз-Захра'» (Освещающая). Основной целью статьи в египетском журнале стало формирование у арабов-мусульман образа христиан-маронитов как союзников французских колонизаторов, причем упор был сделан как раз на то, что начало их союза относится еще к эпохе Крестовых походов [13].

Крестовые походы в антиколониальной риторике Палестины

Британский мандат в Палестине, продлившийся с сентября 1923 г. по март 1948 г., также вызвал многочисленные обращения к «антикрестовосной риторике». Яркие примеры использования отсылок к эпохе Крестовых походов имеются в наследии палестинского общественного деятеля и публициста Мухаммада Ис'афа ан-Нашашиби (1885-1946). В 1932 г. ан-Нашашиби опубликовал книгу «ал-Батал ал-халид салах ад-дин ва аш-ша'ир ал-халид ахмад шауки» (Вечный герой Салах ад-Дин и вечный поэт Ахмад Шауки), в которой призывал современников освободить земли ислама от вторгшихся франков подобно тому, как это сделал султан Салах ад-Дин ал-Айуби [14].



Важным прецедентом публичного выражения этих идей стала речь, произнесенная Ис'афом ан-Нашашиби 28 августа 1932 г. на съезде палестинской молодежи в 'Акко. Выступление было посвящено годовщине сражения у «рогов Хиттина» (4 июля 1187 г.), в котором армия Салах ад-Дина разгромила объединенные силы крестоносцев, что привело к потере большей части территорий крестоносных государств в Сирии и Палестине.

Прежде чем начать свою речь, которая должна была подчеркнуть глубокий антагонизм христиан и мусульман и пробудить гордость последних за эту великую победу, ан-Нашашиби подчеркнул, что его слова не должны восприниматься как оскорбление для «наших арабских братьев-христиан», поскольку речь идет только о христианах западного мира. Сделав это уточнение, оратор продолжил свое полное «антихристианской риторики» выступление [15, с. 167]. Анализируя данное выступление, необходимо принять во внимание сложный и противоречивый характер концепции арабского национализма, внутри которого существовали многочисленные внутренние течения. Часть арабских националистов, являвшихся по вероисповеданию мусульманами, считала арабскую идентичность и ислам неотделимыми друг друга. Их позицию оспаривали националисты, считавшие, что арабы должны объединиться исключительно по национальному признаку, а использование религиозных лозунгов и символов в националистической риторике приведет только к разобщению. Важно отметить, что ко вторым относились и мусульмане, и христиане, и друзья [16, с. 9-11]. Как отмечал относившийся к первой группе ан-Нашашиби: «Пророк Мухаммад – это воплощение арабской силы» [14, с. 79]. Таким образом, для него было вполне естественно обратиться к своим молодым соотечественникам, назвав их «потомками 'Умара¹, Салаха ад-Дина и Халида ибн Валида²», так как эти полководцы прошлого сыграли решающую роль в завоевании Палестины для ислама или освобождении ее от владычества христиан [15, с. 168].

Использование ан-Нашашиби знакомых исламских символов, которые он включил в свой призыв для объединения арабов по национальному

¹ 'Умар ибн ал-Хаттаб (585-644) – выдающийся раннеисламский государственный деятель, второй Праведный халиф (634-644).

² Халид ибн ал-Валид (592-642) – сподвижник Мухаммада, мусульманский полководец, участвовавший в войнах с Византией и Сасанидским Ираном.



признаку, должно было вызвать сомнения в сердцах палестинских христиан относительно их места в национально-освободительной борьбе. Таким образом, в данном случае прослеживается негативное влияние использования «антикрестоносной», по сути, антихристианской риторики на попытки консолидации палестинцев против сионистов и англичан.

Тема Крестовых походов использовалась и как предостережение для колониалистов. Особое внимание годовщине Хиттинского сражения уделил крупный египетский богослов ливанского происхождения, Мухаммад Рашид Рида (1865-1935). Как отмечал Рашид Рида в статье «Зикра салах ад-дин ва ма'ракат ал-хиттин» (Память о Салах ад-Дине и Хиттинском сражении), плачевный итог Крестовых походов должен стать уроком для современных европейцев: «Пусть видят христиане, что стало с их крестоносной атакой» [17]. Важно отметить, что Рашид Рида, являвшийся учеником крупного египетского богослова и мусульманского реформатора Мухаммада 'Абдо, иначе, нежели его учитель, подходил к истории Крестовых походов. Хотя взгляды 'Абдо на этот исторический период со временем изменялись, в своих последних публикациях он рассматривал Крестовые походы как период облагораживающего влияния превосходящей мусульманской цивилизации на Средневековую Европу и, исходя из этого, допускал, что влияние современного Запада может оказаться полезным и способствовать прогрессу в мусульманском мире, и выступал за сотрудничество с европейцами [2, с. 104]. Рашид Рида же считал, что европейцы однозначно являются врагами и должны быть изгнаны из Сирии и Палестины, в связи с чем делал акцент на военном поражении европейцев в Крестовых походах, которое, по его мнению, ожидало в итоге и современных колониалистов.

Крестовые походы также привлекли внимание арабских общественных деятелей как исторический период, который, по их мнению, стал предметом исторических спекуляций европейцев. Примером этого служит в частности борьба с насаждением британцами выгодных им представлений об истории через распространение учебной литературы в Палестине. В 1932 г. несколько статей этому вопросу посвятил общественный деятель, соратник Мухаммада Рашида Риды, Мухибб ад-Дин ал-Хатиб (1886-1969). В своих статьях в га-



зете «ал-Фатх» (Завоевание) он критиковал изложение истории Крестовых походов в книге «The New Age History Reader III» (Читатель истории Нового времени III), изданной в 1924 г. В газете были приведены цитаты из книги на английском языке с переводом на арабский. Кроме упоминания в книге мусульманских правителей Палестины как «лицемеров» и «неверных», Мухибб ад-Дин ал-Хатиб также приводит цитату, выражающую позицию британцев по поводу их исторической роли в Палестине: «Прежде чем закончить этот урок, позвольте мне напомнить вам, что то, что не удалось последним Крестовым походам, смогла осуществить наша армия во время Великой войны. В 1917 г. мы победили турок, завоевали Святую Землю и установили Юнион Джек на стене Иерусалима» [18, с. 9-10]. Автор статьи осудил фальсификацию истории, к которой, по его мнению, прибегли британцы, чтобы придать историческое обоснование своему контролю над Палестиной через использование отсылок к событиям Крестовых походов.

Крестовые походы в антиколониальной риторике Туниса

В период после Первой мировой войны Крестовые походы входят в политический дискурс стран Магриба. Возникшие в 20-30-х гг. новые политические партии ставили своей целью освобождение от колониального господства. Важным прецедентом в истории антиколониальной борьбы в Тунисе стали события мая 1930 г., когда по решению Католической Церкви и с одобрения правительств Франции и Туниса, в Карфагене был проведен 30-й Международный Евхаристический конгресс. Партия «Дустур» на страницах своей газеты «La Voix du Tunisien» (фр.) (Голос тунисцев) осудила его как оскорбление мусульман Туниса, выражающееся в проведении французами на тунисской земле христианского религиозного торжества, которое тунисцы ассоциировали с Крестовыми походами и колониализмом. Среди авторов этих статей был, в частности, вернувшийся из Франции в 1927 г. и активно включившийся в работу партии «Дустур» будущий президент Туниса Хабиб Бургиба (1903-2000). Шествия молодых французов-католиков, одетых в костюмы крестоносцев, распространение брошюр на арабском языке, призывающих к принятию христианства, и риторика папского легата, который харак-



теризовал исламскую эпоху в Северной Африке как «четырнадцать столетий запустения и смерти», показали непонимание организаторами съезда тунисских реалий и пренебрежительное отношение к патриотическим чувствам тунисцев, предоставив, таким образом, партии «Дустур» удобную возможность мобилизовать население на противодействие Франции [19, с. 95]. Как заявил в ходе этих событий Махмуд ал-Матири (1897–1972), крупный тунисский политик, будущий глава партии «Новый Дустур»: «Народ и молодежь в его авангарде продемонстрировали решимость противостоять колониалистам, которые начали Крестовый поход против ислама среди бела дня».

В данном случае использование крестоносных образов французами было истолковано и использовано тунисскими общественно-политическими деятелями для объявления того, что они готовы бороться с крестоносной угрозой, которую представляет Франция. Таким образом, тунисские националисты обратили в свою пользу обращение европейцев к крестоносным образам, использовав ответную «антикрестоносную риторiku» для мобилизации сограждан на антиколониальную борьбу.

Крестовые походы в политическом дискурсе арабо-израильской войны 1948-1949 гг.

Новый импульс использованию «антикрестоносной риторики» дала первая арабо-израильская война 1948 г. Одним из главных инициаторов объединения арабских сил для противодействия Израилю стал первый генеральный секретарь Лиги арабских государств ‘Абд ар-Рахман Хассан ‘Аззам (1893-1976), известный как ‘Аззам-паша, который в своих попытках склонить арабских политиков к участию в войне в Палестине обращался к тематике Крестовых походов. Примером тому могут служить его переговоры с королем Трансиордании ‘Абдаллой ибн Хусейном I (1882-1951) об участии иорданской армии в боевых действиях в Палестине.

На фоне постепенного вывода британских сил из Палестины в 1947-1948 гг. шла скрытая борьба двух арабских региональных блоков, расходившихся во взглядах на будущее Сирии. ‘Абдалла I, опираясь на поддержку Ирака, рассматривал планы присоединения территории Сирии к Трансиордании.



Ему противостоял союз Сирии, Египта и Саудовской Аравии, стремившихся воспрепятствовать распространению влияния хашимитских королей [20, с. 113-144]. Предложенный премьер-министром Египта Махмудом ан-Нукраши (1888-1948) в ноябре 1947 г. план предусматривал переход обязанностей по снабжению и обеспечению иорданской армии от Британии к Лиге Арабских Государств. Целью этого было возложение ответственности по защите Палестины на иорданскую армию, которая действовала бы от имени ЛАГ.

Миссия по убеждению 'Абдаллы I в необходимости вступления иорданской армии в войну в Палестине лежала на 'Аззам-паше. Детали произошедшего между ними диалога приводит в своих воспоминаниях иракский военнополитический деятель Таха ал-Хашими (1888-1961). Обращаясь к 'Абдалле, 'Аззам сказал: «Вы правы, у нас будет время обеспечить создание Великой Сирии, но Палестинский вопрос имеет первоочередное значение. Мы должны отказаться от всего, пока мы его не урегулируем». На вопрос 'Абдаллы о том, какова же тогда будет судьба Палестины, то есть кто будет ею управлять, 'Аззам ответил: «Правление Салах ад-Дина подошло к концу после того, как он спас Палестину от крестоносцев, но его имя прославляли на протяжении тысячи лет. Правление монарха не вечно, но славное имя живет в веках». Когда же 'Абдалла спросил, кто будет главнокомандующим, 'Аззам ответил ему: «Это последнее, о чем мы должны думать. Сейчас было бы неуместно обсуждать этот вопрос или спорить по этому поводу» [4, с. 166]. Итогом переговоров стало согласие 'Абдаллы I на вступление иорданской армии в войну в Палестине, а сам он в апреле 1948 г. возглавил объединенные войска ЛАГ.

Данный пример можно считать первым случаем, когда современный арабский политический деятель решил «примерить» на себя роль нового Салах ад-Дина, о славе которого в дальнейшем мечтали Гамаль 'Абдель Насер, Саддам Хуссейн и другие арабские политики второй половины XX в. Важную роль в популяризации идеи о приходе нового Салах ад-Дина сыграли арабские поэты Ахмад Шауки (1868-1932) и Мухаммед Хабиб ал-'Убейди (1882-1963), драматурги Наджиб ал-Хаддад (1867-1899) и Фарах Антун (1874-1922) и другие деятели искусства, на рубеже XIX-XX вв. создавшие произведения, в которых героизировалась личность султана-освободителя



Иерусалима и прямо или иносказательно говорилось о том, что арабский мир нуждается в лидере, подобном Салах ад-Дину.

Заключение

Подводя итог, можно выделить следующие варианты использования темы Крестовых походов в арабской антиколониальной риторике в период с 1918 по 1948.

С одной стороны, получили развитие интерпретации событий Крестовых походов, предложенные арабскими интеллектуалами XIX в. К этой категории можно отнести обращение маронитов к истории взаимодействия маронитской общины с участниками Крестовых походов. Однако необходимо отметить, что если в XIX в. они лишь апеллировали к эпизоду средневековой истории, чтобы доказать свою давнюю связь с Францией с целью заручиться ее поддержкой, то после Сирийского восстания 1925-1927 гг., в ходе которого марониты оказали реальную помощь французским войскам, они уже могли провести прямую параллель между современными событиями и историей Крестовых походов.

Призывы арабских националистов к борьбе с европейским присутствием в арабском мире, в которых современные политические реалии соотносились с эпохой Крестовых походов, часто содержали не только критику европейского колониализма, но и были полны антихристианской риторики. Это вызывало конфликты между арабами-мусульманами и арабами-христианами, так как последние таким образом исключались из национально-освободительной борьбы, что наиболее ярко проявилось в Сирии и Палестине.

С другой стороны, появились и новые интерпретации. Именно в период 1918-1948 гг. арабские общественные, политические и религиозные деятели на разных уровнях вступили с европейцами в полемику относительно современных интерпретаций эпохи Крестовых походов и попыток легитимации европейцами своего присутствия в арабском мире через отсылки к этой исторической эпохе. В том числе в этот период произошло первое использование «крестоносной риторики» в официальном диалоге арабских и западных политиков в случае с Фейсалом I и Стефаном Пишоном, иллюстрирующее



противоречие взглядов на эти события, бытующих в коллективной памяти Европы и арабского мира. Критика распространения европейского взгляда на эпоху Крестовых походов затронула также распространяемую в подмандатных регионах европейскую учебную литературу.

Использование европейцами крестоносной символики в самом арабском мире стало удобным поводом для использования ответной «антикрестоносной риторики» в антиколониальной борьбе. Арабские общественные деятели также рассматривали печальный для Европы итог Крестовых походов как предостережение для современных европейцев.

Необходимо также отметить, что активное использование отсылок к Крестовым походам в рассмотренный период предопределило многочисленные обращения к подобной риторике во второй половине XX в. и способствовало формированию образа западноевропейцев как «носителей крестоносного духа».

Литература

1. Khoury Ph. Sh. *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945*. Princeton University Press; 1987. 722 p.
2. Соколов О.А. *Образ Крестовых походов в работах арабских общественных деятелей (XIX- нач. XX вв.)*. Исламоведение. 2018. Т. 9, № 4. С. 99–110.
3. Хилленбранд К. *Крестовые походы. Взгляд с Востока: мусульманская перспектива*. Пер. с англ. А. Матвеев, А. Федоровский. М.- СПб.: Диля; 2008. 687 с.
4. ал-Хашими Таха. *Музакират*. Бейрут: Дар ат-Тали'а ли ат-Таба'а ва ан-нашр, 1978. Т. 2. 400 с. (На араб. яз.)
5. Bhatia U. *Forgetting Osama bin Munqidh remembering Osama bin Laden: the Crusades in modern Muslim memory*. Singapore: S. Rajaratnam School of International Studies; 2008. 108 p.
6. Haiduc-Dale N. *Arab Christians in British mandate Palestine: Communalism and Nationalism, 1917–1948*. Edinburgh: Edinburgh University press; 2013. 232 p.
7. Hart L. T.E. *Lawrence: in Arabia and After*. London: Jonathan Cape; 1934. 504 p.



Соколов О.А.

Крестовые походы в арабской антиколониальной риторике (1918–1948)

8. ал-Харири 'Али. *ал-Ахбар ас-синнийа фи ал-хуруб ас-салибийя*. Каир: аз-Захра' ли ал-и'лам ал-'араби; 1985. 378 с. (На араб. яз.)
9. ас-Суда Йусуф. *ар-Ра'йа*. 10-ое раджаба 1345. № 8. (На араб. яз.)
10. Zamir M. *The Formation of Modern Lebanon*. London: Routledge; 1985. 309 p.
11. Родионов М.А., Сарабьев А.В. *Марониты: традиции, история, политика*. М.: Институт востоковедения РАН; 2013. 500 с.
12. аш-Шидйак Танус. *Китаб ахбар ал-а'йан фи джабал лубнан*. Бейрут: ал-Джами'а ал-лубнанийя. 642 с. (На араб. яз.)
13. *Лубнан фи 'ахд ал-хуруб ас-салибийя ва фи ал-'амайни ас-сабикайни*. Аз-Захра'. Раджаб 1345. С. 378. (На араб. яз.)
14. ан-Нашашиби Ис'аф. *ал-Батал ал-халид Салах ад-Дин ва аш-ша'ир ал-халид Ахмад Шауки*. Иерусалим: Матба' Байт ал-Макдис; 1932. 106 с. (На араб. яз.)
15. Peled M. *Annals of Doom: Palestinian Literature - 1917-1948*. Arabica, vol. 29, iss. 2 (Jun. 1982), pp. 143-183.
16. Wien P. *Arab Nationalism: The Politics of History and Culture in the Modern Middle East*. London: Routledge; 2017. 296 p.
17. Рашид Рида. *Зикра Салах ад-Дин ва ма'ракат ал-хиттин*. Ал-Манар. Джумада ал-Ула 1351. Т. 32. С. 593-606. (На араб. яз.)
18. ал-Хатиб Мухибб ад-Дин. *Ал-Фатх*. Раби ат-Тани 1351. № 2. С. 9–10. (На араб. яз.)
19. Perkins K. *A History of Modern Tunisia*. Cambridge: Cambridge University Press; 2014. 330 p.
20. Doran M. *Pan-Arabism before Nasser: Egyptian Power Politics and the Palestine*. New York: Oxford University Press; 1999. 242 p.

References

1. Khoury Ph. Sh. *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945*. Princeton University Press, 1987. 722 p.
2. Sokolov O.A. *Obraz Krestovykh pokhodov v rabotakh arabskikh obshchestvennykh deyateley (XIX- nach. XX vv.)* [The image of the Crusades in the



works of Arab public figures (early XIX and XX centuries.)). Islamovedenie, 2018: 9(4). P. 99–110. (In Russian)

3. Khillenbrand K. Krestovye pokhody. *Vzglyad s Vostoka: musul'manskaya perspektiva* [Crusade. View from the East: a Muslim perspective]. Per. s angl. A. Matveev, A. Fedorovskiy [Translated from English by A. Matveev, A. Fedorovsky.]. Moscow- St. Petersburg: Dilya, 2008. 687 p. (In Russian)

4. al-Khashimi Takha. *Muzakkirat*. Beyrut: Dar at-Tali'a li at-Taba'a va an-nashr, 1978: 2. 400 p. (In Arabic)

5. Bhatia U. *Forgetting Osama bin Munqidh remembering Osama bin Laden: the Crusades in modern Muslim memory*. Singapore: S. Rajaratnam School of International Studies, 2008. 108 p.

6. Haiduc-Dale N. *Arab Christians in British mandate Palestine: Communalism and Nationalism, 1917–1948*. Edinburgh: Edinburgh University press, 2013. 232 p.

7. Hart L. T.E. *Lawrence: in Arabia and After*. London: Jonathan Cape, 1934. 504 p.

8. al-Khariri 'Ali. *al-Akhbar as-sinniya fi al-khurub as-salibiya*. Kair: az-Zakhra' li al-i'lam al-'arabi, 1985. 378 p. (In Arabic)

9. as-Suda Yusuf. *ar-Ra'ya*. The 10th radzhaba 1345. No. 8. (In Arabic)

10. Zamir M. *The Formation of Modern Lebanon*. London: Routledge, 1985. 309 p.

11. Rodionov M.A., Sarabev A.V. *Maronity: traditsii, istoriya, politika* [Maronites: traditions, history, politics]. Moscow: Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, 2013. 500 p. (In Russian)

12. ash-Shidyak Tanus. *Kitab akhbar al-a'yan fi dzhabal lubnan*. Beyrut: al-Dzhami'a al-lubnaniya, 642 p. (In Arabic)

13. *Lubnan fi 'akhd al-khurub as-salibiya va fi al-'amayni as-sabikayni*. Az-Zakhra'. Radzhab 1345. P. 378. (In Arabic)

14. an-Nashashibi Is'af. *al-Batal al-khalid Salakh ad-Din va ash-sha'ir al-khalid Akhmad Shauki*. Jerusalem: Matba' Bayt al-Makdis, 1932. 106 p. (In Arabic)

15. Peled M. *Annals of Doom: Palestinian Literature – 1917–1948*. Arabica, vol. 29, iss. 2 (Jun. 1982). P. 143–183.



Соколов О.А.

Крестовые походы в арабской антиколониальной риторике (1918–1948)

16. Wien P. *Arab Nationalism: The Politics of History and Culture in the Modern Middle East*. London: Routledge, 2017. 296 p.

17. Rashid Rida. *Zikra Salakh ad-Din va ma'rakat al-khittin*. Al-Manar. Dzhumada al-Ula, 1351: 32. P. 593–606. (In Arabic)

18. al-Khatib Mukhibb ad-Din. *Al-Fatkh*. Rabi at-Tani 1351. No. 2: 9–10. (In Arabic)

19. Perkins K. *A History of Modern Tunisia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 330 p.

20. Doran M. *Pan-Arabism before Nasser: Egyptian Power Politics and the Palestine*. New York: Oxford University Press, 1999. 242 p.

Информация об авторе

Олег Александрович Соколов, Санкт-Петербургский Государственный Университет, Научная лаборатория по анализу и моделированию социальных процессов СПбГУ (руководитель А.Д. Кныш), лаборант-исследователь, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.

Information about the author

Oleg A. Sokolov, laboratory assistant-researcher of the Research Laboratory for Analysis and Modeling of Social Processes of St. Petersburg State University, 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: 13 октября 2019

Одобрена рецензентами: 12 ноября 2019

Принята к публикации: 28 ноября 2019

Article info

Received: October 13, 2019

Reviewed: November 12, 2019

Accepted: November 28, 2019



Об организации «Союз русских студентов в Египте» (1920–1922 гг.)

О.В. Москалец

Институт востоковедения Российской академии наук,

г. Москва, Российская Федерация

e-mail: oksana_interpost@mail.ru

Резюме: На основании архивных документов в статье прослеживается история создания в 1920 г. общественной организации «Союз русских студентов в Египте» в среде русской эмигрантской общины. После революции 1917 года в России произошел массовый исход русских беженцев, среди которых были и студенты российских вузов. Часть студентов волею судьбы оказались в мусульманской стране, имевшей богатые традиции мусульманского, но не европейского образования. Русские эмигранты вынуждены были объединяться в своеобразные общества и союзы, чтобы можно было сообща противостоять невзгодам и лишениям, которые выпали на их долю. Свою организацию решили создать и русские студенты. Преследуя благие цели обеспечения своим членам возможности для продолжения образования, а также оказания посильной материальной помощи, созданная русскими студентами организация столкнулась с рядом проблем социально-бытового и финансового характера. Общество взяло на себя инициативу по поиску работы для студентов, устраивались курсы иностранных языков. По мере возможности обществом организовывался быт и культурный досуг студентов. Усилиями инициативной группы была создана библиотека, организовано общежитие, функционировала столовая, студенты участвовали в театральных постановках и музыкальных вечерах. В данной работе раскрываются мотивы создания «Союза русских студентов в Египте», его деятельность, попытки сохранить русские культурные и образовательные традиции в условиях эмиграции. В статье прослеживаются причины раскола этой общественной организации и, как итог, прекращение ее существования в 1922 году.

Ключевые слова: Египет; образование; русская эмиграция; общественные организации; Союз русских студентов; английская оккупация

Для цитирования: Москалец О.В. Об организации «Союз русских студентов в Египте» (1920–1922 гг.). Minbar. Islamic Studies. 2019; 12(4):942–958 DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-942-958



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution

4.0 License.



Москалец О.В.
Об организации «Союз русских студентов в Египте» (1920–1922 гг.)

On the Organization of «Union of Russian students in Egypt» (1920–1922)

O.V. Moskalets

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences Moscow, Russian Federation
e-mail: oksana_interpost@mail.ru

Abstract: On the basis of archival documents, the article traces the history of public organization «Union of Russian Students in Egypt», established in 1920 among the Russian emigrant community. After the Revolution of 1917, there was a mass departure of Russian refugees from the country. Among the refugees were also the students of Russian universities. By the turn of fate, some of them arrived in Egypt, a country that had a rich tradition of Islamic education, but not the European one. Russian emigrants had to unite in special societies and unions, so that they could together resist the hardships and destitution they experienced. Russian students also decided to create their own organization. Its purpose was to provide the members with the opportunity to continue their education, as well as to offer them financial assistance when it was possible. However, the organization was faced with many social and financial problems. The association took the initiative to find work for students, and to organize foreign language courses. In addition, they organized the cultural life and activities of students as much as possible. Due to the efforts of the initiative group, a library was created, a hostel was organized, and a canteen was put into function, while students participated in theatrical productions and musical evenings. This article reveals the motives to establish the “Union of Russian Students in Egypt”, follows its activities, and its attempts to save Russian cultural and educational traditions in emigration. The article also traces the reasons for the split of this public organization and, as a result, the end of its activities in 1922.

Keywords: Egypt; education; Russian emigration; public organizations; Union of Russian Students; English occupation

For citation: Moskalets O.V. On the organization of «Union of Russian students in Egypt» (1920–1922). *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12 (4):942-958. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-942-958



Введение

«Союз русских студентов в Египте» возник в 1920 г. как общественная организация в среде русских студентов-эмигрантов, вынужденных покинуть Россию в числе прочих беженцев, в связи с революционными событиями 1917 года и последующей Гражданской войны. Информация о деятельности студенческой организации русских эмигрантов в Египте содержится в документах, хранящихся в фонде Государственного архива Российской Федерации (ГАРФ, Ф. 6149: «Союз русских студентов в Египте (1920-1922 гг.)», которые поступили в архив в составе фонда Русского заграничного исторического архива в Праге.

С началом английской оккупации в 1882 г. и де-юре до 1922 года Египет был превращен в британскую колонию. Британская оккупация повлияла фактически на все стороны жизни египетского общества. Англичане установили тотальный контроль над национальной экономикой и финансами Египта, который стал сырьевым придатком британской текстильной промышленности. Такая зависимость привела к превращению Египта в страну монокультуры хлопка, что обрекало его на развитие в рамках узких экономических интересов метрополии [1, с. 54].

В результате перехода реальной власти в стране в руки англичан вся египетская экономика была ориентирована на то, чтобы обслуживать интересы европейских, в первую очередь британских монополий. В то же время египетское общество продолжало сохранять свой аграрный характер. Египет стал одной из самых важных и богатых колоний, для которой был характерен низкий уровень жизни, высокая безработица, повальная бедность, болезни и неграмотность.

Последствия британской оккупации отразились на политическом режиме Египта. Официально Египет считался частью Османской империи, а Англия оставалась лишь государством-оккупантом на неопределенный срок [2, с. 209]. Но в реальности вся власть была сосредоточена в руках всего лишь «скромного» исполнителя должности британского дипломатического представителя – агента и генерального консула. Тем не менее, в его руках были



сосредоточены все нити управления Египтом и, опираясь на британскую оккупационную армию, он обладал всей полнотой власти [2, с. 209].

С момента оккупации Египта Великобритания активно подавляла любые проявления народного недовольства. Египетская армия была упразднена, от нее остались лишь небольшие военные формирования во главе с английским офицером. Руководящие посты в новой армии колониального типа, которая не была национальным институтом, отошли к британским офицерам, а египетский командный состав играл лишь подчиненную роль.

Английский оккупационный режим не стремился к проведению реформ в социальной сфере. Колониальный бюджет не предусматривал практически никаких расходов на социальные нужды. Как факт, тяжелая социальная ситуация приобретала хронический характер [3, с. 179]. Такая эгоистичная и враждебная народу политика естественным образом вызывала усиление противоречий в обществе и становилась причиной роста противостояния и обострения противоречий между его классами. Время прибытия русских беженцев в Египет совпало с периодом, когда страна находилась на пике национально-освободительного движения (1918 г. – создание партии «Вафд» во главе с Саадом Заглулом), которое привело в итоге к формальной независимости Египта в 1922 году. В этой связи стоит подчеркнуть, что сложность пребывания иностранцев в Египте в этот период была обусловлена тем, что национально-освободительное движение было направлено не только против английского господства, но и против присутствия иностранцев в целом.

В начале XX века высшее образование в Египте развивалось в ограниченных рамках в результате отсутствия стимулирования среднего образования. К 1920 г. местные высшие учебные заведения были представлены медицинским, фармацевтическим и инженерным институтами, школой права, школой учителей (педагогический институт), ветеринарным и сельскохозяйственным институтами, Домом Науки и школой шариатского права. В 1908 году был основан Каирский университет, а в 1919 году был создан Американский университет в Каире. Кроме этого, в стране существовал известный во всем арабо-мусульманском мире крупнейший теологический Университет аль-Азхар. Несмотря на застой и формализм в преподавании и его отставание



от научного прогресса в начале XX века, аль-Азхар оставался главным и наиболее авторитетным учебным центром исламского мира. В это время в нем шла упорная борьба между сторонниками новых реформ и консервативно настроенными шейхами. Большинство студентов и прогрессивно настроенные преподаватели добивались изменений как в его структуре, так и в методике преподавания. Реформаторским усилиям, начиная от шейха аль-Аттара и до аль-Афгани и Мухаммада 'Абдо, а также всего сообщества просветительской интеллигенции, которая появилась в Египте во второй половине XIX века, аль-Азхару удалось не утратить свои позиции как духовного и культурного центра страны.

Русские студенты, оказавшиеся в Египте, имели слабое представление об образовательной жизни в стране. Надеясь на устройство в египетские высшие учебные заведения, они с разочарованием узнали, что система высшего образования, существующая в Египте, ее уровень и качество знаний не соответствуют требованиям, предъявляемым для высшей школы в России. Оказавшаяся реальность не оправдала их ожидания. Судя по отзывам прибывших в Египет русских студентов, все эти учебные заведения не отвечали европейским стандартам. Вот как пишет русский студент-эмигрант в одном из номеров журнала «На чужбине» за 1922 год о состоянии высшего образования в Египте: «Какая может быть студенческая жизнь в Египте, где все-то высшее образование сосредоточивается в мусульманском университете аль-Азхар, имеющем религиозный характер, в нескольких каирских школах права, да в земледельческих и политехнических школах в Гизе. Наша же беженская жизнь так не похожа на обычную, нормальную жизнь свободных людей, настолько она искусственна, что слова студенческая жизнь здесь, в Сиди-Бишире^{1*}, кажутся каким-то анахронизмом и даже насмешкой» [4, с. 117].

И действительно, условия проживания, в которых оказались русские беженцы в Египте, были крайне тяжелыми. Несхожесть культур, традиций и климата делали пребывание русских эмигрантов в этой стране трудным, а порой даже невыносимым, и немногие смогли адаптироваться к этим условиям. К слову сказать, сложность адаптации к новым условиям обусловила немногочисленность эмиграции в Египет. А именно: экстремальный для рус-

¹ * Сиди-Бишер – небольшой город в Египте, пригород Александрии.



ского человека климат, чуждая ему религия и культура, необходимость зарабатывать на жизнь тяжелым физическим трудом при отсутствии квалифицированной работы – являлись факторами того, что очень небольшое число русских беженцев смогли адаптироваться в Египте.

В феврале-марте 1920 г. после разгрома добровольческой армии генерала Деникина произошел массовый исход русских эмигрантов из России. В Египет русские беженцы эвакуировались пятью пароходами, три из которых были английскими и два – «Саратов» и «Барон Бек» – российскими. Английские суда вывозили в основном больных и раненных офицеров, солдат и военных чиновников, состоявших на военной службе Добровольческой армии. Российские же суда эвакуировали в основном семьи офицеров Добровольческой армии, лиц, служивших в Добровольческой армии, а также всех невоеннообязанных, кто бежал от большевиков. Последнее судно с ранеными и больными («Барон Бек») отошло из Новороссийска 13 марта [5, с. 73-75].

Количество прибывших на этих пароходах составляло 4400 человек [5, с. 73-74]. Русских беженцев приняла Александрия, большинство из них были доставлены в самый крупный палаточный лагерь для беженцев Ат-Тель аль-Кебир. Лагерь находился в пустыне в 6 часах езды по железной дороге от Александрии, был обнесен двойным забором из колючей проволоки и охранялся солдатами из Индии [5, с. 79]. Что касается условий пребывания русских беженцев, то они были крайне тяжелыми: «правовое положение эмигрантов напоминало положение военнопленных. Лагеря охранялись круглые сутки, выход в город был ограничен, существовал комендантский час. Колония была полностью подчинена английским властям» [6, с. 67]. Русские беженцы проживали в полотняных палатках, без окон, в верхней части которых были проделаны прорези для вентиляции. Пол – земляной. Из мебели – только железные с металлическими сетками кровати и тумбочки у кроватей, ни столов, ни стульев не было. Постельное белье отсутствовало, одеяло, матрац и подушка – вот и весь бытовой комплект. Солдаты оказались в еще более худшем отношении – у них не было вообще ничего, они спали на клеенчатых подстилках прямо на земле, без подушек [5, с. 79-80]. Позже, в 1921 году, палаточный лагерь был переведен в более благоприятное место с



точки зрения климата и условий жизни. Новый лагерь теперь располагался на берегу Средиземного моря на окраине Александрии в Сиди-Бишр, здесь беженцы жили уже не в палатках, а в специальных бараках.

Основание «Союза русских студентов в Египте» и его деятельность

Несмотря на такие тяжелые условия жизни, а скорее всего, вопреки им, русским эмигрантам удавалось сплотиться в своеобразные общества и союзы, чтобы можно было сообща противостоять невзгодам и лишениям, которые выпали на их долю. Именно здесь, при отсутствии нормальных бытовых условий и катастрофической нехватке финансовых средств, был основан в 1920 году «Союз русских студентов в Египте». Согласно Уставу союза, организация основывалась с целью «объединения русских студентов в Египте и защиты их интересов и прав»¹.

Вот как пишет о создании Союза один из членов студенческой организации: «Первая студенческая организация в Египте возникла в 1920 году в местечке, пустынном и безлюдном, Тель-эль-Кебуре, где были сосредоточены беженцы деникинской эвакуации. Бедность, нищета, разочарования, унижения, общее огрубление нравов, как результат мировой и гражданской войны, дурные взаимоотношения беженцев, как результат неравенства перед английскими властями и порождаемые ими – зависть, ненависть – все это создало атмосферу, в которой быстро росло, ширилось физическое и моральное разложение беженской среды. Часть студенчества, оторванная от науки событиями истории, казалось, должна была разделить общую участь, но нашлись среди них люди, которые решили остановить процесс разложения и захотели уберечь от него как студенчество, так и остальных беженцев»².

В состав студенческого союза входили молодые люди дворянской и разночинной интеллигенции, студенты и абитуриенты российских вузов [6, с. 164]. В этой связи следует упомянуть, что в разряд российских студентов-эмигрантов попадают в том числе и лица с неоконченным высшим образованием. Так, например, в составе Добровольческой армии было много студентов, которые до войны обучались в высших учебных заведениях. Изучая

¹ ГАРФ. Ф. 61491. Оп.1. Д. 1. Л. 1.

² ГАРФ. Ф. 61491. Оп.1. Д. 13. Л. 1.



списки студентов-членов «Союза русских студентов в Египте», можно сделать вывод, что многие из них давно перешагнули за студенческий возраст в нашем понимании (из общего числа студентов половина была старше 25 лет, а одна треть от 30 до 40 лет). Что касается численности студенческой эмиграции в Египте, то она постоянно изменялась в сторону уменьшения в связи с тем, что большинство молодых людей стремились уехать в Европу для продолжения обучения, поскольку в Египте, в понимании русских студентов, учиться было негде¹. Египет оказался транзитной страной, через которую беженцы перебирались в Европу. В Египте в 1921 году находилось около 1000 зарегистрированных в обществах студентов [6, с. 165]. Затем эта цифра быстро уменьшается в связи с отъездом на учебу в Европу. На момент создания «Союза русских студентов в Египте» в его составе было около 250 человек².

Российские студенты-беженцы хотели завершить свое образование несмотря на сложившуюся ситуацию и получить выбранную специальность. Следовательно, они искали пути и возможности найти варианты, чтобы продолжить свое обучение. Таким образом, Союз объединял людей, желающих как можно скорее покинуть Египет и перебраться в Европу для продолжения образования. Здесь они надеялись на помощь британцев, которые на первых порах помогали студенческому союзу, были в тесном контакте с его руководством и выдавали небольшие субсидии русским беженцам.

В Уставе союза были определены следующие основные задачи организации: главной задачей Союза являлось «предоставление возможности продолжения образования»; далее важным пунктом деятельности организации предполагалось «подыскание для своих членов служб, занятий, работ и т.д.»; в случае необходимости члены Союза могли рассчитывать на оказание им материальной помощи, и последним пунктом данного Устава было прописано «удовлетворение культурно-просветительских потребностей членов Союза»³.

На начальном этапе существования Союза его первостепенной задачей была помощь своим членам в вопросах трудоустройства и организации быта.

¹ ГАРФ. Ф. 61491. Оп. 1. Д. 7. Л. 12.

² ГАРФ. Ф. 61491. Оп. 1. Д. 13. Л. 1 об.

³ ГАРФ. Ф. 61491. Оп. 1. Д. 1. Л. 1.



Так называемое «Бюро труда», которое хотели организовать члены Союза, оказалось невыполнимой задачей. В начале 1920-х годов устройство на работу в Египте было сложной задачей. Пользовались спросом исключительно женские профессии (гувернантки, воспитательницы, частные уроки по иностранным языкам, математике, танцам, музыке). С большим трудом можно было устроиться в основном на рабочие специальности: в лучшем случае это были шоферы или механики, граверы и литографщики, в худшем – разнорабочие на различных фабриках и сигаретчики. Из инженерных специальностей требовались квалифицированные специалисты-инженеры в кампанию Суэцкого канала. Шанс устроиться на работу студенту по своей специальности был минимальным [6, с. 172].

Именно этот фактор – большие проблемы с трудоустройством – и был основной причиной (помимо прочих) отъезда из Египта русских беженцев. Таким образом, Египет стал исключительно перевалочным пунктом для большинства эмигрантов.

Что касается вопроса организации быта и материальной поддержки студентов, все, чего мог добиться Союз – это организация общежития на 25-30 человек для студентов и столовой (за небольшую плату в месяц). Общежитие было устроено в Александрии в снимаемой для этой цели квартире, состоящей из 8 комнат¹. Это было большим достижением и острой необходимостью, т.к. материальное положение многих студентов было очень тяжелым. Большинство студентов так и не смогли устроиться на работу. Для поддержки своего союза собирались членские взносы, но из-за постоянного безденежья основной части студентов, а также нежелания и инертности другой части денежные средства практически не собирались.

Одной из своих главных задач «Союз русских студентов» считал культурно-просветительскую деятельность, так как для русских людей, находившихся в эмиграции в Египте, как, впрочем, и в любой другой стране, главной опорой стали национальная культура и русский язык. В это понятие включалось и распространение русской культуры среди беженцев, а также поддержка интеллектуальной жизни в студенческой среде, которой крайне не хватало в условиях почти полного отсутствия умственного и духовного развития в

¹ ГАРФ. Ф. 61491. Оп. 1. Д. 9. Л. 1.



эмигрантской среде по причине оторванности от Родины, нарушения родственных и социальных связей. С этой целью были организованы литературно-музыкальные вечера, в программу которых входили постановки спектаклей по пьесам русских драматургов, декламация местными поэтами своих произведений, а также концертные отделения, в которых исполнялись русские романсы и классические музыкальные произведения [7, с. 174]. На безвозмездной основе, силами студенческого союза, проводились литературные вечера, посвященные памяти Ф.М. Достоевского, Н.А. Некрасова, устраивались лекции о русской поэзии и современной литературе¹. Но из-за отсутствия средств и это благое начинание потерпело крах – намеченные вечера памяти А.С. Пушкина и Н.В. Гоголя не были проведены. Кроме всего прочего существовала проблема с библиотекой – не хватало учебных пособий, газет, русских учебников. С целью подготовки студентов к обучению в вузах Европы при студенческом союзе были организованы курсы иностранных языков, но из-за материальных проблем и нехватки учебников вскоре были вынуждены их закрыть.

Большую роль в жизни эмигрантской общины играли издаваемые различными обществами журналы и газеты. Целью их было рассказать о жизни эмигрантской общины, подробно осветить деятельность своих организаций, объединить вокруг этих центров как можно больше людей, чтобы поддерживать своих соотечественников и помочь им в решении насущных проблем. Такие издания становились центрами духовного общения и культурной жизни студентов. Культурно-просветительским обществом² издавался журнал «На чужбине», где имела своя страничка Союза студентов. В 1922 году Союз попытался издать собственный журнал «Орион». Но эта попытка провалилась, журнал не пользовался спросом – из 89 экземпляров было продано всего 40 [6, с. 176]. Журнал оказался убыточным, и был выпущен только один номер³.

Однако основной и самой главной задачей Союза все-таки оставалось содействие своим членам в отправке их на учебу в Европу. По этому вопросу

¹ ГАРФ. Ф. 61491. Оп. 1. Д. 3. Л. 1.

² Русское культурно-просветительское общество – общественная организация русских беженцев, созданная в 1920 году в Египте.

³ ГАРФ. Ф. 61491. Оп. 1. Д. 5. Л. 4.



велась постоянная переписка с Объединением русских эмигрантских студенческих организаций (ОРЭСО), которое находилось в Праге и являлось Центральным студенческим объединением в Европе¹. Именно Чехословацкой республикой были выделены квоты для русских студентов-беженцев на учебу «за казенный счет и полное иждивение», вывоз студентов к местам учебы также организовывался за счет принимающей стороны. Поэтому считалось, что именно в Праге были наиболее приемлемые условия для обучения русских студентов (квоты на бесплатное обучение, проживание и питание). Это была очень действенная помощь. Принимали русских студентов в Болгарии (куда выехали многие члены Союза русских студентов в Египте в конце 1922 года). Югославия так же предлагала возможность русским студентам продолжить свое образование, но льгот на образование студентам-эмигрантам правительство страны так и не выделило. Не предоставила бесплатного обучения и Германия – студентам предлагалось приезжать, учиться и жить на собственные средства. Мало кто из студентов-эмигрантов могли оплатить даже свой проезд к месту учебы, не говоря уже об оплате за обучение.

Отправка на учебу в Европу, а также выделенные квоты (было выделено всего 110 вакансий) на образование в Европе и явились камнем преткновения для Союза – стал вопрос о расколе союза по политическим мотивам. Спорным моментом явился вопрос об аполитичности Союза. Как отмечал один из студентов, «в нашей студенческой жизни это явно ненормальное явление. Вместо единения – раскол, вместо общей работы – борьба; вместо цельной организации – полный распад на непримиримые враждующие группы» [4, с. 117].

В итоге студенческий союз распался на 2 отдельных союза: монархический – «Союз русских студентов в Египте» (поддерживаемый английскими властями) и так называемый демократический – «Союз русских студентов в Александрии», который монархический союз обвинял в большевизме. Первый в своем уставе декларировал аполитичность Союза, но при этом не признавал советской власти в качестве законного Российского правительства². Второй союз аналогичный параграф в уставе выразил иначе: «Союз полити-

¹ ГАРФ. Ф. 6149. Оп. 1. Д. 10. Л. 13.

² ГАРФ. Ф. 6149. Оп. 1. Д. 12. Л. 2.



чешской деятельностью не занимается и политических целей не преследует»¹. Этот раскол ослабил студенческие организации и сделал невозможным, из-за различных дразг и выяснения отношений между двумя союзами, нормальное функционирование этой общественной организации. Вся активная деятельность Союза постепенно угасала, основной функцией данной организации стала бюрократическая переписка обоих союзов с ОРЭСО по поводу составления списков студентов для отправки в Чехословакию и борьба между собой за выделенные 110 квот². Исходя из списков студентов Союза, на момент раскола в организации числилось около 140 членов³. При этом «Союз русских студентов в Александрии» насчитывал 84 человека⁴, тогда как «Союз русских студентов в Египте» состоял из 56 членов⁵. Понятно, что при таком раскладе борьба за студенческие квоты была достаточно серьезная. В ход шли и обвинения в подтасовке фактов о подлинности студенческих документов, откровенная клевета и доносительство друг на друга. На поверхности оказались самые худшие черты человеческого характера, здесь не было места благородству и великодушию, осталась только жесткая борьба за выживание.

При изучении общих Списков студентов и абитуриентов, желающих получить образование в Праге, которые были составлены «Союзом русских студентов в Египте», следует заметить, что большинство студентов, не сумевших выехать из Египта в Прагу, оказались из числа так называемого демократического «Союза русских студентов в Александрии», обвиненного в большевизме и считавшегося английскими властями неблагонадежным. Вполне возможно, эти обвинения не были беспочвенными. В делах архива «Союза русских студентов в Александрии» хранится листовка агитационного содержания, призывающая принять активное участие в борьбе за объединение пролетариев всего мира, а некоторые его члены были заподозрены в симпатиях к Советской власти⁶.

¹ ГАРФ. Ф. 6149. Оп. 1. Д. 1. Л. 1.

² ГАРФ. Ф. 6149. Оп. 1. Д. 3. Л. 14.

³ ГАРФ. Ф. 6149. Оп. 1. Д. 11.

⁴ ГАРФ. Ф. 6149. Оп. 1. Д. 13. Л. 10 об.

⁵ ГАРФ. Ф. 6149. Оп. 1. Д. 11.

⁶ ГАРФ. Ф. 6149. Оп. 1. Д. 12. Лл. 2-3.



В дальнейшем судьба русских эмигрантов сложилась по-разному. Одни смогли хорошо устроиться, но их было меньшинство, другие выехали в Европу, а некоторым пришлось остаться и как-то выживать в сложившихся условиях.

Из работы Белякова В.В. «Российский некрополь в Египте», где перечислены фамилии русских, похороненных в Египте с 1882 по 1998 г., и сравнение Списков русских студентов, находящихся в фонде ГАРФ, которые были составлены «Союзом русских студентов в Египте» для отправки в Прагу, чтобы продолжить свое обучение, следует, что около 1/3 русских студентов – членов Союза были вынуждены остаться в Египте. Тем студентам, которые не попали по разным причинам в число 110 квот, предоставленных чехословацким правительством для продолжения образования в Праге, и в связи с невозможностью по материальным причинам их отъезда из Египта, пришлось адаптироваться к новым условиям и пытаться устроиться самостоятельно в создавшейся ситуации. Кто-то из оставшихся умер, не дожив до 40 лет, и похоронен в Александрии в общих склепах на греческом православном кладбище в Шетби, единицы сумели устроиться, переехать в Каир и дожить до преклонных лет. В этой связи показательна судьба русского эмигранта, члена «Союза русских студентов в Египте (Александрии)» Никитина Константина Павловича (1895-1965 гг.), который должен был отправиться на учебу в Прагу и был в списке для отправки в Чехословакию, но по каким-то причинам не попал в число счастливых, отправленных в Европу. Он стал известным иконописцем в Египте. Был активным прихожанином храма св. Александра Невского в г. Александрия, для которого написал множество икон. Скончался 26 декабря 1965 г. в возрасте 69 лет и был похоронен на греческом православном кладбище Шетби в г. Александрия. Еще один студент, член «Союза русских студентов в Египте (Александрии)» – Овчинников Сергей Алексеевич, сумел адаптироваться на чужбине и в создавшихся условиях, имея определенные навыки в живописи, стал художником и провел всю свою жизнь в Александрии, где и был похоронен в 1963 г. Стоит упомянуть еще одного активного члена Союза – русского поэта Серебряного века, писателя и этнографа, редактора журнала «Орион» Каллиникова Иосифа Федоровича. Судьба



этого талантливого и неординарного человека сложилась достаточно трагично. Несмотря на то, что ему удалось в 1922 году выехать в Прагу и устроиться там на работу, его не приняла эмигрантская община, считая его сочувствующим Советской власти. Он так и не смог смириться с потерей Родины, эмигрантскую среду он считал «заживо погребенными», а себя не мыслил вне России [7, с. 144]. Его неоднократные попытки вернуться на Родину, несмотря на поддержку А.М. Горького, не увенчались успехом. Умер от болезней в изгнании в 1934 году, в возрасте 44 лет [7, с. 143].

Заключение

К 1922 году «Союз русских студентов» прекратил свое существование, т.к. основная его миссия – отправка студентов для продолжения образования в Европу – в той или иной мере была выполнена. Говоря о причинах недолгого существования своей организации, непосредственные участники данных событий отмечают, что поставленные цели преопределили конец этого объединения. А именно: «Вследствие крайней материальной затрудненности членов Союза, а также отсутствия в Египте высших учебных заведений, основная задача – продолжение образования, вместо того чтобы быть каждодневной сущностью организации – стала пределом (надежда на отpravку в Чехию, Америку и т.п.), достижение которого предполагает смерть ее. Отдаленность главной цели неминуемо навлекла постановку других, более близких целей и, прежде всего, целей улучшения материального положения, и таким образом расширив свои рамки, разбросавшись, Союз встал на шаткую почву противоречивых интересов, различных степеней потребностей и неодинаковых взглядов, что и привело его к распаду»¹. В заключение стоит привести слова одного из членов «Союза русских студентов в Египте», характеризующие атмосферу того времени, который, анализируя деятельность своей организации, приходит к следующим выводам: «Сильна студенческая организация, когда она объединяет учащихся студентов... Расширение функций при полном отсутствии основной идеи в воплощенном виде – влечет неминуемо к столкновению различных характеров, взглядов и к краху дела. Силы тратятся на бесполезную борьбу. Как нельзя сейчас объединить вообще русских, так и

¹ ГАРФ. Ф. 6149. Оп. 1. Д. 7. Л. 12.



