

2020, Vol. 13, N 1

# MINBAR

ISLAMIC STUDIES

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

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

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

**Minbar. Islamic Studies** 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: <a href="http://www.kazanriu.ru">http://www.kazanriu.ru</a>		Bulgarian Islamic Academy Address: 1A, Kol Gali str., 422840, Bolgar, Republic of Tatarstan, Russian Federation Website: <a href="https://bolgar.academy">https://bolgar.academy</a>
	Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (IOS RAS) Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation Website: <a href="https://www.ivran.ru">https://www.ivran.ru</a>		Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education «Pyatigorsk State University» Address: 9 Kalinina ave, 357532, Pyatigorsk, Stavropol Krai, Russian Federation Website: <a href="http://pglu.ru">http://pglu.ru</a>
	Kazan (Volga Region) Federal University (KFU) Address: 15, Pushkin str., 420008, Kazan, Russian Federation Website: <a href="https://kpfu.ru/imoiv">https://kpfu.ru/imoiv</a>		The State Museum of Oriental Art Address: 12a, Nikitskiy blvd., Moscow, 119019, Russian Federation Website: <a href="http://www.orientmuseum.ru">http://www.orientmuseum.ru</a>

### 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](mailto:minbar_russia@mail.ru)

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

© RII, 2020  
© IOS RAS, 2020  
© KFU, 2020



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

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

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

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

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

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

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

*Maria M. Mchedlova*, Ph. D habil. (Polit.), Professor, RUDN University; Institute of 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. Zariпов*, 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

2020, Vol. 13, N 1

# 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: <a href="http://www.kazanriu.ru">http://www.kazanriu.ru</a></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: <a href="https://bolgar.academy">https://bolgar.academy</a></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: <a href="https://www.ivran.ru">https://www.ivran.ru</a></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: <a href="http://pglu.ru">http://pglu.ru</a></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: <a href="https://kpfu.ru/imoiv">https://kpfu.ru/imoiv</a></p>	 <p>Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры «Государственный музей искусств народов Востока».                  Адрес: 119019, Москва, Никитский бульвар, д. 12а                  сайт: <a href="http://www.orientmuseum.ru">http://www.orientmuseum.ru</a></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](mailto:minbar_russia@mail.ru)

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

© ЧУВО РИИ, 2020  
 © ФГБУН ИВ РАН, 2020  
 © КФУ, 2020



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

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

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

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

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

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

*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

*Ситдилов 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

<i>Arabadzhyan Z.A.</i> Shiite clergy among Iranian Masons .....	13
<i>Starostin A.N., Pavlinova R.N.</i> The Muslim population of Sakhalin in the materials of the First General Census of the Russian Empire in 1897 .....	38
<i>Safin A.G.</i> Poet, historian, theologian: Life and creative legacy of Muhammad-Sadyk Imankuly (1870-1932) .....	63
<i>Gilmutdinov D.R.</i> Recall and daily routine. Updating the communal and corporate identities of Muslims in Kazan province of Imperial Russia in 1885-1914 .....	75

### THEOLOGY

<i>Shagaviev D.A.</i> The works of Shihab ad-din al-Marjani on Islamic scholastic theology .....	103
<i>Khairutdinov A.G.</i> Interdisciplinary research on the concept of “Yajuj-Majuj” by Musa Bigiev .....	117
<i>Sedankina T.E.</i> Soulfulness and spirituality: dialectics of external and internal beings .....	135

### PSYCHOLOGY

<i>Nasibullov K.I.</i> ‘Hierarchical pattern’ as a conceptual frame of the Arab-Islamic culture: fractal theory application in psychological research on namaz .....	151
<i>Ganieva R.H.</i> Multicultural approach in psychological counseling: ethno-religious aspect (analysis of case) .....	196
<i>Kazarova D.S., Lebedeva I.N., Shaturina N.A.</i> Individual involvement into terroristic activity: sociological and psychological analysis .....	217

## СОДЕРЖАНИЕ

### ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

- Арабаджян З.А.* Шиитское духовенство в рядах иранских масонов..... 13
- Старостин А.Н., Павлинова Р.Н.* Мусульманское население Сахалина в материалах Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г..... 39
- Сафин А.Г.* Поэт, историк, богослов: Жизнь и творческое наследие Мухаммад-Садыка Иманкулый (1870-1932)..... 64
- Гильмутдинов Д.Р.* Память и повседневность. Формы актуализации/деактуализации общинных и корпоративных идентичностей мусульман Казанской губернии в 1885-1914 гг. .... 75

### ТЕОЛОГИЯ

- Шагавиев Д.А.* Труды Шихабуддина Марджани по исламскому схоластическому богословию ..... 103
- Хайрутдинов А.Г.* Междисциплинарное исследование Мусы Бигиева о понятии «йаджудж-маджудж» ..... 117
- Седанкина Т.Е.* Душевность и духовность: диалектика внешнего и внутреннего ..... 135

### ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

- Насибуллов К.И.* «Иерархическое отношение» как смысловая основа арабо-мусульманской культуры: опыт применения фрактальной теории в психологическом исследовании ритуальной молитвы «намаз»... 151
- Ганиева Р.Х.* Мультикультурный подход в психологическом консультировании: этнорелигиозный аспект (разбор случая)..... 196
- Казарова Д.С., Лебедева И.Н., Шатурина Н.А.* Вовлечение индивида в террористическую деятельность: социально-психологический анализ..... 217

**HISTORY**

**ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ**



- 
- ◆ **Шнитское духовенство в рядах иранских масонов**
  - ◆ **Мусульманское население Сахалина в материалах Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г.**
  - ◆ **Поэт, историк, богослов: Жизнь и творческое наследие Мухаммад-Садька