никакую часть их по какому бы то ни было внешнему признаку, если за ним не скрывается внутренний, животрепещущий интерес, глубоко всю группу затрагивающий. Студенческая организация сплачивается при наличии цемента – совместного учения. При отсутствии его неизбежно скажутся во всей полноте раздражительность, болезненная нервность, непримиримость, резкость во взглядах, политических убеждениях, – все это было усугублено жизнью последних лет... Иначе вместо Союза студентов окажется одно «общезитие», в котором неминуемы раздоры»¹.

Тем не менее, подводя итог вышесказанному, можно сделать вывод, что несмотря на все трудности и невзгоды, выпавшие на долю эмигрантов, создание всевозможных обществ и объединений стало тем связующим фундаментом, который сплачивал людей и благодаря которому возможно было решать многие насущные проблемы эмигрантской общины. Объединение студентов в свой Союз помогло им не растерять творческий потенциал, не впасть в депрессию, а совместными усилиями упорно добиваться поставленных целей. И если бы не было этого объединения, вряд ли студенты поодиночке смогли бы реализовать свои планы по продолжению образования в Европе. В конечном итоге основная масса студентов-эмигрантов сумела пробиться в европейские вузы.

Список сокращений

ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации

ОРЭСО – Объединение русских эмигрантских студенческих организаций

Архивные источники

ГАРФ. Ф.6149 Оп. 1, Д. 1-13.

Литература

1. Черновская В.В. *Формирование египетской интеллигенции в XIX – первой пол. XX в.* М.: Наука; 1979. 160 с.

2. Луцкий В.Б. *Новая история арабских стран.* М.: Наука; 1965. 362 с.

¹ ГАРФ. Ф. 6149. Оп. 1. Д. 7. Л. 15.



3. Москалец О.В. *Образование в Египте в период британского управления (1882–1922 гг.)*. Сб. статей: Арабский мир в потоке событий и времени. М.: ИВ РАН; 2014:178–192.

4. Беляков В.В. «Русский город» в Сиди Бишр (1920–1922 гг.). По страницам журнала «На чужбине». Восточный архив. 2006; 14–15:113–120.

5. Горячкин Г.В. *Русская Александрия: Судьбы эмиграции в Египте*. М.: Русский путь; 2010. 324 с.

6. Рябова В.И. *Российская эмиграция в Африке в 1920–1945 гг.: институционализация и деятельность*: дис. ... канд. истор. наук. М., 2005. 234 с.

7. Русская литература XX века. *Прозаики, поэты, драматурги: биобиблиографический словарь*: в 3 т. под ред. Н. Н.Скатова. М.: ОЛМА-ПРЕСС Инвест; 2005. Т. 2. 3 - О. 720 с.

References

1. Chernovskaya V.V. *Formirovanie egipetskoj intelligentsii v XIX-pervoy pol. XX* – [Formation of the Egyptian intelligentsia in the XIX century and the first half of the XX century]. Moscow: Nauka, 1979. 160 p. (In Russian)

2. Lutskiy V.B. *Novaya istoriya arabskikh stran* [New history of the Arab countries]. Moscow: Nauka, 1965. 362 p. (In Russian)

3. Moskalets O.V. *Obrazovanie v Egipte v period britanskogo upravleniya (1882–1922)* Sb. statey: Arabskiy mir v potoke sobytiy i vremeni [Education in Egypt during the period of British rule (1882-1922). Collection of articles: the Arab world in the flow of events and time]. Moscow: Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, 2014. P. 178–192. (In Russian)

4. Belyakov V.V. «*Russkiy gorod*» v *Sidi Bishr (1920–1922)*. Po stranitsam zhurnala «Na chuzhbine». Vostochnyy arkhiv. 2006 [“Russian city” in Sidi Bishr (1920-1922). On the pages of the magazine “In a foreign land”. Eastern archive. 2006] 14–15. P. 113–120. (In Russian)

5. Goryachkin G.V. *Russkaya Aleksandriya: Sud'by emigratsii v Egipte* [Russian Alexandria: the Fate of emigration in Egypt]. Moscow: Russkiy put, 2010. 324 p. (In Russian)



6. Ryabova V.I. *Rossiiskaya emigratsiya v Afrike v 1920–1945 gg.: instutualizatsiya i deyatelnost: dis. ... cand. istor. nauk* [Russian emigration in Africa in 1920-1945: institutionalization and activity: extended abstract of the candidate of history sciences dissertation]. Moscow, 2005. 234 p. (In Russian)

7. *Russkaya literatura XX veka. Prozaiki, poety, dramaturgi: biobibl. slovar': v 3 t.* / pod red. N.N. Skatova [Russian literature of the XX century. Novelists, poets, playwrights: bio-bibliographic dictionary: in 3 volumes edited by N. N. Skatov]. Moscow: OLMA-PRESS Invest, 2005. Vol. 2. Z - O. 720 p. (In Russian)

Информация об авторе

Москалец Оксана Владимировна, мл. научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований, Институт востоковедения РАН г. Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Oksana V. Moskalets, Research Fellow, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences. Moscow, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 27 сентября 2019
Одобрена рецензентами: 02 октября 2019
Принята к публикации: 16 ноября 2019

Article info

Received: September 27, 2019
Reviewed: October 02, 2019
Accepted: November 16, 2019



Кобзев А.В.
Институты мусульманской общины Симбирского – Ульяновского
Поволжья в 1920–1930 гг.

DOI 10.31162/2618-9569-2019-12-4-959-984

УДК 297.17: [94+322] (470.42) «18/19»

Original Paper

Оригинальная статья

Институты мусульманской общины Симбирского – Ульяновского Поволжья в 1920–1930 гг.

А.В. Кобзев

*Автономная некоммерческая организация «Центр стратегических исследований
Ульяновской области», г. Ульяновск, Российская Федерация
ORCID: 0000-0002-8380-5482, e-mail: alkobzev@yandex.ru*

Резюме: В статье рассматривается деинституциализация мусульманской общины Симбирского – Ульяновского Поволжья в 1920–1930 гг. Этот процесс развивался в результате антирелигиозной политики советского государства. В статье дается ретроспективная оценка темпов и масштабов деинституциализации. С учетом территориально-административных изменений прослеживается динамика количества мечетей, религиозных школ и представителей мусульманского духовенства с 1917 г. и до конца 1930х гг. Статья написана на основе делопроизводственных документов Государственного архива Ульяновской области и Государственного архива новейшей истории Ульяновской области. Автор приходит к выводу, что деинституциализация мусульманской общины в Симбирском – Ульяновском Поволжье была асинхронной. Уже к началу 1930-х гг. прекратили свою деятельность мусульманские школы. К началу 1940-х гг. было закрыто как минимум больше половины всех мечетей в регионе. Мусульманское духовенство было подвергнуто разным формам социально-правовой дискриминации, и в послевоенное время лишь единицы смогли возобновить профессиональную религиозную деятельность.

Ключевые слова: татары; ислам; Симбирская губерния; Ульяновская область; мечеть; религиозная община; религиозная школа; мулла

Для цитирования: Кобзев А.В. Институты мусульманской общины Симбирского – Ульяновского Поволжья в 1920–1930 гг. *Minbar. Islamic Studies.* 2019;12(4):959-984 DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-959-984



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



Institutions of the Muslim Community of the Simbirsk – Ulyanovsk Volga Region During the 1920–1930s

A.V. Kobzev

*Autonomous non-profit organization “Center for Strategic Studies of the Ulyanovsk Region”,
Ulyanovsk, Russian Federation*

ORCID: 0000-0002-8380-5482, e-mail: alkobzev@yandex.ru

Abstract: The article discusses de-institutionalization of the Muslim community of the Simbirsk - Ulyanovsk Volga region in 1920-1930s. This process took place as a result of the anti-religious policies of the Soviet state. A retrospective assessment of the pace and extent of de-institutionalization is addressed in the article. Territorial and administrative changes, changes in the number of mosques, religious schools and representatives of the Muslim clergy from 1917 until the end of 1930s is analyzed. The article is written on the basis of office documents from the State Archive of the Ulyanovsk Region and the State Archive of Recent History of the Ulyanovsk Region. The author concludes that the de-institutionalization of the Muslim community in the Simbirsk – Ulyanovsk Volga region was asynchronous. Muslim schools ceased their activities in the beginning of 1930s. More than half of mosques in the region were closed by the early 1940s. Muslim clergy was subjected to various forms of socio-legal discrimination, and in the post-war period only a few were able to resume professional religious activities.

Keywords: Tatars; Islam; Simbirsk province; Ulyanovsk region; mosque; religious community; religious school; mullah

For citation: Kobzev A.V. Institutions of the Muslim community of the Simbirsk - Ulyanovsk Volga region in the 1920–1930 s. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(4):959-984 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-959-984

Введение

К началу Первой мировой войны мусульмане Симбирской губернии были второй по численности конфессиональной группой населения после православных христиан. Их доля в составе народонаселения по данным до-революционных статистических источников равнялась 9,5%, а общая численность составляла 171165 человек¹. К этому времени у татар-мусульман сложилась эффективно функционировавшая сеть религиозных институтов – мечетей, служителей культа и конфессиональных учебных заведений.

¹ См.: Подворная перепись Симбирской губернии 1910–1911 гг. Симбирск: 1912–1914. Выпуски 1-8.



Кобзев А.В.

Институты мусульманской общины Симбирского – Ульяновского Поволжья в 1920–1930 гг.

По списку населенных мест Симбирской губернии на 1913 год, в регионе действовало 258 мечетей и, соответственно, мусульманских общин. Из их числа 184 мечети находились в Буинском (133), Курмышском (47) и Ардаатовском (4) уездах. В пределах Симбирского (42), Карсунского (12), Сенгилеевского (10) и Сызранского (10) уездов, впоследствии ставших территориальным ядром Ульяновской области, располагались еще 74 мечети¹. К 1911 г. в 190 мусульманских учебных заведениях (мектебе и медресе) обучались 10609 детей, из них 9431 мальчик и 1178 девочек. В среднем на каждую школу у симбирских татар-мусульман приходилось 56 учащихся [1, с. 16]. Религиозно-образовательные, духовные, социально-политические потребности населения обслуживали мусульманские служители культа, получившие профессиональную богословскую подготовку в медресе Среднего Поволжья. В материалах губернского правления начала XX в. содержится разнородная информация о мусульманских служителях культа Симбирской губернии. В 1907 г. их общая численность, с учетом указных мулл и муэдзинов, оценивалась в 379 человек. Из них собственно имамов было 283 человека². В 1911 г. по ведомостям мусульманских приходов и духовных лиц численность только указных мулл составила 328 человек³.

В ходе Великой российской революции 1917–1922 гг. в стране радикально изменилась общественно-политическая ситуация: рухнула Российская империя и на ее обломках возникла новая советская государственность. К власти пришла социалистическая партия большевиков, и в области государственно-конфессиональных отношений был взят курс на ликвидацию религии как социального института, традиции и формы общественного сознания. Одновременно был предпринят социальный эксперимент по построению атеистического общества и конструированию нового, советского типа человека. Объектом антирелигиозной политики государства оказались все конфессии. Непосредственным результатом такой политики стала деинституционализация религии, проявившаяся в закрытии и сокращении числа культовых зданий, ликвидации системы конфессионального образования, размывании профес-

¹ См.: Список населенных мест Симбирской губернии. Симбирск: 1913.

² Государственный архив Ульяновской области (ГАУО). Ф. 88. Оп. 4. Д. 209. Л. 130-143.

³ ГАУО. Ф. 76. Оп. 7. Д. 909. Л. 1об. – 43.



сиональных служителей культа, в разрыве преемственности религиозно-духовных традиций и трансформации повседневных религиозных практик.

Мусульманские храмы

Масштабы и темпы деинституционализации мусульманской общины в Симбирском – Ульяновском Поволжье в 1920–1930-е гг. имели свою региональную специфику. При этом необходимо учитывать, что дореволюционная Симбирская губерния не совпадает с современной Ульяновской областью. В межвоенный период отечественной истории в Советском Союзе проводились масштабные территориально-административные преобразования, и это не могло не сказаться на демографических параметрах татарского населения и количественных показателях религиозных институтов ислама в Симбирском – Ульяновском регионе. Так, территория Буинского уезда вошла в состав Чувашской и Татарской АССР. Из бывшего Симбирского уезда в ТАССР были переданы девять татарских селений, в которых накануне Первой мировой войны насчитывалось 29 мечетей¹. Собственно в границах современной Ульяновской области от уезда осталось пять татарских деревень с 12 мечетями². Всего же было 13 мечетей вместе с городской мечетью в Симбирске. Соответственно, ретроспективно к 1917 г. в современных границах правобережной части Ульяновской области насчитывалось 42 мечети: 13 мечетей в оставшейся части бывшего Симбирского уезда, 12 – в Карсунском, 8 – в Сенгилеевском и 9 – в Сызранском уездах³. Кроме того, в 1943 г. в состав Ульяновской области вошли населенные пункты бывших Кузнецкого и Хвалынского уездов Саратовской губернии, Ставропольского и Самарского уездов Самарской губернии. По данным списков населенных мест, в границах левобережной части современной Ульяновской области к началу Первой мировой войны в 26 татарских селениях Самарской губернии насчитывалось 55

¹ Список населенных мест Симбирской губернии. Симбирск: 1913. С. 3-4, 24. Это следующие татарские деревни – Большие Тарханы, Утямышево, Нижние Тарханы, Большая Цильна, Старое Шаймурзино, Малое Шаймурзино, Сюндюково, Беденьга, Возжи, Новоиркеево, Больше-Цильнинский поселок.

² Список населенных мест Симбирской губернии. Симбирск: 1913. С. 5, 7, 15, 19, 30. Это татарские деревни – Богдашино, Новые Тимесряны, Новые Маклауши, Елховое Озеро, Новая Беденьга.

³ Список населенных мест Симбирской губернии. Симбирск: 1913. С. 136, 142, 204, 213; ГАУО. Ф. 88. Оп. 5. Д. 314. Л. 6об. – 12об.



мечетей¹, а в правобережной части в 26 деревнях Саратовской губернии – 78 мечетей². Всего, по ретроспективным оценкам, на территории региона в границах Ульяновской области к 1917 г. могло быть 175 мечетей.

В советских делопроизводственных документах 1920–1930-х гг. встречаются разрозненные сведения о количестве действующих мечетей в регионе. По данным на 5 марта 1930 г. 75 мечетей было в Старокулаткинском районе³. Тот факт, что это были все еще действующие мечети, указан в отчете Старокулаткинского районного штаба за 1934 год по массовому выселению кулачества из Средне-Волжского края⁴. Кроме того, в источниках сообщается еще о 48 мечетях в 20 татарских деревнях⁵. По-видимому, на рубеже 1920–1930х гг. на территории Симбирского – Ульяновского Поволжья с учетом Старокулаткинского района действовало не менее 123 мечетей и, соответственно, мусульманских религиозных общин.

Скорее всего, вплоть до конца 1920-х гг. в регионе продолжилось строительство новых мечетей, хотя и не такими темпами и не в таких масштабах, как в дореволюционной России. Например, в 1918 г. была открыта вторая мечеть в г. Симбирске⁶, в 1921 г. построена новая мечеть в д. Старая Тюгаль-

¹ Список населенных мест Самарской губернии. Самара: 1910. С. 45, 60, 63-64, 67, 74-76, 80, 83, 88. Это селения Мулловка, Моисеевка, Старая Тюгальбуга, Новая Тюгальбуга, Ертуганово, Асаново, Абдуллово, Елховый Куст, Лабитово, Абдреево, Сабакаево, Татарский Калмаюр, Поповка, Уразгильдино, Аллагулово, Филиповка, Моисеевка, Старый Уренбаш, Новый Уренбаш, Старый Сантимир, Нижний Сантимир, Верхний Сантимир, Средний Сантимир, Верхний Сантимир, Мордово Озеро, Енганаево.

² Список населенных мест Саратовской губернии. Хвалынский уезд. / Оценочно-стат. отд. Саратов. губ. зем. управы. Саратов: 1914. С. 2, 8, 10, 12, 14, 20, 22, 24, 26, 30, 32; Список населенных мест Саратовской губернии. Кузнецкий уезд. / Оценочно-стат. отд. Саратов. губ. зем. управы. Саратов: 1914. С. 8, 18. Это селения Кирюшкино, Татарский Шемалак, Старая Зеленовка, Зимницы, Новая Кулатка, Усть-Кулатка, Ново-Зеленовка, Вязовый Гай, Евлейка, Старый Атлаш, Новый Атлаш, Мосеевка, Старая Кулатка, Старая Яндовка, Новая Яндовка, Бахтеевка, Зарыклеи, Средняя Терешка, Верхняя Терешка, Мансуровка, Новая Терешка, Кармалей, Старый Мостяк, Новый Мостяк и две деревни Кузнецкого уезда – Муратовка и Большой Чирклеи.

³ Государственный архив новейшей истории Ульяновской области (ГАНИ УО). Ф. 37. Оп. 1. Д. 53. Л. 28. В источниках приводятся разные цифры – 74 мечети на 1930 г. (ГАНИ УО. Ф. 37. Оп. 1. Д. 59. Л. 84; ф. 37. Оп. 1. Д. 59. Л. 56) и 61 мечеть на 1934 г. (ГАНИ УО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 102. Л. 53; ф. 37. Оп. 1. Д. 93. Л. 1 об.).

⁴ ГАНИ УО. Ф. 37, оп. 1. Д. 104. Л. 67.

⁵ Там же. Ф. 1. Оп. 1. Д. 968. Л. 130 об.; Д. 704. Л. 8-8 об.; Д. 687. Л. 68; Д. 1368. Л. 20, 22-23; Д. 801. Л. 24 об., 40 об.; Д. 962. Л. 29-29 об.; Д. 963. Л. 22 об.; Д. 1162. Л. 249; ф. 3. Оп. 1. Д. 663. Л. 25, 40, 54 об.; Д. 659. Л. 30; Д. 778. Л. 51; Д. 277. Л. 2; Д. 582. Л. 140 об.; Д. 338. Л. 85; Д. 964. Л. 8; Д. 777. Л. 46 об., 89; Д. 778. Л. 83; ф. 3. Оп. 1. Д. 808. Л. 21.

⁶ ГАУО. Ф. р-3705. Оп. 1. Д. 33. Л. 8-8об.



буга¹, в 1922 г. — мечеть второго прихода в д. Уразовка². К 1929 г. была возведена, шестая по счету, мечеть в д. Новые Тимерсяны³.

По документам неясно, сколько мечетей в 1920-х гг. действовало легально, и, соответственно, сколько было зарегистрированных мусульманских религиозных обществ. Дело в том, что по завершению гражданской войны в СССР был принят пакет нормативно-правовых документов, касающихся вопросов регистрации религиозных обществ. 3 августа 1922 г. – Декрет “О порядке утверждения и регистрации обществ и союзов, не преследующих цели извлечения прибыли”. В том же году, 10 августа, была выпущена инструкция, обязывавшая религиозные общества во время прохождения процедуры регистрации в обязательном порядке предоставлять в НКВД устав общества, список членов-учредителей, членов исполнительного комитета, копию утверждения устава соответствующими органами власти [2, с. 35-40].

В 1920-х гг. в СССР была проведена массовая регистрация мусульманских приходов. В соседней Нижегородской губернии их перерегистрация началась в 1923–1924 гг. и завершилась к 1927 г., в регионе на тот момент было зафиксировано 113 мусульманских обществ. В Самарской губернии к 1928 г. были заключены договора со 105 мусульманскими общинами [3, с. 167; 4, с. 66]. В Ульяновской губернии перерегистрация также приходится на середину 1920х гг. В ходе регистрационной кампании в ряде татарских деревень возникли трудности с заключением договоров между религиозными обществами и местными органами власти. В частности, это произошло в деревнях Ахметлей и Большой Сайман Николаевского района⁴. Татары-мусульмане десяти мусульманских общин отказались заключать договоры о регистрации религиозных обществ.

Летом 1925 г. была создана комиссия для выяснения причин не заключения договоров. 13 июня в президиум Ульяновского губкома поступил доклад, в котором говорилось, что “татарское население сильно закабалено своей вековой темнотой и религиозным дурманом”⁵. В деревнях, особенно в

¹ ГАНИ УО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 358. Л. 3.

² ГАУО. Ф. р-3705. Оп. 1. Д. 15. Л. 2.

³ ГАНИ УО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 659. Л. 30.

⁴ ГАНИ УО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 968. Л. 123.

⁵ Там же. Л. 129.



д. Большой Сайман, верующие в своем большинстве описывались как “религиозные фанатики”¹. Кроме того, отмечалось, что в татарских деревнях не ведется партийно-политическая работа, а члены местной ячейки РКП (б) не пользуются уважением и авторитетом у населения². По мнению т. Короткова, участвовавшего в собрании жителей д. Ахметлеи, верующие не поняли суть декрета, который, по его словам, “не затрагивает чувство религиозности...”, а “заключение договора это не злой умысел, а ошибка населения, которую необходимо исправить”³.

Действительные причины нежелания верующих заключить договоры лежали несколько в иной плоскости. В том же докладе от 13 июня 1925 г. было сказано, что жители селений недовольны запретом на преподавание вероучения в школах⁴. На собраниях верующих, организованных властью 19–20 июня, вскрылись и другие обстоятельства. В частности, по словам т. Богданова, сказался негативный опыт реализации Декрета об отделении церкви от государства: в 1919 г. в д. Ахметлеи пришли пьяные коммунисты с наганами и требовали заключить договор на передачу мечетей государству⁵. Верующие из этой деревни высказывали опасения, что в случае заключения договоров “в дальнейшем мечети будут обложены налогами”⁶. Этому боялись и мусульмане из д. Большой Сайман. Они считали, что после договора и вовсе могут потерять мечеть — “стоит только заключить договор, как на эти мечети будет налог или хуже, — их возьмут и откроют там какие-либо советские учреждения”, например “театр или народный дом”⁷. Как отмечал помощник прокурора по Сызранскому уезду, в этих татарских деревнях сошлось несколько неблагоприятных социальных обстоятельств: “...все скверно переплелось в одно: и влияние богачей и мулл, и забитость бедняцкого населения, и бестактные, а порой явно преступные действия представителей

¹ ГАНИ УО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 968. Л. 123.

² Там же. Д. 945. Л. 125.

³ ГАНИ УО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 968. Л. 126.

⁴ Там же. Л. 129.

⁵ Там же. Л. 126.

⁶ Там же. Л. 128.

⁷ Там же. Л. 130 об. – 131.



органов власти, и глубоко вгнездившиеся во все норы общественных слоев преступные элементы”¹.

На заседании комиссии по выяснению причин не заключения договоров было принято решение не созывать “мечетные советы”, а в каждой деревне провести общие собрания граждан. Первое собрание было проведено 19 июня в д. Ахметлеи. Местные жители постановили зарегистрировать религиозные общества и заключить договор. Видимо, не последнюю роль сыграло выступление имама Базеева, призвавшего заключить договор². Прямо противоположным результатом завершилось собрание верующих в д. Большой Сайман, решивших, что они жили без договора, и будут жить дальше³. В обеих деревнях мусульманские общины, юридически, предполагалось оформить в виде религиозных групп.

30 июня президиум Ульяновского губкома постановил оформить регистрацию и заключить договор с мусульманами из д. Ахметлей. Верующим из д. Большой Сайман был решено сделать повторное предложение, а в случае отказа временно закрыть мечети до момента оформления договора⁴. Ульяновский Губком 8 июля 1925 г. предписал Сызранскому укому РКП (б) до августа провести среди жителей “усиленную подготовительную работу по разъяснению декрета о церкви, доказать, что заключенный договор не принесет никакого вреда гражданам”, и добиться его заключения⁵. Кроме того, во втором полугодии 1925 г. в этих деревнях побывал помощник прокурора по Сызранскому уезду⁶. По его словам: “... трудно было на собраниях, напряженно оно проходило, но все-таки постановили договора заключить. И договора были подписаны и в Саймане, и в Ахметлее [в тексте подчеркнуто красным карандашом — А.К.]”⁷. В д. Большой Сайман договор был заключен позже, чем в д. Ахметлей, только в 1926 г.⁸.

По всей видимости, проблемы с регистрацией, связанные с опасениями верующих потерять свои мечети, были и в других селениях Ульяновской гу-

¹ ГАНИ УО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 968. Л. 123.

² ГАНИ УО. Д. 968. Л. 126, 130 об.

³ Там же. Л. 128, 131.

⁴ Там же. Л. 129, 132.

⁵ Там же. Л. 133; Д. 945. Л. 125 об.

⁶ Там же. Д. 906. Л. 109.

⁷ ГАНИ УО. Ф. 3. Оп. 1. Л. 109.

⁸ Там же. Д. 1359. Л. 215 об.



бернии. Не случайно 30 июня 1925 г. Ульяновский губком предписывал “вторично оповестить население, что местные органы власти после заключения договоров не имеют права отбирать мечети и использовать их в своих нуждах”¹.

Однако действительность оказалась совершенно иной. Уже в первой половине 1920х гг. началось закрытие мечетей и в них стали организовывать учреждения культурно-просветительского характера. В отчете агитационно-пропагандистского отдела Губкома РКП (б) за июль 1923 г. говорилось, что подотделом национальных меньшинств “взята татарская мечеть на фабрике им. Гая”². В 1924 г. татарское бюро докладывало, что по решению общих собраний рабочих Самайкинской, Екатерининской и Мулловской фабрик были закрыты мусульманские молитвенные дома и переданы под школы фабзавуча и жилые квартиры³. В протоколе коллегии нацмен за тот же год было сказано, что в результате кампаний по антирелигиозной пропаганде много мечетей было “обращено в народные дома”⁴. А в начале января 1925 г. АПО Губкома РКП (б) разослал в райкомы партии и в краевой совет воинствующих безбожников запрос о подготовительной работе по закрытию церквей и мечетей⁵.

Закрытие мечетей было вопросом времени. В официальных документах 1920–1930х гг. церкви и мечети рассматривались исключительно как центры кулацкой оппозиции советской власти. На самом деле, в это время они оставались одним из немногих локальных публичных пространств, независимых от власти, где деревенские жители могли обсудить разные вопросы общественной жизни. Функция мечети как пространства формирования и выражения общественного мнения, унаследованная от дореволюционной эпохи, сохранилась в 1920–1930х гг. Например, в конспекте доклада “О некоторых недостатках районной партийной организации” за 1 апреля 1929 г. говорилось, что в ряде татарских деревень, в мечетях обсуждались выборы в сельские советы. Во время коллективизации участие кулаков в выборах в сельсоветы трактовалось советской властью как одно из проявлений обостре-

¹ ГАНИ УО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 968. Л. 132.

² Там же. Д. 680. Л. 50.

³ Там же. Д. 687. Л. 56 об.; Д. 803. Л. 93 об.; Д. 963. Л. 22об.

⁴ Там же. Д. 801. Л. 13.

⁵ Там же. Ф. 3. Оп. 1. Д. 907. Л. 5.



ния классовой борьбы в деревне¹. Мечеть в д. Дракино Карсунского района рассматривалась властями как центр “контрреволюционной деятельности на селе, куда прячется вся кулацкая агитация” и где “под руководством муллы и кулаков велась антисоветская работа”².

Согласно итогам обследования политико-просветительской работы в Ульяновском округе, с 24 декабря 1929 по 5 февраля 1930 гг. были закрыты две мечети в татарских деревнях Кошкинского района и переданы под избы-читальни³. В 1930 г. закрыта мечеть в Тюгальбуге. Там представители советских и партийных органов власти организовали голосование за закрытие мечети. Голосование проводилось дважды — на собрании бедняков и на общем собрании жителей деревни⁴. По состоянию на 20 апреля 1930 г. каменную мечеть по ул. Лосевой в г. Ульяновске планировалось передать под клуб “мусульманской молодежи”⁵. Такое решение было принято на основе наказа избирателей от национальных меньшинств по 26 избирательному участку⁶. В 1932 г. были закрыты и отданы под “культурные очаги” (школы) четыре мечети в Средней Терешке, Кирюшкино, Вязовом Гае и Старой Яндовке; параллельно оформлялось закрытие еще восьми мечетей Старокулаткинского района⁷.

К 1947 г. по данным местных райкомов на территории Ульяновской области в 57 татарских деревнях, в областном центре и в г. Мелекесе было учтено 145 мечетей, из них — 13 действующих и 132 закрытых⁸. Эти цифры близки к ретроспективным оценкам количества мечетей в границах области по состоянию на 1917 год — 175 мечетей. Материалы райкомов 1945–1947 гг. нельзя считать абсолютно полными и точными. В них нет сведений по всем татарским селениям региона, не совпадает количество мечетей по отдельным деревням и районам на начало XX в. и на 1945–1947 гг. Не по всем учтенным

¹ ГАНИ УО. Ф. 37. Оп. 1. Д. 22. Л. 18.

² Там же. Ф. 3. Оп. 1. Д. 808. Л. 21.

³ Там же. Д. 910. Л. 20.

⁴ Там же. Д. 777. Л. 39 об.

⁵ Там же. Д. 787. Л. 42-44.

⁶ ГАНИ УО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 421. Д. 421. Л. 28. В 1929 г. в г. Ульяновске было проведено 42 собрания избирателей с участием 8290 ч., проголосовавших за закрытие городских церквей и мечетей (ГАНИ УО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 421. Л. 27-28).

⁷ Там же. Ф. 37. Оп. 1. Д. 93. Л. 1 об.

⁸ ГАУО. Ф. р-3705. Оп. 1. Д. 12. Л. 7-8, 10, 12-15, 17, 20, 24-26, 28-29, 32, 40-41, 52-53, 56, 72-75, 77-80.



мечетям в 1945–1947 гг. указан год закрытия — только по 82 из 145¹. Есть расхождения и по дате закрытия мечетей, например, по Старокулаткинскому району. Так, согласно данным 1945–1947 гг., 50 мечетей были закрыты в 1935 г., однако это не соответствует сведениям источников по отдельным деревням. В д. Старая Кулатка 11 мечетей закрыты в 1937 г., в д. Старое Зеленое — шесть мечетей в 1930–1932 гг., по одной мечети — в Средней Терешке, Кирюшкино, Вязовом Гае и Старой Яндовке в 1932 г. (см. таблица 1). Поэтому возможно, что в районе в 1935 г. было закрыто не 50 мечетей, а 35. Однако и эта скорректированная цифра выглядит внушительно. Тем не менее, при всех имеющихся расхождениях, на основе совокупности выявленных исторических документов можно составить ограниченное представление о масштабах и сроках закрытия мечетей в Симбирском – Ульяновском Поволжье.

Таблица 1 / Table 1
Количество и время закрытия мечетей в Симбирском – Ульяновском
Поволжье в 1920–1930-е гг.²
The number and time of closing mosques in the Simbirsk - Ulyanovsk region in
the 1920–1930 s

	Кол-во уч- тенных ме- Год закрытия мечетей четей														
	1910/1914	1920/1930	1945/1947	1929	1929/1930	1930	1930/1932	1932	1933	1934	1935	1936	1937	1938/1939	1939
Старое Зеленое	5		4				6								
Ст.Кл.район (19 н.п.)	75	75	50								50				
Средняя Терешка	4		1					1							

¹ ГАУО. Ф. р-3705. Оп. 1. Д. 12. Л. 10, 14-15, 17, 20, 24, 26, 28, 32, 40, 56-56об., 73-75.

² Составлено автором по: ГАУО. Ф. р-3705. Оп. 1. Д. 12; Д. 8. Л. 6; Д. 14. Л. 2; Д. 33. Л. 8-8об., 20, 47, 71; Д. 23. Л. 13; Д. 4. Л. 6; Д. 26. Л. 28; Оп. 1. Д. 166. Л. 108, 110; Д. 177. Л. 3; Оп. 4. Д. 19. Л. 4; ГАНИ УО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 680. Л. 50; Д. 803. Л. 93об.; Д. 963. Л. 22об; Д. 687. Л. 56об.; Ф. 3. Оп. 1. Д. 910. Л. 20; Д. 777. Л. 39об.; Ф. 37. Оп. 1. Д. 93. Л. 1об.



Кирюшкино	4		3					1									
Вязовый Гай	3		3					1									
Старая Яндовка	2		2					1									
Старая Кулатка	10	11	6												11		
Новые Зимницы	6		5							1							
Дракино	3		3	3													
Старое Тимошкино	6		7		5	2											
Кошкинский район, Ул. округ		2				2											
Тюгальбуга (Старая и Новая)	3 и 2					1											
Абдреево	1					1											
Большой Чирклей	2					3											
Новые Тимерсяны	4	6						5	1								
Елховое Озеро	4		1					1									
Богдашкино	1								1								
Татарский Калмаюр	5		2							1							
Старый Уренбаш	2		1							1							
Ертуганово	3		3											3			
Мордово Озеро	2													4			
Уренбаш	1		1											1			
Енганаево	3	4	3											3			
Аллагулово	3		4											1			
Евлейка	0		1												1		
Ульяновск	2															1	
Новые Маклауши	2																2
Муратовка	1		1														1
Татарский Шмалак	2		1														1
Татарское Урайкино	3														1		1



Кобзев А.В.

Институты мусульманской общины Симбирского – Ульяновского Поволжья в 1920–1930 гг.

Массовое закрытие мечетей в регионе пришлось на десятилетний период 1929–1939 гг. С учетом скорректированных данных по Старокулаткинскому району, до 1935 г. в Симбирском – Ульяновском Поволжье были закрыты примерно 35 мечетей из 104, а с 1935 по 1939 г. – еще 69 мечетей. То есть в это четырехлетие процесс стал более интенсивным и масштабным. Как минимум больше половины (60%) всех мечетей (104 из 175) были закрыты к концу 1930-х гг.

Нельзя сказать, что верующие мусульмане являлись пассивными участниками процесса деинституционализации религиозной общины. Исторические документы говорят об обратном. Верующие как могли пытались отстаивать свои мечети, правда, их возможности и ресурсы были крайне ограничены и несопоставимо малы по сравнению с государством. Одна из легальных возможностей появилась в 1936 г., когда в СССР была принята новая – “сталинская” конституция. Она гарантировала советским гражданам свободу совести и вероисповедания. Религиозные общины, верующие советской страны с воодушевлением восприняли эти конституционные гарантии как легальные возможности возвращения культовых зданий, ранее переданных государству под культурно-просветительские и социальные учреждения. В органы государственной власти, начиная с низового уровня сельских советов и вплоть до высшего звена власти – ВЦИК СССР стали поступать ходатайства верующих о возвращении культовых зданий. Однако провозглашенные гражданские права, инициативы верующих натолкнулись на реальность антирелигиозной политики государства. В полной мере это проявилось на региональном уровне коммуникации религиозных общин и власти.

В июле 1936 г. верующие ряда татарских деревень Старокулаткинского района, Мосеевки, Кармалы, Старого Атлаша и Старого Зеленого возбудили ходатайства о возвращении мечетей в пользу религиозных общин. 9 января 1937 г. на имя члена ВКП (б) т. Хабибулина поступила служебная записка начальника районного отдела Старокулаткинского УНКВД И. Базеева. В ней были раскрыты обстоятельства подачи ходатайств. В духе того времени действия верующих, уполномоченных от религиозных общин, были оценены как антисоветские и контрреволюционные¹. Такая же оценка была дана и

¹ ГАНИ УО. Ф. 37. Оп. 1. Д. 152. Л. 12-14.



существованию самого ходатайства верующих д. Мосеевка: “Содержание заявления явно контрреволюционное, где всячески ложными показаниями компрометируют местные власти, чтобы перед ВЦИК добиться возвращения мечетей, переданных общим собранием для общественных нужд: клуб, школы и т.д.”¹.

Совершенно иной была оценка верующими того, каким образом мечети были изъяты и какими должны были быть действия власти в условиях провозглашенных конституционных гарантий. Так, уполномоченный от верующих Шарибжан Кузьяев, придя в сельсовет 20 июля 1936 г., заявил: “Вот согласно новой конституции религия от государства отделена. Теперь разрешите нам занять мечеть для культовых нужд, ведь мечети вы взяли незаконно, там, в протоколах, подписались только комсомольцы”. На вопрос председателя сельсовета Шарибжан ответил, что пришел от имени уполномочивших его односельчан и хотел бы узнать, будет ли местная власть следовать нормам Конституции. Вместе с Сяфетом Караевым и Хусаином Алюковым Шарибжан Кузьяев обошел всю деревню и собрал более 200 подписей под ходатайство. При этом они убеждали односельчан: “Вы держитесь за религию, если веруете, то подпишитесь, чтобы нам мечеть возвратили обратно”².

В тот же пятничный день, 20 июля, в соседней д. Кармалы после молитвы на кладбище состоялось собрание верующих, на котором постановили подать ходатайство. Сначала верующие решили обратиться в сельсовет, а в случае отказа направить заявление во ВЦИК СССР. Уполномоченным по ходатайству был выбран Люкман Кузьяев. Так же, как и в д. Мосеевка, вместе с Хусаином Абдульменевым и Ариффуллиным, он обошел односельчан и собрал более 400 подписей. После того как сельсовет отказал в ходатайстве, верующие направили его во ВЦИК СССР³.

Побудительным фактором в подаче ходатайств о возвращении мечетей стали ничем не подтвержденные факты или попросту слухи о благоприятном исходе подобных дел у татар-мусульман в соседних регионах. Согласно данным НКВД, в деревнях Старокулаткинского района появился некий “ходок” из с. Шемалак Павловского района, который заявлял, что в Павловском и

¹ ГАНИ УО. Ф. 37. Оп. 1. Д. 152. Л. 13.

² ГАНИ УО. Л. 12.

³ Там же. Л. 13-14.



Кобзев А.В.

Институты мусульманской общины Симбирского – Ульяновского
Поволжья в 1920–1930 гг.

Неверкинском районах уже вернули верующим мечети, и этого же надо добиваться местным жителям. В селах Кармалы и Средняя Терешка аналогичные слухи распускали Алим Бадаев из Пензы и Каюм Хамзин из с. Средняя Терешка.¹ Процедура подачи ходатайства включала несколько этапов и выглядела следующим образом: 1) обсуждение вопроса среди верующих после молитвы и выборы уполномоченных от религиозной общины; 2) составление текста ходатайства; 3) подворный обход деревни и сбор подписей под заявлением; 4) обращение с ходатайством в сельсовет; 5) направление ходатайства в высший орган государственной власти, в данном случае во ВЦИК СССР.

В обеих деревнях, Мосеевка и Кармалы, сельсоветы отказали в удовлетворении ходатайства. По-видимому, такой же результат был и в других соседних деревнях района – Старом Атлаше и Старом Зеленом².

Религиозные школы

К началу Первой мировой войны в пяти татарских деревнях Симбирского уезда насчитывалось девять мектебе и одно медресе в Симбирске. В мусульманских общинах Карсунского уезда к этому времени было пять религиозных школ, в Сенгилеевском и Сызранском уездах – по девять школ³. Таким образом, ретроспективно в современных границах правобережной части Ульяновской области функционировало 33 религиозных школы. С учетом татарских деревень Кузнецкого и Хвалынского уездов Саратовской губернии (43 школы при 78 мечетях), Самарского и Ставропольского уездов Самарской губерний (19 школ при 55 мечетях)⁴ на территории в границах современной Ульяновской области ретроспективно было примерно 95 мусульманских школ.

¹ ГАНИ УО. Ф. 37. Оп. 1. Д. 152. Л. 13-14.

² В служебной записке сотрудника НКВД т. Базеева об этом ничего не сказано.

³ Список населенных мест Симбирской губернии. Симбирск: 1913. С. 5, 7, 15, 19, 30, 136, 142, 204, 213.

⁴ Список населенных мест Самарской губернии. Самара: 1910. С. 45, 60, 63-64, 67, 74-76, 80, 83, 88; Список населенных мест Саратовской губернии. Хвалынский уезд / Оценочно-стат. отд. Саратов. губ. зем. управы. Саратов: 1914. С. 2, 8, 10, 12, 14, 20, 22, 24, 26, 30, 32; Список населенных мест Саратовской губернии. Кузнецкий уезд / Оценочно-стат. отд. Саратов. губ. зем. управы. Саратов: 1914. С. 8. Скорее всего, в Списках населенных мест сведения о количестве мусульманских школ по Самарской и Саратовской губерниям занижены. Например, в д. Старый Атлаш при семи мечетях не указано ни одной действующей школы, что вряд ли соответствует действительности. Хотя и не во всех, но обычно при мечетях были действующие мектебе.



После принятия 23 января 1918 г. Декрета “Об отделении церкви от государства и школы от церкви” в СССР начался полномасштабный процесс последовательного вытеснения религии из школы и выстраивания светской системы образования. К 16 мая 1925 г. в Ульяновской губернии по данным отдела национальных меньшинств работало 30 татарских школ первой ступени, в которых обучалось 28% детей школьного возраста¹. К 1927 г. из 4034 детей не были охвачены советской школой 1382 чел., а их доля от общей численности детей школьного возраста составила 34,2%². В татарских деревнях Сызранского уезда – в Большом Саймане и Ахметлеях – 42% детей не посещало советскую школу³.

В отчете “О состоянии работы среди татар по Ульяновской губернии за 1926–1927 гг.” отмечалось, что в основном дети, не посещавшие советскую школу, ходили изучать основы мусульманского вероучения к мулле⁴. Причем такое обучение могло идти как на легальной основе, так и нелегально. Например, по данным Сызранского уездного комитета, на 7 мая 1927 г. в д. Большой Сайман неофициально работало три религиозных школы. В них обучалось около 100 детей, и в одной из школ занятия проходили в три смены⁵. В соседней д. Ахметлеи была организована нелегальная школа вероучения, и преподаванием занимались мулла Багданов Каляй, жена торговца Мурада Шилова и дочь мoulлы Байбеллова Акима [5, с. 37]. Еще одна подпольная школа была организована в д. Старое Тимошкино Сенгилеевского уезда⁶. Необходимо отметить, что в данном случае речь идет о подпольных религиозных школах, выявленных властями. Сколько их было в действительности, сказать сложно, но очевидно, что несколько больше, чем сообщается о случаях деятельности таких школ в советских делопроизводственных документах.

В 1920-х гг. татары-мусульмане предпринимали легальные попытки открытия религиозных школ. Такая возможность появилась после частичных и временных уступок государства. В 1923–1925 гг. были изданы при-

¹ ГАНИ УО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 962. Л. 14 об.

² Там же. Д. 1368. Л. 87.

³ Там же. Л. 148, 218.

⁴ Там же. Л. 148.

⁵ Там же. Л. 218.

⁶ Там же. Л. 92.



Кобзев А.В.

Институты мусульманской общины Симбирского – Ульяновского Поволжья в 1920–1930 гг.

казы НКВД и выпущена инструкция ВЦИК об упорядочивании вопросов, связанных с преподаванием мусульманского вероучения среди “восточных народностей”. Преподавание вероучения запрещалось в советских и прочих школах, но разрешалось в свободное время от школьных занятий [4, с. 83]. В середине 1920х гг. верующие д. Новые Тимерсяны составили ходатайство об открытии религиозной школы. Однако по причине жестких законодательных условий и отсутствия финансовых средств на ее содержание жители деревни вынуждены были отказаться от этой идеи¹. Безусловно, сказывалась и общегосударственная политика, нацеленная на полную ликвидацию религиозного образования. В условиях нагнетаемого государством классового противостояния в обществе верующим приходилось идти на самые разные хитрости по ходатайствам об открытии религиозных школ. Так, в отчетном докладе татарской секции губкома ВКП (б) за 23 октября 1927 г. говорилось, что жители татарских сел Карсунского уезда включили в списки подписантов ходатайства бедняков, комсомольцев, несовершеннолетних детей, а уполномоченными по ходатайствам нередко выступали сами бедняки. Все это расценивалось властями как контрреволюционное влияние кулаков и зажиточных крестьян на “темных и малосознательных крестьян”².

Сведения об отсутствии официально действующих мусульманских школах в Ульяновской губернии встречаются с середины 1920-х гг. Например, в отчете татарской секции Губкома ВКП (б) о состоянии работы среди татар с 15 октября 1925 г. по 15 мая 1926 г. сообщалось, что в губернии нет мусульманских школ³. Об этом же говорилось и в протоколе заседания коллегии агитационно-пропагандистского отдела Ульяновского губкома ВКП (б) за 16 марта 1928 года⁴. Согласно докладной записки т. Валитова за 1929 год “О результатах поездки в Чердаклинский район по изучению религиозного состояния татарского населения и постановке антирелигиозной и политико-просветительской работы”, не было ни легальных, ни нелегальных мусульманских школ. В деревнях Татарское Урайкино, Енганаево, Уразгильдино и

¹ ГАНИ УО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1162. Л. 105.

² ГАНИ УО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1368. Л. 92.

³ ГАНИ УО. Д. 1162. Л. 105.

⁴ Там же. Д. 1459. Л. 156.



Татарский Калмаюр левобережной части региона религиозные школы официально существовали до 1928–1929 гг., а затем были закрыты¹.

По всей видимости, деинституционализация религиозно-образовательной сферы мусульманских общин в Симбирском – Ульяновском Поволжье завершилась на рубеже 1929–1930-х гг. К этому времени в регионе прекратили свое существование как легально открытые, так и нелегально действовавшие мусульманские религиозные школы.

Мусульманские служители культа

В дореволюционной мусульманской общине в среднем при одной соборной мечети штат служителей культа включал имама и муэдзина. В современных границах Ульяновской области, ретроспективно, к 1917 г. было 175 мечетей, поэтому условно общую численность мусульманских служителей культа в пределах региона можно определить в 350 человек. Понятно, что в действительности их было несколько больше, так как в отдельных махалля служили два имама и муэдзин².

Механизм ликвидации института профессиональных служителей культа в 1920–1930е гг. в СССР включал разные формы социально-правовой дискриминации представителей духовенства, вплоть до физического уничтожения. После принятия первых антирелигиозных декретов советской власти служители культа постепенно были вытеснены из сферы семейно-брачных отношений, из образования, управленческих структур в религиозных приходах. В официальных документах того времени они относились к категории нетрудового населения, а это имело ряд дискриминационных последствий – повышенные нормы налогов, оплаты за обучение детей, за жилье [2, с. 97]. Как социальная группа мусульманское духовенство было приравнено к эксплуататорскому классу и лишено общегражданских избирательных прав и в этом качестве относилось к особой категории населения, сконструированной советским государством, – “лишенцам”. При этом поражение в гражданских правах касалось не только их самих, но и членов их семей. Во время коллективизации рели-

¹ ГАНИ УО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 663. Л. 26.

² ГАУО. Ф. 88. Оп. 5. Д. 314; Оп. 1. Д. 934, 1752; Ф. 76. Оп. 7. Д. 909. См.: ведомости о мечетях и духовных лицах по Симбирской губернии.



Кобзев А.В.

Институты мусульманской общины Симбирского – Ульяновского
Поволжья в 1920–1930 гг.

гиозный статус и принадлежность к “лишенцам” нередко были достаточными основаниями для раскулачивания [2, с. 99, 111–112; 7, с. 353]. По существу, служители культа, впрочем, как и иные социальные группы советского общества, не вписывавшиеся в новый социальный порядок, превращались в маргиналов и массово вытеснялись на периферию социальной жизни. Они рассматривались как носители враждебной для коммунизма идеологии, жившие, согласно советским идеологическим клише, на “нетрудовые доходы”. По своему социальному статусу представители духовенства сближались государством с асоциальными группами риска, получившими в советской политической лексике 1920–1930х гг. такие наименования как “паразит” и “тунеядец” [8, с. 103–104].

Книга памяти Ульяновской области содержит персональные данные на 56 мусульманских служителей культа¹, подвергнутых репрессиям советской власти по 58 статье УК РСФСР. Их доля от общей численности мусульманского духовенства (350 ч.) составляет 16%, то есть каждый шестой оказался репрессированным. Анализ базы данных “Книги памяти” показывает, что 71,93% репрессированных служителей культа были в возрасте 40–69 лет, 12,28% — 20–39 лет и 15,79% — 70–89 лет. Соответственно, основной удар пришелся на служителей культа среднего и старшего возрастов².

Из 56 человек 36 (60%) были репрессированы, как и во всем Советском Союзе, в ходе двух репрессивных волн [2, с. 65; 3, с. 174-177] — в 1930 (16 ч.) и 1937 годах (20 ч.). Шестеро человек (10%) репрессированы в 1928–1929 гг., 17 (28,33%) — в 1931–1935 гг., и один — в 1939 году. В 1928–1939 гг. было вынесено 60 обвинительных приговоров. Причем из 56 человек четверо были дважды подвергнуты наказаниям. Таким образом, из 60 приговоров 31 — лишение свободы на разные сроки от 4 до 10 лет, десять служителей культа были приговорены к расстрелу, семеро раскулачены и высланы на спецпоселение, шестеро высланы за пределы региона, еще шестеро в разное время содержались под стражей. Во время репрессивных волн, прокатившихся по

¹ В 1920–1930-х гг. большинство учителей имели духовное происхождение, а в прошлом нередко были муллами. Поэтому в число репрессированных служителей культа были также включены шестеро учителей татарских сельских и начальных школ.

² Подсчитано автором по: [9, с. 33, 164, 175, 184, 228, 267, 269, 291, 364-365, 381, 387, 392, 396, 399, 413, 418, 432, 436-437, 443-444, 450, 470, 524, 526-528, 530-531, 533, 547, 553-554, 635, 662, 686; 10, с. 208, 244-245, 308-309, 313, 318, 322, 335].



стране, в 1930 г. в основном лишали свободы (10 приговоров из 31 за весь период), а в 1937 г. наряду с лишением свободы (9 приговоров из 31 за весь период) еще и расстреливали. Так, из десяти расстрельных приговоров девять были вынесены и исполнены в 1937 г. и один – в 1931 г.¹

По делопроизводственным документам 1920–1930-х гг. и регистрационным делам мечетей Ульяновской области 1940–1960-х гг. были выявлены сведения еще о 65 мусульманских служителях культа, подвергнутых самым разным формам социально-правовой дискриминации. Так, в течение 1927–1930 гг. были раскулачены и выселены за пределы региона восемь имамов и один муэдзин из деревень Верхняя Терешка, Новая Лебежайка, Старый Атлаш, Новые Тимерсяны и Старая Кулатка². В восьми татарских деревнях в 1929–1931 гг. было 56 представителей мусульманского духовенства, лишенных избирательных прав. Их доля от общей численности лишенцев колебалась от 15 до 34,6%. Например, в д. Новые Тимерсяны в 1930 г. из 60 лишенцев 12 (20%) были представителями духовенства; в д. Енганаево на 1929 г. – 9 человек из 60 (15%); в Новой Кулатке, Старой Лебежайке, Новых Зимницах и Старом Атлаше в 1931 г. – 27 (36,4%) из 78 человек³.

В 1930 г. в ходе протестных антиколхозных волнений, охвативших татарские деревни Ульяновского округа Тюгальбугу, Енганаево, Старый Сантими́р, Елховый Куст, Старое и Новое Фейзуллово, под судом и следствием оказались как минимум восемь служителей культа⁴. В том же году в д. Дракино Карсунского района была ликвидирована так называемая в советских документах “кулацкая группа” (12 человек) во главе с муллой, при этом двое из ее участников были расстреляны⁵. Во время крестьянских волнений 1930 г. нередкими были призывы, например, в Тюгальбуге – “долой колхоз, коммунистов выгнать из колхоза, чтобы не мешали работать, вернуть мечети и мулл, кулаков не выселять”⁶. В д. Новое Фейзуллово во время организации

¹ Подсчитано автором по: [9, с. 33, 164, 175, 184, 228, 267, 269, 291, 364-365, 381, 387, 392, 396, 399, 413, 418, 432, 436-437, 443-444, 450, 470, 524, 526-528, 530-531, 533, 547, 553-554, 635, 662, 686; 10, с. 208, 244-245, 308-309, 313, 318, 322, 335].

² ГАНИ УО. Ф. 37. Оп. 1. Д. 55. Л. 51, 57; Д. 63. Л. 78, 79; ф. 10. Оп. 1. Д. 156. Л. 7-10 об., 151.

³ Там же. Ф. 37. Оп. 1. Д. 194. Л. 34 об.; Д. 55. Л. 51; Д. 63. Л. 77 об. – 79; ф. 10. Оп. 1. Д. 156. Л. 7-10 об., 226-236; ф. 3. Оп. 1. Д. 339. Л. 106 об.; ф. 13. Оп. 1. Д. 1062. Л. 58.

⁴ ГАНИ УО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 582; Д. 777. Д. 779; Д. 785; Д. 338.

⁵ ГАНИ УО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 582; Д. 808. Л. 27.

⁶ ГАНИ УО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 582. Л. 18.



Кобзев А.В.

Институты мусульманской общины Симбирского – Ульяновского Поволжья в 1920–1930 гг.

колхоза задавалось много вопросов о религии, жители спрашивали — “не закроют ли при колхозе мечеть”¹. Во время сельских собраний, организованных в 1930 г. в 15 селениях Ульяновского округа по проработке постановления ЦК ВКП (б) от 2 апреля 1930 г., представителям власти задавались одни и те же вопросы: “О возвращении кулаков, о неправильном лишении мулл и азанчей, о введении божьего закона в школах”².

Начиная с конца 1920-х гг. многие имамы и муэдзины, оказавшиеся под жестким прессингом антирелигиозной политики государства, вынуждены были сложить с себя религиозные обязанности и полностью сменить сферу своей профессиональной деятельности. Фатых Мардугалимов из с. Елховый Куст, вновь избранный муллой после войны, написал об этом в автобиографии: “В 1928 г. бросил работать муллой по приказанию государства”³. В течение 1928–1929 гг. сложили с себя полномочия семеро имамов д. Новые Тимерсяны, в 1930 г. — четверо мулл из д. Елховый Куст⁴. Одни это сделали по причине повышенного налогообложения наряду с кулаками. Другие по причине отказа в приеме и/или исключении их детей из советских учебных заведений. В частности, сын одного из имамов д. Татарское Урайкино был исключен из Мелекесского строительного техникума⁵. Как было отмечено в материалах обследования “О состоянии религиозного и безбожного дела по Богдашинскому району”, подготовленных членом окружного совета СВБ в июле 1929 г., на местах следовало организовать работу “по недопущению возврата к сану мулл, снявших с себя сан”⁶.

Тем не менее, вряд ли можно говорить о полном затухании религиозной жизни в татарских деревнях Симбирского – Ульяновского Поволжья в 1930-х гг. и ликвидации религии как социального института. В докладной записке заведующего отделом пропаганды и агитации Мелекесского райкома партии за 19 апреля 1941 г. говорилось, что в деревнях Аллагулово и Филлиповка в мечетях открыто работают муллы⁷. Уже после завершения Великой Отече-

¹ ГАНИ УО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 777. Л. 81-82.

² Там же. Ф. 37. Оп. 1. Д. 55. Л. 40-40об.

³ ГАУО. Ф. р-3705. Оп. 1. Д. 17. Л. 13–14.

⁴ ГАНИ УО. Ф. 10. Оп. 1. Д. 156. Л. 7-10 об.; Ф. 3. Оп. 1. Д. 663. Л. 40 об.; Д. 779. Л. 16об.

⁵ Там же. Ф. 3. Оп. 1. Д. 663. Л. 27, 40 об.

⁶ Там же. Л. 41-41 об.

⁷ Там же. Ф. 31. Оп. 1. Д. 590. Л. 3.



ственной войны в условиях частичной либерализации государственно-конфессиональных отношений некоторые бывшие имамы Ульяновской области смогли вернуться к религиозной деятельности¹.

Заключение

Ретроспективно к 1917 г. на территории Ульяновской области в ее современных границах было 175 мечетей, 95 школ и 350 служителей культа. Деинституционализация мусульманской общины носила асинхронный характер. Раньше всего завершилась деинституционализация религиозно-образовательной сферы. Это произошло примерно на рубеже 1929–1930х гг. В регионе к этому времени не осталось ни официально открытых, ни подпольно действующих религиозных школ. Соответственно обучение основам вероучения переместилось в семью. До конца 1920-х гг. в отдельных татарских деревнях региона еще предпринимались попытки строительства новых мечетей. Массовое закрытие мечетей в основном приходится на 1930-е гг., и можно выделить две фазы в этом процессе: 1929–1934 гг. и 1935–1939 гг. При этом особенно много мечетей было закрыто в 1935 году. В итоге к концу 1930х гг. как минимум было закрыто больше половины всех мечетей. Социально-правовая дискриминация, по самым скромным оценкам, затронула каждого третьего представителя мусульманского приходского духовенства – 121 из 350 человек. Многие имамы вынуждены были полностью сменить свою профессиональную деятельность, и в послевоенное время лишь единицы вернулись к исполнению религиозных обязанностей муллы.

Список сокращений

АПО Губкома РКП (б) – Агитационно-пропагандистский отдел Губернского комитета Российской коммунистической партии (большевиков)

ВКП (б) – Всесоюзная коммунистическая партия (большевиков)

ВЦИК – Всесоюзный центральный исполнительный комитет

¹ ГАУО. Ф. р.-3705. Оп. 4. Д. 13. Л. л. 33-34 об., 38; Д. 18. Л. 15; Д. 13. Л. 16, 24; Д. 16. Л. 8-8 об.; Д. 17. Л. 13-15; оп. 1. Д. 23. Л. 19, 23а; Д. 28. Л. 1-17; Д. 22. Л. 10; Д. 19. Л. 11-11 об.; Д. 4. Л. 35-35 об.; Д. 8. Л. 25-25 об.; Д. 15. Л. 9; Д. 16. Л. 9; Д. 24. Л. 17. Из 13 бывших имамов, четверо были ранее осуждены по 58, 60, 61 и 169 статьям УК РСФСР.



Кобзев А.В.
Институты мусульманской общины Симбирского – Ульяновского
Поволжья в 1920–1930 гг.

ГАНИ УО – Государственный архив новейшей истории Ульяновской области

ГАУО – Государственный архив Ульяновской области

Губком – Губернский комитет

НКВД – Народный комиссариат внутренних дел

СССР – Союз Советских Социалистических Республик

ТАССР – Татарская Автономная Советская Социалистическая Республика

Уком – Уездный комитет

Архивные источники

Архив ГАНИ УО Ф. 1. Оп. 1. Д. 102; Ф. 1. Оп. 1. Д. 680; Ф. 1. Оп. 1. Д. 687; Ф. 1. Оп. 1. Д. 704; Ф. 1. Оп. 1. Д. 801; Ф. 1. Оп. 1. Д. 906; Ф. 1. Оп. 1. Д. 945; Ф. 1. Оп. 1. Д. 962; Ф. 1. Оп. 1. Д. 963; Ф. 1. Оп. 1. Д. 968; Ф. 1. Оп. 1. Д. 1162; Ф. 1. Оп. 1. Д. 1368; Ф. 1. Оп. 1. Д. 1459; Ф. 10. Оп. 1. Д. 156; Ф. 13. Оп. 1. Д. 1062; Ф. 3. Оп. 1. Д. 1359; Ф. 3. Оп. 1. Д. 277; Ф. 3. Оп. 1. Д. 338; Ф. 3. Оп. 1. Д. 339; Ф. 3. Оп. 1. Д. 358; Ф. 3. Оп. 1. Д. 421; Ф. 3. Оп. 1. Д. 582; Ф. 3. Оп. 1. Д. 659; Ф. 3. Оп. 1. Д. 663; Ф. 3. Оп. 1. Д. 680; Ф. 3. Оп. 1. Д. 777; Ф. 3. Оп. 1. Д. 778; Ф. 3. Оп. 1. Д. 779; Ф. 3. Оп. 1. Д. 785; Ф. 3. Оп. 1. Д. 787; Ф. 3. Оп. 1. Д. 801; Ф. 3. Оп. 1. Д. 808; Ф. 3. Оп. 1. Д. 906;

Ф. 3. Оп. 1. Д. 907; Ф. 3. Оп. 1. Д. 910; Ф. 3. Оп. 1. Д. 945; Ф. 3. Оп. 1. Д. 964; Ф. 3. Оп. 1. Д. 968; Ф. 31. Оп. 1. Д. 590; Ф. 37. Оп. 1. Д. 22; Ф. 37. Оп. 1. Д. 53; Ф. 37. Оп. 1. Д. 55; Ф. 37. Оп. 1. Д. 59; Ф. 37. Оп. 1. Д. 63; Ф. 37. Оп. 1. Д. 93; Ф. 37. Оп. 1. Д. 104; Ф. 37. Оп. 1. Д. 152; Ф. 37. Оп. 1. Д. 194.

Архив ГАУО Ф. 76. Оп. 7. Д. 909; Ф. 88. Оп. 1. Д. 934; Ф. 88. Оп. 1. Д. 1752; Ф. 88. Оп. 4. Д. 209; Ф. 88. Оп. 5. Д. 314; Ф. р-3705. Оп. 1. Д. 4; Ф. р-3705. Оп. 1. Д. 8; Ф. р-3705. Оп. 1. Д. 12; Ф. р-3705. Оп. 1. Д. 14; Ф. р-3705. Оп. 1. Д. 15; Ф. р-3705. Оп. 1. Д. 16; Ф. р-3705. Оп. 1. Д. 17; Ф. р-3705. Оп. 1. Д. 19; Ф. р-3705. Оп. 1. Д. 22; Ф. р-3705. Оп. 1. Д. 23; Ф. р-3705. Оп. 1. Д. 23; Ф. р-3705. Оп. 1. Д. 24; Ф. р-3705. Оп. 1. Д. 26; Ф. р-3705. Оп. 1. Д. 28; Ф. р-3705. Оп. 1. Д. 33; Ф. р-3705. Оп. 1. Д. 166; Ф. р-3705. Оп. 1. Д. 177; Ф. р-3705. Оп. 4. Д. 13; Ф. р-3705. Оп. 4. Д. 16; Ф. р-3705. Оп. 4. Д. 17; Ф. р-3705. Оп. 4. Д. 18; Ф. р-3705. Оп. 4. Д. 19.



Литература

1. Эфиров А.Ф. *Нерусские школы Поволжья, Приуралья и Сибири*. Исторические очерки. М.: Учпедгиз; 1948. 277 с.
2. Мухаметзянов А.А., Миннуллин И.Р. *Трансформация институтов мусульманской общины Татарстана (1920-1930-е гг.)*. Нижний Новгород: Медина; 2008. 148 с.
3. Гусева Ю.Н. *История татарских сельских общин Нижегородской области в XX веке (1901-1985 гг.)*. Нижний Новгород: ФГАОУ ВПО «ННГУ им. Н.И. Лобачевского»; 2003. 275 с.
4. Гусева Ю.Н. *Ислам в Самарской области*. М.: Логос; 2007. 112 с.
5. Арапов Д.Ю., Косач Г.Г. *Ислам и советское государство*. Вып. 1: (по материалам Восточного отд. ОГПУ. 1926 г.) В: Вступ. ст. и коммент. Д.Ю. Арапов и Г.Г. Косача. М.: ИД Марждани; 2010. 152 с.
6. Набиев Р.А. *Ислам и государство: культурно-историческая эволюция мусульманкой религии на Европейском Востоке*. Казань: Изд-во Казанского университета; 2002. 244 с.
7. *Ислам в Среднем Поволжье. История и современность*. Очерки. Казань: Мастер Лайн; 2001. 453 с.
8. Зубкова Е.Ю. *На "краю" советского общества. Маргинальные группы населения и государственная политика. 1940-1960-е гг.* Российская история. 2009;(5):101–118.
9. *Книга памяти жертв политической репрессий. Ульяновская область* / Под ред. Ю.М. Золотова. Ульяновск: Дом печати; 1996. Т. 1. 1023 с.
10. *Книга памяти жертв политической репрессий. Ульяновская область* / Под ред. Ю.М. Золотова. Ульяновск: Ульяновский дом печати; 2001. Т. 2 911 с.



References

1. Efirov A.F. *Nerusskie shkoly Povolzh'ya, Priural'ya i Sibiri*. Istoricheskie ocherki [Non-Russian schools of the Volga region, the Urals and Siberia. Historical essay]. Moscow: Uchpedgiz, 1948. 277 p. (In Russian)
2. Mukhametzyanov A.A., Minnullin I.R. *Transformatsiya institutov musul'manskoy obshchiny Tatarstana (1920–1930-e gg.)* [Transformation of the institutions of the Muslim community of Tatarstan (in 1920-1930)]. Nizhniy Novgorod: Medina, 2008. 148 p. (In Russian)
3. Guseva Yu.N. *Istoriya tatarskikh sel'skikh obshchin Nizhegorodskoy oblasti v XX veke (1901–1985 gg.)* [History of Tatar rural communities of the Nizhny Novgorod region in the XX century (1901-1985)]. Nizhniy Novgorod: Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod press; 2003. 275 p. (In Russian)
4. Guseva Yu.N. *Islam v Samarskoy oblasti* [Islam in the Samara region]. Moscow: Logos, 2007. 112 p. (In Russian)
5. Arapov D.Yu., Kosach G.G. *Islam i sovetskoe gosudarstvo*. Vyp. 1: (po materialam Vostochnogo otd. OGPU. 1926 g.) V: Vstup. st. i komment. D.Yu. Arapov i G.G. Kosacha [Islam and the Soviet state. Vol. 1: (based on the materials of the Oriental Studies Department of Orenburg State Pedagogical University, 1926) Introductory remarks and commentaries by D. Y. Arapov and G. G. Kosach]. Moscow: Marzhdani press, 2010. 152 p. (In Russian)
6. Nabiev R.A. *Islam i gosudarstvo: kul'turno-istoricheskaya evolyutsiya musul'manskoy religii na Evropeyskom Vostoke* [Islam and the state: cultural and historical evolution of the Muslim religion in the European East]. Kazan: Kazan State University press, 2002. 244 p. (In Russian)
7. *Islam v Srednem Povolzh'e. Istoriya i sovremennost'*. Ocherki [Islam in the Middle Volga region. History and the present time. Essays]. Kazan: Master Layn press, 2001. 453 p. (In Russian)
8. Zubkova E.Yu. *Na "krayu" sovetskogo obshchestva. Marginalnye gruppy naseleniya i gosudarstvennaya politika. 1940–1960-e gg.* [On the "edge" of Soviet society. Marginal groups and state policy in 1940-1960]. Rossiyskaya istoriya, 2009. P. 101–118. (In Russian)



9. *Kniga pamyati zhertv politicheskoy repressiy*. Ulyanovskaya oblast. Pod red. Yu.M. Zolotova [Book of memory of political repression victims. Ulyanovsk oblast. Edited by M. Y. Zolotov]. Ulyanovsk: Dom pechati, 1996. Vol. 1. 1023 p. (In Russian)

10. *Kniga pamyati zhertv politicheskoy repressiy*. Ulyanovskaya oblast. Pod red. Yu.M. Zolotova [Book of memory of political repression victims. Ulyanovsk oblast. Edited by M. Y. Zolotov]. Ulyanovsk: Ulyanovskiy dom pechati press, 2001. Vol. 2. 911 p. (In Russian)

Информация об авторе

Кобзев Александр Викторович, кандидат исторических наук, доцент, специалист Центра развития истории и культуры региона АНО «Центра стратегических исследований Ульяновской области», г. Ульяновск, Российская Федерация.

About the author

Alexandr V. Kobzev, Ph. D (Hist.), Associate Professor, Specialist of the Center for the Development of History and Culture of the Region, ANO "Center for Strategic Studies of the Ulyanovsk Region", Ulyanovsk, 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: 03 октября 2019

Одобрена рецензентами: 01 ноября 2019

Принята к публикации: 13 ноября 2019

Article info

Received: October 03, 2019

Reviewed: November 01, 2019

Accepted: November 13, 2019



Гараев Д.М.
Женские мусульманские организации в Татарстане:
между традиционализацией и модернизацией

DOI 10.31162/2618-9569-2019-12-4-985-1000

УДК 31

Original Paper

Оригинальная статья

Женские мусульманские организации в Татарстане: между традиционализацией и модернизацией

Д.М. Гараев

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4176-7761>, e-mail: danis.garaev@gmail.com

Резюме: Статья посвящена становлению женских мусульманских организаций и женской мусульманской организационной активности в Республике Татарстан в постсоветский период. В исследовании развивается идея, что как на уровне практик, так и на уровне идеологии рассматриваемые организации следуют как традиционным, так и современным современным ценностям. Такое сочетание характерно как для организаций, которые действуют на территории мечетей, так и для гражданских объединений, которые функционируют за пределами мечетей. Совмещение разных ценностей можно объяснить двумя основными причинами: 1) влиянием со стороны секуляризованного контекста современного общества; 2) светским “доисламским” опытом части мусульманских активисток. Для определенной части мусульманских организаций также важно апеллировать к историческому прошлому региона, в том числе к первым женским исламским объединениям дореволюционного периода, возникновение которых также было результатом процессов эмансипации в религиозной среде.

Ключевые слова: женские исламские организации; исламский активизм; традиционные ценности; эмансипация; женский мусульманский активизм

Для цитирования: Гараев Д.М. Женские мусульманские организации в Татарстане: между традиционализацией и модернизацией. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(4):985-1000 DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-985-1000



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



Female Muslim Organizations in Tatarstan: Between Traditionalization and Modernization

D.M. Garaev

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4176-7761> , e-mail: danis.garaev@gmail.com

Abstract: The article deals with the formation of female Muslim organizations and their activities in the Republic of Tatarstan after the collapse of the Soviet Union. The study corroborates the idea that at practical and ideological levels these organizations nurture both the traditional and modern values. This observation is true for organizations associated with mosques, as well as independent civil ones. The combination of different values may be explained by two reasons. First, by external influence of the secularized context of modern society; second, by secular experience of the Muslim activists. For some Muslim organizations, it is also important to appeal to regional history, including the pre-1917 female Islamic associations that came into being as an outcome of emancipation in the religious community.

Keywords: women's Islamic organizations; Islamic activism; traditional values; emancipation; female muslim activism

For citation: Garaev D.M. Muslim Women's Organizations in Tatarstan: Between Traditionalization and Modernization. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(4):985-1000 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-985-1000

Введение

Последовавшее после распада СССР возрастание в публичном пространстве России роли религиозного фактора принимает порой разные формы и, безусловно, несет отпечаток как советского прошлого, так и постсоветского настоящего. Это можно наблюдать, в частности, на примере деятельности многочисленных организаций, которые создавались мусульманками в постсоветском Татарстане. В представленной статье, основанной на изучении уставов таких организаций, выступлений их представителей в СМИ, а также на основе собственных наблюдений и бесед, которые я проводил в период с 2010 по 2013 годы, я обозначу основные тенденции, которые влияют как на декларируемые цели, так и на направления работы этих мусульманских объединений.



Мой анализ уставов женских мусульманских (и, частично, этно-национальных татарских) организаций Татарстана позволяет говорить о том, что в целях и задачах таких объединений, сформировавшихся в 1990-е и 2000-е годы, присутствовало сочетание призыва к возрождению традиционалистского уклада с декларированием таких вполне модернистских ценностей, как права женщин на активное общественное и политическое участие.

Необходимо отметить, что в фокус моего внимания входят не только мусульманские организации, отвечающие за так называемый женский вопрос, но и любые общественные объединения, фонды и клубы Казани и Татарстана, которые возглавляют практикующие мусульманки, то есть соблюдающие такие мусульманские предписания, как ношение платка-хиджаба, чтение намаза и т.д.

Влияние модернистских тенденций светского окружения происходит на традиционалистском фоне религиозной сферы. Применительно к женским мусульманским организациям Татарстана сочетание традиционалистских и модернистских ценностей можно наблюдать уже в уставных целях многих мусульманских и национальных женских организаций. Например, в Уставе самой крупной мусульманской организации Татарстана «Союза мусульманок Татарстана», с одной стороны, декларируются традиционалистские ценности – «повышение роли материнства, укрепление роли семьи и нравственных устоев» – а с другой, постулируются ценности современного общества: «активизация женщин в общественной, социальной и культурной жизни»¹.

Или, например, в целях Ассоциации татарских женщин «Ак калфак» (первая национальная женская организация в постсоветском Татарстане, создана в 1992 году при Всемирном конгрессе татар) заявлено, что, с одной стороны, татарские женщины должны сохранять национальный генофонд и возрождать национальные семейные и народные традиции, а с другой, должны стремиться к государственной и политической деятельности»². В 2000-е

¹ Устав Союза мусульманок Татарстана. Режим доступа: <http://soyuzmusulmanok.ru/> [Дата обращения 15.11.2019]

² Ассоциация татарских женщин «Ак калфак» (АТЖ), г. Казань (1993). Путеводитель по фондам Центрального государственного архива историко-политической документации Республики Татарстан. Режим доступа: http://www.rusarchives.ru/guide/cgaipd_rt/opo11.shtml [Дата обращения 15.07.2018]



годы эта организация участвовала совместно с женскими мусульманскими объединениями в организации совместных мероприятий.

Институционализация женских мусульманских организаций как части официальных структур

Первая женская мусульманская организация появилась в Республике Татарстан в 1995 году. Ее создала татарская журналистка и общественная активистка Альмира Адиатуллина. Первоначальное название организации «Женщины за духовное возрождение», позднее она была переименована в Общественную организацию «Муслима», которая с 1997 года стала издавать газету с одноименным названием. Деятельность этой организации оказалась достаточно заметной в общественном поле не только Татарстана, но и России. В частности, в 2003 году Альмира Адиатуллина совместно со своей единомышленницей, социологом по образованию, Зульфией Фаткуллиной, добились в Верховном суде страны права для мусульманок России фотографироваться на паспорт не снимая платка. В общественном поле Альмира Адиатуллина также стала известна как активный борец с пивным баром у стен Казанского Кремля и крупным рок-фестивалем «Сотворение мира», который также проводился рядом с Кремлем и расположенной в ней мечетью Кул Шариф. Кроме того, организация «Муслима» выступила инициатором ряда конкурсов «нравственности и духовности»: «Сөембикә сеңеллә», «Жыен мусульман» и «Сестры и братья Сююмбике». Неслучайно, что в названии многих мероприятий присутствует слово «Сююмбика». Альмира Адиатуллина в советские годы работала журналистом в татарской газете «Азат хатын» («Свободная женщина»), которая в 1992 году была переименована в «Сююмбике». Дело в том, что Сююмбика – это имя последней царицы Казанского ханства, очень популярный в национальной историографии персонаж, ставший символом свободной татарской женщины.

Первая крупная женская мусульманская организация, официально подержанная Духовным управлением мусульман Республики Татарстан, была создана в 2005 году. Ею стала Общественная организация «Союз мусульманок Татарстана» (ОО «СМТ»). Председателем Союза избрана общественная активистка Наиля Зиганшина¹. Как заявляют организаторы Союза через свой

¹ Устав Союза мусульманок Татарстана. Режим доступа: <http://soyuzmusulmanok.ru/> [Дата



Гараев Д.М.
Женские мусульманские организации в Татарстане:
между традиционализацией и модернизацией

официальный сайт, данная организация видит себя наследницей Съезда женщин-мусульманок 1917 года (Москва)¹.

«Союз мусульманок Татарстана» был инициатором организации клуба по работе с молодежью «Азан», национальной «Школы невест», Центра семьи «Ханума» для одиноких и разведенных семей, Службы сохранения семьи и семейных отношений «Талакка кадр» («До развода»). Союз также запустил на местном радио «Новый век» передачу «Тормыш элифбасы» («Азбука брака»), в которой рассказывал о нравственном воспитании молодежи, о женских проблемах, о семейных ценностях и т.д.

Союз мусульманок Татарстана был организатором Фестиваля мусульманской моды и Конкурса мусульманской красоты. Данные мероприятия, которые, с одной стороны, призваны пропагандировать традиционные ценности, с другой стороны, являются по форме примером активного присутствия мусульманок в публичном пространстве, использовании роли морального субъекта при помощи новых современных методов. Ведь сам формат данных мероприятий (показ мод, конкурс красоты) зародился в европейских странах под влиянием модернизационных тенденций женской эмансипации и формирования «индустрий красоты», что также является свидетельством сочетания в деятельности женских мусульманских организаций в Татарстане двух тенденций: традиционализации и модернизации.

В апреле 2013 года в Духовном управлении мусульман был создан Комитет по делам семьи, детей и женщин, который вновь возглавила Наиля Зиганшина.

Параллельно в апреле 2013 года в ДУМ РТ был организован благотворительный отдел, который возглавила мусульманка Лейсан Давлетшина. Весь состав отдела также был женский. Данный отдел занимался сбором и распределением средств для поддержки нуждающихся, организацией благотворительных акций. За первые полгода своей работы в 2013 году они, в частности, провели такие акции, как «Сабантуй» для сиротских домов, выезд в дельфинарий, театр и зоопарк для детей инвалидов, акцию «Собери ребен-

обращения 15.11.2019]

¹ Устав Союза мусульманок Татарстана. Режим доступа: <http://soyuzmusulmanok.ru/> [Дата обращения 15.11.2019]



ка в школу», где они дарили детям из нуждающихся семей школьные принадлежности. Основной акцент в первые месяцы работы этот отдел сделал на помощи несовершеннолетним: сиротам, инвалидам, детям из многодетных или социально неблагополучных семей. Впоследствии они расширили спектр своей работы. Как указала Лейсан Давлетшина в одном из интервью, благотворительный отдел ДУМ РТ собирался начать сотрудничество с Детским хосписом Казани и с домами престарелых, а также в честь праздника Курбан-байрам, помимо угощений для детей и пенсионеров, была запланирована ярмарка-распродажа детских поделок, все средства от продажи которых должны были пойти в поддержку казанских детских домов, реабилитационного центра «Апрель» и Детского хосписа¹.

Тот факт, что благотворительным отделом ДУМ РТ руководили женщины и ориентация их работы на решение таких социальных проблем, как сиротство, дети-инвалиды, одинокие старики, показывает, что в публичной сфере женщины-мусульманки занимаются осуществлением работы по заботе и уходу, то есть теми же функциями, которые женщины выполняют в приватной сфере традиционных семейных отношений.

Однако, как отмечала руководитель благотворительного отдела ДУМ РТ, их работа, помимо решения социальных проблем общества, призвана изменить отношение окружающих к мусульманам и исламу².

Выход мусульманок в публичное пространство, обозначение себя в нем как высокоморальных субъектов, активное участие в решении социальных проблем, работа по формированию образа ислама – все это примеры особой эмансипированной роли мусульманок-активисток в публичном поле Казани и Татарстана, отказ от пассивного положения.

Помимо проведения множества публичных акций, от мусульманских конкурсов красоты до борьбы за закрытие пивных баров и рок-фестивалей,

¹ Лейсан Давлетшина: «С детьми из детских домов мы обмениваемся позитивом». Режим доступа: http://www.info-islam.ru/publ/intervju/lejsan_davletshina_s_detmi_iz_detskikh_domov_my_obmenivaemsja_pozitivom/4-1-0-26168 [Дата обращения 15.11.2019]

² Лейсан Давлетшина: «С детьми из детских домов мы обмениваемся позитивом». Режим доступа: http://www.info-islam.ru/publ/intervju/lejsan_davletshina_s_detmi_iz_detskikh_domov_my_obmenivaemsja_pozitivom/4-1-0-26168 [Дата обращения 15.11.2019]



показателем модернистских тенденций стало появление в Казани женских мусульманских деловых сообществ.

В частности, в апреле 2013 года при казанской мечети «Ярдэм» был создан Женский мусульманский деловой клуб, ориентированный на решение мусульманками совместных деловых проектов¹. Тот факт, что в рамках такого традиционно консервативного института, как мечеть, формируются женские мусульманские организации эмансипированного типа, является свидетельством новой роли, которую занимают женщины и женские мусульманские организации в этом поле.

Руководителем этого Женского мусульманского делового клуба является директор мусульманского Реабилитационного центра для незрячих при мечети «Ярдэм» Малика Гильмутдинова. В подчинении Гильмутдиновой в данном Центре соответственно находятся как женщины, так и мужчины.

Показательным стало то, что одно из первых заседаний данного делового клуба было посвящено праву мусульманок на труд и самостоятельный доход². Как отмечают организаторы клуба, *«оказывается, что некоторые мусульманки вообще не знали, что женщина в исламе имеет право на труд»*. Руководительница клуба Малика Гильмутдинова в лекции, прочитанной в рамках его заседаний, также высказалась за активное участие женщин в общественной жизни:

«К сожалению, не все понимают, что ислам стимулирует женщину к ее духовному, образовательному, творческому росту, поощряет проявление энтузиазма в общественной жизни. Женщина в исламе имеет право на получение образования, на труд на благо общества», – отметила Малика-ханум³.

На заседании выступила также жена муфтия Татарстана Латифа Самигуллина, которая рассказала о том, как должна вести себя работающая женщина и какие условия при этом она должна соблюдать. Кроме того, она

¹ Имеет ли мусульманка право на работу? - обсудили в Женском деловом клубе при мечети «Ярдэм». Режим доступа: http://www.info-islam.ru/publ/zhenshhiny/imeet_li_musulmanka_pravo_na_rabotu_obsudili_v_zhenskom_delovom_klube_pri_mecheti_quot_jardehm_quot/9-1-0-25816 [Дата обращения 15.11.2019]

² Там же.

³ Там же.



выступила за создание единой мусульманской базы данных, которая объединяла бы работодателя и соискателей¹.

В рамках заседаний клуба также были встречи с дизайнерами мусульманской моды, которые рассказывали о деловой одежде мусульманок, а также читали лекции по тайм-менеджменту².

Показательно, что в клубе для деловых мусульманок на время заседаний был организован временный детский сад: *«Примечательно, что для удобства участниц клуба, имеющих маленьких детей, создан специальный мини-садик, где мамочки на время собрания смогут спокойно оставить своих детей с компетентными педагогами в игровой комнате. Так, желающих оставить своих детишек оказалось немало, и на 2 часа создался своеобразные маленький мусульманский детский сад, где детишки весело и с пользой провели свое время»*³.

Если анализировать те ценности, которые пропагандируют данные организации, как на примере описанного заседания, так и на примере анализа уставов женских мусульманских организаций, то имеются все основания для предположения, что основная роль, предписываемая этими организациями современным мусульманкам Казани и Татарстана, соответствует используемой в гендерном подходе категории «контракт работающая мать». Основу этого контракта составляет представление о том, что женщина должна совмещать сразу две роли – в публичной сфере роль рабочей занятости, а в приватной сфере сохранять традиционную семейную патриархальную роль [1].

Женская мусульманская активность может выражаться не только в создании крупных объединений, но и в реализации своей стратегии на более локальных уровнях. Например, через создание детских мусульманских центров. В Казани за исследуемый период создавались и закрывались по различным причинам несколько десятков подобных центров. Данные детские центры работают по аналогии с детскими садами. Наиболее известные из них: «Балалар», «Росток», «Ярдэм», «Изумрудный город», «Фиолетовая корова»

¹ Имеет ли мусульманка право на работу? - обсудили в Женском деловом клубе при мечети «Ярдэм». Режим доступа: http://www.info-islam.ru/publ/zhenshiny/imeet_li_musulmanka_pravo_na_rabotu_obsudili_v_zhenskom_delovom_klube_pri_mecheti_quot_jardehm_quot/9-1-0-25816 [Дата обращения 15.11.2019]

² Там же.

³ Там же.



и т.д. Руководят данными центрами женщины-мусульманки, воспитательный состав также сформирован в основном из женщин.

Наличие подобных центров также является свидетельством того, что мусульманки в публичной сфере осуществляют практики, характерные для частных традиционалистских семейных отношений: осуществление заботы и ухода. Однако, во-первых, создавая подобные детские центры, они создают возможность для других мусульманок приобретать свободное для работы и личных дел время. Ведь сами организаторы таких центров сталкиваются с подобными проблемами в своей повседневной жизни. Как рассказывали мне некоторые руководители таких курсов, им самим приходится совмещать воспитание детей с трудовой деятельностью.

Во-вторых, подобные центры довольно часто открываются мусульманками при мечетях, что является одним из примеров того, что происходит постепенное декодирование мечети как пространства исключительно мужского. Одновременно с этим необходимо отметить, что, само собой, представители муфтията позволяют это женское присутствие в мечети только потому, что женщины выполняют там социально-благотворительные функции заботы, не претендуя на руководящую роль в рамках мечетей.

Например, такая ситуация была у располагавшегося в казанской мечети «Аль Марджани» детского центра «Балалар», руководящий и преподавательский состав которого полностью был сформирован из женщин-мусульманок. Руководила данным центром сотрудница мечети «Аль Марджани». Симптоматично появление подобного центра именно в мечети, которая традиционно считается мужским пространством. Мечеть «Аль Марджани» является старейшей каменной мечетью Казани, архитектурным символом ислама в регионе. Если учесть также тот факт, что данная мечеть является регулярным местом организации мероприятий и собраний женского движения «Муслима», то можно говорить о том, что женская мусульманская активность в Казани стремится постепенно поменять представление о том, что мечеть – это исключительно мужское пространство. Участие женщин в организации при мечетях Казани образовательного процесса, деловых мероприятий, издания газет, является показателем возросшей роли женщин на территории мечетей.



Женский мусульманский активизм за пределами мечетей

Однако далеко не всегда женская мусульманская активность проявляет себя только на территории мечетей или как часть муфтията. Немало организаций появлялось как результат развития мусульманского гражданского общества. В частности, примером тому стало создание в 2008 году «Мусульманского дома «Жемчужина веры», который не позиционируется как женская мусульманская организация и имеет смешанный гендерный состав, но который возглавила известная в Казани мусульманская благотворительница Тереза Камалова. Она руководит и организует финансирование данного заведения, в котором располагаются учебные аудитории для лекций по исламу, мусульманский салон красоты, магазин, офисные помещения и т.п. В подчинении Терезы Камаловой трудятся, как уже было отмечено выше, и мужчины, и женщины. Сама Камалова известная в Татарстане личность: дочь бывшего мэра Казани, до прихода в ислам считалась ярким персонажем светской жизни столицы Татарстана, вела собственную программу на местном телевидении, занималась бизнесом. Однако в середине 2000-х годов она оставляет активную светскую жизнь и решает посвятить себя исламу и благотворительности. С этой целью она решает открыть свой мусульманский центр.

Другой такой точкой роста женской мусульманской активности в начале 2010-х годов можно назвать татарстанское представительство всероссийского благотворительного фонда «Солидарность».

Сама организация, которая базируется в Москве, не позиционирует себя как женское объединение, однако из шести человек, входящих в руководство фонда, пять – это женщины. В том числе Президент Фонда Лилия Мухамадьярова, а также руководитель филиала в Казани Сюмбель Валиуллина. Фонд был основан в Москве 2009 году, а филиал в Казани, который начал свою работу в 2010 году, стал первым представительством данной организации в регионах. Лилия Мухамадьярова и Сюмбель Валиуллина являются журналистами по профессии. Мухамадьярова закончила факультет журналистики Оренбургского государственного университета и работала корреспондентом в «Новой газете», а также политическим обозревателем в «Независимой газете». Сюмбель Валиуллина – выпускница факультета жур-



наистики Казанского государственного университета, была корреспондентом телекомпании «Татарстан – Новый век». Параллельно со своей основной работой они активно занимались социальными проектами. Волонтерский отряд фонда «Солидарность» в Казани, которым руководила Сюмбель Валиуллина, имел гендерно-смешанный состав.

Как отмечает руководитель Фонда «Солидарность», основная цель их организации – работа с малообеспеченными семьями¹.

Аналогичная информация содержится и на официальном сайте www.solidarnost.su, где цели организации описаны следующим образом: «Мы предлагаем Вам участвовать в этом милосердном деле – помогать сиротам и бедным семьям, где тяжело болеют дети. Мы предлагаем поддержать наш призыв: «Добро – наша молитва!» и присоединиться к благотворительной деятельности Фонда «Солидарность».

На мой взгляд, на примере данного Фонда ориентация на решение проблем семей и детей, то есть осуществление заботы в публичном пространстве, является показателем того, что, как я уже отметил выше, женские мусульманские организации в публичном пространстве выполняют примерно те же традиционалистские функции, какие женщины выполняют в приватной сфере традиционных семейных отношений – функцию заботы и ухода.

Однако помимо участия в решении социальных проблем внутри России, в таких регионах, как Татарстан, Нижегородская область, Москва, Чечня, Ингушетия, Дагестан и Кабардино-Балкария, данный Фонд работает и в Палестине. С целью организации помощи жителям оккупированных территорий Фонд ежегодно объявляет сбор пожертвований по всей России и отправляет данную помощь на Ближний Восток – жителям сектора Газа. Данные акции, которые свидетельствуют об общемусульманской солидарности, проходили и в Казани. Призывая оказывать помощь жителям сектора Газа, апеллируя к идее общемусульманской солидарности, Фонд соответственно актуализирует политические вопросы, связанные с проблемами Ближнего Востока.

Кроме того, руководитель Фонда Лилия Мухамадьярова учредила информационный портал «Слово без границ» (wordyou.ru), который особое

¹ Фонд «Солидарность» открывает филиал в Казани. Режим доступа: <http://www.islamnews.ru/news-24351.html> [Дата обращения 15.07.2018]



внимание уделяет таким правозащитным темам, как вопрос хиджаба, запрет мусульманской литературы, проблемы мусульман в разных регионах и т.д. Мусульманки Казани также принимают активное участие в написании статей и новостей для данного ресурса. Таким образом, мусульманки не только участвуют в социальных акциях, но и стремятся формировать тренды в современном российском исламе, актуализируя те или иные темы и проблемы, то есть влиять на повестку дня.

На мой взгляд, в некотором смысле, стратегия женских мусульманских активисток и женских мусульманских организаций несколько напоминает стратегию первых российских феминистических организаций начала XX века, которые также основной акцент в своей деятельности сделали на благотворительной работе, актуализируя вопрос социальных проблем [2].

Условия большого города предоставляют мусульманкам Казани определенные возможности для создания автономных областей и сфер для самовыражения. Одними из вариантов подобной активности являются дизайнерская работа, моделирование, пошив и продажа мусульманской одежды, фотоуслуги, журналистская деятельность, работа в сфере пиара и менеджмента и т.д. В Казани благодаря развитию халяль-индустрии появились магазины по продаже мусульманской одежды, а также ателье по пошиву подобной одежды, в которых находят трудоустройство мусульманки-дизайнеры, модельеры, продавцы, такие творческие профессии, как журналист или фотограф, позволяющие работать дистанционно, также оказываются привлекательными для многих мусульманок. Организация фотосессий или работа журналистом позволяет им иметь определенную материальную самостоятельность. Многие активистки различных мусульманских организаций часто в качестве источника дохода выбирают для себя именно такую работу.

Как показывают наши наблюдения, часть мусульманок, которые активно работают в различных мусульманских организациях, образовательных учреждениях, СМИ, стремятся самостоятельно выстраивать свои семейные стратегии, самостоятельно выбирая себе мужей, порой даже вопреки традициям в одностороннем порядке выдвигая требования о разводе, уделяя зна-



чительное внимание своей карьере и общественной жизни, критикуя многоженство и т.д.

О важности семейных ценностей, рождения и воспитания детей, говорят практически все наши респонденты. Однако модели поведения как в публичной, так и в приватной сферах у мусульманок разнятся. Если одни воспроизводят традиционалистские модели поведения, то другие в большей степени ориентированы на более эмансипированное поведение, хотя и включающее в себя религиозные практики.

Конструирование исторической генеологии

Сочетание традиционалистских и модернистских тенденций в Уставе и деятельности данных организаций может быть объяснено не только влиянием контекста светского общества с актуализированным нео-патриархальным дискурсом, а также чаще всего со светской «доисламской» биографией практически всех мусульманских активисток, но и с желанием лидеров этих объединений связать происхождение своих организаций с первыми женскими мусульманскими организациями России дореволюционной эпохи. Например, названный выше Союз мусульманок Татарстана называл себя наследником Съезда женщин-мусульманок 1917 года.

Дело в том, что первые крупные женские мусульманские образования в Центральной России также возникали под революционным влиянием эмансипации, как следствие модернизационных процессов в среде российских мусульман.

Как отмечают казанские исследователи А.А. Гафаров и А.И. Саттарова, светская образовательная система стала основным фактором формирования в дореволюционной России женского мусульманского движения. Исследователи отмечают, что джадидские (новометодные) медресе воспитали новое поколение мусульманок, которые стремились к активному общественно-политическому участию [3]. Женское мусульманское движение у татар до революции 1917 года было частью проходившего у тюрков-мусульман Волго-Уралья процесса строительства нации, которое сопровождалось модернизацией татарского общества. Проявлением модернизационных процессов стала жен-



ская эмансипация, которая выразилась в участии татар-мусульманок в общественной и политической жизни через создание женских организаций.

По мнению исследователей этого вопроса, с конца XIX века женский вопрос был актуализирован в татарской национальной литературе [4, р. 9]. В частности, произведения Мусы Акъегетзаде («Хисаметдин менла», 1886), Габрахман Ильяси («Несчастливая девушка», 1887), Гаяз Исхаки («Девушка в каляпуше», «Жизнь с тремя женами», «Зулейха») были посвящены женским проблемам, которые в прежние годы либо замалчивались, либо мало освещались [4, р. 9]. Женской тематике посвящали свои работы и некоторые известные татарские богословы начала XX века. В частности, Ризаэтдин Фахретдин написал книгу «Знаменитые женщины», которая рассказывала о биографиях известных мусульманских женщин. Также вышли работы Мусы Бигиева «Женщина», Исмаила Гаспринского «Женщины» и т.д. [4].

В начале XX века свое слово взяли и сами татарские женщины. В частности, в 1906 году в Казани вышла книга уфимской учительницы Камилы Иззатулла-Касимовой «Реформа в женском мире» [4]. Таким образом, идеологический фон создания женских мусульманских движений в начале XX века формировался под влиянием модернизационных тенденций в татарском обществе, поэтому любая отсылка и включение их в свою историю современными мусульманскими женскими организациями, по всей видимости, ведет и к некоторому идейному заимствованию сочетания традиционных и современных ценностей.

Заключение

Таким образом, сочетание в уставах и политике мусульманских женских организаций ценностей как традиционных, так и современных является отражением неоднородности самого женского мусульманского сообщества Казани и Татарстана. Наличие в программных документах мусульманских женских организаций ценностей современного общества, а также активное воплощение этих ценностей в практической сфере можно объяснить несколькими причинами: 1) данные организации формировались в модернизированной среде крупного российского города; 2) многие организаторы и активисты до прихода в мусульманское движение имели опыт публичной деятельности; 3)



генеалогия некоторых таких организаций их идеологи возводят к первым татарским мусульманским организациям дореволюционного периода, которые формировались под модернизационным влиянием строительства татарской нации.

Литература

1. Здравомыслова Е. А., Темкина А. А. *Государственное конструирование гендера в советском обществе*. Журнал исследований социальной политики. 2003;(3-4):303

2. Пушкарева Н.Л. *У истоков русского феминизма: сходства и отличия России и Запада*. У истоков русского феминизма: сходства и отличия России и Запада // Российские женщины и европейская культура. / Материалы V конференции, посвящённой теории и истории женского движения / Сост. и отв.ред. Г.А. Тишкин. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С.79-84.

3. Гафаров А.А., Саттарова А.И. *Женское мусульманское движение в Татарстане: исторические истоки и современные тенденции*. Современные проблемы науки и образования. 2013; Режим доступа: <http://www.science-education.ru/108-8802> [Дата обращения 15.11.2019].

4. Фаизов С. *Движение мусульманок России за права женщин в 1917 г.* Нижний Новгород: Махинур; 2005. 106 с.

References

1. Zdravomyslova E. A., Temkina A. A. *Gosudarstvennoe konstruirovaniye gendera v sovetskom obshchestve* [State modelling of gender in Soviet society]. Zhurnal issledovaniy sotsialnoy politiki. 2003. P. 3 – 4. 303 p. (In Russian)

2. Pushkareva N.L. *U istokov russkogo feminizma: skhodstva i otlichiya Rossii i Zapada* [At the origins of Russian feminism: similarities and differences between Russia and the West]. Rossiyskie zhenshchiny i evropeyskaya kul'tura: materialy V konf., posvyashchennoy teorii i istorii zhenskogo dvizheniya. Sost. i otv.red. G.A. Tishkin [Russian women and European culture: proceedings of the 5th conference on the theory and history of the women's movement. Compiled by G. A. Tishkin



and Executive editor G. A. Tishkin]. St. Petersburg: The St. Petersburg's religious-philosophical society publ., 2002. P. 79 – 86. (In Russian)

3. Gafarov A.A., Sattarova A.I. *Zhenskoe musul'manskoe dvizhenie v Tatarstane: istoricheskie istoki i sovremennye tendentsii*. Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya [Women's Muslim movement in Tatarstan: historical origins and modern trends. Modern problems of science and education]. 2013. Available at: <http://www.science-education.ru/108-8802> [Accessed: 15.11.2019]. (In Russian)

4. Faizov S. *Dvizhenie musul'manok Rossii za prava zhenshchin v 1917 g.* [Russian Muslim women's movement for women's rights in 1917]. Nizhniy Novgorod: Makhinur press, 2005. 106 p. (In Russian)

Информация об авторе

Гараев Данис Махмутович, доктор Ph.D (Амстердамский университет), научный сотрудник Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Danis M. Garaev, Ph.D (University of Amsterdam), 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

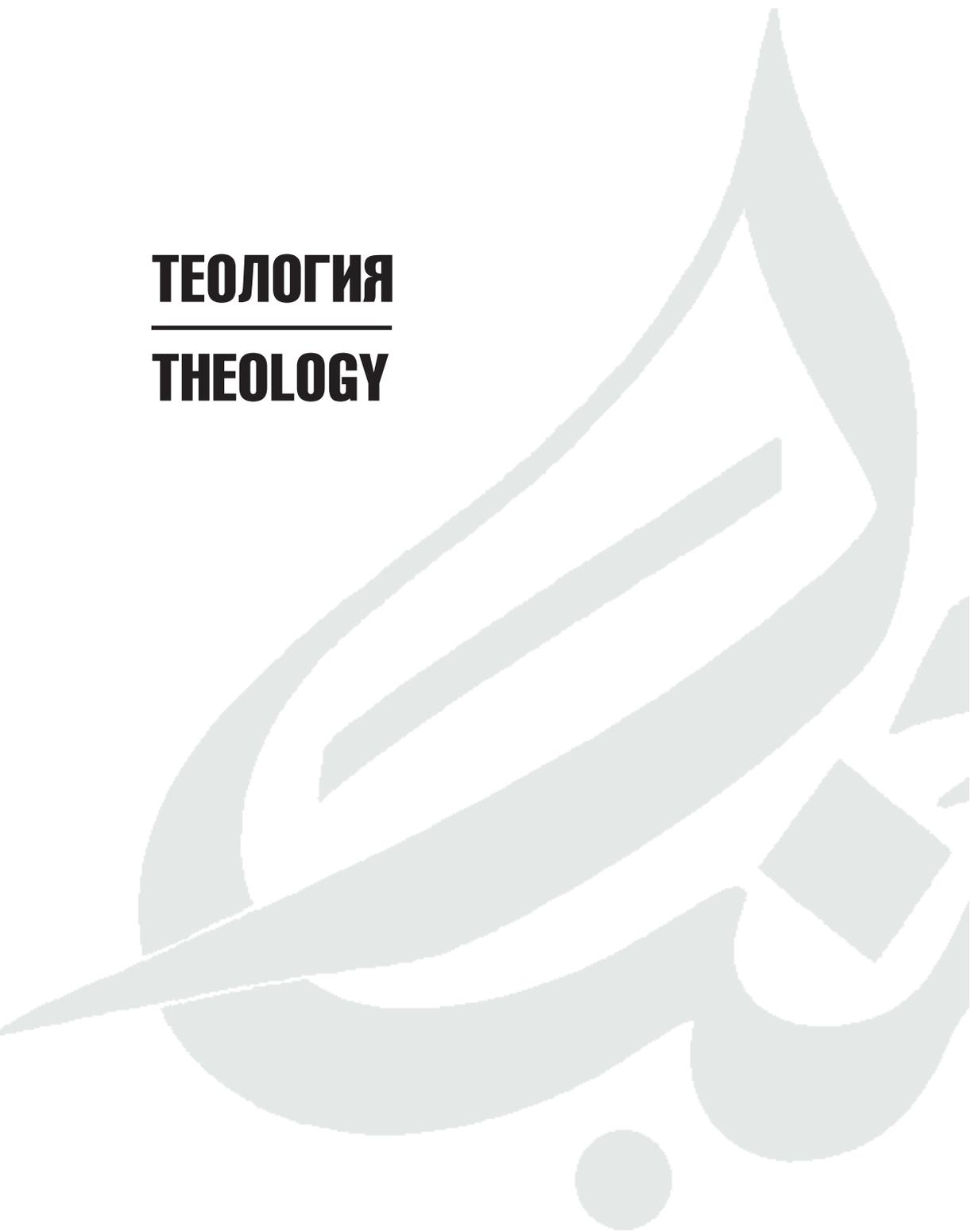
Поступила в редакцию: 10 сентября 2019
Одобрена рецензентами: 12 октября 2019
Принята к публикации: 02 ноября 2019

Article info

Received: September 10, 2019
Reviewed: October 12, 2019
Accepted: November 02, 2019

ТЕОЛОГИЯ

THEOLOGY





◆ О методах обоснования принципов вероучения. Часть пятая

◆ Теолого-психологическое осмысление феномена рефлексии



Ибн-Рушд (Аверроэс) О методах обоснования принципов вероучения. Часть пятая

Т. Ибрагим^{1, а}, Н.В. Ефремова^{2, б}

(Перевод с арабского, комментарии и предисловие)

¹ Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

² Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

^бORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnat@mail.ru

Резюме: В продолжающейся публикации дается перевод трактата Ибн-Рушда, в котором он критикует каламскую теологию, особенно ашаритскую, противопоставляя ей «коранические методы» обоснования главных положений мусульманской догматики. В настоящей части представлены три последних вопроса из пятого раздела «Деяния Божьи» – предопределение, справедливость-несправедливость и воскресение, а также Заключение, в котором изложена авторская концепция аллегорической экзегетики.

Ключевые слова: Аверроэс; ашариты; Божьи деяния; воскресение; Ибн-Рушд; калам; предопределение; справедливость Бога; трактат Ибн-Рушда «О методах обоснования принципов вероучения»; фальсафа

Для цитирования: Ибн-Рушд (Аверроэс). О методах обоснования принципов вероучения. Часть пятая. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н.В. Ефремовой). *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(4):1003-1049. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-1003-1049



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



Ibn-Rushd (Averroes) On the Methods of Substantiating the Principles of Creed. Part Five

Tawfik Ibrahim^{1, a}, Natalia V. Efremova^{2, b}

(Translation from Arabic into Russian, comments and introduction)

¹ Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

^a ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

² Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

^b ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnat@mail.ru

Abstract: This is a continuation 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. The present part deals with the last three questions from the fifth section "God's deeds" – predestination, God's justice-injustice and resurrection, as well as with the Conclusion, which provides the author's concept of allegorical exegesis.

Keywords: Averroes; asharites; God's deeds; God's justice-injustice; Ibn-Rushd; Kalam; Falsafa; predestination; resurrection; al-Kashf 'an manahij al-adilla fi 'aqa'id al-milla

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(4):1003-1049 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-1003-1049

Предисловие к переводу

В пятом разделе трактата, посвященном Божьим деяниям¹, Ибн-Рушд обсуждает пять вопросов. Первые два из них (о сотворении мира и воздвижении пророков) были представлены в предыдущей публикации; здесь же дается перевод оставшейся части этого раздела, а также заключительного очерка, посвященного аллегорической экзегетике.

Третьим вопросом в данном разделе является вопрос о Божьем предопределении, фактически представляющий один из двух фундаментальных вопросов классической мусульманской теологии – второй после вопроса о соотношении атрибутов Бога и Его самости. В суннитском исламе вера в пре-

¹ أفْعَالُ اللَّهِ (Аф'аль Аллах)



допределение¹ входит в перечень шести основных догматов (наряду с верой в Бога, Его ангелов, писания, пророков и Судный день). Этот догмат признают и шииты, хотя у них таковой не принадлежит к числу основных принципов вероучения. Вслед за преданиями Сунны доминирует представление о предмировой небесной книге – [Свято]хранимой скрижали², на которой задолго до сотворения неба, земли и людей Бог начертил будущую судьбу всех их.

Само понятие предопределения обычно передается двумя терминами – *аль-када*' (القضاء) и *аль-кадар* (القَدَر), которые порой отождествляют и объединяют, говоря, например, о вере, в *аль-када*' и *аль-кадар*. Но случилось так, что в мусульманской культуре обозначение, производное от второго термина, – *кадариййа* («кадариты»), утвердилось не за исповедующими *кадар*, а за либертарианистами (приверженцами тезиса о свободе человеческой воли), которые отрицают Божью детерминацию человеческих действий. Данный эпитет, имеющий сугубо негативную коннотацию, обычно прилагается к мутазилитам со стороны их оппонентов. Сторонники же фаталистической концепции именуется «джабритами» (араб. *джабриййа*, от слова *джабр*/جَبْر, «принуждение»).

И в ашаритском каламе, и в матуридитском *када*' и *кадар* выражают два уровня Божьей детерминации. Причем для ашаритов *када*' выступает как совокупное извечное установление/декрет касательно всех будущих вещей, а *кадар* – как детализированная пространственно-временная реализация этого установления; у матуридитов же означенные термины меняются местами (см.: [1, с. 135–136]). Близкое к ашаритскому употребление двух терминов мы находим у видного представителя фальсафы – Ибн-Сины (Авиценна, ум. 1037; см.: [2, с. 340–342]). Ибн-Рушд же оперирует этими терминами словно синонимами.

Мутазилиты, отказывающиеся распространять Божью детерминацию на людские волевые³ действия, объявили человека творцом/делателем⁴ таких своих действий. Не разделяя эту позицию, ашариты выд-

¹ *Аль-кадар* (القَدَر)

² *Аль-Ляух аль-махфуз* (اللَّوْحُ الْمَحْفُوظُ).

³ Исходящие от воли (*ирада* إرادة).

⁴ *Халик* (خالق)/*фа'иль* (فَاعِل).

винули положение, по которому в мире нет творца/делателя помимо Бога; но отмежевываясь от джабритов, они говорили о волевом действии как о «творении» Бога и одновременно «совершении»¹ человека. В своей критике этого учения Ибн-Рушд отмечает, что отказом признавать за людской волей какую-либо роль в самом осуществлении волевого действия ашариты фактически перенимают фатализм джабритов. Так философ встает на близкую к мутазилитам позицию касательно роли инициативы. Схожая ориентация, заметим, наблюдается и у матуридитов (см. [1, с. 127–128]).

Вместе с тем все в мире происходит по детерминации/предопределению Бога. Здесь Ибн-Рушд излагает оригинальную концепцию, по которой Божий *кадар* есть не что иное, как система закономерностей/правил, вложенных Им и в окружающую нас природу, и в нас самих.

С проблемой предопределения тесно связан и следующий, четвертый из пяти вопросов, на которых философ останавливается в настоящем разделе, – о справедливости-несправедливости² применительно к описанию Божьих действий. Автор трактата «О методах обоснования...» возмущается характерным для ашаритского калама теистическим субъективизмом, согласно которому этические квалификации суть условные описания вещей: справедливое/красивое – это дозволенное Богом, несправедливое/безобразное – запрещенное Им; посему если Он решит иначе (например, поместить праведников в Ад, а грешников – в Рай), то данное действие будет вполне справедливым. С таким крайним субъективизмом не соглашались и матуридиты. В более позднем ашаризме субъективистская установка была значительно смягчена (см.: [1, с. 137–139]).

В этой связи философ, обращаясь к широко дискутируемой в каламе проблеме Божьего «водительства-сбивания»³ людей. Критикуя ашаритскую

¹ *Касб* (كسب) / *иктисаб* (اكتساب); «обретение/приобретение, стяжательство, совершение».

² *Адль-джаур* (عدل، جور); наряду с этой терминологической парой часто употребляется *хасан-кабих* (حسن، قبيح), «красивое-безобразное»; реже: *хайр-шарр* (خير، شر), «доброе/благое-злое»; *ма'руф-мункар* (مَعْرُوف، مُنْكَر), «одобряемое-порицаемое».

³ *Хидайя-идлал* (هداية-إضلال).



концепцию, он противопоставляет ей собственную, весьма новаторскую интерпретацию соответствующих свидетельств Корана и Сунны.

Крайнему осуждению, доходящему до обвинения в ереси¹ (!), Ибн-Рушд подвергает ашаритское понимание Божьей воления/хотения², из которого следует, что Всевышний может делать несоответствующее Его желанию/довольству³ или повелевать⁴ противное Его волению. Из контекста можно заключить, что в первом случае философ скорее подразумевает, например, сбиение (приведение к неверию, в аяте 39:7 описываемому как противное Богу); во втором же он может иметь в виду, например, повеление уверовать, обращенное к человеку, который все равно не уверует (уверование неволимо Им, раз оно не произошло).

Здесь также Ибн-Рушд склоняется к позиции мутазилитов, которые в отношении Бога отождествляют «воление, хотение» с «желанием, довольством, любовью» и заявляют, что Он хочет/желает только благое; с «волением/довольством» они отождествляют и «повеление» в том смысле, что повеление непременно включает в себя хотение, чтобы ему повиновались. О тождестве первых двух понятий учат и ашариты, но они утверждают об универсальности Божьей воли (в строгом соответствии с ней происходит все случающееся в мире – и благое, и злое); кроме того, ашариты разводят «повеление» и «воление/довольство», полагая, что Бог может повелевать нежелаемое Им, как то имеет место, например, в случае с Его повелением Аврааму принести сына в жертву.

Мнения об универсальности Божьей воли придерживаются и матуридиты, которые, однако, разводят «воление/хотение» и «желание/довольство». С их точки зрения, благие деяния люди совершают по воле Бога и Его довольству, дурные – по Его воле, но не с Его довольства. Так считают и некоторые ашариты. В позднем каламе (особенно у матуридитов) и асаритской (ханбалитско-таймийтской) теологии различаются две разновидности во-

¹ *Куфр* (كفر).

² *Ирада* (إرادة), или *маши'а* (مَشِيئَة).

³ *Рида* (رضى, رضا); в этом смысле употребляется и термин *хубб/махабба* (مَحَبَّة, حُب), «любовь».

⁴ *Существование* (امر (أمر)).



ления и повеления: бытийное-онтологическое¹ и религиозное-законодательное². Первое непременно осуществляется, притом воление Богом такового не предполагает Его довольства им; второе может реализоваться и не реализоваться, а в отношении него воля включает в себя и довольство (см.: [1, с. 132–134]).

Пятый вопрос – о воскресении – интересует Ибн-Рушда преимущественно потому, что в своем знаменитом сочинении «Опровержение философов» видный ашарит аль-Газали (ум. 1111) атрибутирует мусульманским философам-аристотеликам (*фалясифа*) учение об отрицании телесного воскресения, объявляя его одним из трех характерных для них «еретических» тезисов³. На этом вопросе философ останавливается не только в настоящем сочинении, но и в более раннем, относительно небольшом трактате «О соотношении философии и религии» [3, с. 566–570], а также в написанном позже достаточно объемистом произведении «Опровержение Опровержения» [4, с. 505–510]⁴.

Еще в трактате «О соотношении...» автор отмечает, что в отношении подобных сложных теоретических вещей само обвинение в ереси некорректно, ибо консенсус⁵ имеется в отношении таких фундаментальных принципов религии, как бытие Бога, воздвижение пророков и потустороннее воздаяние, но не в отношении толкования священных текстов, касающихся второстепенных аспектов этих принципов. Если речь идет о будущем воздаянии, то выдвигаемая интерпретация не поколебала собственно веру в самó воздаяние.

Что касается характера воздаяния – телесного или духовного, то здесь нет никакого консенсуса, раз не только философы, но и суфии (на что указывает тот же аль-Газали в других своих произведениях) придерживаются представления о нем как о духовном (подробнее см.: [5, с. 216–218]).

¹ Халькыййа (*خَلْقِيَّة*), кауныййа/таквиныййа (*كَوْنِيَّة/تَكْوِينِيَّة*).

² Диниййа (*دِينِيَّة*), шар'иййа/ташириййа (*شَرْعِيَّة/تَشْرِيْعِيَّة*).

³ Наряду с тезисами об извечности мира и о Божьем знании лишь универсалий вещей.

⁴ О действительном учении Ибн-Сины по данному вопросу см.: [5, § 7.3; 2, с. 342].

⁵ Иджма' (*إِجْمَاع*).



Сам Ибн-Рушд как в настоящем трактате, так и в «Опровержении опровержения» высказывается в пользу учения об иной телесности. Впрочем, в позднем каламе прочно утвердился мнение, по которому правомерны оба взгляда на воскресение – как на воссоединение рассеянных частиц прежнего тела или как на сотворение идентичной ему копии.

В Заключении философ выдвигает свою концепцию иносказательного (аллегорического) толкования, модифицируя данную им в трактате «О соотношении...» версию (подробнее см. [6]). Здесь он заявляет и о намерении написать более обширный труд по герменевтике, который охватывал бы все проблемные тексты Корана и Сунны. По-видимому, этот его замысел остался нереализованным.

«О методах обоснования принципов вероучения»

5.3¹. Предопределение²

Данный вопрос – самый сложный из религиозных³ вопросов. Ибо касательно него разноречивыми находят как свидетельства Закона⁴, так и аргументы разума. Разноречивость свидетельств Закона обнаруживается и в Писании⁵, и в Сунне.

[Свидетельства Корана]

В Писании встречаются многие айаты, в целом свидетельствующие, что все [происходит] согласно предопределению⁶, что человек принуждаем⁷ к своим действиям⁸. Но многочисленны и его айаты, свидетельствующие о том, что человек «совершает»⁹ свои действия, что он непринуждаем в деяниях СВОИХ.

¹ В оригинале: третий вопрос (المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ).

² Фи аль-када' ва-ль-кадар (في القضاء والقدر).

³ Шар'ийа (شرعية).

⁴ Ас-сама' (السمع); прежде всего - Коран и Сунна.

⁵ Аль-китаб (الكتاب).

⁶ Аль-кадар (القدر).

⁷ Маджбур (مجبور).

⁸ Аф'аль (أفعال), ед. фи'ль (فعل).

⁹ В оригинале фигурирует форма имени действия касб (كسب).



К айатам, указывающим на то, что все события¹ необходимы², что их опережает предопределение, относятся Божьи слова³:

«إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ»

«Всякую вещь Мы сотворили по предопределению (*би-кадар*) [Нашему]» (54:49);

«وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ»

«И всякая вещь предопределена (*би-микдар*) у Бога» (13:8)⁴;
«مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلٍ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ»

«Не постигнет никакая беда ни землю, ни вас самих, | Не будучи [предначертанной] в Книге⁵, прежде чем Мы сотворили ее – | Поистине для Бога сие не составляет труда» (57:22);

и другие айаты такого содержания.

Что касается айатов, указывающих, что у человека есть «совершенство»⁶, что деяния сами по себе суть возможны⁷, а не необходимы⁸, то это, например, такие Божьи слова:

«أَوْ يُوقِنُ بِمَا كَسَبُوا وَيُغْفِرُ عَنْ كَثِيرٍ»

«Иль погубит [Бог] их за совершенное ими (*би-ма касабу*), | Иль помилует, | [Как] многие [прегрешения] прощает Он» (42:34);

«وَمَا أَصَابَكُمْ مِّن مُّصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيكُمْ»

«<...> за то, что совершили (*касабат*) руки ваши» (42:30);

«وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ»

«Совершившие (*касабу*) зло <...>» (10:27);

¹ *Умур* (أَمْر), ед. *амр* (أَمْر).

² Дарурийя (*ضُرُورِيَّة*).

³ *Кадулу-Ху та'аля* (قَوْلُهُ تَعَالَى); букв.: «речение Его (всевышен Он!)».

⁴ Вместе с тем слова би-кадар и би-микдар в указанных айатах можно понимать соответственно в смысле «согласно мере» и «имеет [свою] меру», и такое толкование высказывают, в частности, мутазилиты.

⁵ Согласно классическому толкованию, под «Книгой» подразумевается небесная, «Святохраняемая скрижаль» (аль-Ляух аль-махфуз *اللَّوْحُ الْمَحْفُوظ*).

⁶ *Касб* (كَسَب).

⁷ *Мумкин* (مُمْكِن); т.е. могут быть, а могут и не быть.

⁸ *Ваджиб* (وَاجِب).



«وَأَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى»

«Мы указали самудитам истинный путь, | Но [ясности] истинной [веры] | Они предпочли слепоту [язычества]» (41:17).

Бывает и так, что в одном и том же аяте¹ находят обе противоположности. Так, [Бог] (всевышен Он!) [сначала] говорит: «Испытав несчастье [от язычников], | Коих раньше вы подвергли вдвое большему, – | [Теперь] вы вопрошаете: “Как могло это случиться с нами?!” | Отвечай: “Это от вас же самих”»*; но далее о том же Он замечает: «Постигшее вас в том сражении – по соизволению Божьему»** (3:165-166).

* «أَوْلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ»

** «وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فِإِذْنِ اللَّهِ»

Таковы и слова Его (всевышен Он!):

«Что случится с тобой доброго, – то от Бога, | А злого – то от тебя самого»* (4:79), [до которых] Им сказано: «Все – от Бога»** (4:78).

* «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا»

** «قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ»

[Свидетельства Сунны]

Таковыми же [разноречивыми] находят и соответствующие хадисы. В частности, у [Пророка] (мир ему!)² сказано: «Каждый младенец рождается согласно естественной [вере] (*фитра*), а его родители уже потом делают его иудеем или христианином»³.

«كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يَنْصَرَانِهِ»

И он же (мир ему!) передает [со слов Бога]:

«Я сотворил этих для Рая – и деяния обитателей Рая совершать будут они; а тех я сотворил для Ада – и деяния обитателей Ада совершать будут они»⁴.

¹ В принятой ныне нумерации аятов Божьи слова в обоих приведенных ниже примерах распределены по двум аятам.

² Араб.: عَلَيْهِ السَّلَامُ

³ Такой хадис со слов Абу-Хурайры передают и аль-Бухари [7, № 1385], и Муслим [8, № 6755/2658].

⁴ Хадис со слов Умара передают Абу-Дауд [9, № 4703] и ат-Тирмизи [10, № 3075].



«خَلَقْتُ هَؤُلَاءِ لِلْجَنَّةِ وَيَعْمَلُ أَهْلُ الْجَنَّةِ يَعْْمَلُونَ ؛ خَلَقْتُ هَؤُلَاءِ لِلنَّارِ وَيَعْمَلُ أَهْلُ النَّارِ يَعْْمَلُونَ»

Ведь из первого хадиса следует, что неверие¹ проистекает от воспитания, а вера² – от врожденной природы. Второй же хадис указывает, что послушание³ и неверие – сотворены⁴ Богом, что человек – принуждаем к ним.

[Расхождение толков]

Вот почему в этом вопросе мусульмане разделились на два толка. Одни считают, что совершение (*касб*) человеком [своих действий] служит причиной и послушания, и добродетели⁵, на чем соответственно зиждется наказание и вознаграждение, – это мнение мутазилитов. Другие придерживаются противоположного [взгляда], а именно, что человек принуждаем к своим действиям, – так полагают джабриты.

Что же касается ашаритов, то они пытались выдвинуть срединное мнение. Они признают за человеком некоторое совершение, считая, однако, что и совершение, и совершаемое сотворены Богом. Но это – бессмыслица. Ибо если совершение и совершаемое сотворены Богом, то человек непременно принуждаем к совершаемому.

Противоречивость рациональных выводов

Наряду с [разноречивостью свидетельств] Закона для разногласий по данному вопросу, как уже говорилось, имеется и другая причина – столкновение рациональных аргументов между собой.

В самом деле, если предположить, что человек выступает осуществителем (*муджид*) своих действий и творцом (*халик*) их, то отсюда непременно следует, что [в мире] имеются действия, которые происходят не сообразно воле Бога и Его выбору, т.е. имеется иной творец, помимо Бога. Мусульмане же единогласны в том, что нет творца кроме Бога.

¹ Аль-куфр (الكُفْر); т. е. отход от прирожденного правоверия.

² Аль-иман (الإيمان).

³ Аль-Ма'сыйа (المُعْصِيَة).

⁴ Ед. махлюк (مَخْلُوق).

⁵ Аль-хасана (الحَسَنَة).



Но если предположить, что человек не совершает свои действия, то он должен быть принуждаем к ним, ибо нет середины между принуждением¹ и совершением². В таком случае вменение в [религиозную] обязанность³ будет относиться к непосильному⁴. А при вменении непосильного снимается разница между вменением человеку и вменением неодушевленному, ибо у неодушевленного нет способности⁵, также и у человека нет способности на то, что ему непосильно. Вот почему большинство [богословов] считает способность неперенным условием вменяемости – таким же, как разум.

Вот почему мы видим, как в «Низамийском [кредо]»⁶ Абу-ль-Маали [аль-Джувайни] говорит, что у человека имеется совершение (*касб*) [в отношении] своих деяний и способность к действию; и такое [утверждение] он обосновывает исходя из абсурдности⁷ вменения непосильного, хотя и не в том аспекте, в каковом об означенной абсурдности учили мутазилиты. Ранние же ашариты допускали вменение непосильного, избегая того положения, соответственно каковому мутазилиты отрицали сие [вменение], а именно неблагоприятность⁸ такового с точки зрения разума. Но [касательно этого] поздние ашариты разошлись с ранними.

И еще: если у человека нет совершения, то бессмысленно было бы повелевать ему готовиться к ожидаемым бедам или добиваться благ. Это значило бы ликвидацию всех ремесел, ибо цель их и состоит в добывании благ, как, например, земледелие и прочие ремесла, посредством которых обретаются полезные вещи. Равным образом оно обозначало бы и ликвидацию всех ремесел, посредством которых люди охраняются от вредного, наподобие воен-

¹ Аль-джабр (الجبر).

² Аль-иктисаб (الإكتساب).

³ Ат-таклиф (التكليف).

⁴ Ма-ля-йутак (مَا لَا يُطَاق).

⁵ Истита'а (استياعة).

⁶ В оригинале: «ан-Низамиййа» (النظامية); сокр. от аль-'Акыда ан-низамиййа (العقيدة النظامية). См.: [11, с. 41-49].

⁷ Имтина' (إمتناع).

⁸ Кубх (قبح).



ного искусства, навигации и медицины. И все это преступает границы всякого разумного.

[Как снять расхождение]

Могут спросить: если дело обстоит подобным образом, то как совместить расходящиеся между собой свидетельства и традиционного, и рационального¹? На это мы отвечаем так. Очевидно, что Закон не хочет развести в разные стороны указанные два убеждения²; наоборот, он стремится соединить их сообразно срединному подходу, выражающему истину в данном вопросе.

Ибо ясно, что Бог (благословен Он и всевышен!)³ создал в нас силы, посредством которых мы способны совершить (*иктисаб*) вещи, каковые представляют собой противоположности⁴. Но совершение этих вещей возможно для нас лишь при благоприятствии причин⁵, которые Бог во внешнем [мире] поставил нам на службу⁶. Поэтому относимые к нам действия осуществляются благодаря обоим факторам. Значит, действия, осуществление которых относят к нам, реализуются и согласно нашему волеию⁷, и при благоприятствии им внешних действий, которые обозначаются как Божье предопределение (*кадар*). Эти внешние причины, поставленные Богом на службу нам, не только дополняют действия, которые мы намерены осуществить, или препятствуют им: они выступают причиной нашего хотения одной из противоположностей.

¹ «Традициональное» – аль-масму' (المَسْمُوع); «рациональное» – аль-ма'куль (المَعْقُول). Первое синонимично обозначению *ан-накль* (النَّكَل), т.е. «переданное» (богооткровенное, реверлятивное); здесь – сказанное в Коране и Сунне.

² Ед. *и'тикад* (إِعْتِقَاد).

³ *Табарака ва-та'аля* (تَبَارَكَ وَتَعَالَى).

⁴ Т.е. способность совершить одну из двух альтернатив.

⁵ *Асбаб* (أَسْبَاب), ед. сабаъ (سَبَب).

⁶ Глаг. *саххара* (سَخَّرَ).

⁷ *Ирада* (إِرَادَة).



В самом деле, воление и есть стремление¹, которое возникает в нас от представления² чего-то или от убеждения³ в чем-то, и такое убеждение [исходит] не от нашего [свободного] выбора⁴, а является чем-то привходящим к нам от вещей, которые вовне [нас]. Например, если окажется перед нами желанный предмет, то мы непременно возжелаем его, без какого-либо выбора, и устремимся к нему. Точно так же, при появлении нечто, которого избегают, мы непременно чувствуем отвращение от него и бежим прочь.

А раз так, то наша воля оберегаема⁵ вещами, которые вовне, и привязана к ним. И на это указывают слова Его (всевышен Он!):

«لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ»

«При нем (человеке) есть следующие (*му'аккыбат*) впереди него и позади [вещи]⁶; | Они оберегают (глагол. *йахфузу*) его с повеления Божьего» (13:11).

Поскольку же имеющиеся вовне причины происходят сообразно известному строю и порядку, не нарушая его, как сие предопределил⁷ им Творец⁸ их, и поскольку наше воление и наши действия в целом осуществляются не иначе, как при благоприятствовании внешних причин, то наши действия должны происходить сообразно установленному⁹ порядку, т.е. должны осуществляться в строго установленные моменты времени и по [строго] установленной мере¹⁰. В самом деле, наши действия обусловлены означенными внешними причинами, и всякое причиненное, вызванное [строго] установленными и определенными¹¹ причинами, само должно быть [строго] установ-

¹ Шаук (شَوْق).

² Тахаййуль (تَحَيُّل).

³ Тасдык (تَصْدِيق).

⁴ Ихтийар (اِخْتِيَار).

⁵ Махфуза (مَحْفُوظَةٌ).

⁶ Согласно же доминирующему в классической экзегетике толкованию, речь в аяте идет о представленных к человеку ангелах-хранителях.

⁷ Каддара (قَدَّرَ).

⁸ Бари' (بَارِئ).

⁹ Махдуд (مَحْدُود).

¹⁰ Микдар (مِقْدَار).

¹¹ Мукаддара (مُقَدَّرَةٌ).



ленным и определенным. И такая связь имеет место не только между нашими действиями и внешними причинами, но также между ними и теми причинами, которые Бог сотворил внутри наших тел.

Тот [строго] установленный, т.е. ненарушимый порядок, что во внутренних и внешних причинах, и есть предопределение¹, которое Бог (всевышен Он!) предначертал² рабам Своим. Именно он и есть Святохраняемая скрижаль³. Знание Бога (всевышен Он!) об означенных причинах и обусловленных ими следствиях служит причиной бытия данных причин. Посему эти причины знанием охватывает лишь Бог; так что только Ему по-настоящему ведомо Тайное/Невидимое⁴, как о сем сказано Им (всевышен Он!):

«قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ»

«Скажи: кроме Бога никто на небесах и на земле не знает Тайного» (27:65).

Ведь познание причин и есть познание Тайного, ибо Тайное – это бытие или небытие того, что предстоит в будущем. А раз именно строй и порядок причин предполагает появление вещи или отсутствие ее в данное время, то знание о причинах какой-либо вещи является знанием о ее бытии или небытии в соответствующее время. Знание же о причинах целиком – это знание о том, что из них будет или не будет в каждый момент сего времени. Да будет превознесён⁵ Тот, Кто объемлет творением и знанием все причины всякого сущего, каковы и суть «ключи Тайного» (*мафатих аль-гайб*), о которых говорится в словах Его (всевышен Он!):

«وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»

«У Него ключи от Тайного, и знает их только Он. | Ему ведомо все, что на суше и на море, | Ни один лист древесный не упадет, чтобы Он не знал о

¹ Аль-када' ва-ль-кадар.

² Катаба (كَتَبَ).

³ Аль-Ляух аль-махфуз (اللُّوحُ الْمَحْفُوظُ).

⁴ Аль-Гайб (الغَيْب).

⁵ Субхана (سُبْحَانَ).



сем, | Нет ни одного зернышка в глубинах земли, | Нет чего-либо влажного или сухого, | Чего не было бы в книге ясной» (6:59).

Отсюда явствует, в каком смысле у нас есть совершение и в каком смысле наши совершения [происходят] согласно предопределению¹. И таково согласование, которое подразумевает Закон в айатах и хадисах, каковые кажутся противоречащими друг другу. Как только уточнен аспект приложения [текстов] общо [звучащих]², сразу снимается кажущееся несоответствие между ними. Тем же способом разрешаются и все высказанные на сей счет сомнения³, т.е. противоречащие друг другу рациональные⁴ аргументы: вещи, осуществляющиеся согласно нашему волеию, осуществляются обоими факторами, т.е. и нашим волеием, и внешними причинами. Но если целиком отнести эти действия к одному из факторов, тогда и возникнут указанные сомнения.

[Возражение против причинности]

Могут возражать: это достойный ответ, в котором Закон соответствует разуму. Но такое рассуждение основано на [признании] наличия производящих⁵ причин и произведенных следствий, тогда как мусульмане единогласны⁶ в том, что нет производящего/делателя⁷, кроме Бога.

[Первый ответ на возражение]

На это мы скажем следующее. Такое их единогласное суждение верно; однако на сей счет имеются два соображения.

Первое состоит в том, что данное суждение можно понимать двояким образом: или и впрямь нет делателя кроме Бога (благословен Он и всевышен!), [или же] все остальные причины, поставленные Им на службу [лю-

¹ Би-када' ва-би-кадар сабик (سابق...).

² 'амма (عامة).

³ Шужук (شكوك), ед. шакк (شك).

⁴ 'акльийа (عقلية).

⁵ Фа'илья (فاعلية).

⁶ Глаг. иттафака (اتفق).

⁷ Фа'иль (فاعل).



дям], называются производящими лишь метафорически¹, поскольку их бытие [исходит] от Него, и это Он сделал их сущими причинами; более того, это Он сохраняет их бытие как производящих, сохраняет произведенные ими после их произведения, творя² их субстанции по наличию соответствующих их причин, а затем сохраняя их самих – без Божьего их сохранения не существовать им на протяжении сколь-нибудь заметного времени, т.е. малейшего отрезка времени, каковой воспринимается как время.

По мнению Абу-Хамида [аль-Газали], тот, кто признает какую-либо причину соучастником³ Богу (всевышен Он!) в наименовании «делатель/действователь» или «действие», схож с тем, кто перо считает соучастником писцу в деле письма, т.е. говорит, что перо – пишущее, и человек – пишущий: подобно тому как наименование «писец» прилагается к человеку и перу [лишь] омонимически, т.е. они суть две вещи, которые объединяет только название, но сами по себе совершенно различны, точно так же обстоит дело в отношении наименования «делатель» в приложении к Богу (благословен Он и всевышен!) и к прочим причинам⁴.

Мы же говорим, что такое сравнение можно принять лишь с определенным снисхождением. Ибо сравнение будет справедливым, если этот писец сотворит субстанцию⁵ пера, сохранит его как перо, а потом сохранит написанное после написания и сотворит письмо при соединении⁶ пера с ним, как это мы разъясним ниже [в отношении Бога], а именно, что это Бог (всевышен Он!) выступает творцом субстанций всех вещей, с которыми соединены их причины, каковые обычно называются их причинами. И в пользу такого понимания [положения] о том, что нет делателя кроме Бога, свидетельствуют и чувства, и разум, и Закон.

¹ *Маджазан* (مَجَازًا).

² Глаг. *ихтара'а* (اِخْتَرَعَ).

³ Глаг. *ашрака* (أَشْرَكَ).

⁴ Близкое рассуждение фигурирует в книге аль-Газали «Воскрешение наук о вере» (*ихиа' улюм ад-дин/أحياء علوم الدين*) - см.: [12, с. 247–248].

⁵ *Джаухар* (جَوْهَر).

⁶ *Иктиран* (اِقْتِرَان).



В его пользу свидетельствуют чувства и разум, ибо они наблюдают, как в мире есть вещи, от которых происходят другие вещи, и как пронизывающий сущие порядок исходит от двух факторов – (1) от вложенных Богом в них природ и душ; (2) от сущих, которыми Он окружил их извне. Наиболее явными из последних выступают движения небесных светил, так как видно, что день и ночь, солнце, луна и остальные светила поставлены в услужение нам; и что благодаря порядку и строю, вложенному Творцом в их движение, сохраняется наше бытие и бытие окружающих нас вещей: если вообразить отсутствие одного из них или представить его не на том месте или не той величины и скорости, каковые Бог придал ему, то все сущие на земле уничтожились бы.

Бог сделал природу [небесных тел] таковой, что [они действуют], а природу здешних¹ [вещей] таковой, что они воспринимают действие тех. Это хорошо видно на примере солнца и луны, т.е. их воздействия на здешние [вещи], как сие явствует относительно вод, ветров, дождей и морей, словом, – во всех чувственных телах. Особенно ярко проявляется необходимость их (светил) бытия для жизни растений и многих животных, да и всех живых существ вообще.

Очевиден и тот факт, что без тех сил, которые Бог (всевышен Он!) утвердил в наших организмах в плане питания и ощущения, наши организмы разрушились бы, как это признавал Гален² и прочие мудрецы, заявлявшие: без тех сил, каковые Бог утвердил в живых организмах в качестве их управителей³, эти организмы не просуществовали бы и одного часа после их явления к бытию.

А мы говорим: без тех сил, которые наличествуют в телах животных и растений, и без тех сил, которые от движений небесных тел проистекают⁴ в здешний мир, те тела и вовсе не продержались бы и мгновения – да будет превознесён Всемиловитый-Всеведающий⁵! И на сие указывает Бог (всевышен Он!) не в одном аяте:

¹ В подлунном мире.

² Древнеримский медик и философ (ум. в нач. III)

³ *Мудаббира* (مُدَبِّرَة).

⁴ *Сарийа* (سَارِيَة).

⁵ *Ал-Латыф* (اللطيف) и *аль-хабир* (الخبير); коранические эпитеты Бога (6:103; 67:14; и др.).



«وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ»

«На служение вам [Бог] поставил | День и ночь, солнце и луну» (16:12);
«قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَاءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ»

«А что если Он продлит вам ночь до Дня воскресения – | Какой бог, кроме Бога, [сможет] даровать вам свет?!...» (28:71);

«وَمَنْ رَحِمْتَهُ جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ»

«По милости Своей Он дал вам ночь и день, | Дабы отдыхали вы [ночью], | А [днем трудились] в поисках щедрот Его» (28:73);

«وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ»

«На служение вам Он поставил | Полностью то, что на небесах и на земле» (45:13);

«وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ»

«На служение вам Он поставил солнце и луну, | Непрестанно находящиеся в движении, | Ночь и день» (14:33).

Таковы и многие другие аяты подобного содержания. Не оказывали бы те [небесные тела] влияния на здешние, не было бы целесообразности в их существовании, а [Бог] не напомнил бы нам о даровании их во благо, за какое полагает быть благодарными Ему.

[Второй ответ на возражение]

Второе наше соображение таково. Среди возникших¹ сущих, говорим мы, есть такие, каковые представляют собой субстанции², и такие, что [вроде] движения, теплоты и холода – словом, акциденции³. Что же касается субстанций, то их создание⁴ может исходить только от Творца⁵. Связанные же с ними причины влияют не на субстанции этих предметов, а на их акциденции. Например, семенная жидкость или регулы дают только теплоту, сложение

¹ *Ха́диса* (حَادِثَةٌ).

² Два слова в оригинале: *джавахир* (جَوَاهِر) и *а'йан* (أَعْيَان).

³ *А'гра́д* (أَغْرَاض).

⁴ *Ихтира́* (اِخْتِرَاع).

⁵ *Аль-Ха́лик* (الْمَخْلِق).



(хилька) же зародыша и его душа, т.е. жизнь, даруются Богом (благословен Он и всевышен!). Точно так же крестьянин обрабатывает землю, куда сеет зерно, но именно Бог дарует колосу сложение. Следовательно, нет творца кроме Бога (всевышен Он!), ибо истинно сотворенными выступают именно субстанции.

И на сей факт указывают слова Его (всевышен Он!):

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاستَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْأَلُهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَفِئِدُوهُ مِنْهُ ضَعْفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ»

«О люди! | Вот вам пример, внимайте же ему – | Те [идолы], к кому взываете помимо Бога, | Не в силах сотворить и мухи, | Даже собравшись все вместе; | Если же муха похитит у них что-нибудь, | Им не отобрать его у мухи – одно слабее другого!» (22:73).

А когда неверный [царь], пытаясь запутать Авраама, заявил: «Это я живу и мертвлю»^{*1}, то Авраам, видя, что неверный не понимает сего смысла, решил с ним к другому аргументу, коим он окончательно его поверг: «Бог приводит солнце с востока – | Так сделай, чтобы оно взошло с запада!»^{**} (2:258).

* «أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ»

** «فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأَتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ»

Словом, если так понимать дело в отношении «делателя» и «творца», то не возникнет никакого несоответствия ни со стороны Закона, ни со стороны разума. Вот почему мы видим, что в наименовании «творец» тварное² не выступает соучастником [Бога] ни в какой-либо мере, ибо быть «творцом»³ значит быть «создателем/изобретателем»⁴ субстанции. Посему сказано Им (всевышен Он!):

«وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»

«Бог сотворил вас и сделанные вами [изваяния]»⁵ (37:96).

¹ В ответ на слова Авраама: «Господь мой – тот, кто живет и мертвит» (رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ).

² Человек.

³ خَالِق (Халик).

⁴ مُخْتَرِع (Мухтари).

⁵ Таково понимание данного айата Ибн-Рушдом, а до него - мутазилистами. Ашариты же истолковывают его так: «Бог сотворил вас и деяния ваши».



[Отрицание причин – отрицание мудрости и знания]

Тебе надлежит знать: кто отрицает, что причины, с соизволения¹ Бога, влияют на их причиненные, тот отрицает и мудрость/философию, и знание². Ибо знание есть постижение вещей по их [действующим] причинам, а мудрость – постижение по причинам целевым³. Утверждение же об отсутствии причин вообще слишком странное и далекое от природы людей.

И еще: кто отрицает причины в видимом, тот закрывает перед собой путь к утверждению действующей причины в отношении невидимого⁴, ибо на невидимое переносится суждение о видимом. Таковой, следовательно, не способен к познанию [бытия] Бога (всевышен Он!): ведь он должен не признавать, что у каждого действия есть действитель.

А раз так, то единогласие мусульман в том, что нет действителя/делателя кроме Бога (превознесён Он!), нельзя понимать в смысле отрицания и впрямь наличия какого-либо делателя в видимом; ибо именно из наличия делателя в видимом мы заключаем о наличии делателя в невидимом. Но когда Невидимый [Делатель] уже установлен для нас, то из познания Его самости⁵ нам становится ясно, что все, кроме Него, является делателем только с Его соизволения⁶.

[Заключение]

Из сказанного становится ясно, в каком аспекте у нас имеется совершение⁷, и что утверждающий об одной из крайностей – неправ, как в случае с мутазилитами и джабритами. Что же касается той середины, благодаря наличию которой ашариты претендуют на статус правых, то таковой и вовсе не существует. Ибо из наименования «совершение» они оставляют за человеком только постигаемую им разницу между движением его руки вследст-

¹ Би-изн (بإذن).

² Хикма (حكمة), и 'ильм (علم), соответственно.

³ Га'иййа (غائبة); в некоторых рукописях – га'иба (غائبة), «невидимые».

⁴ «Видимое» – аш-шахид (الشاهد); «невидимое» – аль-га'иб (الغائب); здесь подразумевается человек и Бог, соответственно.

⁵ Зат (ذات).

⁶ Два слова в оригинале: изн (إذن) и маий'а (مَشِيئَةً).

⁷ Иктисаб (اكتساب).



вие дрожи и [ее движением] вследствие его [свободного] выбора. Да и само это признание лишено смысла, поскольку они утверждают, что оба движения [исходят] не от нас¹. Ведь если оба они не исходят от нас, то мы не в силах отказаться от них, а значит – мы принужденные². Тогда одинаковыми по смыслу оказываются движение вследствие дрожи и то движение, какое они называют совершённым³. Здесь разница лишь в словах, а словесное различие [между вещами] не влечет за собой различия в них самих. Ведь все это ясно само по себе.

Теперь обратимся к тем вопросам, которые мы обещали их [рассмотреть].

5.4⁴. Несправедливость и справедливость

[Ашаритская концепция и ее критика]

В вопросе о несправедливости и справедливости⁵ применительно к Богу (превознесён Он!) ашариты выдвинули мнение, очень странное и для разума, и для Закона. Они провозгласили такое понимание, которое сам Закон не только не провозглашал, но и провозглашал прямо противоположное.

По их мнению, дело здесь в отношении невидимого обстоит иначе, нежели в отношении видимого. Человек, говорят они, описывается как справедливый или несправедливый благодаря накладываемым на его действия религиозным ограничениям: если человек совершает нечто справедливое с точки зрения Закона, то он справедлив, а кто содеет нечто, которое Закон характеризует как несправедливое, тот несправедлив. Что же касается Того, Кто не подпадает под обязывающую [силу]⁶ Закона и на Кого не распространяются его запреты, то с Его стороны не может быть действия, которое было бы несправедливым или справедливым, но все действия Его – справедливы. Вот

¹ А от Бога; араб.: мин *кибали-на* (من قِبَلِنَا).

² Ед. *мутдарт* (مُضْطَرَّ).

³ *Касбиййа* (كَسْبِيَّة).

⁴ В оригинале: четвертый вопрос (الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ).

⁵ *Джаур* (جَوْر) и справедливости 'адль (عَدْل), соответственно.

⁶ *Таклиф* (تَكْلِيف).



почему ашариты вынуждены были согласиться с выводом, что в мире нет вещей, которые сами по себе являются справедливыми или несправедливыми.

И это крайне отвратительно; ибо сие означает, что нет такой вещи, которая сама по себе является добром, и нет такой вещи, которая сама по себе является злом; вместе с тем, справедливость сама по себе известна как добро, а несправедливость – как зло. По ашаритам, выходит, что как таковое придание Богу соучастников¹ является неправдой лишь со стороны Закона: предписал бы Закон верить в наличие у Бога соучастников или послушаться Его, сие было бы правым. Однако все это противоречит и традиционному, и рациональному².

Оно противоречит традиционному, поскольку Бог в Своем Писании говорит о Себе как о справедливом (кыст), отрицая за Собой несправедливость (зулм):

«شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ»

«Свидетельствует Бог, что нет божества кроме Него, | А также ангелы и обладающие знанием; | Нет божества кроме Него, | Вершителя справедливости (кыст)» (3:18);

«وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ»

«Господь твой – не несправедлив (заллам) с рабами Своими» (41:46);

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»

«Ни в чем не проявляет Бог несправедливость к людям, | Но человек сам творит против себя такое» (10:44).

[В каком смысле Бог «сбивает» людей]

Могут спросить: а что ты скажешь о [Божьем] сбивании³ людей; является ли оно неправым или правым⁴, тем более что не в одном аяте Своего Писания Бог говорит, что Он водительствоует и сбивает; например:

«فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ»

¹ Ширк (شُرْك).

² См. прим. 1 на с.1014.

³ Идлал (إضلال).

⁴ Джаур (جور) или правым 'адль (عَدْل).



«Сбивает [с правого пути] Бог, кого хочет, | И ведет [по нему], кого хочет» (14:4);

«وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا»

«Если бы Мы хотели, | Наставили бы Мы [на верный путь] душу каждую» (32:13).

На это мы отвечаем так. Данные айаты нельзя понимать в буквальном смысле; ибо есть многочисленные айаты, которые по своему буквальному смыслу противоречат им. К ним относятся, в частности, [вышеупомянутые] айаты, в которых [Бог] (превознесён Он!) отрицает за Собой несправедливость. Таковы и слова Его (всевышен Он!):

«وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ»

«Он не желает (*йарда*) неверия для рабов Своих» (39:7).

Из этих айатов ясно, что коли Он не желает для них неверия, то не станет сбивать их [с правой стези]. А что до утверждения ашаритов, допускающих, чтобы Бог делал то, чего Он не желает, или повелевал то, что Он хочет, Боже упаси от этой мысли о Нем (превознесён Он!), которая есть ересь¹.

Тот факт, что людей [Бог] не сбивает, и они не сотворены для сбивания, тебе явствуется и из слов Его (всевышен Он!): «Обрати лик свой к вере правой – | Естественной [вере] (*фитра*), с коей Он сотворил людей»* (30:30) и из Его слов: «И вот из сынов Адама <...>»² (7:172); а также из слов Пророка (благословение и умиротворение Божье ему!)³: «Каждый младенец рождается согласен естественной [вере] (*фитра*)»⁴.

* «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»

¹ Куфр (كُفْر).

² В аяте 7: 172 повествуется о предвечном исповедании, которое еще до развертывания мировой истории засвидетельствовал человеческий род: «И вот из сынов Адама, | Из их чресл Бог извлек | Их потомков [всех поколений] | И сделал так, что каждый человек | Был свидетелем своего исповедания. | - Не Я ли Господь ваш? – спросил их Бог. | - Да, воистину, - отвечали они, - | Мы свидетельствуем это». Согласно толкователям, это исповедание и есть та естественная вера-фитра, о которой говорится в аяте 30: 30.

* «وَإِذْ أَخَذْنَا مِنْ بُنْيَانِهِمْ أَسْمَاءَ عَلَيْهِمْ صَلَاتُ يَوْمَ نُفِخُ فِي الصُّورِ وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسَتْ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ»

³ Араб.: صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

⁴ См. прим. 6 на с. 1011 и соответствующий основной текст.



А если находят несоответствие [между двумя группами аятов], то их следует согласовать друг с другом сообразно тому, что диктует разум. Так, в словах «Сбивает Бог, кого пожелает | И ведет, кого пожелает» (14:4) подразумевается предволя¹, которая установила, чтобы в родах сущих были твари заблудшие, т.е. таковые, что по своей природе предрасположены к заблуждению и ведутся к нему посредством окружающих их причин, кои сбивают их изнутри и извне. Слова же «Если бы было угодно Нам, | Наставили бы Мы на душу каждую» (32:13) означают, что, захотел бы Бог сотворить людей, которые не предрасположены к заблуждению – со стороны их природы, или со стороны внешних причин, или со стороны обоих факторов, Он бы сделал это. В силу сего различия случается, что некоторые аяты² сбивают определенных людей, но наставляют других, а не так, чтобы этими аятами [Бог] захотел сбивать их. Именно таков смысл слов Его (всевышен Он!): «Ими (аятами с притчами) сбивает Он многих и наставляет многих; | Сбивает же Он лишь нечестивцев» (2:26);

«بُضِلَ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدَى بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ»

«То видение, что Мы явили тебе, | Мы устроили лишь людям в испытание, | Так же, как и проклятое в Коране дерево»³ (17:60).

Также после определения числа ангелов Ада [в девятнадцать] говорится:

«كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ»

«Так Бог сбивает с правого пути, кого пожелает, | И ведет по нему, кого пожелает» (74:31).

Сие означает, что в отношении людей дурного характера такие аяты могут оказываться ввергающими в заблуждение, наподобие того как полезная пища может оказаться вредной для непригодных тел.

¹ Аль-машц'а ас-сабика (المَشِيئَةُ السَّابِقَةُ); предвечная воля Бога.

² Слово «аят» может обозначать и «знамение» Божье.

³ В аяте под «видением» подразумевается небошество пророка Мухаммада, под «проклятым деревом» - растущее в самой Геенне ужасное дерево Заккум (см. 27: 62-66; 44: 43-46; 56: 51-54).



[Почему некоторые люди предрасположены ко злу]

Могут спросить: какова необходимость в том, чтобы был разряд тварей, которые по своей природе¹ предрасположены к заблуждению, – ведь это крайне несправедливо!

Отвечаем: Божья премудрость предполагает таковое, а несправедливым было бы совершенно иное. Дело в том, что природа, из которой был создан человек, и строение, из которого он был сложен, требуют, чтобы некоторые люди – малое их число – были дурной природы. Также и внешним причинам, учрежденным для водительства людей, случается сбивать некоторых из них, хотя большинство людей они выводят на верный путь. Ибо перед [Божьей] мудростью стояли две альтернативы: или не сотворить те виды людей, в меньшинстве представителей которых наличествует зло², а в большинстве – добро³, или же сотворить эти виды, чтобы наличествовало большее добро при меньшем зле. Но само по себе очевидно, что осуществление большего добра при меньшем зле лучше, чем уничтожение большего добра из-за меньшего зла. И сие зло относится к той мудрой целесообразности, каковая не была ведома ангелам, которые при сообщении Бога о намерении утвердить на земле наместника, т.е. человека, воскликнули: «Укоренишь ли ты там такого, | Кто станет чинить разлад и проливать кровь?», на что Он изрек: «Воистину, Я знаю неведомое вам» (2:30).

«قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»

Этим Бог указал ангелам на неизвестное им знание: если бытие чего-либо из сущих есть и доброе, и дурное, но доброе в нем преобладает, то мудрость предполагает осуществление его, а не уничтожение.

Из сказанного явствует, в каком смысле [Богу] атрибутируется сбивание, [совместимое] со справедливостью и с отсутствием несправедливости. Он сотворил средства заблуждения потому, что от них чаще исходит верное водительство, нежели сбивание. Ведь есть такие сущие, которым были дарованы средства наставления, в коих нет какого-либо заблуждения, – таковы

¹ *Тыба'* (طَبَاع), ед. *таб'* (طَبَعَ); ниже употребляется и однокор. *таба'и'* (طَبَائِع), ед. *таби'a* (طَبِيعَة).

² В оригинале: во множественном числе: *шурур* (شُرُور), ед. *шарр* (شَر); ниже фигурирует и форма единственного числа.

³ *Хайр* (خَيْر).



ангелы. А есть сущие, которым дарованы средства наставления, в меньшинстве случаев могущие привести к заблуждению, ибо бытие их не позволяет больше этого, из-за самого строения их, – таковы люди.

[Целесообразность наличия двоякого типа аятов]

Если спросят: «А какова целесообразность¹ наличия по данному вопросу разноречиво звучащих аятов, так что приходится апеллировать к иносказательному толкованию², тогда как ты всюду отрицаешь это толкование?», то наш ответ следующий. Сего требовала необходимость разъяснения перед широкой публикой³, как здесь обстоит дело, ибо она должна знать, что Бог (всевышен Он!) характеризуется справедливостью и что Он – творец всего, будь то благом или злом, поскольку многие народы заблуждались, полагая наличие двух богов – одного, который творит добро, и другого, который творит зло. Ее поэтому известили, что Бог есть творец и добра, и зла. Поскольку же сбивание – зло и поскольку для него нет творца кроме Бога, то оно должно атрибутироваться Ему так же, как Ему атрибутируется создание зла.

Однако сие нельзя понимать в абсолютном смысле, но таким образом, что Бог творит добро ради самого добра и творит зло ради того же добра, т.е. ради сочетаемого с ним добра. Значит, творение Им зла является справедливым делом с Его стороны. Огонь, например, сотворен ради заложенной в нем пользы для сущих, возникновение которых не имело бы места, если огня не было бы. Но природа огня такова, что акцидентально он может уничтожить некоторые сущие. Однако если сравнить причиненное им уничтожение, которое есть зло, с исходящим от него бытием, которое есть благо, то наличие огня лучше, чем его отсутствие, т.е. он служит добром.

[Справедливость Божья и человеческая]

Что же касается слов Его (всевышен Он!) – «Его (Бога) не спросят о деянии Его, | А с них (людей) спросится»* (21:23), то они означают следующее.

«لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ»*

¹ Хикма (حِكْمَةٌ).

² та'виль (تَأْوِيلٌ).

³ Джумхур (جُمْهُورٌ).



Бог не совершает какого-либо действия в силу обязанности для Него совершить его; ибо такое действующее по обязанности нуждается в соответствующем действии, а следовательно в своем бытии нуждается в данном действии либо непрременной нуждой, либо для достижения определенного совершенства, тогда как Творец¹ (превознесён Он!) превыше подобного. Человек поступает по справедливости для обретения блага – не поступил бы он по справедливости, у него не было бы сего блага. Но [Бог] (превознесён Он!) действует по справедливости не в силу того, что Его самость² совершенствуется этой справедливостью, напротив, то совершенство³, что в Его самости, предполагает действие Его по справедливости.

Если понимать это, то явствует, что [Бог] характеризуется справедливостью не в том смысле, в каком это описание применяется к человеку. Но отсюда не следует, что Ему вообще нельзя атрибутировать справедливость и что все Его действия не являются в отношении Него ни справедливыми, ни несправедливыми, как сие думают мутакаллимы. Ибо такое утверждение отменяет и постигаемое разумом, и разглашаемое⁴ Законом. Мутакаллимы же нащупали в этом вопросе [верный] смысл, но потом уклонились от него. В самом деле, если полагать, что Бог никак не характеризуется справедливостью, то отменяется очевидный для разума факт наличия в мире как вещей, которые сами по себе суть справедливость и благо, так и вещей, которые сами по себе – несправедливость и зло. С другой стороны, из предположения о справедливости [Божьей] как о схожей с человеческой следует, что в Его самости (превознесён Он!) чего-то недостает, поскольку совершающее справедливость существует ради того, кому адресована эта справедливость, т.е. как справедливое оно выступает служителем⁵ для другого.

¹ Аль-Бари (الباري).

² Зат (ذات).

³ Камаль (كمال).

⁴ Захир (ظاهر).

⁵ Хадим (خادم).



[Предостережение]

Да будет тебе известно, что такого рода интерпретацию не обязательно должны знать все люди. О ней должны знать только те, у кого возникает сомнение в отношении данного вопроса. Ведь не каждый представитель широкой публики постигает несоответствия в указанных айатах, взятых в их универсальном [звучании]¹. И тот, кто этого не постигает, обязан принимать эти айаты в их прямом универсальном [звучании], поскольку для широкой публики нет четкого отличия между возможным и невозможным², тогда как Богу (всевышен Он!) нельзя атрибутировать власть³ над невозможным. Если же в отношении нечто самого по себе невозможного, которое для нее (т.е. как она думает) возможно, ей скажут, что Бог не описывается как властный над ним, то она себе представляет это недостатком и немощью в Творце (превознесён Он!), поскольку невластное над возможным есть немощное⁴. А раз бытие всех сущих свободными от зла возможно с точки зрения широкой публики, то [Бог] сказал:

«وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ»

«Если бы было угодно Нам, | Наставили бы Мы [на верный путь] душу каждую; | Но исполнится, поистине, Мое слово – | Я наполню Геенну и джиннами, и людьми» (32:13).

Широкая публика понимает это определенным образом, [просвещенная] же элита – по-другому. А именно, [по мнению первой], [Бог] (превознесён Он!) не обязан создавать твари, бытие которых сочетается со злом, так что Его слова «Если бы было угодно Нам, | Вывели бы Мы душу каждую» означают: была бы Наша воля, Мы создали бы тварей, чье бытие не сочетается со злом, т.е. которые были бы чистым благом, и тогда каждой душе было бы даровано ее [верное] водительство.

¹ 'умумат (عُمُومَات).

² Мустахиль (مُسْتَحِيل) и мумкин (مُمْكِن).

³ Иктидар (اِقْتِدَار).

⁴ 'аджиз (عَاجِز).



Сказанного достаточно для данного вопроса. Обратимся теперь к пятому вопросу – о воскресении¹ и его модусах².

[5.5. Воскресение и его модусы]

[Единогласие в признании потусторонней жизни]

Воскресение есть нечто такое, в бытии чего согласуются между собой [Божьи] религии³ и в чем ученые мужи⁴ удостоверились посредством доказательства. Расходятся же религии (только) в описании его бытия⁵, точнее, в земных образах, посредством которых широкой публике представляется эта невидимая реальность⁶. Одни религии делают таковое духовным⁷, т.е. относящимся [лишь] к душам⁸, другие прилагают его к телам и душам вместе взятым. Единодушие по этому вопросу основано на согласии в нем [Божьего] откровения⁹ и доказательств¹⁰, имеющих необходимый¹¹ характер для всех, т.е. в том, что у человека есть два счастья¹² – потустороннее и посюстороннее¹³. И у всех оно зиждется на общепризнанных основоположениях¹⁴.

[Человек не сотворен напрасно]

Согласно одному из таких основоположений, человек есть наивысшее среди многих сущих, а согласно другому, – если всякое сущее обнаруживает, что оно не создано всуе, но ради определенного действия, требуемого для

¹ Араб. *ма'ад* (مَعَاد), букв.: возврат/возвращение.

² *Ахваль* (أَحْوَال), ед. *халь* (حَال).

³ *Шара'и'* (شَرَائِع), ед. *шари'a* (شَرِيْعَة).

⁴ *'уляма'* (عُلَمَاء).

⁵ Араб. *сифа' и джуде* (صِفَة وَجُودِهِ).

⁶ Араб. *ал-хал ал-га'ибе* (الْحَالِ الْغَائِبَةِ).

⁷ *Рухани* (رُوحَانِي).

⁸ *Нуфус* (نَفُوس), ед. *нафс* (نَفْس).

⁹ *Вахи* (وَحْي).

¹⁰ *Барахин* (بَرَائِين), ед. *бурхан* (بُرْهَان).

¹¹ *Даруриййа* (دَرُورِيَّة).

¹² Ед. *са'ада* (سَعَادَة).

¹³ *Ухравиййа* (أُخْرَاوِيَّة) и *дунйавиййа* (دُنْيَاوِيَّة). Часто в обоих обозначениях первое *а* фигурирует как просто огласовка.

¹⁴ *Усул* (أَسْوَال), ед. *асл* (أَسْل).



него и служащего пользой от его бытия, то человек тем более является таковым. И на наличие этого аспекта у всех сущих Бог (всевышен Он!) указал в Досточтимом Писании¹:

«وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا»

«Небеса и землю и [все], что между ними, | Мы не создали напрасно (*батылан*), | Как о сем думают неверные» (38:27).

Восхваляя ученых мужей, признающих искомую от этого [земного] бытия цель, Он говорит:

«الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقَعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا»

«Поминают они Бога и стоя, и сидя, и лежа, | Размышляют о творении небес и земли [и восклицают]: | Господи, создал Ты все это не напрасно» (3:191).

Наличие целесообразности² в человеке еще более явно, чем во всех остальных сущих. И на это не в одном аяте Своего Писания указывает Бог (превознесён Он!):

«أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ»

«Неужто помышляете вы, что сотворили Мы вас бесцельно (*абасан*), | Что не будете к Нам возвращены?!» (23:115);

«أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى»

«Неужто полагает человек, что будет оставлен просто так (*суда*)?!» (75:36);

«وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»

«Мы сотворили джинов и людей, | Только чтоб [Нам] поклонялись они» (51:56).

¹ Аль-Китаб аль-'азиз (الكتاب العزيز).

² *Гайя* (غاية).



В этом [последнем аяте] говорится о том роде сущих, который [способен] познать Его. В разъяснении того, что из познания¹ Творца² необходимо следует поклонение³ Ему, Бог [воспроизводит речь одного правоверного]:

«وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»

«Как мне не поклоняться сотворившему меня, | К Кому вы все возвращены будете?!» (36:22).

[Закон освещает путь к счастью]

А коли ясно, что человек создан ради определенных действий, то отсюда явствует и то, что эти действия должны быть свойственны собственно [данному] роду; ибо мы наблюдаем, как каждое из сущих сотворено для того действия, каковое наличествует в нем, а не в другом, т.е. каковое свойственно именно ему. Следовательно, цель человека должна заключаться в тех его деяниях, которыми он отличается от прочих животных, а таковыми являются деяния разумной⁴ души. Поскольку же в разумной душе имеются две части – практическая и познавательная⁵, – то первейшее требование к человеку состоит в том, чтобы достичь совершенства своего бытия⁶ в аспекте этих двух сил, т.е. в отношении практических и теоретических⁷ добродетелей⁸, и чтобы средствами обретения душой этих двух [типов] добродетелей служили благие и хорошие [деяния]⁹, а сему препятствовали [деяния] злые и дурные¹⁰.

В большинстве же своем эти деяния устанавливаются Откровением, поэтому религии являются с определением таковых и побуждением к ним, повелевают к добродетелям и остерегают от пороков¹¹, разъясняют меру зна-

¹ *Ма'рифат* (مَعْرِفَةٌ).

² *Аль-Халик* (الخالق).

³ *Ибада* (عِبَادَةٌ).

⁴ *Натыка* (نَاطِقَةٌ).

⁵ *'Амали* (عَمَلِي) и *'ильми* (عِلْمِي).

⁶ Араб. *Камал* و *Худуде*.

⁷ *'Амалиййа* (عَمَلِيَّةٌ) и *назариййа* (نَظَرِيَّةٌ).

⁸ *Фада'иль* (فَضَائِلٌ), ед. *фадыля* (فَضِيلَةٌ).

⁹ *Хайрат* (خَيْرَاتٌ) и *хасанат* (حَسَنَاتٌ).

¹⁰ *Шурур* (شُرُورٌ) и *сайий'ат* (سَيِّئَاتٌ).

¹¹ *Раза'иль* (رذَائِلٌ), ед. *разиля* (رَذِيلَةٌ).



ния и деяния¹, коими обеспечивается счастье всех людей, общее² счастье. Из теоретических положений они утверждают те, что всем необходимо знать – о Боге (благословен Он и всевышен!), ангелах, высших сущих³, счастье, а также разъясняют меру деяний, благодаря которым души становятся добродетельными в аспекте практических добродетелей. Особенно это относится к нашей религии, при сравнении которой со всеми другими религиями обнаруживается, что она абсолютно совершенна⁴, благодаря чему и стала завершением⁵ всех религий.

[Различия между религиями в изображении потусторонних реалий]

Во всех религиях Откровение предвозвестило, что душа – нетленна⁶, а для ученых мужей это установлено еще и доказательством. После же смерти душа расстается с телесными страстями⁷, и если данная душа – чистая⁸, то ее чистота умножается свободой от телесных страстей, а коли нечестива⁹, то с лишением этих страстей становится еще более нечестивой (ведь она наслаждается обретенными пороками и печалится от лишения их по разлучении с телом, ибо только при его наличии может получить таковые); именно на сие состояние указывают слова:

«أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِن كُنْتُ لَمِنَ السَّٰخِرِينَ»

«И душа посетует: | О горе мне за содеянное по отношению к Богу, | [За] насмешки [над верой истинной]!» (39:56).

Раз так, то все религии сходятся в [необходимости] разъяснения такого [потустороннего] состояния людям, называя его «последним счастьем» и

¹ 'Ильм (عِلْم) и. 'амаль (عَمَل).

² Муштарак (مُشْتَرَك).

³ Аль-мауджудат аш-шарифа (المَوْجُودَاتُ الشَّرِيفَةُ).

⁴ Араб. الكاملة بِاطْلَاق.

⁵ Хатима (خَاتِمَة); вслед за аятом 33: 40, в котором Мухаммад описывается как хатим (др. чтение - хатим) ан-набийин (خَاتِمُ النَّبِيِّينَ), «печать/завершитель» пророческой цепи.

⁶ Бакья (بَاقِيَة).

⁷ Араб. تَتَعَرَّى مِنَ الشَّهَوَاتِ الْجَسْمَانِيَّةِ.

⁸ Закийя (زَكِيَّة).

⁹ Хабиса (حَابِسَة).



«последним несчастьем»¹. Но поскольку у этого состояния нет аналога² в видимом [мире], то степень знания о нем посредством Откровения различается от одного пророка к другому, ибо различны они в этом аспекте, т.е. в отношении к Откровению, и религии различаются со стороны способа изображения посмертных состояний душ блаженных и душ несчастных³. Есть такие религии, которые не описывают в видимых⁴ образах тамошнее наслаждение⁵ чистых душ или страдание⁶ несчастных душ, заявляя, что это – духовные состояния и ангельские⁷ наслаждения.

Иные религии уподобляют их видимым вещам, представляя тамошние радости на манер здешних, но отбрасывая от них связанный с ними вред, а тамошнее страдание описывают по аналогии со здешним, однако отрицая за ним сопровождающего его здесь избавления⁸. И сие либо потому, что основатели данных религий постигли из этих состояний такое, чего не постигли те, кто сравнивает их с духовным бытием, либо потому, что чувственные образы более понятны широкой публике, более действенны в отношении ее представителей. Отсюда их сообщение, что Бог (всевышен Он!) возвратит блаженные души к телам, в которых они будут вечно⁹ наслаждаться преприятнейшими чувственными вещами, – например, Раем, и что он возвратит несчастные души к телам, в которых они будут вечно страдать от ужаснейших чувственных вещей, – например, от Ада¹⁰. К этой манере изображения потустороннего состояния обращается наша религия, ислам.

¹ Ас-са'ада аль-ахира (السَّعَادَةُ الْأَخِيرَةُ) и аш-шака' аль-ахир (الشَّقَاءُ الْأَخِيرُ).

² Мисаль (مِثَال).

³ Араб. أَنْفُسُ السُّعَدَاءِ وَأَنْفُسُ الْأَشْقِيَاءِ.

⁴ Т.е. земных.

⁵ Ед. *лязза* (لَذَّة).

⁶ *Аза* (أَذَى).

⁷ В смысле возвышенных, нечувственных; араб. *малякциййа* (مَلَائِكِيَّة).

⁸ Смертью

⁹ *Ад-Двахра кулля-ху* (الدَّهْرُ كُلُّهُ).

¹⁰ Арабские термины джанна (جَنَّة) и нар (نَار), выражающие соответственно понятия «Рай» и «Ад», буквально означают «сад» и «огонь».

[Коранические доказательства телесного воскресения]

И в Досточтимом Писании нам даны адресованные всем – [и широкой публике, и ученой элите] – доказательства возможности таких [телесных] состояний. Ибо относительно них разум [способен] постичь лишь ту [их] возможность¹, которая [исходит] из общего для всех восприятия.

Все эти доказательства построены по типу суждения о возможности явления вещи к бытию по аналогии с возникновением ей равной², и по типу суждения о возможности бытия меньшего и малого по аналогии с явлением к бытию большего и великого³. [Касательно первого типа] таковыми выступают, например, слова:

«وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ»

«В возражение Нам он вопрошает, | Забывая о сотворении себя самого: | Кто оживит кости истлевшие?! | Отвечай: оживит изначально их создавший» (36:78-79).

Аргумент в указанных айатах зиждется на сравнении возвращения с начинанием⁴, которые равны между собой.

Наряду с этим умозаключением, обосновывающим возможность возвращения, здесь разбирается и возражение оппонента, ссылающееся на различие между начинанием и возвращением, ибо сказано Им (всевышен Он!):

«الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا»

«Кто из дерева зеленого для вас иссекает огонь» (36:80).

Возражение заключается в том, что начинание осуществлялось из чего-то теплого и влажного⁵, возвращение же предстоит из холодного и твердого⁶. В ответ отмечается: нам видно, что Бог (всевышен Он!) извлекает, творит вещь из ее противоположности, как творит Он вещь от ей подобной.

¹ *Имкан* (إمكان).

² قياس إمكان وجود المساوي على وجود مساويه. Араб.

³ قياس إمكان وجود الأقل والأصغر على خروج الأعظم والأكبر للوجود. Араб.

⁴ *'ауда* (عودَة) и *бад'а* (بداَة), соответственно.

⁵ Из спермы.

⁶ Из земли.



Что касается суждения о возможности осуществления меньшего по аналогии с осуществлением большего, то таково, например, речение Его (всевышен Он) в [последующем] аяте:

«أُولَئِكَ الَّذِينَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ»

«Разве создавший небеса и землю, | Не в силах [вновь] сотворить подобные им?! | Конечно! Всетворящ Он, всеведущ» (36:81).

Итак, в указанных аятах даны два доказательства в обоснование воскресения¹ и в опровержение отрицающих его. Если бы мы стали разбирать остальные аяты Досточтимого Писания с подобными доводами, то это затянулось бы надолго, но все они такого же рода.

[Телесные образы эффективнее духовных]

Как было сказано, все религии единогласны в том, что после смерти души переживают состояния счастья или несчастья. Различаются же они в изображении этих состояний и в способах донесения их до понимания людей. По-видимому, то изображение, что дано в нашей религии, является более доступным для большинства людей, более возбуждающим души к [целям] тамошней [жизни], а религия первейшим образом обращается к большинству людей.

Духовные же образы, видимо, менее способны побуждать к тамошним [целям] широкую публику, которая в меньшей мере стремится к духовным образам и в меньшей мере страшится их сравнительно с образами телесными. Следовательно, телесные образы представляют более сильные стимулы для [достижения целей] тамошней [жизни], а духовные образы более приемлемы для мутакаллимов-полемистов², но таковые составляют меньшинство.

[Три интерпретации символов у мусульман]

Посему мы находим, что люди ислама разделились на три толка в понимании изображения³, используемого в [текстах] нашей религии касательно состояний в потусторонней жизни. Один толк считает, что тамошнее бытие

¹ Ба'с (بَعَثَ).

² «Полемисты» - *джадалийюн* (جَدَالِيُونَ); здесь обозначение «мутакаллимы» употреблено в широком смысле слова - «теологи-апологеты».

³ Тамсилъ (تَمَثِيلٌ)



тождественно со здешним в отношении блаженства и наслаждения, т.е. того же рода, но эти бытия различаются лишь в аспекте перманентности или временности, т.е. первое – перманентно, второе – временно¹.

Другая группа полагает эти бытия разными. В свою очередь, данная группа подразделяется на два разряда. Ибо среди них есть такие, кто считает бытие, изображаемое с помощью чувственных символов, чисто духовным, но уподобляется чувственному только ради разъяснения². У сторонников такого мнения имеются многие хорошо известные аргументы, которые почерпнуты из Закона и на которых нет смысла останавливаться³.

Согласно же второму разряду, тамошнее бытие телесно, хотя та телесность отличается от здешней телесности, раз последняя преходящая, а первая вечна. И у этого мнения также имеются аргументы из Закона. Похоже, что Ибн-Аббас⁴ придерживается данного мнения, так как передают его слова:

«لَيْسَ فِي الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ إِلَّا الْأَسْمَاءُ»

«Нет ничего общего между [реалиями] сего мира и того, разве что названия»⁵.

[Преимущества мнения об иной телесности]

По-видимому, это мнение более подходит для [ученой] элиты⁶. Ибо принятие его зиждется на фактах, которые никто не оспаривает: во-первых, что душа – бессмертна⁷; во-вторых, что возвращение⁸ души к другим⁹ телам¹⁰ не влечет за собой ту нелепость, к которой приводит [ее] возвращение [к] тем

¹ *Да'им* (دائم) и *мункаты'* (مُنْقَطِعٌ; букв. «прекращающееся»), соответственно.

² *Байан* (بيان).

³ Возможно, последняя фраза «У сторонников...» относится не к этому мнению, а к предыдущему.

⁴ Сахабит, двоюродный брат Пророка, видный толкователь Корана (ум. 687).

⁵ Хадис со словами Ибн-Аббаса не фигурирует в шестикнижной Сунне. Встречается и версии хадиса, в которых сначала упоминается о потустороннем [мире] (*ад-дунья*), а потом о посястороннем (*аль-ахира*) или вместо термина *аль-ахира* фигурирует *аль-джанна* (الجنة), «Рай».

⁶ *Хавасс* (خَوَاصٌّ).

⁷ *Бакыйа* (بَاقِيَةٌ).

⁸ *Ауда* (عَوْدَةٌ).

⁹ *Ухар* (أُخْر), ед. *ахар* (أَخْر).

¹⁰ Заметим, что слова «душа» фигурирует в единственном числе, а слово «тела» – во множественном; по-видимому, это отражает мнение Ибн-Рушда о нумерическом (*би-ль-'адад*) единстве душ по их разлучении с телами – см.: [4, с. 26].



же [земным] телам. Сия [нелепость] возникает потому, что материи¹ здешних тел переходят от одного тела к другому, т.е. одна и та же материя может присутствовать в телах в разные времена. Такие тела не могут актуально существовать все вместе [одновременно], поскольку материя у них одна: один человек, например, умирает, и его тело превращается в землю, затем эта земля превращается в растение, которым питается другой человек, от которого появляется семя, от которого рождается третий человек. Если же полагать [возвращение душ к] иным телам, то такое [нелепое] состояние² не возникает.

Касательно этого вопроса истина состоит в том, чтобы каждый [верил] в то, к чему приводит его собственное рассмотрение, но при условии, что такое рассмотрение не влечет за собой отрицания самого основоположения³, т.е. отрицания [тамошнего] бытия вообще. Ибо такого рода верование обязывает назвать его сторонника неверным⁴, поскольку наличие этого [будущего] состояния человека известно людям и через их Законы, и через их разумы, а все это [учение о потусторонней жизни] зиждется на [принципе] бессмертия души.

[Кораническое доказательство бессмертия души]

А если спросят: «Содержит ли [наш] Закон какое-либо обоснование⁵ бессмертия души или хотя бы указание⁶ на него?», то мы отвечаем так. Да, сие имеется в Досточтимом Писании, в словах Его (всевышен Он!):

«اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمِمْسِكَ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأَخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى»

«Бог забирает к Себе души по смерти [людей], | Или же во время сна их; | Он удерживает у Себя те души, коим суждена смерть, | А остальные возвращает [в бодрствование] до назначенного срока» (39:42).

¹ *Мавадд* (مَوَادِد), ед. *мадда* (مَادِدَة).

² Т.е. одновременное существование множества тел, образованных из одной и той же материи.

³ *Асл* (أَصْل).

⁴ «Называть неверным» – *такфир* (تَكْفِير).

⁵ *Далиль* (دَلِيل).

⁶ *Танбих* (تَنْبِيْه).



Смысл айата состоит в том, что [Бог] приравнивает здесь сон к смерти в плане прекращения¹ деятельности души. Если бы прекращение деятельности души при смерти обусловилось уничтожением² души, а не изменением ее орудия³, то и во время сна прекращение ее деятельности должно было бы вытекать из уничтожения ее самости⁴, – но тогда при бодрствовании она не вернулась бы к [обычному] ее состоянию. А раз душа возвращается к обычному состоянию, то мы знаем, что означенное прекращение обусловлено не чем-то, произошедшим с ее субстанцией, но чем-то, случившимся с ней со стороны разрушения орудия; поэтому из прекращения деятельности орудия не обязательно следует прекращение деятельности души. Смерть же есть прекращение; следовательно, оно должно быть связано с орудием, как в случае со сном. Именно об этом говорит Философ⁵: «Если бы старик получил глаз юноши, то он видел бы подобно ему»⁶.

Сие есть то, что нам хотелось изложить в освещении [принципов] вероучения нашей религии⁷, религии ислама.

[Заключение: об иносказательном толковании⁸]

Из обещанного нами осталось только рассмотреть, какие стороны Закона допустимо или недопустимо истолковывать иносказательно; а если есть аспекты, в отношении которых это допустимо, то для кого это допустимо. Этим [вопросом] мы заключим настоящую книгу.

¹ *Та'аттул* (تَعَطُّلٌ).

² Фасад (فَسَادٌ).

³ *Аля* (آلَةٌ); речь идет о теле.

⁴ *Зат* (ذَاتٌ).

⁵ *Аль-хаким* (الْحَكِيمُ) - Аристотель.

⁶ Аристотель. *О душе*, 408 b 21; см.: [13, с. 386].

⁷ *Миля* (مِلَّةٌ).

⁸ Или: об аллегорическом толковании; об аллегоризации; араб. *та'виль* (تَأْوِيلٌ).



Пять видов религиозных понятий

Содержащиеся в [тексте] Закона понятия¹, говорим мы, бывают пяти разрядов: первейшим образом они делятся на два разряда, из коих один дальше неделим, а второй делится на четыре разряда.

В первом разряде, неделимом, представленное [в тексте] понятие есть именно то, что реально [подразумевается] под ним. В случае же второго разряда, делимого, разглашенное в [тексте] Закона понятие есть не то понятие, которое реально подразумеваемое, а лишь нечто, путем символизации² взятое вместо такового³. Данный разряд подразделяется на четыре разряда.

Первый разряд – это когда [реальное] понятие, обозначенное данным символом, познается лишь посредством сложных силлогизмов⁴, освоение которых требует длительного времени и большого мастерства и которые могут восприниматься только превосходными умами; когда факт отличия данного символа от символизируемого познается только с огромным трудом.

Второй разряд противоположен первому. Здесь легко постичь обе следующие вещи: и тот факт, что выраженное [понятие] представляет собой символ, и та [реалия], какую оно символизирует.

Третий – когда легко постигается факт того, что обозначение есть символ, но трудно постичь, какую [реалию] оно символизирует.

Четвертый – противоположен последнему. Здесь легко постичь символизируемое, но трудно [на первый взгляд] постичь факт того, что обозначение есть символ.

О первых трех видах

В случае с первым из двух первоначальных разрядов применять к нему иносказательное толкование было бы несомненно ошибкой.

Первый же подразряд второго разряда, т.е. трудный в обоих аспектах, таков, что применение к нему иносказательного толкования есть собственное занятие «[людей] глубоких знаний»⁵.

¹ Ма'ани (مَعَانِي), ед. ма'на (مَعْنَى).

² Тамсиль (تَمْثِيل).

³ Т.е. данное понятие взято как символ чего-то другого.

⁴ Мақайис (مَقَائِيس); здесь речь идет скорее о логических построениях вообще.

⁵ Ар-Расихун фи аль-'ильм (الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ), т.е. знатоков иносказательного толкования, о которых



В отношении противоположного разряда, т.е. легкого в обоих аспектах, иносказательное толкование желательно, и такое толкование необходимо разглашать [перед всеми].

О четвертом виде

Что же касается третьего разряда, то дело обстоит иначе. Ибо символизация обусловлена не отдаленностью [подлинного смысла] от понимания широкой публики, а лишь стремлением побуждать души к нему. Таково, например, речение [Пророка] (мир ему!):

«الْحَجَرُ الْأَسْوَدُ يَمِينُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ»

«Черный Камень есть десница Божья на земле»¹.

Символический характер подобных высказываний ясен сам по себе или совсем нетрудно познается, однако лишь огромным трудом постигается символизируемое ими. Такие [тексты] не должны иносказательно истолковываться, кроме как представителями ученой элиты; а кто замечает их символический характер, не будучи из числа ученых, способных постичь символизируемого, тому надо или сказать, что сие относится к типу неопределенного², чей смысл ведом лишь людям глубоких знаний, или же переложить символ на более близкую к пониманию этого человека вещь. Последний подход, кажется, более подходящий в деле снятия сомнения, которое возникает в душе в отношении этого [разряда текстов].

Правилом³ здесь служит то, что разработал аль-Газали в «Книге различения»⁴. Таким людям должно быть сказано, что у одной и той же вещи имеются пять [модусов] бытия, которые аль-Газали называет, соответствен-

говорится в «айате об аллегоризации» (3:7), приведенном в предисловии к третьей части настоящего трактата.

¹ Данный хадис не фигурирует в шестикнижной Сунне. Как передает аль-Газали, это один из трех хадисов, для которых даже такой анти-аллегорист, как Ибн-Ханбаль, полагает необходимость иносказательного толкования [14, с. 216].

² *مُتَشَابِهٍ* (Муташабих).

³ *قَانُونٌ* (Канун).

⁴ *كِتَابُ التَّفْرِيقَةِ* (Китаб ат-таффрика); полное название: *Файсал ат-таффрика байн аль-ислям ва-з-зандака* (فَيْصَلُ التَّفْرِيقَةِ بَيْنَ الْإِسْلَامِ وَالزُّنْدَاقَةِ). «Критерий различия между правове́рием и ересью», в имеющемся русском переводе трактата [14] – «Критерий различения ислама и ереси».



но, «самостным»¹, «чувственным»², «имагинативным»³, «ментальным»⁴ и «метафорическим»⁵. Когда возникает вопрос, то следует посмотреть, какое из этих четырех [последних] бытий более убеждающее в отношении того класса людей, который находит невозможным [верить], что подразумеваемое [под данным символом] есть самостное бытие, т.е. то бытие, что вовне [ума]; потом перенести символизацию на то [из четырех] бытий, чья возможность более приемлема с их точки зрения.

К такому типу [текстов] относятся слова [Пророка] (мир ему!):

«مَا مِنْ شَيْءٍ لَمْ أَرَهُ إِلَّا قَدْ رَأَيْتُهُ فِي مَقَامِي هَذَا ، حَتَّى الْجَنَّةَ وَالنَّارَ»

«Не осталось ни одной вещи⁶ из тех, которых я ранее не видел, чтобы я не видел ее в этом моем стоянии, – даже Рай и Ад»⁷;

«بَيْنَ حَوْضِي وَمِئْبَرِي رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ ، وَمِئْبَرِي عَلَى حَوْضِي»

«Между моим водоемом (*хауд*) и моей кафедрой (*минбар*) – сад райский, а моя кафедра – у водоема моего»⁸;

¹ *Зати* (ذاتي); это реальное (*хакыкы* حقيقي), объективно наличествующее во внешнем мире, вне чувства и разума – например, небо и земля.

² *Хисси* (حسي); существует лишь в чувственной силе души, не имея соответствующего предмета во внешней реальности: например, сновидения или галлюцинации; о таком говорится в одном хадисе, по которому в Судный день смерть приводят в виде барана, которого потом закалывают (يُؤْتَى بِالْمُؤْتِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي صُورَةِ كَبْشٍ أَمْلَحَ ، فَيَذْبَحُ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ).

³ Или воображаемое (*хайали* خيالي); когда человек представляет себе образы чувственных вещей, в данный момент отсутствующие для его чувства; в качестве примера дается хадис: «...словно я вижу Иону [направляющимся в паломничество к Каабе]...» (كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى يُوسُفَ بْنِ مَتَّى عَلَيْهِ عِبَاءَتَانِ فَطَوَّائِثَانِ يَلْتَمِي).

⁴ Или умопостигаемое (*акли* عقلي); когда вещь выражает абстрактное понятие, как в хадисе о сотворении Адама говорится, что рукой своей Бог месил глину сорок утр (خَمَرَ طِينَةَ آدَمَ بِيَدِهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا); здесь подразумевается ментальная рука, т.е. способность действовать.

⁵ Или сходственное (*шибхи* شبهي); здесь вещь не существует ни в одном из четырех указанных смыслов, но существует другая вещь, которая походит на нее в определенном аспекте; таков, в частности, «гнев» (*гадаб* غضب) применительно к Богу: на самом же деле Господь не гневается, однако у Него есть другое свойство, благодаря которому Он производит такого же рода действие, что и человеческий гнев, например: причинение боли людям. Об указанных разрядах см.: [14, с. 212–215].

⁶ *Шай'* (شيء); в положенном в основу настоящего перевода издании (см.: [15, с. 207]) дано *наби* (نبي) , что скорее является опiskeй/опечаткой.

⁷ Такой хадис передают и аль-Бухари [7, № 7287], и Муслим [8, № 2103/905]. Пророк стоял на молитве по случаю солнечного затмения; под не увиденными ранее вещами Пророк, вероятно, подразумевает реалии невидимого мира (гайб).

⁸ Первое упоминание о водоеме скорее является опiskeй; у аль-Бухари [7, № 1888] и Муслима [8, № 3370/1391] дана несколько иная версия: «Между моим домом (*байт*) и моей кафедрой ...» (مَا بَيْنَ بَيْتِي وَمِئْبَرِي ...). С кафедры Пророк читал проповедь перед мусульманами, особенно во время пятничной молитвы. Водоем представляет собой райский источник, который будет дарован Пророку в Судный день. По толкователям, под «кафедрой» в словах Пророка «а моя кафедра – у водоема Моего» подразумевается или кафедра, которая будет дарована ему в Судный день, или что его земная



«كُلُّ ابْنِ آدَمَ يَأْكُلُهُ التُّرَابُ ، إِلَّا عَجَبَ الدَّنْبِ»

«Вся [плоть] сыновей Адамовых пожирается землей, за исключением копчика»¹.

Легко понять, что все означенные высказывания суть символы, но трудно понять, что они символизируют. Посему для того класса людей, которые замечают этот [символический характер], [толкователь] должен отнести [такие тексты] к тому из четырех модусов бытия, какое наиболее схоже с [самостным бытием].

Означенная манера толкования, если применяется в таком месте и таким образом, дозволена Законом; но если применять ее в других местах, то сие будет ошибкой. Аль-Газали же не делал этого различения: например, если [текст] таков, что оба его аспекта – т.е. и его символический [характер], и символизируемое им – трудно постижимы, но на первый взгляд возникает иллюзия, будто он есть символ, хотя эта иллюзия ошибочна. В таком случае надо разоблачать иллюзию, но не подвергать [текст] иносказательному толкованию, не делать то, что во многих местах (как на сие мы указывали тебе в этой книге) делали мутакаллимы – ашариты и мутазилиты.

О пятом виде

Четвертый разряд противоположен предыдущему: в нем трудно сразу постичь, что [текст] символический, но если принять, что он символический, то легко понять символизируемое им. Здесь также мы должны проявить осмотрительность в выдвигании иносказательного толкования, т.е. среди класса [людей], которые в случае [понимания] символичности [текста] постигают символизируемое, но саму эту символичность они способны понять только посредством некоторой вещи, каковая лишь правдоподобная² или просто убеждающая³, поскольку эти люди не принадлежат к ученым, к людям глубоких знаний⁴. Возможно, что в интересах заботы о религии будет лучше, если не подвергать эти кафедра будет перенесена в Рай.

¹ Такой хадис передает Муслим [8, № 7415/2955]; у аль-Бухари [7, № 4935] дана близкая версия (ليس من الإنسان شيء إلا يبلى ، إلا عظما واحدا وهو عجب الدنْبِ).

² Шубха (شبهة).

³ Мукни' (مُقْنِع); убеждающее не всегда бывает достоверным.

⁴ О которых говорится в аяте 3:7.



[тексты] иносказательному толкованию, могущее дискредитировать в глазах данных людей те вещи, через которые собственно они и пришли к предположению¹ о символическом характере этих текстов. И это наиболее желанный путь. Но возможно также раскрыть для них иносказательное толкование, ибо здесь сильно просматривается сходство между символом и символизируемым.

Вместе с тем, лишь только раскрываются врата иносказательного толкования в отношении этих двух разрядов² [текстов], от них рождаются странные верования, далекие от внешнего [аспекта]³ Закона; а порой широкая публика может их и отвергать, если начать разглашать их перед ней. Как раз это и есть то, что случилось с суфиями, а также с теми учеными мужьями, которые следовали означенным путем. Когда же за иносказательное толкование в нашей религии взялись люди, которые не постигли различия между этими разрядами и не поняли, каков класс людей, перед которым допустимо разглашать иносказательное толкование, – тогда-то дело религии и расстроилось, появились различные толки, обвиняющие друг друга в неверии. Но все это есть невежество в отношении целей Закона и посягательство⁴ на него.

В свете изложенного тебе явствует, какую ошибку допускают в аспекте иносказательного толкования. Как нам хочется преуспеть в подобном [исследовании] относительно всех высказываний⁵ Закона, т.е. обсудить, что подобает подвергать иносказательному толкованию и что – нет, а если подвергать толкованию, то перед кем такое толкование должно разглашаться, причем делать это касательно всего дискуссионного⁶ в Коране и Хадисе, показывая сводимость всех [таких текстов] к указанным четырем разрядам.

Что касается предмета⁷ настоящей книги, то [сказанным обсуждение его] завершено. Мы начали с этого, поскольку посчитали его наиболее важным из относящихся к Закону вопросов.

¹ Глаг. *занна* (ظَنَّ).

² Третьего и четвертого.

³ *Захир* (ظَاهِر).

⁴ *Та'адди* (تَعَدَّى).

⁵ *Акавилъ* (أَقْوِيلُ), ед. *кауль* (قَوْل).

⁶ *Мушкиль* (مُشْكِل).

⁷ *Гарад* (غَرَض).



[С упованием на] Бога, по милости Своей к истине поспешествующего и награду дарующего¹.

Закончено в пятьсот семьдесят пятом году².

Литература

1. Ибрагим Т.К. *Религиозная философия ислама: калам*. Казань: Казанский университет; 2013. 210 с.

2. Ибн-Сина (Авиценна). *Указания и напоминания* [Раздел по метафизике]. Часть четвертая. Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н.В. Ефремовой. *Ориенталистика*. 2019;2(2):337–374. DOI:10.31696/2618-7043-2019-2-2-337-374.

3. 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.

4. Аверроэс. *Опровержение Опровержения*. Киев: УЦИММ; СПб.: Алетейя; 1999. 685 с.

5. Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Казанский университет; 2014. 236 с.

6. Ибрагим Т.К. *Принципы аллегорической экзегетики согласно фальсафе*. *Ислам в современном мире*. 2017; № 3. С. 85–104.

7. *Сахих аль-Бухари*. Дамаск-Бейрут: Дар Ибн-Касир; 2002. 1944 с. (На араб. яз.)

8. *Сахих Муслим*. Эр-Рияд: Дар ас-салям; 2000. 1488 с. (На араб. яз.)

9. *Сунан Аби-Дауд*. Т. 7. Дамаск: Дар ар-рисаля аль-‘алямийя; 2009. 876 с. (На араб. яз.).

10. ат-Тирмизи. *Аль-Джами‘ аль-кабир*. Т. 5. Бейрут: Дар аль-гарб аль-ислямий; 1996. 576 с. (На араб. яз.)

11. аль-Джувайни. *Аль-‘Акыда ан-низамийя...* Каир: аль-Мактаба аль-азхарийя ли-т-турас; 1992. 134 с. (На араб. яз.).

12. аль-Газали. *Ихиа‘ ‘улюм ад-дин*. Т. 4. Бейрут: Дар аль-ма‘рифат; б.г. 552 с. (На араб. яз.)

13. Аристотель. *О душе*. В: Аристотель. *Сочинения в четырех томах*. М.: Мысль; 1976;1:369–448.

¹ Араб.: وَاللَّهُ الْمُؤْتِقُ لِلصَّوَابِ وَالْكَافِلُ بِالثَّوَابِ بِمَنَّةٍ وَرَحْمَتِهِ

² По мусульманскому летоисчислению (от Хиджры), 1179/1180 год по европейскому.



14. аль-Газали. *Критерий различения ислама и ереси*. В: Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 1. М.: ИД «Медина»; 2016. С. 201–240.

15. Ибн-Рушд. *Китаб аль-Каушф ‘ан манахидж аль-адилля...* Бейрут: Марказ дирасат аль-вахда аль-‘арабийя; 1998. 217 с. (На араб. яз.)

References

1. Ibrahim T.K. *Religioznaja filosofija islama: kalam* [Religious philosophy of Islam: Kalam]. Kazan: Kazan University press, 2013. 210 p. (In Russian)

2. Ibn-Sina (Avicenna). *Ukazaniya i napominaniya* [Razdel po metafizike]. Chast’ chetvertaja. Perevod s arabskogo, predislovie i komentarii T. Ibragima i N.V. Efremovoj. Orientalistika. [Instructions and reminders (Al-Isharat wa-t-tanbihat) [on metaphysics]. Part four. Translation from Arabic into Russian, comments and introduction by T. Ibrahim and N.V. Efremova. Orientalism]. 2019: 2 (2):337–374. (In Russian) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-337-374.

3. Ibn-Rushd. *O sootnoshenii filosofii i religii*. V: Ibragim T. K., Efremova N. V. (red.) *Musulmanskaja filosofija (Fal’safa): antologija*. [The Harmony of Religion and Philosophy. In wording of Ibrahim T.K., Efremova N.V. Muslim philosophy (Falsafa): An Anthology. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan publ., 2009. P. 547–581. (In Russian)

4. Averroes. *Oproverzhenie Oproverzheniya*. [Averroes. The Incoherence of the Incoherence]. Kiev: UTsIMM press, St. Petersburg: Aleteyya press, 1999. 685 p. (In Russian)

5. Ibrahim T.K., Efremova N.V. *Musulmanskaya religioznaya filosofiya: falsafa* [Islamic religious philosophy: The Falsafa]. Kazan: Kazan University press, 2014. 236 p. (In Russian)

6. Ibrahim T.K. *Printsipy allegoricheskoi ekzegetiki soglasno falsafe. Islam v sovremennom mire*. [The principles of allegorical exegesis according to falsafa. Islam in the modern world]. 2017:13(3). P. 85–102. (In Russian) DOI: 10.22311/2074-1529-2017-13-3-85-102.

7. *Sahih al-Bukhari*. Damascus-Beirut: Dār Ibn-Kathīr, 2002. 1944 p. (In Arabic)

8. *Sahih Muslim*. Riyadh: Dār as-salām, 2000. 1488 p. (In Arabic)

9. *Sunan Abi-Dāwūd*. Vol. 7. Damascus: Dār ar-risāla al-‘ālamīyya; 2009. 876 p. (In Arabic)



10. at-Tirmidhi. *Al-Jāmi' al-kabīr*. Vol. 5. Beirut: Dār al-gharb al-islāmī; 1996. 576 p. (In Arabic)
11. al-Juwaynī. *Al-'Aqīda an-nizāmīyya...* Cairo: Al-Maktaba al-azharīyya li-t-turāth; 1992. 134 p. (In Arabic)
12. al-Ghazali. *Ihyā' 'ukūm ad-dīn*. Vol. 4. Beirut: Dār al-ma'rifa; n.d. 552 p. (In Arabic).
13. Aristotle. *O dushe*. V: Aristotel'. Sochineniya v chetyrekh tomakh. [On the Soul. By Aristotle. Writings in four volumes]. Moscow: Mysl press, 1976: 1. P. 369–448. (In Russian)
14. al-Ghazali. *Kriteriy razlicheniya islama i eresi. Islamskaya mysl: traditsiya i sovremennost*. [The Criterion for Distinguishing between Islam and Heresy. Islamic thought: tradition and modernity], 2016. Vol. 1. Moscow: Medina press. P. 201–240. (In Russian)
15. Ibn-Rushd. *Kitāb al-Kashf 'an manāhij al-adilla...* Beirut: Markaz dirasat al-wahda al-'arabiyya, 1998. 217 p. (In Arabic)

Информация о переводчиках

Тауфик Ибрагим, 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».

Ефремова Наталия Валерьевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН, член редакционной коллегии журнала «Minbar. Islamic Studies».

About the translators

Tawfik Ibrahim, Dr. Sci. (Philos.), Professor, the Centre of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies of RAS, the Researcher-in-Chief, 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 (Russian Federation).

Natalia V. Efremova, Cand. Sci. (Philos.), Senior Research Fellow at the Division of oriental philosophies of the Institute of Philosophy of RAS, an Editorial board Member of the Periodical Minbar. Islamic Studies (Russian Federation).



Т. Ибрагим, Н.В. Ефремова
О методах обоснования принципов вероучения. Часть пятая

Раскрытие информации о конflikте 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: 05 октября 2019
Одобрена рецензентами: 03 ноября 2019
Принята к публикации: 18 ноября 2019

Article info

Received: October 05, 2019
Reviewed: November 03, 2019
Accepted: November 18, 2019



DOI 10.31162/2618-9569-2019-12-4-1050-1066

УДК 130.12

Original Paper

Оригинальная статья

Теолого-психологическое осмысление феномена рефлексии

Т.Е. Седанкина

Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5241-6479>, e-mail: tatiana-svetlaya@mail.ru

Резюме: В богословских учениях на сегодня отсутствует рациональное определение термина и описания методологии религиозной рефлексии в силу многозначности различных эмпирических описаний данного феномена и в разных религиях, и в рамках одной религии. В нашем исследовании больший упор делается не на констатацию рефлексии, как она эмпирически описывается в различных религиозных преданиях, а на анализ человеком своих внутренних переживаний, анализ и синтез своего самоосмысления; анализ, синтез и сопоставление гегельянской концепции рефлексии духа и учения Ибн-Араби о погружении в глубины самого себя посредством интуитивного созерцания.

В ходе религиозной рефлексии, заключающейся в самопознании, самонаблюдении и самоанализе, доказательная база веры человека собирается «в гармоничную мозаику», и в процессе выяснения своей собственной дороги к вере рефлексирующий начинает видеть источник и инструментарий, влияющие на ход веры. В результате теологического осмысления феномена рефлексии выявлено, что если обычная психологическая рефлексия является познанием себя глазами другого, причем познанием «себя внешнего», то религиозная рефлексия – это познание «себя внутреннего» глазами «себя внешнего». Данный процесс требует глубокой внутренней работы, опирающейся на религиозно-психологическую и одновременно на рациональную методологию. Синтез этих двух методологий предложен автором статьи на основе соотнесения учения о самопознании шейха Ибн Араби с учением о рефлексии духа Г. В. Ф. Гегеля.

Ключевые слова: психологическая рефлексия; религиозная рефлексия; методология религиозной рефлексии; религиозное самопознание; самоанализ; самосознание; радикальное самопознание; теология глубины; рефлексия духа; удвоенная рефлексия; удвоенное самосознание

Для цитирования: Седанкина Т.Е. Теолого-психологическое осмысление феномена рефлексии. Minbar. Islamic Studies. 2019;12(4):1050-1066 DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-1050-1066



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution

4.0 License.



Седанкина Т.Е.

Теолого-психологическое осмысление феномена рефлексии

Theological-Psychological Interpretation (Reflection) of the Phenomenon of Reflection

T.E. Sedankina

Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5241-6479>, e-mail: tatiana-svetlaya@mail.ru

Abstract: In contemporary theological teachings there is no rational definition of the term and description of the methodology of religious reflection, due to the ambiguity of different empirical descriptions of this phenomenon in different religions and within one religion. In this study, the emphasis is placed not on the statement of reflection, as it is empirically described in various religious traditions, but on the analysis of one's inner experiences, analysis and synthesis of one's self-reflection. Analysis, synthesis and comparison of the Hegelian concept of the reflection of the spirit and the teachings of Ibn Arabi on immersion in the depths of himself through intuitive contemplation.

In the course of religious reflection, consisting of self-knowledge, self-observation and introspection, the evidence base of a person's faith is assembled "in harmonious mosaic", and in the process of finding out one's own path to faith, the reflecting one begins to see the source and the tools that influence the course of faith. As a result of theological understanding of the phenomenon of reflection, it was revealed that if ordinary psychological reflection is knowing oneself through the eyes of another, moreover knowing "oneself externally", then religious reflection is knowing "oneself internally" through the eyes of "oneself externally". This process requires a deep inner work, based on religious-psychological and at the same time rational methodology. The synthesis of these two methodologies is proposed by the author of the article on the basis of correlation of the doctrine of self-knowledge of Sheikh Ibn Arabi and the reflection of the spirit of G. V. F. Hegel.

Keywords: psychological reflection, religious reflection; methodology of religious reflection; religious self-knowledge; introspection; self-consciousness; radical self-knowledge; theology of depth; reflection of spirit; doubled reflection; doubled self-consciousness

For citation: Sedankina T.E. Theological-psychological interpretation (reflection) of the phenomenon of reflection. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(4):1050-1066 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-1050-1066



Введение

В богословских учениях на сегодня отсутствует рациональное определение термина и описания методологии религиозной рефлексии в силу многозначности различных эмпирических описаний данного феномена как в разных религиях, так и в рамках одной религии. Естественно, придание общеобязательной формы религиозным догматам не могло быть достигнуто без религиозной рефлексии. *Религиозное предание наполнялось содержанием со времен отцов Церкви, оставаясь в силе и в Средние века, когда богословская традиция внимательно исследовалась, подвергаясь критическому анализу, и, по мнению ортодоксальных богословов, «более не нуждается в дальнейшем обосновании и рефлексии» [1].*

Тем не менее в настоящее время тематика религиозной рефлексии не перестает быть актуальной. Так, А.А. Радугиным теологическая рефлексия рассматривается как специфическая форма рациональности и возможности сотрудничества науки и религии [2]. П.Б. Михайловым выделяется особый тип богословской рефлексии, заключающейся в соотношении профанного и сакрального измерения истории [3]. А.С. Максимов анализирует феномен миссиологической рефлексии [4]. В.С. Волчков рассматривает рефлексю над однажды произнесенными свидетельствами как возможность или невозможность богословского творчества [5]. На ту же тему размышляет и И.Н. Морозова, рассматривая творчество В.В. Зеньковского через призму «двойной рефлексии» (светской и секулярной) как фактора, способствующего рефлексии исходных оснований и принципов религиозного сознания [6]. Изучением вопросов католической богословской рефлексии занимается А.С. Максимов [7]. П.Б. Михайловым рассматриваются различные области применения богословской рефлексии, разнообразные критерии, позволяющие классифицировать ее типы [8]. Автор указывает на бескрайность предметного поля богословской рефлексии и пространства ее практического применения [8; 12].

В нашем исследовании больший упор делается не на констатацию рефлексии, как она эмпирически описывается в различных религиозных преданиях, а на анализ человеком своих внутренних переживаний, анализ и синтез своего самоосмысления.



Цели и задачи

Целью исследования является теологическое осмысление феномена *психологической* рефлексии, направленной на религиозное самопознание, на рациональное рассмотрение феномена рефлексии духа и на синтез этих двух явлений. Для достижения данной цели поставлены следующие задачи: рассмотреть методологию религиозной рефлексии; дать определение понятию религиозной рефлексии и рассмотреть ее компоненты; рассмотреть гегельянский подход к рефлексии как главному свойству человеческого духа; соотнести гегельянскую концепцию рефлексии духа и учение Ибн-Араби о погружении в глубины самого себя.

I. Начнем с рассмотрения содержания религиозной рефлексии, включающего в себя: метод изучения самого себя, своих внутренних духовных изысканий, являющихся одним из основных источников постижения богословского знания; ведение дневников, включающих в себя описание внутренних переживаний, душевных стремлений и чаяний; анализ роли церкви и церковных действий на формирование самосознания прихожан, дающих почву для богословских размышлений; метод рефлексии богословских текстов, являющийся основой формирования личности христианина [9].

Иудейский философ Авраам Йегошуа Гешель (1907-1972) дал следующее определение религиозной рефлексии: «Религиозная рефлексия – это рефлексия самой религии в отношении ее собственных основных понятий и подходов» [10]. По мнению философа, процесс религиозной рефлексии состоит из нескольких компонентов, основными из которых являются самопознание и самоанализ.

Самопознание – усилие по напоминанию самому себе, что представляют собой мои личные переживания, касающиеся понятий, концепций и базовых принципов религии, ее основных догматов, смысла ее основных учений и различий между основами и спекуляциями. Самоанализ – стремление осознать и проанализировать свое стремление разобраться, насколько аутентична моя личная позиция в отношении веры. А.Й. Гешель в своей книге «Бог ищет человека» предлагает следующие вопросы для самоанализа: является ли моя религиозная позиция следствием глубокого внутреннего убеждения



или это лишь внешняя атрибуция, дань моде или обстоятельствам? Является ли существование Бога явным фактом для меня или же это просто вероятность? Что такое для меня Бог – нечто явно присутствующее в моей жизни или просто гипотеза? Возможно, мне только представляется, что Бог – это тот, кому отдано мое сердце, а в действительности все мои устремления отданы моему эгоизму? Священные тексты для меня – это просто культурно-исторические памятники или неподлежащие сомнению священные писмена? Что для меня вера: дань моде, эгоистическая выгода или действительно поиск моего истинного «я» в этом мире? [10]

Несомненно, подобные вопросы, вызывающие внутренние сомнения, являются неотъемлемой частью процесса религиозной рефлексии. Однако подобный подход вызывает неоднозначные суждения. С одной стороны, можно предположить, что сомневающийся человек обладает недостаточной верой, что и заявляют представители догматического религиозного мышления, тем самым выражая негативное отношение к самому процессу религиозной рефлексии. С другой стороны, вера, не имеющая в себе сомнения, становится фанатизмом как наивысшей степенью проявления веры, что крайне опасно. Отвергая рефлексию по поводу религии, догматично настроенный человек зачастую полностью отдается религиозным ритуалам, подсознательно ища в них защиту от религиозных размышлений, которые могут привести к сомнению, пусть не в самой религии, а в самом себе, что тоже является для него недопустимым. Отметим, что Юнг признаком подавленного сомнения называл фанатизм, так как человек, действительно убежденный в своей правоте, спокоен, не нуждается в доказательстве другим своих убеждений и способен к обсуждению иной точки зрения без каких-либо признаков негодования [11].

Другой тип людей с религиозным мировоззрением довольно часто испытывает религиозные сомнения, погружаясь в рефлексии религии, ощущая чувства, которые довольно ярко описаны Пауло Коэльо в книге «Алеф»: терзание продолжительными внутренними противоречиями, вызванными глубокими сомнениями, касающимися веры, которые побуждают человека к духовному поиску и дальнейшему развитию [12, с. 9, 11] В данном случае как продолжение звучит идея Авраама Гешеля о «сотрясении души человека»,



вызванном вопросом, не дающим покоя душе, заботящим ее длительное время, что является важнейшим дополнительным компонентом формирования религиозного сознания, наравне, и даже более того, с приобщением к религиозным принципам и идеологии [10]. А.Й. Гешель называет подобный подход радикальным самопознанием религии, заключающимся во внутреннем само-размышлении, в «мысли о мысли», в процессе анализа самого **акта мышления**. Благодаря радикальному самопознанию, исследуя сам **акт веры**, человек ставит перед собой следующие вопросы: Что значит «верить»? Как мы знаем то, что мы знаем о Боге? «Радикальное самопознание охватывает не только «плоды мысли», но также и ее корни, глубины постижения и те моменты непосредственного духовного контакта разумного «я» с реальностью» [10].

Подобный подход А.Й. Гешель называет «Теологией глубины», целью которой является исследование глубины веры, почвы, на которой она взрастает. А.Й. Гешель убежден, что религию способен постичь лишь тот, кто осмелится исследовать ее глубины. Религиозная мысль, мысль о вере и религиозных чувствах является одним из самых сложных явлений человеческого духа. Часто мы думаем, что мы верим в Бога, в то время как реально объектом нашей веры является лишь символ, вызванный личными интересами. «Часто нам кажется, что тяга, которую мы чувствуем в себе, направлена к Богу, а в действительности наши славословия направлены к силе, существующей лишь в этом мире» [10].

Таким образом, в ходе религиозной рефлексии, заключающейся в самопознании, самонаблюдении и самоанализе, доказательная база веры человека собирается «в гармоничную мозаику». В процессе выяснения своей собственной дороги к вере рефлексирующий начинает видеть источник и инструментарий, влияющие на его веру. Как видим, путь религии, в ее истинном понимании, требует глубокой внутренней работы, а изучение собственного религиозного бытия является постоянной задачей.

II. Способность к самопознанию, т.е. рефлексия, с точки зрения немецкого философа Георга Гегеля, является главным свойством духа человека. Далее позволим себе поразмышлять над рефлексией духа, взяв за основу



книгу Г. Гегеля «Феноменология духа» [13], которую его комментатор Ю.Р. Селиванов назвал «Путеводителем духа», а также книгу «Геммы мудрости» (Фусус аль-хикам) исламского богослова XII века Ибн-Араби [14].

Рефлексия духа начитается с познания «себя внутреннего» (в-себе-бытие) глазами «себя внешнего» (для-себя-бытие), продолжаясь познанием «себя внешнего» (для-себя-бытие) глазами «себя внутреннего» (в-себе-бытие). В данном случае дух переходит в рефлексиию самого себя, выходя за пределы самой рефлексии (обычной рефлексии). Этот феномен Г. Гегель называет «движением рефлексии в самое себя» [15, с. 54]. Однако на данном этапе «мы имеем дело с духом, еще не знающим себя» [15, с. 25].

Следующий этап возможен в результате воплощения в жизнь многократных усилий духа, способного и желающего действовать с целью самопреобразования, самотрансформации, результатом чего становится как бы «порывание духа с прежним миром своего наличного бытия» и совершение качественного скачка, благодаря которому обычная рефлексия остается в прежнем (посюстороннем) мире. «За пределами исчезающего посюстороннего мира сохраняется потусторонний (в-себе-[бытие])» [15, с. 135]. Этот второй сверхчувственный мир Г. Гегель называет «миром наизнанку». «Этот второй сверхчувственный мир есть мир наизнанку (перевернутый мир этого первого мира). ... он есть сам этот мир и ему противоположный мир в одном единстве [15, с. 149]. Это «различение неразличенного» [15, с. 153] является, по Г. Гегелю, самосознанием.

Самосознание – это рефлексия из бытия чувственного и воспринимаемого мира, является возвращением из инобытия, когда человек начинает «смотреть на себя глазами духа» [15, с. 156]. «Я различаю себя от себя самого, и в этом непосредственного для меня дано то, что это различие не различено ... Это рефлексированное единство уже не такое, как первое... Итак, завеса, скрывающая «внутреннее», сдернута, и налицо лицезрение «внутреннего» во «внутреннем» – лицезрение неразличимого одноименного... За завесой, скрывающей «внутреннее», нечего видеть, если мы сами не зайдём за нее» [15, с. 153, 160, 154].



Совершив качественный скачек, сдернув завесу, т.е. вывернув мир наизнанку, сознание начинает «ходить на голове» [15, с. 52], совершая круг, «который предполагает в качестве своей цели и имеет началом свой конец». Так, по мнению Г. Гегеля, происходит движение рефлексии в самое себя. «Положение такого рода начинается со слова Бог. Это слово само по себе есть бессмысленный звук, одно лишь имя. Но пустое начало только в этом конце становится действительным знанием» [15, с. 49].

Не об этом же конце, который является началом, писал великий шейх суфизма Ибн-Араби в «Геммах мудрости»? «Уже теперь изнутри, из центра видно, что путь не отличается от цели; где начался, там и закончился – в Боге. Для совершающего круговое движение водоворота нет начала, и направляет его «от», а не конечная цель, а потому «к» ведет его» [16, с. 73-74] ... Это круговое движение возможно лишь тогда, когда направлением познания является не прямым движением рационального ума «от» к «к», а погружение в самого себя, в собственные глубины смысла, «в истинную свою сущность, т.е. в Бога», когда «от» и «к» становятся тождественными, «когда цель неотличима от отправной точки» [16, с. 74]. Когда ум становится способен отвлечься от всего, кроме себя самого, у него [только] в рассуждениях своих, где он познает Бога» [16, с. 251]. Этот особый метод познания Ибн-Араби называет «интуитивным созерцанием»: «Интуитивно созерцая, «свидетельствуя» самого себя, свои внутренние глубины..., человек интуитивно созерцает и Бога, причем такое созерцание абсолютно полное.

Ибн-Араби в своих «Геммах» неоднократно призывает к свидетельствованию самого себя, подкрепляя свой призыв словами Пророка: «Кто познает самого себя, познает Господа своего» [16, с. 60]. Согласно Ибн-Араби, подобный вид внутреннего делания является «путем интуитивного знания», а состояние идущего – состоянием «погружения в рассеянность». «Рассеянный вращается, совершая круговое движение вокруг полюса и не удаляется от него... Для совершающего круговое движение нет начала, и направляет его «от», а не конечная цель, а потому «к» ведет его; ему дано наиболее полное бытие и дарованы все слова и вся мудрость в их совокупности» [16, с. 167]. Орган интуитивного созерцания, внутреннего зрения Ибн-Араби называет



Оком. Однако шейх суфизма подчеркивает: «Не всякому из бытийно-возможного в мире Бог отверз зеницу ока, дабы он постиг, какова душа его, так что среди них есть знающие и невежды» [16, с. 90].

Г. Гегель неоднократно подчеркивает, что самосознание достигает своего удовлетворения только в некотором другом самосознании, и этот феномен Г. Гегель называет «удвоенной рефлексией», «удвоенным самосознанием» [15, с. 163]. «Удвоенное самосознание теряет самое себя, т.к. приобретает себя как некоторую другую сущность, и в тоже время само себя видит в другом...То, что в дальнейшем приобретает самосознание, есть опыт, показывающий, что есть дух... Различие самосознаний есть их единство: «я» – которое есть «мы», и «мы», которое есть «я» [15, с. 162].

По нашему мнению, состояние удвоенного самосознания представляет собой некое сходство с аффективной формой проявления эмпатии, о которой писалось ранее. То есть в данном состоянии форма удвоенной рефлексии и экзальтированной эмпатии, сливаясь, несут в себе дополняющие друг друга идентично-противоположные функции. Так, в ходе проявления гипертрофированной эмпатии чувствование другого становится личным чувствованием эмпата; а при удвоенной рефлексии внутреннее видение себя приобретает внешнее себя-проявление и представление себя иной сущностью. В первом случае чувства другого человека становятся чувствами себя самого. Во втором – внутренние чувства себя самого становятся чувствованием себя иного, находящегося в себе внутреннем, чистое Я. Таким образом проявляется диалектическое единство противоположных психологических феноменов.

Не этот ли процесс в несколько в иных терминах описывает Ибн-Араби? «В процессе мистического познания полностью исчезает субъект-объектная разделенность как в гносеологическом, так и в онтологическом аспектах: познающий становится познаваемым, вернее, исчезают и познающий, и познаваемый, остается универсальное Нечто, или Ничто, или Всё» [16, с. 73]. Этот поворотный пункт сознания, где он «вступает в духовный дневной свет настоящего» [15, с. 163] возможен только в процессе глубинного самосознания, в процессе рефлексии духа. «Рефлексируемый на себя дух – дух, кото-



рый знает себя в таком развитии духа» [15, с. 51]. Это чистое «я» – глубина, которую дух извлекает наружу» [15, с. 43].

Однако остается неразрешенным еще один вопрос, который, как нам кажется, порождает собой массу других вопросов. Как отмечал А.Й. Гешель: «В мыслительном процессе ответ, после которого не следует вопрос, лишен жизни» [10]. И хотя мы осознаем, что получить исчерпывающий ответ на данный вопрос не представляется возможным в силу скудности человеческого разума, тем не менее, вспоминая «Притчу о мудрости», спрятанной на дне колодца, последуем совету мудреца, призывавшего путника в силу невозможности ее достать оттуда, хотя бы приблизиться к колодцу, чтобы заглянуть и, возможно, хоть на мгновение узреть свет сияния истины.

Как нам видится, существует иной вид рефлексии, выходящий за рамки выше представленных и в то же время вбирающих все их в себя. Позволим назвать ее рефлексией «внутреннего Ока», (всеобщее-бытие), заключающейся в смотрении «внутреннего ока на себя глубинного (Я в-себе-бытие), себя внутреннего (Я для-себя-бытие) и себя внешнего (Я в-других-бытие), в результате чего возможно наступление самоосознания на всех уровнях бытия. Смеем предположить, что именно это явление Г. Гегель называл «наблюдающим разумом», «духовной сущностью сознания», «нравственной субстанцией», «разумом-духом», который при дальнейшем изучении расщепляется на «царство образованности» и «мир веры, царство сущности». Заглянув в эту наиглубочайшую глубину, наступает осознание, что и там происходит дальнейший внутренний процесс со своими противоречиями, борьбой и новой «растерянностью», «тоской» и «обретением», в результате чего наступает осознание невозможности полного постижения сути. И тогда словами поддержки и утешения «растерянного» звучат слова Ибн-Араби: «Неспособность постичь постижение есть постижение» [16, с. 158].

Таким образом, в результате теологического осмысления феномена религиозной рефлексии выявлено, что:

1. Если обычная рефлексия – это познание себя глазами другого, причем познание «себя внешнего», т.к. глаза другого не могут проникнуть в глубь «внутреннего», то религиозная рефлексия – это познание «себя внутреннего»



глазами «себя внешнего». Данный процесс требует глубокой внутренней работы, направленной на постижение собственного религиозного бытия, причем представленный феномен является главным свойством духа человека и назван Г. Гегелем рефлексией духа.

2. Рефлексия духа представляет собой неимоверно сложный последовательный процесс постепенного погружения в себя, включающий:

Rf0 – рефлексия в обычном смысле слова (Я в-других-бытие) – я думаю, что они думают, чтобы понять, как другие понимают меня, т.е. процесс смотрения на себя глазами других.

Rf1 – рефлексия (в-себя-бытие) – рефлексия «мысли о мысли». Я думаю, почему я так думаю, задаю вопросы, касающиеся моих глубинных духовных сомнений, смотрю на себя внутреннего (Я для-себя-бытие), чтобы «познакомиться» с «Я в-себе-бытие».

Rf2 – внутренняя рефлексия (в-себе-бытие), удвоенная рефлексия, «рефлексия духа». Внутреннее (Я в-себе-бытие) смотрит из глубины на (Я для-себя бытие), которое задает глубинные вопросы, кто мыслит о мысли, чтобы само-осознать «Я для-себя-бытие». Это есть процесс самоосознания, который Гегель назвал «Рефлексия духа».

Rf3 – рефлексия «внутреннего ока», которая имеет целью самоосознание на всех уровнях бытия и заключается в осознании себя глубинного (Я в-себе-бытие); осознании себя внутреннего (Я для-себя-бытие); осознании себя внешнего (Я в-других-бытие).

Для наиболее эффективного осмысления феномена рефлексии приведем таблицу.

Таблица 1 / Table 1
Этапы рефлексии духа
The Stages of Spiritual Reflection

№	Название	Вид бытия	Действие	Цель
Rf0	Рефлексия в обычном смысле слова	Я в-других-бытие	Смотрю на себя глазами других, я думаю, что они думают	понимание, как другие понимают меня



Rf1	Рефлексия «мысли о мысли»	Я для-себя-бытие	Смотрю на себя внутренне-го, думаю, почему я так думаю. Задаю вопросы, касающиеся моих глубинных духовных сомнений	«познакомиться» с собой глубинным (Я в-себе-бытие).
Rf2	Внутренняя рефлексия, удвоенная рефлексия, «рефлексия духа»	Я в-себе-бытие	Внутреннее (Я в-себе-бытие) смотрит из глубины на (Я для-себя-бытие), которое задает глубинные вопросы, кто мыслит о мысли. Лицезрение «внутреннего» во «внутреннем», хождение сознания на голове	самоосознание (Я для-себя-бытие).
Rf3	Рефлексия «внутреннего ока»	Всеобщее бытие	«Внутреннее око» смотрит на себя глубинное (Я в-себе-бытие), себя внутреннее (Я для-себя-бытие) и себя внешнее (Я в-других-бытие)	Самоосознание на всех уровнях бытия

В результате рассмотрения противоположных психологических феноменов в их наивысшем проявлении: «экзальтированной эмпатии» и «рефлексии внутреннего Ока» – обнаружено их слияние воедино, что является показательным проявлением диалектического закона Отрицания отрицания, в результате чего становится возможным рассмотрение психологических процессов в философской интерпретации, а философских понятий – через призму психологии, что и планируется сделать в следующем исследовании.

Литература

1. *Theological Reflection: Methods.* By Elaine, Graham, Heather Walton, and Frances Ward. Available at: http://www.academia.edu/28819504/Theological_Reflection_Sources_By_Elaine_Graham_Heather_Walton_and_Frances_Ward [Accessed 27.07.17] [Электронный ресурс]



2. Радугин А.А. Теологическо-богословская рефлексия как специфическая форма рациональности и возможности сотрудничества науки и религии. *Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право.* 2009;8(63):79–88.

3. Михайлов П.Б. История как предмет богословия. *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия,* 2012;6(44):30–40.

4. Максимов А.С. Католическая миссиология как теологическая дисциплина: происхождение, развитие, проблемы интерпретации в современной системе высшего образования Римско-Католической Церкви. *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение 1: Богословие. Философия* 2011;5(37):42–56.

5. Волчков А.С. Постструктурализм и перспективы христианской метафизики. *Вестник Русской христианской гуманитарной академии.* 2018;19(2):181–188.

6. Морозова И.Н. Проблемы онтологии в христианской философии: опыт аналитики по материалам работ В.В. Зеньковского. *Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика.* 2012;12(1):18–20.

7. Максимов А.С. От этноцентризма к инкультурации. культура и цивилизация в истории католических миссий. *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия.* 2015; 5(61):9–26.

8. Михайлов П.Б. Отечество земное или небесное? к проблеме локализации Предания. *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение.* 2016;3(65):9–24.

9. Грэхем Э., Уолтон Х, Уорд Ф. *Богословская рефлексия: методы* [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/291749.html> [Дата обращения 31.07.17]



10. Гешель А.И. *Бог ищет человека* / опубликовано Ицхак Ройтман. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://kabbalah-live.ru/filosofiya/religioznaaya-refleksiya/> [Дата обращения 30.07.2017]

11. Карл Густав Юнг: цитаты, афоризмы, высказывания и мысли великих и умных людей [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.inpearls.ru/author/carl+gustav+jung> [Дата обращения 18.09.18]

12. Коэльо П. *Алеф*. Пер. с порт. Е. Матерновской. М.: АСТ; 2014. 318 с.

13. Hegel Ge. *System der Wissenschaft von Ge. Wilh. Fr. Hegel erster Teil die Phanomenologie des Geistes?* 1807. 873 p. Available at: <https://archive.org/details/systemderwissen00hegegoog> [Accessed 04.12.18.] [Электронный ресурс]

14. Ибн Араби фусус аль-хикам Тарих вафат - 636 х Тарих таби' 1412 х 206 с. Available at: <https://ru.scribd.com/document/72444495/Gems-of-wisdom> (На араб. яз.)

15. Гегель Г.В.Ф. *Феноменология духа*. Пер. с нем. Шпета Г.Г., Коммент. Селиванова Ю.Р. М.: Академический проект; 2008. 767 с.

16. Смирнов А.В. *Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби)*. М.: Наука; Издательская фирма «Восточная литература»; 1993. 328 с.

References

1. Theological Reflection: Methods. By Elaine, Graham, Heather Walton, and Frances Ward. Available at: http://www.academia.edu/28819504/Theological_Reflection_Sources._By_Elaine_Graham_Heather_Walton_and_Frances_Ward (Accessed: 27.07.17).

2. Radugin A.A. [Theological-theological reflection as a specific form of rationality and the possibility of cooperation between science and religion]. Scientific Bulletin of Belgorod state University. Series: Philosophy. Sociology. The law, 2009; 8(63). P. 79–88. (In Russian)

3. Mikhailov P.B. *Istoriya kak predmet bogosloviya* [History as a subject of theology]. Bulletin of St. Tikhon's Orthodox University, part I: Theology. Philosophy, 2012; 6(44). P. 30–40. (In Russian)



4. Maksimov A.S. *Katolicheskaya missiologiya kak teologicheskaya distsiplina: proiskhozhdenie, razvitie, problemy interpretatsii v sovremennoi sisteme vysshego obrazovaniya Rimsko-Katolicheskoi Tserkvi*. [Catholic missiology as a theological discipline: origin, development, problems of interpretation in the modern system of Higher Education of the Roman Catholic Church]. Bulletin of St. Tikhon's Orthodox University, part I: Theology. Philosophy, 2011: 5 (37). P. 42–56. (In Russian)

5. Volchkov A.S. *Poststrukturalizm i perspektivy khristianskoi metafiziki*. [Poststructuralism and prospects of Christian metaphysics]. Bulletin of The Russian Christian humanitarian Academy. P. 181–188. (In Russian)

6. Morozova I.N. *Problemy ontologii v khristianskoi filosofii: opyt analitiki po materialam rabot V.V. Zen'kovskogo*. [Problems of ontology in Christian philosophy: the experience of Analytics based on the works of V.V. Zenkovsky]. Proceedings of Saratov University. New series. The Series of Philosophy. Psychology. Pedagogy, 2012: 12(1). P. 18–20. (In Russian)

7. Maksimov A.S. *Ot etnotsentrizma k inkul'turatsii. kul'tura i tsivilizatsiya v istorii katolicheskikh missii* [From ethnocentrism to inculturation. culture and civilization in the history of Catholic missions]. Bulletin of St. Tikhon's Orthodox University, part I: Theology. Philosophy, 2015: 5(61). P. 9–26. (In Russian)

8. Mikhailov P.B. *Otechestvo zemnoe ili nebesnoe? k probleme lokalizatsii Predaniya*. [Fatherland earthly or heavenly? on the problem of Tradition localization]. Bulletin of St. Tikhon's Orthodox University, part I: Theology. Philosophy, 2016: 3(65). P. 9–24. (In Russian)

9. Graham E., Walton X., Ward F. Theological Reflection: methods. Available at: <http://www.bogoslov.ru/text/291749.html> (Accessed: 07.31.17). (In Russian)

10. Geshel A.I. *Bog ishchet cheloveka / opublikovano Itskhak Roitman* [God is looking for a person / published by Yitzhak Roitman]. Available at: <http://kabbalah-live.ru/filosofiya/religioznaya-refleksiya/> (Accessed 30. 07.17). (In Russian)

11. *Karl Gustav Yung: tsitaty, aforizmy, vyskazyvaniya i mysli velikikh i umnykh lyudei*. [Karl Gustav Jung: quotes, aphorisms, sayings and thoughts of great and



Седанкина Т.Е.

Теолого-психологическое осмысление феномена рефлексии

smart people]. Available at: <http://www.inpearls.ru/author/carl+gustav+jung> (Accessed: 18.09.18). (In Russian)

12. Coelho P. *Alef. Per. s port. E. Maternovskoi* [Alef. Translation from the Portuguese by E. Maternovskaya]. Moscow: AST, 2014. 318 p. (In Russian)

13. Hegel Ge. System der Wissenschaft von Ge. Wilh. Fr. Hegel erster Teil die Phanomenologie des Geistes? 1807. 873 p. Available at: <https://archive.org/details/systemderwissen00hegegoog>. (Accessed: 02.01.20). (In German)

14. *Ibn Arabi fusus al'-khikam Tarikh vafat - 636 kh Tarikh tabi' 1412*. [Gems of wisdom. Date of death – 636, date of nature 1412]. 206 p. Available at: [https://ru.scribd.com/document/72444495/Gems of wisdom](https://ru.scribd.com/document/72444495/Gems-of-wisdom). (Accessed: 02.01.20). (In Arabic)

15. Hegel G.V.F. *Fenomenologiya dukha. Per. s nem. Shpeta G.G., Komment. Selivanova Yu.R.* [Phenomenology of the spirit. Translation from German by Shpet G.G., commentaries by Selivanov Yu.R.]. Moscow: Academic Project, 2008. 767 p. (In Russian)

16. Smirnov A.V. Velikii sheikh sufizma (opyt paradigmal'nogo analiza filosofii Ibn Arabi) [The great Sheikh of Sufism (the experience of the paradigmatic analysis of the philosophy of Ibn Arabi)]. Moscow: Nauka, "Eastern Literature" press, 1993. 328 p. (In Russian)

Информация об авторе

Седанкина Татьяна Евгеньевна, кандидат педагогических наук, доцент, заведующая кафедрой систематической теологии ЧУВО «Российский исламский институт», член Ассоциации психологической помощи мусульманам.

Information about the author

Tatyana Ev. Sedankina, Ph.D (Pedag.), Associate Professor, head of the Department of systematic theology of the RUSSIAN Islamic Institute", member of the Association of Psychological Assistance to Muslims

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: 10 октября 2019 г.

Одобрена рецензентами: 5 ноября 2019 г.

Принята к публикации: 13 ноября 2019 г.

Article info

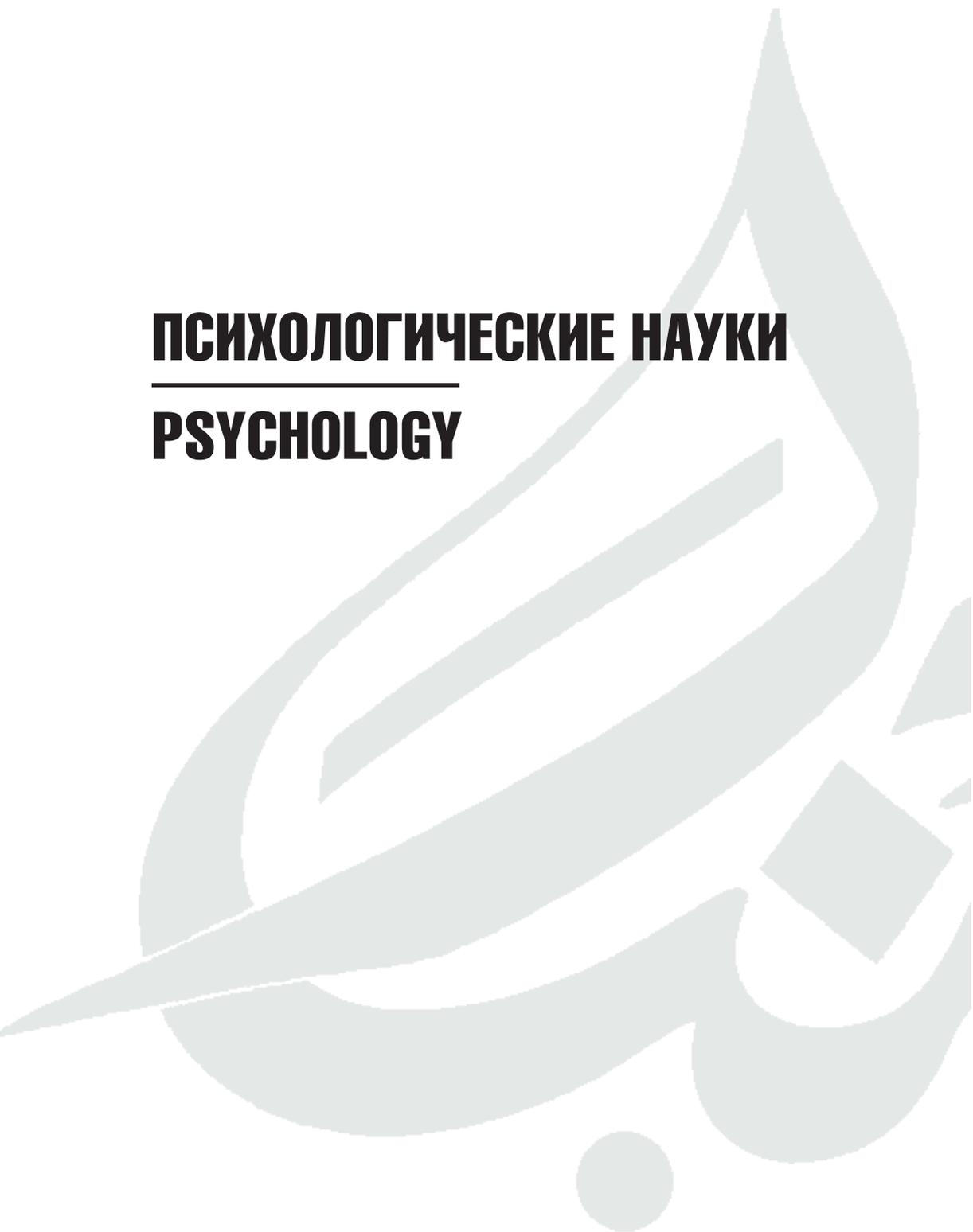
Received: October 10, 2019

Reviewed: November 5, 2019

Accepted: November 13, 2019

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

PSYCHOLOGY



- 
- ◆ **Association of Psychological Assistance to Muslims in Russia: activities, problems and solutions**
 - ◆ **Sensing Mentality and the Cognitive-Spiritual Intervention**
 - ◆ **Фрактальная теория в социогуманитарных исследованиях религии: о новых возможностях изучения «процессуальной» логики в арабомусульманской картине мира (по А.В. Смирнову)**



Association of Psychological Assistance to Muslims in Russia: Activities, Problems and Solutions

O.S. Pavlova^{1, 2, 3a}

¹ Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russian Federation

² Association of Psychological Assistance to Muslims, Moscow, Russian Federation

³ International Association of Islamic Psychology

^a ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9702-1550>, e-mail: os_pavlova@mail.ru

Abstract: The article discusses the main directions of activities of the Association of Psychological Assistance to Muslims. The Association of Psychological Assistance to Muslims (APAM) was created in Russia on 29 September 2017, at the first scientific-practical conference “Islam: psychological stability as the basis of personal and social well-being”, which took place in Moscow. The Association is an all-Russian organization that deals with solving problems of practical, empirical, theoretical and educational nature. Psychological counseling for Muslims is a professional psychological assistance, which relies on the knowledge about the peculiarities of the client’s faith significant to his personality. These are religious beliefs, religious language, sacred stories and legends, ritual practices, traditions and customs of Muslim peoples.

Keywords: Association of Psychological Assistance to Muslims; Islamic psychology; Psychological counseling for Muslims

For citation: Pavlova O.S. Association of Psychological Assistance to Muslims in Russia: activities, problems and solutions. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(4):1069-1090
DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-1069-1090



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



Ассоциация психологической помощи мусульманам в России: деятельность, проблемы и пути их решения

О.С. Павлова^{1, 2, 3а}

¹ *Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация*

² *Ассоциация психологической помощи мусульманам, г. Москва, Российская Федерация*

³ *Международная ассоциация исламской психологии*

^а *ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9702-1550>, e-mail: os_pavlova@mail.ru*

Резюме: В статье рассказывается об основных направлениях деятельности Ассоциации психологической помощи мусульманам. Ассоциация психологической помощи мусульманам (АППМ) была создана в России 29 сентября 2017 года на первой научно-практической конференции «Ислам: психологическая устойчивость – основа личного и общественного благополучия», проходившей в Москве. Ассоциация является общероссийской организацией, занимающейся решением проблем как практического, эмпирического, теоретического, так и образовательного характера. Психологическое консультирование мусульман – это профессиональная психологическая помощь с использованием знаний об особенностях веры клиента, которые важны для его личности: религиозные верования, религиозный язык, священные истории и легенды, ритуальные практики, традиции и обычаи мусульманских народов.

Ключевые слова: Ассоциация психологической помощи мусульманам; исламская психология; психологическое консультирование мусульман

Для цитирования: Павлова О.С. Ассоциация психологической помощи мусульманам в России: деятельность, проблемы и пути их решения. *Minbar. Islamic Studies.* 2019;12(4):1069-1090 (In Engl.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-1069-1090

Introduction

The intensive development of Islamic thought in Russia and the needs of Muslims have led to the necessity of establishing a professional psychological community whose activities are related to maintaining Muslims' psychological health.

By 2015, the need to provide regular professional psychological assistance to Muslims and their families has become evident. Professional psychological technologies should be consistent with the specificity of Islam and its lifestyle. The development of Islamic psychology as a branch of applied psychology is at stake.



Nowadays Islamic psychologists actively work with alcohol and drug addictions, solve problems of child-parent relations, deal with family and marriage issues, interethnic and interreligious relations, help people in difficult life situations, rehabilitate Muslims after breaking with criminal groups, etc.

However, we must admit that every specialist treats the problem of providing spiritual-oriented psychological assistance within the framework of Islam in his own way and there is no aggregate methodological approach. Before 2015, there was very little information in Russian psychology as well as in religious (Islamic) science that can be attributed, at least indirectly, to the problems of the psychology of Islam. Practically there was no scientific research in this area; there was no analysis and comprehension of practical results and work experience. At the same time, there were many questions on the agenda that have a direct relation to the psychological health of the Muslim person and the psychological security of society in general.

The actual request of the society is the problem of deep psychological study of religiously motivated extremism problem and psychological prevention of given phenomenon. It is obvious that individuals, inclined to extremist activity, are people who have numerous unprocessed serious psychological problems that are the primary cause of extremist behaviour.

Another important issue for the Muslim society is the family problem, child-parent relations. Muslims themselves and their family members show a constant need in dealing with different psychological issues, including interethnic/interreligious kin: active migration has increased the number of inter-ethnic/inter-religious marriages, where one of the spouses is a Muslim. There is a list of psychological issues that are very important to spot and analyze both in the field of psychology and in the field of Islam: the problem of religious conversion, which leads to increasing of the number of «non-ethnic», for example, Russian Muslims; counteraction to addictions, depressions and other problems of modern society by the means of Islamic knowledge and religious practice. Thus, the request for the development of psychological problems within the framework of Islam is great and considerably exceeds the offer.



In order to generalize the practical experience and theoretical knowledge about the psychological characteristics of Muslims accumulated in the regions of the Russian Federation by psychologists, teachers, imams, theologians, philosophers, Islamic scholars and ethnographers the Association of Psychological Assistance to Muslims¹ (APAM) was established. As the unified coordinating centre, it provides systematic professional and spiritually oriented psychological assistance to Muslims.

Goals and objectives of the Association of Psychology Assistance to Muslims

The APAM aims to coordinate the activities of all interested specialists (psychologists, imams, teachers, etc.) in the development of the psychology of Islam as the applied field of the psychology of religion for the successful resolution of the actual psychological problems of Russian Muslims and the provision of spiritually oriented psychological assistance. In its practice APAM is based on the scientific legacy of the great Muslim scholars: Abu Zajd Al-Balhi [1], Abu Bakr Muhammad ibn Zakariya ar-Razi [2], Abu Hamid al-Gazali [3], Ibn Kaiim al-Dzhaulziyya [4], as well as modern Islamic psychologists M. Badri [5-8], B. Riyono [9], G. H. Rassool [10], M.M. Amer [11], A. Utz [12], M. Daneshpour [13], Sh. Ijaz, M. T. Khalily, I. Ahmad [14], C. York Al-Karam [15], R. Skinner [16-17] and others.

There are five main objectives of APAM activities:

1. Study, identification, generalization of advanced Russian and foreign Islamic and psychological experience accumulated in the field of the psychology of religion
2. Provision of network interaction of specialists in different areas in the complex work on implementation of various programs and directions of the Association, positive experience exchange of the regions of the Russian Federation
3. Realization of programs of professional development of specialists through courses, round tables, seminars, scientific and practical conferences
4. Development, adaptation and definition of optimal psychological methods, forms and methods of spiritually oriented psychological assistance to Muslims

¹ <http://islampsiholog.ru>



5. Provide timely professional psychological assistance to Muslims, taking into account and applying Islamic knowledge through means of various forms and methods of work, including the helpline.

The example APAM scientific activity is an annual conference of science and practical work “Islam: psychological stability as the basis of personal and social well-being” or round tables on the most critical issues, as well as refresher courses and seminars, webinars and online discussions. It’s important to carefully select research tools and interpret results of an empirical research accurately, since the vast majority of modern psychological methods for studying religion, religious identity and religious fundamentalism are created for a Christian research sample or consider religion from a secular point of view. In this regard, the methods must be adapted for the Muslim research sample and when interpreting the results, the Islamic view of a Muslim person should be taken into account.

The APAM in Russia aims to solve the problem of applying scientific approaches to the psychological counselling of Muslims. For a deep understanding of the psychology of a Muslim and the implementation of psychological counselling in the Islamic paradigm, it is necessary to rely on the ideas of the personality development that have been formed in Islam.

Psychologists, who share the religious views of their clients, use sources of the psychological stability of believers in the fundamentals of faith.

The specifics of Islamic psychological counselling should be given sustained attention. There are some debatable questions in the field of Islam and psychology:

- What amount of Islamic knowledge should a professional psychological counsellor have to provide psychological support to a Muslim?
- Can an Islamic psychologist be a non-practising Muslim or practise other religion?
- Can an Islamic psychologist be an atheist, who takes into account the religious identity of his client?

In spite of theoretical issues, APAM provides different research. Association scientists study the accumulated Russian and foreign experience both in the field of the psychology of religion in general and in the field of the psychology of Islam, also



the contribution of Muslim scholars to the development of psychology is studied. Research work includes the following approaches:

1. Analysis and study of Russian and foreign experience in the field of the psychology of religion.
2. Correlation of existing knowledge and experience in the field of psychology with the canons of Islam.
3. Conducting scientific psychological empirical studies aimed at studying the psychological characteristics of Muslims.
4. Analysis of the results of domestic and foreign empirical research for the implementation of scientifically based psychological assistance by Muslims of the Russian Federation.

The Association pays great attention to the development of scientific activities in Russia. For this aim, empirical studies are conducted, with their results published in the international peer-reviewed journal "Minbar. Islamic Studies "and in the Association's journal "Islam: personality and society". There are some examples of exploratory topics:

- Spirituality as a source of individual resilience: results of the psychological study [18].
- The End of Life Concept and its Development among Russian Children (aged 6 to 8 years) [19].
- Conversion to Islam: Its Motives and Consequences Through the Looking Glass of Social and Psychological Research [20].
- Value Orientations of Muslim Youth in the North-Western Caucasus [21].
- The Role of the Perceptual Aspect of Communication in the Professional Activity of a Muslim Cleric [22].
- Islamic Psychology: from the monotheistic paradigm to a personality theory [23].
- Psychological Counseling for Muslims: the Analysis of Foreign Literature [25].
- Religious Group Identification and Ethno-National Attitudes in Buddhist, Muslim and Orthodox Youth [25].



The logical continuation of the chosen line of development for the Association becomes **Educational and methodical activity**. It is important to improve the professional qualifications of specialists through courses, round tables, seminars, scientific and practical conferences. We suggest the following subjects:

1. Development and creation of educational programs and manuals aimed at developing and improving the professional competencies of specialists.
2. Organization and conduct of refresher courses, webinars for psychologists, teachers, imams and other interested specialists.
3. Consultation and support of specialists in the implementation of the programs of the Association of Islamic Psychologists.
4. Development of methodological guides on the psychology of Islam for regional centres of psychological assistance, madrassas, educational institutions.
5. Publication of the results of conducted research in the scientific peer-reviewed journal «Minbar. Islamic Studies», the scientific and educational journal «Islam: personality and society».

Another perspective vector of development is **Master's Program "Psychology of the East: Ethnicity, Religion and Intercultural Communication"**¹ based on the educational platform of Moscow State University of Psychology & Education² (MSUPE) is one of the top universities of psychological and pedagogical studies in Russia. Founded under the initiative of the Moscow Government, the University trains high qualified specialists in the field of education, healthcare and social protection. Apart from getting a strong theoretical foundation, the students of the University acquire necessary practical skills by working in psychological centres and educational institutions.

In 2019, Moscow State University of Psychology and Education in cooperation with the Association of Psychological Assistance to Muslims have created a Master's programme "Psychology of the East: ethnicity, religion and intercultural communication".

The programme aims to train psychologists in the field of cross-cultural communication with representatives of the East, taking into consideration their

¹ <http://vostok-mgppu.ru/>

² <https://mgppu.ru/>



ethnic and religious characteristics. Geographically, it mainly focuses on the Middle East, East Asia, Central Asia, the Caucasus and the Ural-Volga region.

Students are considered to choose one of the educational fields connected with a particular oriental language (Arabic, Korean or Chinese).

The Arabic department of the Master's degree is a unique educational programme that combines the development of skills in the field of cross-cultural communication, psychology and Islamic studies. Students are getting knowledge in:

- Arabic with an experienced professor;
- History and modern culture of Muslim peoples of the world;
- Psychology of Islam;
- Ethnic psychology and features of cross-cultural communication with representatives of peoples professing Islam;
- The specific features of the psychological work with Muslims.

An attendee of Master's degree takes part in international projects and exchange programs with universities of Morocco, Indonesia (in particular with Gadjah Mada University¹ (Yogyakarta, Indonesia)) and the United Arab Emirates.

We hope that the implementation of abovementioned Master's program will create a new generation of psychologists who are ready to work with clients professing Islam. Thus, a new direction of theoretical and practical knowledge is formed in Russia. Its goal is the psychological study of the Muslim community of Russia, the phenomenon of religious identity in Islam and psychological assistance to Muslim clients.

Our Association provides the educational program for further training called "Psychological counselling to Muslims". The main goal of this program is to form the following competencies:

1. The knowledge of religion and religious consciousness (the concept and components of religious identity, individual psychological characteristics of a person, which can influence the choice of a destructive sector trend, types of religious manipulations and others).

¹ <https://ugm.ac.id/>



2. Cross-cultural psychological competencies (knowledge about the specifics of the ethnic culture of Muslim clients, which has a significant impact on the nature of psychological assistance).

3. Methodological competence in the field of psychological counselling (the ability to make qualified judgments, form hypotheses, test, make decisions in each situation, achieving results). This program introduces work in such approaches as systemic family therapy, gestalt method, existential approach and monodrama capabilities.

4. Differential psychological competence in determining client's psycho type and individual organization level.

Psychological counselling for Muslims is a professional psychological assistance using knowledge about the peculiarities of the client's faith that are significant to his personality. These are religious beliefs, religious language, sacred stories and legends, ritual practices, traditions and customs of Muslim peoples. During the study of mental health services effectiveness in the United States, it was found that cultural minorities do not continue therapy after the first visit to a counsellor in 50% of cases. The reason is that counselling does not take into account their value and ideological positions or does not comply with special terms of counselling. For an observant Muslim, an important issue is the permissibility of both psychological help itself from the point of view of religion, as well as its individual approaches and methods. In this regard, establishing the trust of a consulting psychologist with a Muslim is not an easy task, achieved with their mutual understanding of the matters of religion, ritual practices and traditions. The most trustful figure is the consultant who is Muslim himself.

There are some educational tools used during the classes and online training. Students have the opportunity to watch the lectures and participate in the discussions. This program includes practical exercises, where students in pairs work out the proposed exercises for practising the skills of a counselling psychologist. In the last month of training, specialists conduct psychological consultations of the clients and they are able to receive recommendations from the teachers.

Knowledge of the religious specifics helps in solving a professional task - psychological assessment and analysis of problems, presented at psychological



counselling to a psychologist by a religious person (Muslim families and children from such families). After the training students note high level of acquired professional confidence and mastery in working with Muslim clients.

Providing qualified assistance to Muslim clients, a consulting psychologist should have knowledge of Islamic theology. The facts of starting Master programmes in Islamic psychology in Islamic universities (Russian Islamic Institute in Kazan, Moscow Islamic Institute) are actively discussed in Russia nowadays. It must be a comprehensive psychological and theological training, which, along with the necessary psychological disciplines, will include courses in Islamic theology, revealing the basics of Islam, information about what is permitted and forbidden, ideas about a person in Islam (“kalb” (heart), “nafs” (soul), “niyyat” (intention)) and so on [3]. Knowledge of the Quran and the Hadith will provide theological basis and necessary arguments for effective correlation with a Muslim client. It will also give an opportunity to form the psychological stability of the personality, using the resource of faith.

The main disciplines of the course “Psychological counselling of Muslims» are:

- Introduction to Islamic Psychology;
- The development of Islamic psychological thought in the Russian Federation;
- Fundamentals of religious identity (analysis of the psychological aspects of faith);
- Methods of studying religious consciousness;
- Psychology of fanaticism. Destructive sects (theory, practice);
- The radicalization of women in modern society;
- The main directions of work with people in destructive sects;
- Ethnic and cultural specificity of a Muslim client;
- Counselling of parent-child relationships in Muslim families (age-related psychology in accordance with the Quran and Sunnah, the difference between religious education and religious breeding, the responsibility of parents in matters of upbringing, practical techniques for working with children and parents);



- Systematic family counselling for Muslim families (including the main types of violation of beliefs that lead to dysfunctions, working with divorce facts, with married couples, practical techniques);
 - Gestalt approach in psychological counselling of Muslims (the basis of the method, practical techniques for work);
 - Work with dreams in the practice of a Muslim psychologist;
 - Islamic view of the monodrama method. Monodrama as a tool for a psychologist;
 - The concept of “cleansing the heart” as part of the Ghazali teachings. Definition of the concepts of “ruh” and “nafs”. Types of nafs.

Mostly all APAM activities are practically oriented. It includes:

1. Approbation of various psychological technologies with reliance on religious aspects (Islam).
2. Carrying out the events (training, master classes, round tables, discussion meetings, counselling, etc.) aimed at socialization and adaptation of Muslims in modern society.
3. Carrying out the activities aimed at rehabilitation of Muslims who occurred in difficulties.
4. Psychological rehabilitation of those who experienced extremist propaganda, recruitment, as well as those who entered extremist organizations.
5. Working with Muslim prisoners, especially susceptible to extremist propaganda.
6. Coordinating and searching specialists needed creating a special database of Islamic psychologists.
7. Online psychological counselling through the website islampsiholog.ru.

There is a very specific area of activity provided by the Association. It is Muslim Psychological Aid Association Hotline Phone. The first call to the Hotline took place on March 27, 2018. During the year and a half of the hotline operation, 306 calls were received from different regions of Russia, as well as from Turkey, the Republic of Kazakhstan, the Kyrgyz Republic, the USA, the Republic of Azerbaijan, and Saudi Arabia. Here is some statistics to make a picture clear. Out of the total number of calls,



77.6% come from women and 22.3% from men. 62.2% receive instant psychological assistance, 37.8% of calls are redirected to the Association’s specialists, who provide assistance both online and offline. The age of those who seek psychological help is from 23 to 65 years. The examples can be found in Table 1.

Table 1
The examples of typical addresses for help

Matters related to the relationship of the spouses	Counselling on divorce issues, financial relationships of the spouses, jealousy of one of the spouses, polygamy, the treason of one of the spouses, domestic violence
Issues related to personality problems	Depressive states, obsessive states, panic attacks, obsessive-compulsive syndrome, addictions (gambling, drug addiction), the search for the meaning of life and motivation for life, a crisis of faith, suicidal intentions, and childhood traumas
Issues related to children	Parent-child relationships, child outcast in the family, fear of pregnancy, motivation for learning, professional self-determination
Other issues	Assistance in finding a spouse to create a family, one of the spouses has become a radical, relationships with parents, loss of a loved one, life-threatening, auto-aggression, anger, motivation to study, continuing education courses and professional psychological education

Requests for psychological assistance are received on the phone, as well as through e-mail, different kinds of messengers and social networks.

One of the most important issues is that APAM provides Psychological assistance to Muslim migrants. For modern Russia, the solution to the migration problem is one of the basic priorities. For example, by 1 June, 2019, 716,118 migrants came to Russia from Kyrgyzstan, 1,303,302 from Tajikistan, 2,188,835 from Uzbekistan. It is not a secret that the citizens of these republics are predominantly Muslims.

Thus, the Association of Psychological Assistance to Muslims considers the provision of psychological assistance to the most vulnerable groups of Muslims, who are migrants from Central Asian countries. The Association’s specialists are implementing the project called “Socio-psychological adaptation of migrants in a metropolis” the purpose of which is to adapt migrants to live in large cities dealing



with the difficulties in integration, as well as reducing conflicts in communities where ethnic groups of different origin come into contact. It is important to understand that psychologists consider the state of migration as an extreme situation, the experience of which, in a psychological context, is characterized as post-traumatic stress disorder (PTSD). Among the psychological problems of migrants are:

- disturbances in the emotional sphere: depression, loss of interest in life, lethargy up to apathy and depression or irritability, aggressiveness, uncontrolled outbursts of anger;
- sleep disorders;
- violations in the motivational sphere: changing the hierarchy of needs and value orientations, lowering the level of claims, falling self-esteem, inability to satisfy needs, problems of an existential plan;
- cognitive impairment: disorders of memory, attention, thinking;
- identity crisis;
- problems in the field of interpersonal communication with representatives of one's own and foreign cultures;
- psychosomatic symptoms and disorders.

The Association of Psychological Assistance to Muslims conducts work among migrants and has qualified specialists in various regions of the Russian Federation. Our specialists have knowledge and experience in the work with representatives of different ethnic groups professing Islam.

Back in 1998, a German psychotherapist and psychiatrist of Iranian origin Hamid Peseshkian PhD in the field of Russia studies wrote, «the era of monocultural psychotherapy has exhausted itself and is about to complete» [28, p. 4]. If psychologists and their clients belong to different cultural groups, the specialists need some knowledge about the clients' culture, as the cultural specificity (ethnic, religious, regional) has a significant impact on the psychological characteristics of the former. In addition, it affects their perception of the psychologist, as well as the process of psychological counselling and its dynamics.

The ethnic psychology of each Muslim people has both specific and similar characteristics. The specificity of Muslim communities is the collectivist nature of their culture, gravitating towards closeness and the maximum conservation of their values.



For an observing Muslim, an important issue is the permissibility of both psychological assistance to itself and its approaches and methods from the point of view of religion. In this regard, establishing the trust of a psychologist-consultant with a Muslim is a difficult task, achievable with their mutual understanding in matters of religion, ritual practices and traditions. The greatest trust is usually given to a Muslim consultant.

The issues of psychological counselling of Muslims are resolved both in countries of the Islamic world and in countries where the Muslim community is a minority. Psychologists who share the religious views of their clients use the sources of psychological stability of believers in the foundations of faith itself. Thus, the religious beliefs of the client can become a significant barrier to the provision of psychological assistance as well as a powerful resource.

Implementation of the project “Socio-psychological adaptation of migrants in a metropolis” allows to:

- provide regular psychological assistance to Muslim migrants on a free basis. It contributes to the harmonization of inter-religious and cross-cultural relations, reduce the confrontation between society and migrants;
- improve the psychological state of migrants, which will contribute to successful adaptation and socialization in the new region of residence;
- form skills of positive self-presentation in a new region of residence based on positive cultural, ethnic, religious features of the social group in which the migrant previously lived, together with a new host country culture. Specialists participating in the project have higher professional education and experience in the field of psychology, pedagogics, medicine (neurology); theological (Islamic) knowledge, knowledge of the psychological characteristics of the cultures of Central Asia; have experience of communication with migrants from Central Asia.

Project Objectives:

1. The formation of the psychological adaptation of migrants to a new cultural environment.
2. Formation of intercultural interaction skills.
3. Informing migrant communities about the possibility of receiving psychological assistance and adaptation in the metropolis by solving psychological problems.



4. Educational work among migrants which aims to explain the need to comply with the law and theological justification of the importance of compliance with Russian laws.

5. Informing specialists and government agencies about the specifics and content of work with Muslim migrants from Central Asia.

Implementation will contribute to the socio-cultural adaptation of migrants, reduce the risk of extremism and radicalism, prevent religious extremism and domestic conflicts, and develop intercultural communication skills. The combination of psychological and theological work will allow for an integrated approach to the problem of migrant integration.

The last issue we should mention is the **Psychological work with religious figures: imams, teachers and students of religious educational institutions.**

The Association of Psychological Assistance to Muslims attaches great importance to interaction with religious organizations: The Spiritual administration of Muslims in various regions of Russia, Islamic educational institutions, and mosques. This activity is carried out in various directions.

1. The joint provision of psychological and theological assistance to Muslims.

Muslims often ask imams various questions; discuss their family and marriage problems, relationships with relatives, parent-child relationships. However, the solution of these problems is impossible without the involvement of a psychologist. Therefore, the Association's specialists work closely with imams. Muslims' counselling with psychologist and theologian contributes to a comprehensive solution to the problem in its Sharia and psychological direction. Consultations on creating a family, on divorcing and determining the residence of children with one of the parents after a divorce are in high demand. In various regions of Russia, psychologists of the Association provide advisory assistance exactly in mosques, for example, on Fridays after the juma.

2. Lectures on Islamic psychology for imams.

By the invitation of the Spiritual administration of Muslims of the Russian regions, as well as Islamic educational institutions such as The Bulgarian Islamic Academy, the Russian Islamic Institute, the Moscow Islamic Institute many



psychologists of the Association participate in training courses for imams. Lectures on various psychological topics are very popular among religious figures.

Subjects of lectures and workshops for imams:

- Islamic psychology: theoretical foundations and practical implementation;
- The importance of psychological knowledge in the work of religious leaders;
- Psychological stability as the basis of spiritual and moral self-improvement

of a person;

- Practical work of an imam and psychologist with Muslims;
- Psychology in Islamic enlightenment;
- Fundamentals of family psychology for imams;
- Psychological causes and prevention of religiously motivated extremism;
- Psychological aspects of de-radicalization and re-socialization of adherents

of extremist and terrorist ideologies;

- External and internal religiosity: causes, manifestations, technology of work;
- Conflict-free communication techniques for imams;
- Training imams to work with Muslims with experience in the use of

psychoactive substances (drugs).

3. Psychological assistance to religious leaders.

Imams, being in constant contact with Muslims, often experience great stress and problems of emotional burnout in their activities. That is why imams need psychological technology to relieve emotional stress.

The association offers the following topics of psychological workshops for imams:

- Psychological stability of a religious figure;
- Application of the procedural method of psychology in the work of religious leaders;
- The role of self-regulation and mental relaxation in religious activities;
- ART therapy in the Islamic environment: the transformation of destructive feelings into creative ideas;
- Psychodrama through the prism of Islam: Sharia-approved therapy formats.



Conclusion

In conclusion, we need to say that APAM is the part of increasing world movement. The Association of Psychological Assistance to Muslims works closely with foreign experts in the field of Islamic psychology. For example, in October 2018, the specialists of the Association took part in an international conference in Istanbul, where the International Association of Islamic Psychology¹ was established. There we met with experts in the theory and practice of Islamic psychology from many countries of the world and three specialists from Russia became members of the International Association of Islamic Psychology. For us it is very important to keep in touch with Dr Malik Badri, whose books «The Dilemma of Muslim Psychologists» [8] and «Cyber-Counseling for Muslim Clients: A Muslim psychologist addressing spiritual problems faced by Muslims» [5] were translated into Russian and published in Russia in 2018 in the collection “Theory and practice of Islamic psychology” [7]. This book can be called the manifesto of Islamic psychology in Russia. We often advise Muslims to use it in their work.

The most important aspect of the Association activities in Russia is the interaction with the International Institute of Islamic Thought², which we carry out through the Idrak Public Association (Baku, Azerbaijan). In October 2019, the association’s specialists took part in the III Forum of CIS Scholars from Revealed Knowledge and Social Sciences Faculties “Islamic Intellectual Thought in the CIS Countries: Past, Present and the Way Forward”³ in Istanbul. The main idea of the IIIT activity on the integration of scientific knowledge and Islam expressed by the Secretary-General of IIIT Forum Dr Omar Hasan Kasule: “Muslims should be part of a science and develop their approaches to an intellectual heritage, thus the integration of a common civilizational heritage and Islamic values is necessary”⁴. The Association of Psychological Assistance to Muslims in Russia is developing this idea in its approaches to the theory and practice of Islamic psychology.

Together with the Idrak Public Association⁵, in 2019 we published in Russian a book by the famous Muslim scientist of the 9th century Abu Zayd al-Balkhi’s “Sustenance

¹ <https://www.islamicpsychology.org/>

² <https://iiit.org/en/home/>

³ <https://iiit.org/en/islamic-intellectual-thought-cis-countries/>

⁴ <https://iiit.org/en/islamic-intellectual-thought-cis-countries/>

⁵ <http://idrak.org.az/rus/>



of the Soul: The Cognitive Behavior Therapy of A Ninth Century” [1]. It became very popular in Russia and throughout the Russian-speaking space immediately.

One of the most important stages in the development of the Association of Psychological Assistance to Muslims in Russia is the collaboration with the International Association of Muslim Psychologists¹ and our esteemed colleagues from Indonesia. In October 2018, President of the International Association of Muslim Psychologists Dr Bagus Riyono and Dr Phil. Emi Zulaifah, (M. Sc. Vice Dean of the Faculty of Psychology, Social Science and Humanities of the Indonesian Islamic University²; Indonesian Representative of the International Association of Muslim Psychologists in Indonesia) attended the Second All-Russian Scientific and Practical Conference “ Islam: Psychological Stability is the Basis of Personal and Social Well-Being ” in Moscow. Dr Bagus Riyono delivered a lecture at MSUPE Islamic Psychology as a fundamental and integrated approach in psychology.

In July 2019 8 scientists from Indonesia and students from Islamic University of Indonesia (Yogyakarta) took part at the Third All-Russian Scientific and Practical Conference with International Participation “Islam: Psychological Stability as the Basis of Personal and Social Well-Being”. The reports of Indonesian experts made a great impression on the conference participants.

Dr Bagus Riyono and Dr Phil. Emi Zulaifah took part in the XVI European Congress of Psychology³ in Moscow, where the symposium “Psychology and Religion” was held for the first time, which discussed issues of Christian and Islamic psychology. This issue is very important in the context of the Christian (Orthodox) highest level psychologists’ activity in Russia.

The most important stage of the cooperation was signing an agreement between MSUPE and the International Association of Muslim Psychologists. Due to this fact, there is an opportunity for students and members of the Association of Psychological Assistance to Muslims to participate in an educational programme in Islamic psychology at the Indonesia Islam University (UII). Upon returning to Russia, participants in the educational programme will be able to share their knowledge with colleagues.

¹ <http://iamphome.org/>

² <https://www.uii.ac.id/>

³ <https://ecp2019.ru/>



In conclusion, we would like to mention the practical importance of APAM activities. It is aimed at carrying out measures for the prevention and detection of extremist tendency, preventing intra-family and interethnic conflict situations, as well as for carrying out educational activities aimed at harmonization and successful personal development of Muslims.

References

1. Abu Zayd al-Balkhi's. *Sustenance of the Soul: The Cognitive Behavior Therapy of the Ninth Century*. Baku-Moscow, 2019. 110 p. (In Russian)
2. Razi Abu Bakr Muhammad ibn Zakariya. *Razi's Traditional Psychology*. Damascus: Islamic Book Service, 110 p.
3. Gazali Abu Hamid. *Resurrection of the Sciences of Faith («Ihjaulum ad-Din»): Izbrannye glavy*. Transl. V.V. Naumkina. Moscow: Nauka, 1980. 369 p. (In Russian)
4. Ibn Kaiim al-Dzhauziya. *Acts of Hearts: in 3 volumes. Vol. 1*. Moscow: UMMA press, 2014. 528 p. (In Russian)
5. Badri M. *Cyber-Counseling for Muslim Clients*. Kuala Lumpur: Islamic Boof Trust, 2015. 148 p.
6. Badri M. *Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study*. Baku: CDS, 2008. 136 p. (In Russian)
7. Badri M. *Theory and practice of Islamic psychology*. Moscow: Al-Vasatyya–umerennost publ., 2018. 268 p. (In Russian)
8. Badri M. *The Dilemma of Muslim Psychologists*. Kuala Lumpur: Islamic Boof Trust, 2016. 118 p.
9. Riyono, B. (2015). *Islamic motivation training (IMT) and its effect on the stability of anchors*. ICONIPSY Proceeding 1(1). P. 158–163.
10. Rassool G. Hussein. *Islamic Counselling: An Introduction to theory and practice*. London: Taylor&Francis, 2015. 282 p.
11. Amer M.M. *Counseling and Psychotherapy in Egypt. Ambitious identity of a regional leader* [Electronic source]. In Moodley R., Gielen U.P., Wu R. *Handbook of Counseling and Psychotherapy in an International Context*. Available at: <https://books.google.ru/books?id=kcNLhHJBwLEC&lpg=PT73&ots=LdJu5fYOAj&lr&hl=ru&pg=PT73#v=onepag e&q&f=false> [Accessed 11.08.2019].
12. Utz A. *Psychology from the Islamic perspective*. International Islamic Publishing House, 2011. 351 p.



13. Daneshpour M. *Family Therapy with Muslims*. New York: Routledge, 2016. 196 p.

14. Ijaz Sh., Khalily M. T., Ahmad I. *Mindfulness in Salah Prayer and its Association with Mental Health*. *Journal of Religion and Health*, 2017: 56(6). P. 2297–2307. DOI: 10.1007/s10943-017-0413-1

15. *Islamically Integrated Psychotherapy. Uniting Faith and Professional Practice*. Carrie York Al-Karam. West Conshohocken, PA: Templeton Press, 2018. DOI: 10.1007/s10943-018-0724-x

16. Skinner R. *An Islamic Approach to Psychology and Mental Health*. *Mental Health, Religion & Culture*, 2010: 13(6). P. 547–551. DOI: 13674676.2010.488441

17. Skinner R. *Traditions, Paradigms and Basic Concepts in Islamic Psychology*. *Journal of Religion and Health*, 2018. P. 1–8. DOI: 10.1007/s10943-018-0595-1

18. Ganieva R.H. *Spirituality as a source of the individual resilience: results of the psychological study*. *Minbar. Islamic Studies*, 2018: 11(3). P. 649–666. (In Russian) <https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-649-666>

19. Zamaletdinova J.Z. *The End of Life Concept and its Developing among the Russian Children (aged 6–8)*. *Minbar. Islamic Studies*, 2018: 11(2). P. 386–396. (In Russian) <https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-386-396>

20. Korchagina A.V. *Conversion to Islam: Its Motives and Consequences Through the Looking Glass of Social and Psychological Research*. *Minbar. Islamic Studies*, 2018: 11(2). P. 375–385. (In Russian) <https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-375-385>

21. Pavlova O.S., Semenova F.O. *Value Orientations of Muslim Youth in the North-Western Caucasus*. *Minbar. Islamic Studies*, 2018: 11(2). P. 361–374. (In Russian) <https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-2-361-374>

22. Sedankina T.E. *The Role of the Perceptual Aspect of Communication in the Professional Activity of a Muslim Cleric*. *Minbar. Islamic Studies*, 2018: 11(1). P. 182–187. (In Russian) <https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-182-187>

23. Yakhin F.F. *Islamic Psychology: from the monotheistic paradigm to a personality theory*. *Minbar. Islamic Studies*, 2019: 12(1). P. 237–250. (In Russian) <https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-1-237-250>

24. Pavlova O.S. *Psychological Counseling for Muslims: the Analysis of Foreign Literature*. *Journal of Modern Foreign Psychology*, 2018: 7 (4). P. 46–55. doi:10.17759/jmfp.2018070406 (In Russian, abstract in English).



25. Khukhlaev O.E., Alexandrova E.A., Gritstnko V.V., Konstantinov V.V., Kuznetsov I.M., Pavlova O.S., Ryzhova S.V., Shorokhova V.A. *Religious Group Identification and Ethno-National Attitudes in Buddhist, Muslim and Orthodox Youth*. Cultural-Historical Psychology, 2019: 15(3). P. 71–82. doi:10.17759/chp.2019150308. (In Russian, abstract in English)

26. Pavlova O.S. *Psychology of Islam: the Institutionalization of Scientific Discipline in the Russian Context*. Minbar. Islamic Studies, 2018: 11(1). P. 169–181. doi:10.31162/2618-9569-2018-11-1-169-181. (In Russian, abstract in English).

27. Pavlova O.S. *Psychology of religion in the Islamic paradigm: the current state and prospects*. Islam in the modern world, 2015, 11(4). P. 207–222. doi:10.20536/2074-1529-2015-11-4-207-222 (In Russian, abstract in English).

28. Peseshkian H. *Positive psychotherapy as a transcultural approach in Russian psychotherapy*. St.-Petersburg, 1998. 87 p. (In Russian)

Information about the author

Olga S. Pavlova, deputy editor in chief, Ph.D (Pedag.), Associate Professor at the Department of Cross-Cultural Psychology and Psychological Problems of Multicultural Education, Moscow State University of Psychology and Education; a chairman of the board of the Association of Psychological Assistance to Muslims; member of the International Association for the Psychology of Religion (IAPR); member of the International Association of Islamic Psychology; editor in chief of the journal «Islam: Individual and society»; deputy Minbar. Islamic Studies, Moscow, Russian Federation.

Информация об авторе

Павлова Ольга Сергеевна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры этнопсихологии и психологических проблем поликультурного образования Московского государственного психолого-педагогического университета; председатель правления Ассоциации психологической помощи мусульманам; член Международной ассоциации исламской психологии; главный редактор журнала «Ислам: личность и общество»; заместитель главного редактора журнала «Minbar. Islamic Studies», г. Москва, 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, 2019

Reviewed: November 5, 2019

Accepted: November 13, 2018

Информация о статье

Поступила в редакцию: 10 октября 2019 г.

Одобрена рецензентами: 5 ноября 2019 г.

Принята к публикации: 13 ноября 2019 г.



Sensing Mentality and the Cognitive-Spiritual Intervention

Riyono B.

Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta Indonesia
e-mail: bagus@ugm.ac.id

Abstract: The purpose of this study is to investigate the effect of cognitive-spiritual intervention in increase of the spiritual orientation of the participants. It is argued that sensing mentality is a personality disorder that can cause a person to lose the spiritual, empathetic, and reasoning ability. It is hypothesized that with the cognitive-spiritual intervention the spiritual orientation can be increased. This study employed an experiment with the pre-test and post-test control stages. The spirituality was measured through 'anchor' personality questionnaire. The participants joined the one-day workshop and worked through cognitive, affective and spiritual experiences concerning the life orientation. Out of 22 participants, 20 completed pre-test and post-test data. The results show that spirituality increased significantly among the participants. The average pre-test score was $M=1.517$, and the average post-test score was $M=2.166$. Therefore, the average difference is 0.649, with $t\text{-score} = 4.25$, $p < 0.01$. Thus, cognitive-spiritual therapeutic intervention can be used to influence the life orientation of those who have a sensory mentality.

Keywords: spirituality; sensing mentality; reasoning; empathy; cognitive-spiritual intervention

For citation: Riyono B. Sensing Mentality and the Cognitive-Spiritual Intervention. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(4):1091-1106 DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-1091-1106



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



Чувственная ментальность и когнитивно-духовная терапевтическая интервенция

Рийоно Б.

Университет Гаджа Мада, Джокьярта, Индонезия

e-mail: bagus@ugm.ac.id

Резюме: Целью данного исследования является изучение влияния когнитивно-духовной терапевтической интервенции на повышение духовной направленности участников. Утверждается, что чувственная ментальность – это расстройство личности, которое может привести к потере человеком духовной, эмпатической и мыслительной способности. Выдвигается гипотеза, что при когнитивно-духовном вмешательстве духовная ориентация может быть усилена. Это исследование – эксперимент с констатирующим и контрольным этапами: пре-тестом и пост-тестом. Измерение духовности проводилось с помощью «якорного» личностного опросника. Участники в ходе однодневного семинара работали через когнитивные, аффективные и духовные переживания над жизненными ориентациями. Из 22 участников было 20 участников, заполнивших данные теста до и после эксперимента. Результаты показывают, что духовность значительно возросла среди участников. Средняя предтестовая оценка равна $M=1.517$, а пост-тестовая составляет $m=2.166$. Таким образом, средняя разница составляет 0,649, при t -балле = 4,25, $p < 0,01$. Таким образом, когнитивно-духовная терапевтическая интервенция может использоваться для влияния на жизненную ориентацию тех, кто обладает чувственной ментальностью.

Ключевые слова: духовность; чувственная ментальность; рассуждение; эмпатия; когнитивно-духовная терапевтическая интервенция

Для цитирования: Рийоно Б. Чувственная ментальность и когнитивно-духовная терапевтическая интервенция. Minbar. Islamic Studies. 2019;12(4):1091-1106 (In Engl.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-1091-1106

Introduction

In the 70s Alvin Toffler predicted the phenomenon of “future shock” or surprise that will occur in the future, which he called the information age [22, p. 326]. Interestingly, this era is often perceived as an era of progress, many of which boast convenience. Toffler’s term “shock” is not seen as surprising or undesirable. In general, digital native and digital immigrant vying to jump into this information age by creating accounts on Twitter, Facebook, Instagram, WhatsApp, Line, and all forms of social media. Why do we need to be wary of this era of social media?



Future shock is not only about physical illness, but also a matter of psyche [22]. Toffler asserted that just as environmental overstimulation can harm the body, it brings just as negative effects on the mind. In response to such overstimulation, people experience future shock. There is a term called “sensing culture”, which is originated from Sorokin [20]. Sensing culture can be seen and felt through a new pattern of behaviour, including social media habits. As the name implies, “culture”, these habits become a new culture. Decision-making is based on trending topic, which is popular at the time. Then, there are phenomena of “Insta-famous”, people who enjoy popularity by manipulating followers on Instagram¹.

Such phenomena occur within a wide range of life affairs. In the case of crime, for example, there are cases of paedophiles that have social media accounts. This does not make sense because he announces his cruel deeds, something that will help the authority to arrest them. Why do these things happen? Why can human behaviour change like that? Why would anyone post a status on social media before committing suicide?

This “shock” is currently not in the domain of public awareness. In this era, many people have lost their reason. Our life is now filled with social media. This is actually a shocking information revolution. Why does it happen and is it bad? Some people say before social media were created there were already good people and bad people, so this phenomenon is considered normal, there is nothing new or shocking about this. The difference is only that in the past there was no social media so that people were not well informed. However, the focus of the problem is not the existence of social media, but why do people today announce their evil and cruel deeds. Here is why the concept of sensing culture becomes important for us to understand.

This paper tries to see these phenomena from the perspective of psychology as a science of the soul, not just behavioural science because behavioural science cannot explain it. We are all very familiar with the physical and spiritual terms. However, not all people believe in the soul, so the mainstream psychology of science negates the soul. The most sophisticated branch of psychological science today,

¹ For example a public figure who swore that he would be naked at Circle K if the number of followers on his Twitter account reaches a certain amount. He really did this and proudly published it in social media. Lately, a rampant teenager uploaded suicide videos on YouTube and Facebook



neuroscience, is even more confident that there is no soul because they can observe brain activity that is physical or material. Thus, the science of the soul itself is not a popular science in the repertoire of modern scholarship. However, actually, in the classical repertoire of psychology, psychology is the science that is concerned about the heart or of the soul [1], while the science of the body is the focus of medical science. If the science of psychology is learned from the body, then it is no different from the science of health. By focusing on the soul psychologists should be able to make a unique contribution to human science.

If we study the classical sciences that flourished in the Middle Ages, there is much discussion of the psyche, especially among Sufism and philosophy. In addition to Muslims, the West was talking about the soul. One of them is Plato. The science of tasawwuf addresses the layers of the soul called *nafs*. In English or classical repertoire is known as soul and spirit. In the book of Ibn Arabi the soul is divided into seven layers simplified by Imam Ghazali into two. These two types of souls are called human spirit and animal spirit, or in Arabic “*nafsuninsaniyah*” and “*nafsunheywaniyah*”.

Based on the literature study, this study tried to make a frame of the soul layer to understand the phenomenon of sensing culture. Like the soul and body, or body and spirit, are two different entities, the soul is part of the spirit whose symptoms and dynamics we can learn a little. The first phenomenon that shows that the soul is separate from the body is sleep. Sleep is a time when the soul and body separate, so that the body as if dead, while the soul is somewhere. Dreams can be clues, satanic temptations, or just random sleeping experience. The second phenomenon occurs when we are able to feel, imagine, and think of something invisible and not here as if to remember something. However, remembering in this context is not just like the theory of recalling information, but we can actually be there. In fact, we can cry again after remembering a very moving event. Although it has been a long time ago, we still remember it as if we were back in time. The return is certainly not a body, but a soul. Muhammad Iqbal illustrates it as a visit to the Taj Mahal, then when returning home it still feels the impression and beauty of it. Therefore, the soul is beyond or more than physical. From there then came the concept of memory, imagination, and so on which is a component of the soul.



Although soul and body are a different entity, they are related when we are conscious. It shows how we can move our limbs. The outermost layer of the soul is a layer that is directly connected to the body or the five senses. So the outermost layer of the soul is called the sensing layer or sensory layer: sight, hearing, smell, taste, and touch. These outermost layers are attached to our body. While sleeping, our five senses do not work, or may work but are not accurate. This is because our senses are separated from the body. For example, a person who is sleepwalking does not realize that he is walking.

The deeper layer of sensing is the reasoning layer. Often people call it the brain. However, in this Islamic concept also involves the heart. Reasoning is a process of what is felt by the sensing, so that when we reach the reasoning level we can understand what is happening. In this layer, we begin to ask, "Why does this happen? What's the point?" On the other hand, sensing does not raise questions, we just enjoy or accept what we feel. In this case for example aromatherapy, massage, melodious sound, and noise. These things can bring benefits or disrupt. So sensing is something that is also very meaningful but only temporary and superficial, not deep enough.

Sensing is the connection between soul and body, is peripheral. Reasoning is the connection between the soul and the phenomenon that occurs. Meanwhile, the third layer called the empathy layer is the connection between the soul and other human souls. Transpersonal psychology, one of the streams of psychology that begins to study the science of the soul, claims that the connections between human souls can be understood with this flow. In layers of empathy comes feelings such as love, affection, longing, and compassion. For example, love cannot be logic because logic lies in reasoning. Beautiful women have a partner who is not physically attractive, the one who sees cannot see the love between the two, but who has that soul can, due to connection with other souls.

The deepest layer is called the spiritual layer, the connection between man and God. This is much less noticeable than the empathy layers. The indicators are difficult. People who diligently pray are not necessarily actually spiritual if the intention is "riya" (showing off). "Ikhlas" (sincerity) and "ihsan" (pure kindness) cannot be seen, only the individual and God knows it. That is why we are forbidden



to judge a person's faith because we do not know. Even the hypocrisy of a person cannot be judged unless manifested in betrayal behaviour. However, on the measure of the heart, only he and Allah know whether he is hypocritical or truthful. The hypocrite actually has a disease in his heart.

Imam Al-Ghazali says if we are asked who we are then we answer, "I am human. I eat, drink, and sleep", we just talk about animal spirit or animal passion. Sensing is concrete imagery. Meanwhile, Imam Al-Ghazali combines the three deeper layers of the soul into one into the human spirit or human passion, which essentially longing for God. That is, the stronger the human spirit of a person, the closer and the longer he is to God [6]. On the contrary, the increasingly powerful human sensate mentality, the term popularized by Pitirim Sorokin, will become increasingly greedy and selfish as it is only concerned with the soul and its own body, not too concerned with the phenomenon that occurs. That is what explains the strange behaviours that occur in this digital age.

Specific psychological intervention may be needed to address these psychological problems of the digital era. Among the existing psychotherapy approaches, cognitive-behavioural therapy (CBT) has been one of the most widely studied approach [5]. CBT refers to a family of interventions whose core principle is that mental illness and psychological problems are caused by cognitive factors. The purpose of CBT is to evaluate, challenge, and modify clients' dysfunctional thoughts [7]. In CBT, homework assignments and activities outside treatment sessions are emphasized. There are two types of CBT: (1) CBT that focuses on cognitive restructuring as the core treatment feature and (2) CBT wherein cognitive restructuring is important, but there are certain other features that also play a role (e.g., social skills training, relaxation, coping skills) [7].

Researchers have applied disorder-specific CBT programs which focus on a wide range of cognitive and behavioral factors of different types of mental illness [4; 8; 21]. Although disorder-specific CBT manuals differ in their delivery techniques, all of them have the same core principle to treatment. They further noted that the goal of CBT is to reduce symptoms, enhance functioning, and alleviate the illness. The client actively collaborates with the therapist in a problem-solving process to change maladaptive thinking and behavioural patterns. Despite emphasizing



cognitive aspects, the strategies of CBT acknowledge physiological, emotional, and behavioural aspects as these aspects also contribute to the maintenance of the illness.

Previous studies have documented the efficacy of CBT. For example, Butler et al.'s [5] findings (N = 16 meta-analyses) indicated that CBT is effective in treating depression, generalized anxiety disorder and other anxiety disorders, and PTSD. Another meta-analytic review showed that CBT produced clinically significant responses for non-comorbid chronic insomnia, and thus is an effective treatment for this disorder [23]. Moreover, many other meta-analytic studies have provided evidence on the efficacy of CBT programs to treat a variety of mental disorders among different populations; such as trauma-focused CBT (TF-CBT) for children and adolescents, CBT for medication-resistant positive symptoms among patients with schizophrenia, CBT for adult anxiety disorders, and CBT for anxiety in youth with autism spectrum disorders [2; 4; 21; 25].

Other findings using a randomized controlled design showed that TF-CBT intervention reduced posttraumatic stress symptoms and psychosocial barriers among war-affected girls [14]. In addition, Jensen et al. [11] examined the effectiveness of trauma-focused CBT (TF-CBT). Their results suggested that TF-CBT is effective in treating traumatized youth in community mental health clinics and possibly in other countries outside the United States. In general, CBT has proven to be an effective treatment for many psychological disorders.

However, despite the enormous research evidence, CBT has its limitations. Gaudiano [9] summarized some of the criticisms of traditional CBT. First, it is often argued that CBT approach is "too mechanistic and fails to address the concerns of the 'whole' patient" [9, p. 6]. Second, CBT does not address the neurological factors; how they link to cognitive factors. Third, the mechanisms of action in CBT are still unclear.

Another problem is CBT approaches mainly focus on cognitive restructuring [7]. It does not touch upon the empathy layer and the spiritual layer; the two deepest layers of the human soul. Therefore, we need a new method which addresses each of the layers. Especially, this method should be able to increase a person's sensitivity



to the deepest layer of the soul, that is the spiritual layer which is beyond cognition. This suggests the need for developing cognitive-spiritual intervention.

This sensing culture phenomenon occurs when sensing mentality is shared within a group of people in a society. The soul first dimmed from the deepest because the deepest is the most abstract, supernatural, and difficult to access. Thus, mental illness occurs because of emptiness. The heart becomes “dark” and does not “glow” anymore. Often, we are advised to be grateful to be believers because having faith is not easy, and we should treasure it. Many people whose spirituality is darkened gradually affects the darkening of layers of empathy because they begin to lose sensitivity to the unseen. Empathy, which involves the relationship of one soul to another, is also invisible. As a result of diminishing empathy, interpersonal relationships become verbalistic, with vulgar expressions.

A person who experiences sensing mentality, his empathy will gradually dim, so he does not care what others feel. No empathy does not mean no feeling, sometimes even very emotional, but not empathic because his emotions are only focused on themselves. The existence of empathy allows a person to control emotion because empathy involves connecting with other souls.

This is an illustration of people with sensing mentality. He just likes to do fun, pretend, look for sensations everywhere, often bored, and so forth. This sensing mentality is facilitated in such a way by social media. For example, feel offended by a post in the WhatsApp group and then leave the group. Or feel offended because his status is not liked by his friend and instead feel happy when i-liked by many people. Take self-portraits, look for the best angles, then upload and get excited when people comment positively. These things do not aim other than just for fun and for sensation. The sensing mentality can be owned by anyone, including smart people because it's easy and instant. The empathic culture has begun to disappear from our society, replaced by an instant culture that is one indicator of sensing culture.

Corruption is one form of sensing culture. The former Indonesian President, Abdurrahman Wahid once assumed that corruptors were corrupt because of his low salary, therefore the salary of civil servants was raised. The corruption was still going on and even increased. This is a false assumption because what the corruptor



needs is not money but a sensation. For example, a project leader is corrupt because he loves the sensation of being able to manage an enormous budget. This is an example of the absence of reasoning. Moreover, corruption is still profitable because when they are caught and imprisoned, not all of the money taken is taken back by the state. And they are only sentenced for several years in a comfortable prison. That way, corruption is not something that is frightening but sensational and with a system like this, corruption is not getting solved but it will be more exciting.

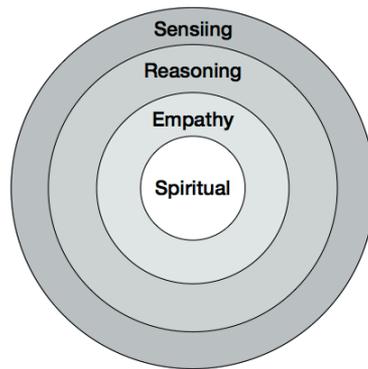


Figure 1. The Layers of Human Soul

In a healthy soul, the incoming sensation is processed into reasoning, empathy, then interpreted spiritually, into the verses of Allah. When looking at the poor, there is a feeling of empathy and sees it as an opportunity for charity. In the study of the Qur'an or maqasid, every verse of the Qur'an is always brought into the spiritual layer to be understood. Whether it's about trees, rain, God's blessings, God's flawlessness, God's Mercy, and so on. Thus, a healthy-minded person permeates whatever he or she receives by sensing as much as possible deep to the spiritual layer.

We must be careful, guard our hearts and souls, purify the soul, so our hearts will be alive and we will always feel close to God. With remembering Allah we are reminded of the spiritual. When we are thrilled with the world's affairs, we calm down, think, contemplate, and feel comfort because the "dzikr" is the real entertainment. However, people who are accustomed to sensing mentality in times of sadness will seek entertainment with things that are sensing as well, including



drugs and liquor. They cure her anxiety by forgetting her, denying her, and laughing a lot. We also need to be careful in joking because it can reduce sensitivity. At first, the usual joke can lead to ridiculing others and ridiculing others is not worth laughing at.

In conclusion, we as Muslims must take care of our soul. Our society has been infected with the crazy times that have been described as a sensing culture. This problem is not caused by social media, but because of the emptiness of the soul that is catalyzed with social media. Social media is just the trigger, the victim actually already has problems. It's just that initially the problem is mild, but it gets worse because it is pulled into a sensing culture. Sensing people think that entertainment will heal them when they are misleading. Therefore, to treat sensing mentality, we need to strengthen our reasoning. For example, when listening to sensational news we need to process it by reasoning, "Does this make sense?" Then by processing it using empathy, we will understand who spread the news or who is behind it all. When entering the spiritual layer, the information is constructed with the Qur'an because in the Qur'an everything has been explained. Currently, we are being frightened with news that may be true, but actually not as bad as our fear. "Do not fear them, they are only demons. Fear is only to God!", said a verse in the Qur'an.

This study is aimed to test the hypothesis that by strengthening the reasoning, empathy and spiritual dimension of the human soul, the sensing mentality can be reduced. To do so a cognitive-spiritual intervention is conducted.

METHOD

The design of the study is a one-group pre-test post-test design (Shadish, Cook, and Campbell, 2002). The participants of the workshop are 22 professionals, most of them are psychologists and educators.

O1 X O2

The workshop is conducted in three phases. The first phase used a cognitive approach. The participants were stimulated with questions around the meaning of freedom and the context around it. The purpose of the first phase is to make the



participants realize that freedom is something that they are aware of and how to manage it in a way that it doesn't provoke problems. This treatment will strengthen the reasoning.

On the second phase, affective approach was carried out. On this phase, some video are shown that illustrate emotionally touching phenomena. The messages shown on the video illustrations are about how vulnerable human is. The video illustration was followed with a group discussion in order to make the participant understand and able to feel the message about human vulnerability. The purpose of this treatment is to stimulate empathy.

On the third phase, the participants were brought into a universal reflection about their position in the universe and the meaning of their existence. On this phase, spiritual approach was implemented. Using documentary video on the universe and citation from the verses of Qur'an concerning the relationship between Allah, human being and the universe, the participants were brought into deep reflection about their personal perception on their existence. This treatment will touch the spiritual layer of the soul.

The procedure of the study is as follows: (1) conduct the pre-test; (2) welcoming and personal introduction; (3) presentation on the purpose of the workshop; (4) discussion on "human freedom"; (5) reflecting on human vulnerability; (6) reflecting on life uncertainty and the important role of hope; (7) reflecting on the relationship between "Allah, the universe, and me"; (8) concluding remarks; (9) administer the post-test.

The measure used for the pre-test and post-test was The Anchor Personality Inventory which was developed based on the theory of anchors [18] The Anchor Personality Inventory consists of 40 items that represent four anchor orientations, i.e. (1) self-orientation; (2) others orientation; (3) material orientation; and (4) virtues orientation, with 10 items for each orientation.

Samples of self-orientation items are: (1) "My success in life is the result of my own hard work"; (2) "For me, happiness is when I feel personal satisfaction"; (3) "I am the only one who can make myself happy". Samples of others orientation items are (1) "So far my luck is determined by others"; (2) "In order to get better results I need suggestions from my friends"; (3) "It worries me if someday I am



going to lose my best friends”. Samples of materials orientation items are (1) “For me, there is no complete happiness without wealth”; (2) “Quality of life is about how sufficient you fulfil your material needs”; (3) “I often imagine that I must be very happy if I have big house and luxury cars”. And samples of virtues orientation items are: (1) “Happiness is not defined by how much we have got but how much we have given”; (2) “I believe that the measure of success is not how much we have accomplished but how sincere we have put our efforts.”; (3) “The meaning of life for me is contribution, not personal satisfaction.”

There are three measures that can be produced by the Anchor Personality Inventory, i.e. (1) spiritual dimension which is measured by the score of virtues orientation subtracted by the score of material orientation; (2) interpersonal dimension which is measured by the reversed absolute score of the difference between others orientation and self-orientation; and (3) the overall anchor stability which is measured by the square root of the multiplication of spiritual dimension and interpersonal dimension.

(1) Spirituality = Virtues - Materials

(2) Interpersonal = 5 : ABS(Others-Self)

(3) Anchor = SQRT (Spirit x Interpersonal)

To test the hypothesis, the mean of post-test was compared with the mean of pre-test with the method of paired sample t-test.

RESULTS

Out of 22 participants, there were 20 participants completed pre-test and post-test data. The means difference between pre-test and post-test for each variable are as follows. For spirituality dimension, the mean of pre-test scores is $M=1.517$, and the mean of the post-test scores is $M=2.166$. Therefore the mean difference is 0.649 , with t -score = 4.25 , $p<0.01$. For the interpersonal dimension, the mean of the pre-test is $M=4.615$, and the mean of the post-test is $M=4.575$. Therefore, the mean difference is -0.04 , with t -score = 0.454 , $p>0.05$. For the overall stability of the anchor, the mean of pre-test is $M=2.716$, and the mean of the post-test scores is $M=3.521$. Therefore, the mean difference is 0.805 , with t -score = 17.370 , $p<0.01$.



Table 1
Pre-test and Post-test differences

Variables	Mean Pre-Test	Mean Post-Test	Mean Differences	N	t
Spirituality	1.517	2.166	.649	20	4.250**
Interpersonal	4.615	4.575	-.040	20	.454
Stability of Anchor	2.716	3.521	.805	20	17.370**

** $p < 0.01$

The results of the study support the hypothesis that cognitive-spiritual intervention significantly increased the stability of anchors through the spiritual dimension.

DISCUSSION

The study shows that cognitive-spiritual intervention significantly increased the participants' stability of anchors. These results support the hypothesis. If we investigate further to the dimensions of anchor stability, it shows that it is the spiritual dimension that was affected by the training process. The interpersonal dimension, on the other hand, remained stable. These results could indicate that the training materials were focused on the spiritual dimension. Another possible explanation is that the participants already have strong interpersonal dimension when they joint the training so that there is no more room for improvement. Considering this it is recommended to replicate the study to participants who have weak interpersonal dimension. This result confirmed the previous study by Riyono [17].

Further study can also investigate whether the stability of anchor correlate to happiness or even success in life. At the end, the cognitive-spiritual intervention is aimed at success and happiness in life. It is also interesting to conduct a comparative study between cognitive-spiritual intervention and conventional interventions. The comparison can be measured for their effect on the stability of anchors or directly to wellbeing and happiness. It would be ideal if a longitudinal study can be conducted to investigate the impact on real success in life.



Conclusion

The cognitive-spiritual intervention which is designed in the form of one-day workshop can increase the spiritual orientation of the participants. This means that the cognitive-spiritual intervention can be used as a form of therapy to cure those who have a sensing mentality in order to regain their spiritual sensitivity of their heart.

References

1. Al-Bakhi A.Z. *Sustenance of The Soul: The Cognitive Behavioral Therapy of Ninth Century Physycian*. Badri. M.B. (trans.). London: International Institute of Islamic Thought, 2013.
2. Arrelano M.A., Lyman D.R., Jobe-Shields L., George P., Dougherty R.H., Daniels A. S., Delphin-Rittmon M.E. *Trauma-focused cognitive-behavioral therapy for children and adolescents: Assessing the evidence*. Psychiatric Services, 2014: 65(5). P. 591–602.
3. Brown B. *Rising Strong*. London: Vermilion, 2015.
4. Burns A.M., Erickson D.H., & Brenner C.A. *Cognitive-behavioral therapy for medication-resistant psychosis: A meta-analytic review*. Psychiatric Services, 2014: 65(7). P. 874–880.
5. Butler A.C., Chapman J.E., Forman E.M., & Beck A.T. *The empirical status of cognitive-behavioral therapy: A review of meta-analyses*. Clinical Psychology Review, 2006: (26). P. 17–31.
6. *Ghazali Revival of Religious learnings. Ihya Ulum-id-Din. Transl. by Fazl-ul-Karim*. Karachi. <https://archive.org/details/IhyaUlumAlDin> (Accessed: 24.10.2019)
7. Cuijpers P., van Straten A., Andersson G., & van Oppen P. *Psychotherapy for depression in adults: A meta-analysis of comparative outcome studies*. Journal of Consulting and Clinical Psychology, 2008: 76(6). P. 909–922.
8. Foa E.B. *Cognitive behavioral therapy of obsessive-compulsive disorder*. Dialogues in Clinical Neuroscience, 2010: 12(2). P. 199–207.
9. Gaudiano, B.A. *Cognitive-behavioral therapies: Achievements and challenges*. Evidence Based Mental Health, 2008: 11. P. 5–7. doi:10.1136/ebmh.11.5.
10. Ibnu Khaldun. *Muqaddimah: An Introduction of History (F. Rosenthal, Trans.)*. New Jersey: Princeton University Press, 1377.



11. Jensen T.K., Holt T., Ormhaug, S.M., Egeland K., Granly L., Hoaas L. C., Wentzel-Larsen, T. *A randomized effectiveness study comparing trauma-focused cognitive behavioral therapy with therapy as usual for youth*. Journal of Clinical Child & Adolescent Psychology, 2013. P. 37–41.
12. Kang, S.-M., Shaver, P. R., Sue, S., Min, K.-H., & Jing, H. *Culture-specific patterns in the prediction of life satisfaction: roles of emotion, relationship quality, and self-esteem*. Personality & Social Psychology Bulletin, 2003; 29(12). P. 1596–1608. <https://doi.org/10.1177/0146167203255986>
13. Leary, M. R. *The function of self-esteem in terror management theory and sociometer theory: comment on Pyszczynski et al.* Psychological Bulletin, 2004: 130(3). P. 478–828. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.130.3.478>
14. O’Callaghan, P., McMullen, J., Shannon, C., Rafferty, H., & Black, A. *A randomized controlled trial of trauma-focused cognitive behavioral therapy for sexually exploited war-affected Congolese girls*. Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry, 2013; 52(4). P. 359–369.
15. Poulsen S., Lunn S., Daniel S.I., Folke S., Mathiesen B.B., Katznelson H., & Fairburn C.G. *A randomized controlled trial of psychoanalytic psychotherapy for cognitive-behavioral therapy for bulimia nervosa*. American Journal of Psychiatry, 2014: 171(1). P. 109–116.
16. Pyszczynski T., Greenberg J., Solomon S., Arndt J., & Schimel J. *Why do people need self-esteem? A theoretical and empirical review*. Psychological Bulletin, 2004: 130(3). P. 435–68. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.130.3.435>
17. Riyono B. “ISLAMIC MOTIVATION TRAINING” (IMT) and its effect on the stability of anchors. *ICONIPSY Proceeding*, 2015: 1(1). P. 158–163.
18. Riyono, B., Himam, F., & Subandi. *In search for anchors the fundamental motivational force in compensating for human vulnerability*. Gadjah Mada International Journal of Business, 2012: 14(3). P. 229–252. Retrieved from <http://www.scopus.com/inward/record.url?eid=2-s2.0-84872200325&partnerID=40&md5=a45c1cf5f8aab942e70dfedefe94dce9>
19. Seligman. M.E. *Learned Optimism*. New York: Vintage Books, 2006.
20. Shadish W.R., Cook T.D., and Campbell D.T. *Experimental and quasi-experimental designs for generalized causal inference*. Boston: Houghton Mifflin Company, 2002.
21. Sorokin P. *Contemporary Sociological Theories*. New York: Harper & Row, 1928.



20. Stewart R.E., & Chambless D.L. *Cognitive-behavioral therapy for adult anxiety disorders in clinical practice: A meta-analysis of effectiveness studies*. Journal of Consulting and Clinical Psychology, 2009: 77(4). P. 595–606.

22. Toffler A. *Future shock*. New York: Random House, 1970.

23. Trauer J.M., Qian M.Y., Doyle J.S., Rajaratnam W, S. M., & Cunnington, D. *Cognitive behavioral therapy for chronic insomnia*. Annals of Internal Medicine, 2015: 163(3). P. 191–204. doi:10.7326/M14-2841.

24. Turkington D., Kingdon D., & Weiden P.J. *Cognitive behavior therapy for schizophrenia*. Journal of Psychiatry, 2006: 163(3). P. 365–373. doi:10.1176/appi.ajp.163.3.365.

25. Ung D., Selles R., Small B.J., & Storch E.A. *A systematic review and meta-analysis of cognitive-behavioral therapy for anxiety in youth with high-functioning autism spectrum disorders*. Child Psychiatry and Human Development, 2015: 46(4). P. 533–547. doi:10.1007/s10578-014-0494-y.

Information about the author

Bagus Riyono, Doctor of Psychology, Department of Psychology, Professor of Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, Indonesia; President of the International Association of Muslim Psychologists.

Информация об авторе

Багус Рийоно, доктор психологии, факультет психологии, Университет Гаджа Мада, Джокьякарта, Индонезия; Президент Международной Ассоциации мусульманских психологов.

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 2019 г.
Одобрена рецензентами: 5 ноября 2019 г.
Принята к публикации: 13 ноября 2019 г.

Article info

Received: October 10, 2019
Reviewed: November 5, 2019
Accepted: November 13, 2019



Фрактальная теория в социогуманитарных исследованиях религии: о новых возможностях изучения «процессуальной» логики в арабо-мусульманской картине мира (по А.В. Смирнову)

К.И. Насибуллов^{1, 2, a}

¹Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

²Ассоциация психологической помощи мусульманам, г. Москва, Российская Федерация

^aORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5295-9649>, e-mail: rtkamil@bk.ru

Резюме: В статье обосновывается возможность применения фрактальной теории для изучения процессуальных аспектов явлений в социогуманитарных исследованиях религии. В первой части в обобщенной форме излагаются идеи А.В. Смирнова в области сравнительного изучения культур. А.В.Смирнов увязывает особость культуры со специфичным способом смыслообразования: он отмечает, что европейской культуре свойственна субстанциальная логика, арабо-мусульманской – процессуальная. Представления о процессуальной и субстанциальной логике А.В. Смирнова в статье переосмысляются как особый вид знания, возникающего в результате взаимодействия двух культур. Смыслообразование арабо-мусульманской культуры предлагается рассматривать в рамках разрабатываемой в современной науке процессуальной метафизики (В.А. Лекторский) с использованием методологии фрактальной теории (Б. Мандельброт). Фрактальная теория усиливает собственную процессуальную интуицию исследователя и позволяет представителям европейского культурного ареала приблизиться к пониманию логики арабо-мусульманской культуры.

Ключевые слова: процессуальная логика; фрактал; мусульмане; масдар; семиотика

Для цитирования: Насибуллов К.И. Фрактальная теория в социогуманитарных исследованиях религии: о новых возможностях изучения «процессуальной» логики в арабо-мусульманской картине мира (по А.В. Смирнову). *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(4):1107-1130 DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-1107-1130



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution

4.0 License.



Информация о спонсорстве: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Психология самоконструирования жизненных миров современных сообществ» № 17-06-00664а.

The Application of Fractal Theory in Socio-Humanitarian Researches of Religion: new Opportunities for Exploring Processual Logic in the Arab-Islamic World (based on the works of A.V. Smirnov)

K.I. Nasibullov^{1, 2, a}

¹*Kazan Federal University, Kazan, Russian Federation;*

²*Association of Psychological Assistance to Muslims, Moscow, Russian Federation*

^a*ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5295-9649>, e-mail: rtkamil@bk.ru*

Abstract: The article explores the possibility of applying fractal theory in socio-humanitarian researches of religion. The first section presents ideas of A.V. Smirnov on the comparative study of cultures. Smirnov links the distinctiveness of one's culture with the meaning-making process: he notes that substantial logic characterizes European culture while processual logic is inherent to the Arab-Islamic world. The article aims to reconsider Smirnov's ideas and argues that the processual and substantial logic can be defined as a particular form of knowledge resulting from the interaction of cultures. It is proposed that the meaning-making process in the Arab-Islamic world can be considered through the lens of the processual metaphysics (V.A. Lectorskiy), and by using the methodology of fractal theory (B. Mandelbrot). Fractal theory reinforces the researcher's own procedural intuition and allows representatives of the European cultural area to better understand the logic of Arab-Muslim culture.

Keywords: processual logic; fractal; Muslims; masdar; semiotics

For citation: Nasibullov K. I. The application of fractal theory in socio-humanitarian research on religion: new opportunities for exploring processual logic in the Arab-Islamic world (based on works of Smirnov A.V.). *Minbar. Islamic Studies.* 2019;12(4):1107-1130 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-1107-1130

Sponsorship Information: The research was prepared within the Russian Foundation for Basic Research, project "Psychology of auto-constructing of lifeworld of modern communities" №17-06-00664а



Введение

Концепция А.В. Смирнова о сравнительном изучении культур имеет важное значение для дальнейшего развития исламоведческих исследований в самых разных направлениях. Основанная на масштабных обобщениях, концепция претендует на осмысление арабо-мусульманской культуры как целостности, основанной на едином способе смыслообразования. Фундамент концепции был заложен в монографии А.В. Смирнова «Логика смысла» [1]; с тех пор концепция продолжает развиваться и вызывает серьезный интерес у исследователей. Например, А.С. Запесоцкий в предисловии к книге А.В. Смирнова «О подходе к сравнительному изучению культур» [2] называет концепцию большим научным прорывом и чрезвычайно перспективным направлением в гуманитарном знании. С другой стороны, один из наиболее авторитетных российских исламоведов Т. Ибрагим отмечает многочисленные фактологические недостатки концепции [3]. Прошедшая в 2019 году дискуссия на страницах журнала «Вопросы философии» по теме «Процессуальная логика и ее обоснование» также показала ее высокую эвристичность. В настоящее время помимо важных философских находок, концепция открывает богатые возможности для понимания многих аспектов мусульманской эстетики, богословия, особенностей арабского языка и др. Вместе с тем видится большой потенциал концепции также в изучении индивидуального религиозного сознания. Исследование механизмов смыслообразования у представителей мусульманского сообщества требует привлечения методов других социогуманитарных наук, таких как психология, социология, антропология.

В статье для понимания процессуальной логики арабо-мусульманской культуры предлагается использование «фрактальной теории». Идея фрактала, наиболее полно сформулированная Б. Мандельбротом [4], быстро превратилась из математической модели в практически универсальную модель описания многих аспектов физической реальности. С 90-х годов XX века теория стала активно проникать в социогуманитарные исследования и, по мнению Е.В. Николаевой [5], может стать новой влиятельной исследовательской парадигмой. В статье фрактальная теория рассматривается как особый процессуальный исследовательский язык, помогающий преодолеть культурные



ограничения, связанные с принадлежностью исследователя к европейской культуре и привычкой использования «субстанциальной» логики (в терминологии А.В. Смирнова). Применение фрактальной теории приближает к решению задачи описания исламского культурного универсума как смысловой целостности, включающей в себя индивидуальную картину мира мусульман.

Основные положения теории А.В. Смирнова о процессуальном характере арабо-мусульманской картины мира

Согласно А.В. Смирнову [6; 7], представление человека о мире («картина мира») может быть построено двумя принципиально отличающимися способами – с использованием логики субстанции и логики процесса. Понятие «картины мира», базовое в теории А.В.Смирнова, основано на присущей людям интуиции, что мир, при всем своем многообразии, ведет себя неким устойчивым способом, обладает внутренней связностью.

А.В. Смирнов также предлагает различать логико-философскую и языковую картины мира как два уровня осмысления мира. Отталкиваясь от идей трансформационной грамматики Н. Хомского, автор рассматривает эти два уровня как аналог глубинной (логико-философская картина мира) и поверхностной (языковая картина мира) структур в человеческой коммуникации. Языковая картина мира опирается на стремление человека к осмыслению мира как единства и формируется на основе арсенала формальных средств конкретного человеческого языка. Ей свойственна стихийность, избыточность, порой логическая противоречивость, эта картина мира как бы предзадана человеку ввиду естественности овладения родным языком. Логико-философская картина мира более однородна, является отрефлексируемым и логически упорядоченным представлением.

С точки зрения субстанциальной логики, «всё многообразие мира мы понимаем как рассыпанное качественное многообразие, а затем собираем, группируем, систематизируем его вокруг неких носителей этих качеств. Такие носители качеств мы и называем субстанциями» [7, с. 15]. Философская разработка этой логики опирается, прежде всего, на метафизику и формальную логику Аристотеля, которая вытекает из типа трансцендирования, кото-



рый был открыт Платоном. Этот вид логики свойственен в большей степени культуре Запада, и образует особую субстанциальную картину мира человека западной цивилизации.

Субстанциальная картина мира для представителя западной культуры выступает как самоочевидная предпосылка мышления. Для выхода за рамки этого привычного способа мыслить А.В. Смирнов предлагает обратиться к анализу способа мышления, распространенного в другом географическом и культурном ареале – в арабском мире. Обращаясь к анализу форм, существующих в арабском языке, А.В. Смирнов обнаруживает иной способ описания мира. За «поверхностными» формами арабского языка скрывается качественно иная логика смысла «глубинной» структуры, которую он определяет как процессуальную. В чем же, по мнению А.В. Смирнова, состоит своеобразие арабского языка? В арабском языке существует грамматическая категория, называемая масдар – букв. «исток», точного аналога которой нет в европейских языках. В русском ей приблизительно соответствует отглагольное существительное (например, «хождение», «сидение», «говорение»), в английском – герундий. При помощи этой категории в арабском языке своеобразно выражается действие (*фи'л* – по арабски), которое в его особой структуре понимается автором как идея «процесса» или «процессуальности». Наиболее существенной особенностью действия в арабском языке является его трехчастная структура, то есть наличие трех ключевых элементов: «действителя», собственно «действия», «претерпевающего». Элемент «действие» в этой логике является основополагающей категорией, причем в отличие от субстанциального взгляда, действие имеет независимый, собственный онтологический статус процесса, несводимого к и отличного от онтологических статусов действителя и претерпевающего.

Арабский язык предлагает носителю возможность описания мира и с точки зрения субстанциальной логики, но все же, фундаментально, в основе арабского языка лежит именно процессуальная логика. Таким образом, оказывается, что логико-философская картина мира относительно независима от языковых средств конкретного языка. Любой человеческий язык позволяет выражать идеи с помощью как процессуальной, так и субстанциальной



логики, однако возможности каждого языка отличаются: европейские языки более точно и «естественно» выражают субстанциальную логику, арабский язык – процессуальную. На основе процессуальной логики формируется особая процессуальная картина мира как многообразия действий (или, как уточняет А.В. Смирнов, действ[ован]ий), в отличие от субстанциальной – как совокупности сущностей, вещей, субстанций.

А.В. Смирнов демонстрирует возможности процессуальной логики на примере анализа мусульманской картины мира. Автор обращается к анализу ключевых религиозных источников исламского мировоззрения – Корана и хадисов, а также богословских трудов. В основе исламского мировоззрения находится постулат о единобожии «Нет бога, кроме Бога...» (так называемая «шахада»). Именно произнесение шахады позволяет человеку самоопределиваться как мусульманину с точки зрения исламской доктрины. Единственность Бога определяется как его подлинность, в отличие от других, ложных и неподлинных богов, которым может ошибочно следовать человек. На процессуальном языке А.В.Смирнов переформулирует подлинность единственного Бога как идею о его действительности, что означает возведение любых действий в мире к единственному Действователю. Бог является основной и подлинной причиной всего, что происходит в мире. Бог является отдельной субстанцией, не сводимой к другой – Миру. Причем Бог является действователем, а Мир – претерпевающим. Такое понимание принципа единобожия, полагает А.В. Смирнов, магистральное в исламской мысли, сближает даже противоположающиеся ее направления. С точки зрения процессуальной структуры, в исламской картине мира любой непосредственно наблюдаемый процесс (действие) и глобальное устройство Бога-Мира изоморфны.

А.В. Смирнов вовсе не рассматривает этот дуализм человеческого мышления (логики) как универсальный феномен, характеризующий все человечество. Он предлагает говорить о двух крупных культурных ареалах – о Западе и арабском мире, на примере которых он эти логики выявляет. Именно в рамках этих культурных ареалов существует принципиальная возможность для любого человека осмыслять мироздание двумя способами и конструировать две разные, но равнозначные картины мира с точки зрения адекватности опи-



сания реальности (субстанциальную и процессную). Вопрос о том, насколько выводы и методология рассуждения приложимы к другим языкам и культурам за пределами названных двух, автор концепции оставляет открытым.

Понимание через самотрансформацию: «процессуальность» и «субстанциальность» как межкультурное знание

Понимание культуры как способа смыслополагания в теории А.В. Смирнова позволяет увидеть ту или иную культуру как целостность, как осмысленный универсум, единый во всех своих проявлениях в рамках одной картины мира. Смысловое единство арабо-мусульманской картины мира можно обнаружить, анализируя самые разные артефакты арабо-мусульманской культуры: лингвистические структуры арабского языка, памятники литературы, догматы мусульманского богословия, эстетику [8]. Таким образом, А.В. Смирнов опирается на категорию «картина мира», которая имеет интересную особенность. Как отмечают Н.А. Любимова и Е.В. Бузальская [9], в понимании картины мира всегда изначально заложена антропоцентрическая двойственность как ее неотъемлемая, сущностная характеристика, то есть картина мира одновременно объект культуры и объект индивидуального сознания. А.В. Смирнов значительное внимание уделяет проявлениям арабо-мусульманской картины мира, анализируя те или иные артефакты культуры. Между тем, очевидно, что ислам – это живая и развивающаяся культура, имеющая в мире миллионы последователей, для которых этот способ смыслообразования является ключевым способом собственного индивидуального миропонимания. Таким образом, не менее принципиальным для понимания «исламского универсума» является обращение к создателю мусульманской культуры, - к самому представителю мусульманского сообщества, – и изучение субъективных, индивидуальных аспектов механизма смыслообразования.

Но как можно понять человека, который опирается на принципиально иной способ осмысления мира, возможно ли это в принципе? Согласно А.В. Смирнову, европейская и арабо-мусульманская культуры не сводимы друг к другу в виду сложной исторически сложившейся взаимосвязи самых разных аспектов внутри каждой культуры. Он говорит о принципиальной «инаково-



сти» этих культур: «различия настолько глубоки, что они всесторонни, системны и нередуцируемы — они касаются самого основания, самого принципа смыслополагания» [2, с. 82]. Представляется, что А.В. Смирнов в этом вопросе придерживается вполне однозначной позиции. Вместе с тем многочисленные академические исследования А.В. Смирнова, раскрывающие те или иные аспекты процессуальной логики в арабо-мусульманской картине мира, опубликованы на русском языке, который он сам относит к европейскому культурному ареалу. По-видимому, очевидное различие культур не является безусловным барьером для взаимопонимания между представителями этих культур. Тезис А.В. Смирнова о непреодолимой «дистанции» между культурами, опирающимися на разные способы смыслообразования, подвергался серьезной критике со стороны известного исламоведа Т. Ибрагима [3].

Действительно, проблемы во взаимопонимании существуют и они значительны, но они коренятся, как ни парадоксально, не в ограничениях естественного языка. Как отмечает А.В. Смирнов, «язык более универсален, чем логико-философская монистическая картина мира, поскольку содержит в себе возможности, избыточные для построения того или иного варианта монистической картины мира и потому урезаемые в ней» [6, с. 298]. Основная проблема состоит в своеобразном «смысловом этноцентризме», когда представители одной культуры при объяснении тех или иных аспектов чужой культуры используют собственные шаблоны мышления, опираются на привычный способ смыслообразования.

Западная культура столетиями разрабатывала субстанциальную картину мира как основу мировоззрения. В основном работа по концептуализации субстанциальной логики уже завершена (причем уже в раннюю эпоху в философии Платона и Аристотеля) и представлена в виде соответствующих правил формальной логики. В арабской же культуре эта работа проведена не была, правила и формы процессуальной логики пока не сформулированы в явной форме. А.В. Смирнов предлагает в отношении арабо-мусульманской картины мира осуществить ту же «абсорбцию», которую осуществили для европейской культуры Платон и Аристотель. Но может ли представитель европейской культуры осмыслять мир процессуально, есть ли в европейской куль-



туре для этого ресурсы? Может ли европейское мышление произвести работу, которая не была сделана самими представителями «родной» культуры?

Обсуждение процессуальной логики в теории А.В. Смирнова, состоявшееся в 2019 году на страницах номера журнала «Вопросы философии», показало, что понимание процессуальности не так чуждо европейской научной мысли, как это представляет А.В. Смирнов. Познание мира как процессуального привело западных ученых к формированию идеи о процессуальной метафизике и необходимости интеграции процессуальной перспективы в научную методологию. Как отмечает участник дискуссии В.А. Лекторский, «... процессуальная метафизика весьма востребована современным состоянием науки, ... подобное понимание мира соответствует таким широко обсуждаемым сегодня революционным концепциям, как теория сложных самоорганизующихся и развивающихся систем, идея глобального эволюционизма, теория аутопоэзиса в биологии и когнитивной науке, идея энактивизма в когнитивных исследованиях и др.» [10, с. 19]. Таким образом, для современной науки, опирающейся в основном на западную модель рациональности, не чуждо процессуальное понимание мира. Более того, можно говорить о возможности существования особых процессуальных онтологии, гносеологии и методологии, что позволяет рассматривать идеи А.В. Смирнова с привлечением широкого круга современных исследовательских подходов.

Ограничения с точки зрения языка описания процессуальных явлений также не являются непреодолимыми. Это подтверждает и сам А.В. Смирнов, полагающий, что каждый человек (в рамках рассматриваемых культурных ареалов) наделен способностью осмыслять мир обоими способами, однако не в одинаковой степени. Можно говорить об относительной культурной независимости этой формы дуальности¹ человеческого мышления, так как каждая из логик может быть по-своему укоренена в разных культурах. А.В. Смирнов опирается на сравнительный метод анализа структур языка для объяснения отличительных особенностей процессуальной логики. Он указывает на то, что в европейских языках также есть сходные с арабским языком структуры, такие как герундий, глаголы, которые позволяют осуществлять процессуаль-

¹ А.В. Смирнов предполагает, что дуализм может (и должен!) быть снят обобщенной картиной мира второго порядка, однако он полагает, что эта задача пока не решена.



ное описание¹. Используя это сравнение, А.В. Смирнов показывает сходство масдара с этими лингвистическими структурами, а также его особенность как достаточно уникальной части речи в арабском языке. Как можно видеть, автор предлагает нам, читателям, принадлежащим к европейской культуре, для понимания сущностных сторон чуждой культуры использовать некоторые элементы, уже содержащиеся в нашей собственной культуре. То есть, пытаясь осмыслить иное, мы должны обратиться к средствам, уже существующим в рамках нашей родной культуры.

Логико-философская картина мира как глубинная структура определяет характер образуемого речевого высказывания. Средства языка становятся лишь инструментами, при помощи которых может быть выражен смысл высказывания. На примере анализа высказываний в арабском языке А.В.Смирнов выделяет два ключевых механизма, при помощи которых может быть осуществлена трансформация речи. Это механизмы вытеснения и замещения, когда для выражения процессуальности используются преимущественно отглагольная лексика, которая вытесняет и замещает другие виды лексики [6].

Эти размышления показывают направление, в котором может осуществляться понимание процессуальной логики в рамках европейской картины мира. Способом понимания является вовсе не смысловой скачок, иррациональный инсайт, когда мы внезапно, вдруг открываем для себя особенности чужой культуры, а планомерное сближение с ней путем усиления собственной процессуальной интуиции. Понимание достигается, во-первых, путем трансформации нашего собственного, привычного и преимущественно субстанциального мировосприятия в непривычное, процессуальное (в рамках процессуальной метафизики). Во-вторых, через своего рода дискурсивную речевую практику – путем вытеснения и замещения «субстанциальных» способов описания и включения и усиления «процессуальных». Трансформация, таким образом, должна осуществляться как на «глубинном» уровне

¹ Например, русский язык, склонный к субстанциальной логике, вполне допускает описание процесса без указания на действующего и при довольно неявном присутствии претерпевающего в таких высказываниях как «что-то происходит», «смеркалось» и др. В русском языке имеются термины, описывающие процессуальность, каждый из которых потенциально может выражать особый способ концептуализации, – изменение, трансформация, паттерн, сценарий, взаимодействие, алгоритм, ритуал и др.



осмысления мира, так и на «поверхностном» – через особый «процессуальный» язык описания. В общем виде трансформация достигается путем усиления внимания к иным, второстепенным, периферийным для нашей собственной культуры аспектам. Размышляя над процессуальными феноменами при помощи соответствующих языковых описаний, мы как бы усиливаем собственную процессуальную интуицию, которая представлена в нашем языке и мышлении, но до времени является второстепенной, в определенной степени маргинальной. Мы должны исходить из наличия своеобразных «слепых пятен» внутри нашей собственной культуры, которые до поры оставались скрытыми и неясными, малоосознанными. Следует приложить усилия, чтобы эти «потерянные» части опыта стали различаемыми, а в дальнейшем – центральными. Необходимо представить, как изменилось бы наше восприятие мира, если бы процессуальные аспекты в нем стали преобладающими.

Само знание о «субстанциальном» и «процессуальном», следовательно, является не абсолютным, а культурно и коммуникативно зависимым. Это знание, которое рождается внутри европейской (западной) картины мира при ее взаимодействии с арабо-мусульманской. Именно в результате взаимодействия порождается знание о процессуальном и субстанциальном, которое позволяет и самой европейской культуре заново переопределить себя как особую целостность, основанную на субстанциальной логике в противоположность логике иной культуры. Это знание создает возможности различения тех или иных аспектов собственной культуры как процессуальных или как субстанциальных, становится категорией взаимного сравнения, выделения ключевых свойств, связанных со смыслообразованием и определяющих сущностные черты каждой из культур в контексте их взаимодействия.

В поисках «процессуального» языка: смысловой инвариант как фрактал

По-видимому, категория процессуального в действительности шире, чем то понимание процесса как действия, которое имеет место в арабо-мусульманской картине мира. Как отмечает В.А. Лекторский, «...существует множество различных типов процессов, и многие из них не являются дейст-



виями. К таковым, например, не относятся плавно происходящие процессы, вроде тех же водных потоков (там нет ни субъекта действия, ни претерпевающего), события (удар грома, молния, падение валютного курса, внезапно появившаяся мысль и т.д.), развивающиеся процессы, в которых можно выделить отдельные стадии (война, революция, спектакль и др.)» [10, с. 20]. Описание процессуального только через трехчастную структуру осуществления действия (масдар) в такой перспективе может оказаться лишь частным случаем рационализации процессуального.

Ключевая особенность механизма смыслообразования, который описан А.В. Смирновым, состоит в наличии смыслового инварианта, обеспечивающего смысловое единство мира в сознании конкретного человека: «...столкнувшись с существенными различиями в устройстве законов, управляющих поведением мира, мы поспешим интерпретировать такие различия не как принципиально несводимые и раскалывающие мир на изначально разным образом устроенные части, а напротив, как варианты некоего инварианта, не противоречащие, невзирая на все различия между ними, глубинному единству мира» [6, с. 293].

Если теоретически экстраполировать эти идеи и попытаться рассмотреть их с точки зрения функционирования индивидуального сознания мусульманина, то можно предполагать существование двух параллельных планов интерпретации. Первый план – восприятие мира как текучего, меняющегося, процессуального. Здесь важно подчеркнуть одну особенность процессуальной природы сущего, а именно наличие устойчивого и повторяющегося инварианта, одной общей структуры. Процессуальность понимается не как хаотическая, случайная изменчивость, как мы порой склонны мыслить в соответствии с привычными бинарными отношениями, противопоставляя случайной изменчивости мира устойчивость некоей «платонической» идеи, формы. Процессуальность в картине арабо-мусульманской культуры здесь – это идея постоянства, но осмысливаемая иначе, через темпоральную воспроизводимость одной и той же инвариантной структуры/паттерна.¹

¹ Характер использования конструкции «масдар» в конкретном высказывании также указывает на его инвариантность. А.В. Смирнов замечает, что описание действия в арабском языке в форме «масдар» может осуществляться без указания на временной контекст, то есть арабский язык способен отразить наличие действия «де факто». Таким образом, носителем арабского языка процесс может



Если говорить с точки зрения процессуальной метафизики, то этот план интерпретации вполне автономен и сам по себе не предполагает религиозной интерпретации. Вместе с тем существует второй план интерпретации, который имеет религиозную природу и связан со сведением мусульманином «поверхностной» структуры данного процессуального описания события к имеющему универсальное значение отношению Бога и Мира. В результате в картине мира мусульманина два инварианта сходятся в единой лингвистико-смысловой конфигурации. С одной стороны, мир предстает мусульманину как совокупность действий, каждое из которых может быть описано как трехчастная структура – действитель, действие, претерпевающее. С другой стороны, любое действие, которое мы можем наблюдать в окружающем нас мире, в исламской картине мира является всего лишь отражением фундаментального отношения Бога и Мира.

Что можно сказать о базовом механизме смыслообразования в понимании А.В. Смирнова? Мусульманин должен осуществлять своеобразную смысловую унификацию (упрощение), состоящую в интерпретации любых событий в соответствии с заранее заданным шаблоном («по воле Аллаха!»). Вместе с тем данная редукция означает не упразднение предыдущей интерпретации, а скорее ее трансформацию в соответствии с более общим метасмыслом. Смысл частного действия переструктурируется и таким образом включается в более широкое поле религиозного осмысления мира.

Анализ высказывания позволяет подойти к описанию общей структуры смыслового инварианта:

1) «поверхностное» высказывание в конкретном контексте коммуникации, уровень, с которого начинается анализ;

2) «глубинная» структура процессуального лингвистического описания, которая может опираться в арабском языке на лингвистическую структуру «масдар»;

3) «глубинная» структура смысловой религиозной интерпретации, выражающаяся в сведении к универсальному отношению Бога и Мира.

осмысляться в форме идеи, существующей как бы независимо от контекста. И только «погружение» речевого высказывания в конкретный контекст обеспечивает его привязку к конкретному действителю, претерпевающему, а также времени и месту. Смысловой процессуальный инвариант существует относительно независимо как «глубинная» основа арабо-мусульманской картины мира.



Идея повторяющегося смыслового инварианта как механизма смыслообразования в современной науке не нова. Мы можем найти сходные идеи у социально-гуманитарных исследователей, использующих математическую и визуальную интуицию фрактала. Изначально термин «фрактал» был введен математиком Бенуа Мандельбротом [4] и образован, как объясняет сам ученый, от латинского причастия «fractus». Глагол *frangere* переводится как ломать, разламывать, т. е. создавать фрагменты неправильной формы, что может означать «фрагментированный», «неправильный по форме» [4, с. 6]. Понятие фрактала первоначально широко использовалось для описания природных и математических объектов, обладающих сложной и, казалось бы, хаотической структурой. Природными фракталами являются, например, береговые линии, горы, деревья, снежинки, кровеносная система человека и др. В самом общем виде фрактал часто определяется как структура, состоящая из частей, которые в некотором смысле подобны целому. Данная структура обладает масштабной инвариантностью, то есть повторяемостью на разных уровнях анализируемой системы. Таким образом, вся система может быть логически редуцирована до одного, общего для всей системы первоэлемента – фрактала.

Фрактал имеет совершенно необычную для нашего восприятия природу. В математических категориях его описывают как обладающего дробной размерностью. То есть для нас, живущих в трехмерном пространстве, фрактал описать довольно сложно, так как он не может быть описан в привычных нам целых размерностях: как трехмерный объект, как фигура или точка. Фрактал находится между привычными размерностями: например, к нему невозможно провести касательную линию, так как его структура бесконечно дробится. Лучше всего фрактал описывается не через категорию «что?», то есть не как цельный объект, или как некоторая сущность, а через категорию «как?». Как отмечает российский математик и философ А.В. Волошинов, фрактал «не есть конечная форма (фрактал никто никогда не видел, так же как число π), а есть закон построения этой формы», «ген формообразования» [11, с. 73]. Математики сумели уловить свойства фрактала через устойчивый способ преобразования – алгоритм, который сам по себе может быть очень прост, но способен создавать невероятно сложные разветвленные структуры. Фрактал в своем



чистом математическом виде – это незаконченная и бесконечная структура, обладающая итеративностью, но повторяющая один и тот же паттерн.

С 1990-х годов термин «фрактал» стал соотноситься не только с природными или также архитектурными объектами, но и с социокультурными самоорганизующимися системами. Как гуманитарный аналог математического фрактала Е.В. Николаева предлагает использовать понятие концептуального фрактала для описания повторяющихся культурных паттернов. Она отождествляет данное понятие с понятием «концептуальной схемы» П. Даутона: здесь подобие выражается на уровне идей и концептов как воспроизводство одной и той же идеи, общей для некоторой социокультурной, философской и т.п. системы и ее составляющих: символов, социальных и культурных элементов и пр. По мнению Е.В. Николаевой, «...фрактал оказался наглядной и операбельной визуализацией идеи бесконечного становления, незавершенности, процессуальности и имманентно «запрограммированной» динамики всех социокультурных феноменов» [5, с. 228]. В.В. Тарасенко, создатель концепции фрактальной семиотики, предлагает характеризовать фрактал как особый процессуальный язык: «С одной стороны, фрактал – это геометрическая фигура типа линии, окружности или треугольника. С другой стороны, у фрактала нет четкого визуального образа – такого же цельного и ясного, как формы евклидовой геометрии. Из этой безобразности и вырастет проблемное поле фрактальной семиотики: фрактал это не образ. Образы – скорее линейные объекты, запечатленные нашим сознанием не как процессы, а как неизменные сущности, приковывающие внимание и накладывающие иллюзии понимания на наши «слепые пятна»» [12, с. 30]. Популярность идеи фрактала в настоящее время такова, что Е.В. Николаева предлагает говорить об очередной научной революции в гуманитарном дискурсе и возможном переходе к фрактальной парадигме и фрактальной картине мира [5].

Идея фрактала оказалась эвристичной для достаточно разных, но во многом близких современных научных подходов: интеракционизма и гештальт-подхода в социальной психологии (Д. Ньютсон и др. [13]), фрактальной семиотики (В.В. Тарасенко[12]), социального конструкционизма и постмодернизма (А. Санду, С. Пони[14]), теории социоматериальности (Т.



Хендерсон, Д. Бойе [15]), теории нелинейных динамических систем в социальной психологии (Р. Валлахер, А. Новак [16]), этнографии (М. Агар [17]), возрастной психологии (Т. Маркс-Тарлоу [18]). Нередко при использовании идеи фрактала исследователи опираются на современные «процессуальные» представления о реальности, которые получили популярность в естественных науках в последние десятилетия, например, на такие, как теория нелинейных динамических систем, теория автопоэзиса (У. Матурана, Ф. Варела), теория неравновесных систем (И.Р. Пригожин), теория хаоса и др. Хотя пока имеется ограниченное число примеров подобных исследований, использование идеи фрактала для изучения индивидуального сознания верующего открывает широкие перспективы для религиозных исследований в рамках социальных наук [19]. В нашем случае идея фрактала может быть перспективной методологией для осуществления переноса идей А.В. Смирнова о процессуальной логике арабо-мусульманской культуры в поле прикладных социально-психологических исследований религиозного сознания.

Практика переноса идей и исследовательских подходов из области естественных наук (физиологии, биологии, физики, математики и т.д.) в область психологии имеет давнюю традицию. Как отмечает А. Хатала [20], на протяжении всей истории на психологов, так или иначе, оказывали влияние естественные науки в отношении их видения реальности и свойств человеческого разума. По мнению А. Гурвиша, при исследовании восприятия психолог принимает за данность то описание вселенной, как это понимается в настоящее время в физической науке [21]. Изменения в физических представлениях о реальности оказывают влияние на психологическую теорию. За последние столетия крупные открытия в теории относительности Эйнштейна и в теории квантовой механики Гейзенберга привели к значительным изменениям в традиционном «декартово-ньютонском» взгляде на реальность. Тем не менее, как полагает А. Хатала [20], психология в целом и психология религии в частности явно отстают в ассимиляции этих альтернативных или «целостных» перспектив физической реальности.

В психологии XX века впечатляющий пример переноса понятий из физики (топологии, векторной теории и др.) в психологию был реализован в



теории поля К. Левиним [22], который опирался на интуиции, связанные с взаимодействием человека с окружающим его пространством. К. Левин предлагал при исследовании социального поведения делать акцент на анализе динамических характеристик, таких как групповые процессы, характер и тип взаимодействий. Описание динамических составляющих, по мнению К.Левина, требует от социальных наук перехода от фенотипических понятий, основанных на родо-видовой классификации, к динамическим конструктам, описывающим «динамические» качества, определяемые как «типы реакций» или «типы влияния». Вместе с тем К.Левин был не вполне удовлетворен теми средствами, которые предоставляла современная ему физика и математика, и выделял как одну из важнейших концептуальных проблем для социальных наук – продолжение поиска геометрии, позволяющей адекватно представить социальное поведение. Идеи «Фрактальной геометрии природы» Б. Мандельброта, акцентировавшего внимание именно на процессуальных и динамических аспектах физической реальности, могут оказаться той самой «более» адекватной методологией исследования процессуальных явлений в социальных науках [23].

Несмотря на открывающиеся обширные перспективы в использовании идеи фрактала в социально-гуманитарных науках, пока трудно говорить о сформировавшемся научном направлении. Скорее имеет место ряд развивающихся социогуманитарных исследований, использующих те или иные идеи, позаимствованные из математической модели фрактала. Это новый взгляд на процессуальные аспекты социогуманитарных явлений с использованием различных форм теоретизирования и с опорой на разнообразные научные подходы. В настоящее время возникла определенная общность методологии, которую можно назвать «фрактальной теорией». Данный термин не обозначает завершенную и устоявшуюся исследовательскую методологию, а скорее это обобщенное наименование возникающего перспективного научного направления в социально-гуманитарных науках. Количество значимых и показательных исследований пока сильно ограничено. В данный момент использование фрактальной теории является «Terra Nova», и значительное число



методологических вопросов требуют своего развития и более глубокого теоретического обоснования.

Заключение

Дальнейшее развитие идей сравнительного изучения культур А.В. Смирнова позволяет вплотную подойти к решению проблемы целостного описания арабо-мусульманской культуры как смыслового единства, несмотря на историческое и региональное многообразие ее проявлений. А.В. Смирнов демонстрирует особенности процессуальной логики на примере анализа самых разных феноменов арабо-мусульманской культуры. В данной статье намечен общий подход к применению фрактальной теории в отношении механизма смыслообразования, который может быть применен как для анализа объектов мусульманской культуры, так и для анализа особенностей религиозного сознания. Идеи инвариатности (самоподобия) и повторяемости (итеративности), ключевые для фрактальной теории, не остались без внимания среди многих исследователей мусульманской культуры. Например, известный современный мусульманский богослов Р. Батыр [24] отмечает, что мусульманская культура построена по голографическому принципу, что проявляется в архитектуре мечетей, структуре мусульманского богословия и т.д. Фрактальный метод применяет Х. Исмаил [25] при анализе шедевров исламской архитектуры, фрактальные черты исламского орнамента установили П. Лью и П. Стейнхарт [26]. Вместе с тем анализ арабо-мусульманской картины мира требует рассмотрения также и другой ее стороны – индивидуального сознания носителя, верующего человека. Для изучения механизма смыслообразования представителей мусульманского сообщества необходимо привлечение методов исследования таких наук, как психология, социология, антропология. Фрактальная теория – это потенциально богатый методологический инструмент описания и исследования процессуальных феноменов, требующий дальнейшей разработки собственных понятий и исследовательских подходов.



Литература

1. Смирнов А.В. *Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры*. М.: Языки славянской культуры; 2001. 504 с.
2. Смирнов А.В. *О подходе к сравнительному изучению культур*. СПб.: Изд-во СПбГУП; 2009. 132 с.
3. Ибрахим Т. *К критике процессуалистской интерпретации ислама* [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com_content&task=view&id=2976&Itemid=48 [Дата обращения: 05.12.2019]
4. Мандельброт Б. *Фрактальная геометрия природы*. М.: Институт компьютерных исследований; 2002. 656 с.
5. Николаева Е.В. *К типологии фракталов в теории культуры. Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология*. 2013;1(113):226–232.
6. Смирнов А.В. Типология культур и картина мира. В: *Диалог культур и партнерство цивилизаций: IX Международные Лихачевские чтения, 14-15 мая 2009 г.* СПб.: Изд-во СПбГУП; 2009. С. 292–299.
7. Смирнов А.В. Логика субстанции и логика процесса: тавхид и проблема божественных атрибутов В: *Смирнов А.В. (отв. ред.) «Рассыпанное» и «собранное»: стратегии организации смыслового пространства в арабо-мусульманской культуре*. М.: ООО «Садра», Языки славянской культуры; 2015. С. 15–52.
8. Смирнов А.В. *Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры: семиотика и изобразительное искусство*. М.: ИФ РАН; 2005. 253 с.
9. Любимова Н.А., Бузальская Е.В. «Картина мира»: содержание, терминологический статус и общая иерархия её составляющих. *Мир русского слова*. 2011;4:13 – 19.
10. Лекторский В.А. *Комментарий к статье А.В. Смирнова «Процессуальная логика и ее обоснование», Вопросы философии*. 2019;2:18–21.
11. Волошинов А.В. *Математика и искусство: Книга для тех, кто не только любит математику или искусство, но и желает задуматься о приро-*



де прекрасного и красоте науки. 2-е издание, доработанное и дополненное. М.: Просвещение; 2000. 399 с.

12. Тарасенко В. В. *Фрактальная семиотика: «слепые пятна», перипетии и узнавания*. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ»; 2009. 232 с.

13. Newtson D., Hairfield J., Bloomingdale J., Cutino S. *The Structure of Action and Interaction*. *Social Cognition*. 1987;5(5):191 – 237.

14. Sandu A., Ponea S., *Social Constructionism As a Semiotical Paradigm. An analitical Approach of Social Creativity. Inventica. The XIV-nd International Conference of Inventics*, (9-11 June, 2010). 2010. Pp. 223–234.

15. Henderson T., Boje D. *Organizational development and change theory: managing fractal organizing processes*. New York: Taylor & Francis; 2015. 208 p.

16. Vallacher R., Nowak A. *The emergence of dynamical social psychology*. *Psychological Inquiry*. 1997;8:73-99.

17. Agar M. *We Have Met the Other and We're All Nonlinear: Ethnography as a Nonlinear Dynamic System*. *Complexity*. 2004;10:16–24.

18. Marks-Tarlow T. *The Fractal Self at Play*. *American Journal of Play*. Summer, 2010: 31– 62.

19. Николаева Е.В. *Фрактальные смыслы теистических онтологий и сакральных артефактов. В: Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. В 2-х ч. Ч. I. 2014;3 (41):114–117.

20. Hatala A. Explanation and understanding in the psychology of religion: paradigms, methodologies, and the future of a burgeoning field. *International Journal of Psychology Research*. 2015;9(4):287-315.

21. Gurwitsch, A. *Studies in phenomenology and psychology*. Evanston: Northwestern University Press; 1966. 452 p.

22. Левин К. *Динамическая психология: избранные труды*. М.: Смысл; 2001. 572 с.

23. Богатых Б.А. *Фрактально-голографический конструкт и теория поля К. Левина*. Национальный психологический журнал. 2018;2(30):123–134. doi: 10.11621/npj.2018.0213

24. Батыр Р. *В каждой своей детали «Кул-Шариф» преисполнен глубочайшего смысла* [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://kazan.bezformata>.



com/listnews/kul-sharif-preispolnen-glubochajshego/27971644/ [Дата обращения 22.10.2019]

25. Исмаил Х.Д.А., Шишин М.Ю. *Применение многоступенчатого фрактального метода в анализе шедевра исламской архитектуры – мечети Ахмад Шаха*. Искусство Евразии. 2018;3(10):37–47. DOI: 10.25712/ASTU.2518-7767.2018.03.003.

26. Lu P., Steinhart P. *Decagonal and Quasi-Crystalline Tilings in Medieval Islamic Architecture*. Science. 2007;315:1106–1110. DOI: 10.1126/science.

References

1. Smirnov A.V. *Logika smysla. Teoriya i ee prilozhenie k analizu klassicheskoy arabskoy filosofii i kul'tury*. [Logic of meaning. Theory and its application to the analysis of classical Arabic philosophy and culture]. Moscow: Yazyki slavyanskoy kultury, 2001. 504 p. (In Russian)

2. Smirnov A.V. *O podkhode k sravnitel'nomu izucheniyu kul'tur* [On the approach to the comparative study of cultures] St. Petersburg: St. Petersburg University press, 2009. 132 p. (In Russian)

3. Ibrakhim T. *K kritike protsessualistskoy interpretatsii islama* [On critique processualists interpretation of Islam]. Electronic source. Available at: http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com_content&task=view&id=2976&Itemid=48 (Accessed: 02.01.20). (In Russian)

4. Mandelbrot B. *Fraktal'naya geometriya prirody* [Fractal geometry of nature]. Moscow: Institut kompyuternykh issledovaniy press, 2002. 656 p. (In Russian)

5. Nikolaeva E.V. *K tipologii fraktalov v teorii kultury* [On the typology of fractals in the theory of culture]. Bulletin of the Adygeya State University. Part 1: regional Studies: philosophy, history, sociology, law, political science, cultural studies, 2013: 1(113). P. 226–232. (In Russian)

6. Smirnov A.V. *Tipologiya kultur i kartina mira* [Typology of cultures and world view]. Published in Dialog kul'tur i partnerstvo tsivilizatsiy: IX Mezhdunarodnye Likhachevskie chteniya [Dialogue of cultures and partnership of civilizations: IX International Likhachev Readings], 14–15 May 2009. St. Petersburg: St. Petersburg University press, 2009. P. 292–299. (In Russian)



7. Smirnov A.V. *Logika substantsii i logika protsessa: tavkhid i problema bozhestvennykh atributov* [The logic of substance and the logic of process: Tawhid and the problem of divine attributes]. Published in «Rassypannoe» i «sobrannoe»: strategii organizatsii smyslovogo prostranstva v arabo-musul'manskoy kulture [“Scattered” and “collected”: strategies for organizing semantic space in Arab-Muslim culture] under the editorship of Smirnov A.V. Moscow: OOO «Sadra», Yazyki slavyanskoy kultury publ., 2015. P. 15–52. (In Russian)

8. Smirnov A.V. *Logiko-smyslovye osnovaniya arabo-musul'manskoy kultury: semiotika i izobrazitel'noe iskusstvo* [Logical and semantic bases of Arab-Muslim culture: semiotics and fine art]. Moscow: Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, 2005. 253 p. (In Russian)

9. Lyubimova N.A., Buzal'skaya E.V. «Kartina mira»: sodержanie, terminologicheskii status i obshchaya ierarkhiya ee sostavlyayushchikh [«Picture of the world»: content, terminological status and General hierarchy of its components]. Mir russkogo slova publ., 2011: (4). P. 13–19. (In Russian)

10. Lektorskiy V.A. *Kommentariy k stat'e A.V. Smirnova «Protsessual'naya logika i ee obosnovanie»* [Comment to the article by A.V. Smirnov “Procedural logic and its justification”], Voprosy filosofii publ., 2019: (2). P. 18–21. (In Russian)

11. Voloshinov A.V. *Matematika i iskusstvo: Kniga dlya tekhn, kto ne tol'ko lyubit matematiku ili iskusstvo, no i zhelaet zadumat'sya o prirode prekrasnogo i krasote nauki. 2-e izdanie, dorabotannoe i dopolnennoe* [Mathematics and art: a Book for those who not only love mathematics or art, but also want to think about the nature of the beauty and the beauty of science. 2nd edition, revised and expanded]. Moscow: Prosveshchenie press, 2000. 399 p. (In Russian)

12. Tarasenko V. V. *Fraktalnaya semiotika: «slepye pyatna», peripetii i uznnavaniya* [Fractal semiotics: “blind spots” in the twists and turns of recognition]. Moscow: Knizhnyy dom «LIBROKOM» press, 2009. 232 p. (In Russian)

13. Newton D., Hairfield J., Bloomingdale J., Cutino S. *The Structure of Action and Interaction*. Social Cognition, 1987: 5(5). P. 191–237.

14. Sandu A., Ponea S., *Social Constructionism As a Semiotical Paradigm. An analytical Approach of Social Creativity*. Inventica. The XIV-nd International Conference of Inventics, (9-11 June, 2010), 2010. P. 223–234.



15. Henderson T., Boje D. *Organizational development and change theory: managing fractal organizing processes*. New York: Taylor & Francis, 2015. 208 p.

16. Vallacher R., Nowak A. *The emergence of dynamical social psychology*. *Psychological Inquiry*, 1997: (8). P. 73–99.

17. Agar M. *We Have Met the Other and We're All Nonlinear: Ethnography as a Nonlinear Dynamic System*. *Complexity*, 2004: (10). P. 16–24.

18. Marks-Tarlow T. *The Fractal Self at Play*. *American Journal of Play*, Summer, 2010. P. 31–62.

19. Nikolaeva E.V. *Fraktalnye smysly teisticheskikh ontologiy i sakralnykh artefaktov* [Fractal meanings of theistic ontologies and sacred artifacts]. Published in *Istoricheskije, filosofskie, politicheskie i juridicheskie nauki, kulturologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktik* [Historical, philosophical, political and Legal Sciences, cultural studies and art history. Questions of theory and practice]. In 2 volumes. Vol. 2, part 1, 2014: 3(41). P. 114–117. (In Russian)

20. Hatala A. *Explanation and understanding in the psychology of religion: paradigms, methodologies, and the future of a burgeoning field*. *International Journal of Psychology Research*, 2015: 9(4). P. 287–315.

21. Gurwitsch, A. *Studies in phenomenology and psychology*. Evanston: Northwestern University Press, 1966. 452 p.

22. Levin K. *Dinamicheskaya psikhologiya: izbrannye trudy* [Dynamic psychology: selected works]. Moscow: Smysl press, 2001. 572 p. (In Russian)

23. Bogatykh B.A. *Fraktalno-golograficheskiy konstrukt i teoriya polya K. Levina* [Fractal-holographic construct and field theory by K. Levin]. Published in *Natsionalnyy psikhologicheskij zhurnal* [National Journal of Psychology], 2018: 2(30). P. 123–134. doi: 10.11621/npj.2018.0213 (In Russian)

24. Batyr R. *V kazhdoy svoey detali «Kul-Sharif» preispolnen glubochayshego smysla* [In every detail “Kul-Sharif” is filled with the deepest meaning]. Electronic source. Available at: <http://kazan.bezformata.com/listnews/kul-sharif-preispolnen-glubochayshego/27971644/> (Accessed: 22.10.19). (In Russian)

25. Ismail Kh.D.A., Shishin M.Yu. *Primenenie mnogostupenchatogo fraktal'nogo metoda v analize shedevra islamskoy arkhitektury – mecheti Akhmad Shakha* [Application of multi-stage fractal method in the analysis of the masterpiece of Islamic architecture-Ahmad Shah mosque]. Published in *Iskusstvo Evrazii* [Art Of



Eurasia], 2018: 3(10). P. 37–47. DOI: 10.25712/ASTU.2518-7767.2018.03.003.
(In Russian)

26. Lu P., Steinhardt P. Decagonal and Quasi-Crystalline Tilings in Medieval Islamic Architecture. Science. 2007: (315). P. 1106–1110. DOI: 10.1126/science.

Информация об авторе

Насибуллов Камиль Исхакович, кандидат психологических наук, старший научный сотрудник Ресурсного центра по развитию исламского и исламоведческого образования Института международных отношений, Казанский федеральный университет, член правления Ассоциации психологической помощи мусульманам, г. Казань, Российская Федерация.

Information about the author

Kamil I. Nasibullov, Ph.D (Psychol.), A senior researcher at Department of the Development of Islamic and Islamic Studies Education, Institute of International Relations, Kazan Federal University, member of the Board of the Association of Psychological Assistance to Muslims, 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: 25 октября 2019 г.
Одобрена рецензентами: 12 ноября 2019 г.
Принята к публикации: 26 ноября 2019 г.

Article info

Received: October 25, 2019
Reviewed: November 12, 2019
Accepted: November 26, 2019

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
Заместители главного редактора – О.С. Павлова, И.А. Зарипов
Редакторы разделов – И.А. Зарипов, Н.К. Гарипов (История),
Р. К. Адыгамов, Д.А. Шагавиев (Теология), О. С. Павлова (Психология)
Редакторы-переводчики – Роман Хаутала, Н.К. Муллагалиев (английский язык),
Д.А. Шагавиев (арабский язык)
Литературный редактор, редактор-корректор – Э.Ф. Файзуллина, Е.Я. Быкова
Технический редактор – Л.С. Гиниятуллина, С.Р. Батрова
Дизайн – Т.А. Лоскутова
Компьютерная верстка – Р.Р. Ильясов

Подписано в печать 28.12.2019. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 6,25. Тираж 500 экз.; первый завод 200 экз. Заказ № 487. 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 ООО «Духовно-деловой центр «Ислам нурь»»
423832, Российская Федерация, г. Набережные Челны, ул. Центральная, д. 72.
Сайт: www.minbar.su

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

Deputy chief editors – Olga S. Pavlova, Islam A. Zaripov

Section Editors – Islam A. Zaripov, Nail K. Garipov (History),

Ramil K. Adigamov, Damir A. Shagaviev (Theology), Olga S. Pavlova (Psychology)

Editor-translators – Roman Hautala, N.K. Mullagaliev (English) Damir A. Shagaviev (Arabic)

Literary editor, proof-reader – Elmira F. Fayzullina, Evgeniya Ya. Bykova

Technical editor – Lyutsiya S. Giniyatullina, Svetlana R. Batrova

Design – Tatyana A. Loskutova

Computer layout – Ramil R. Ilyasov

Signed in the press on 28.12.2019. Format 70x100 1/16. Conventional printed sheets 6.25. Circulation 500 copies; the first factory 200 copies. Order № 487. 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 Spiritual and business center

«The light of Islam» 72, Tsentralnaya street,

Naberezhnye Chelny, 423832, Russian Federation

Site: www.minbar.su

The Subscription index in the electronic and printed catalogues

Subscriptions of Russian Post FGUP is П8485.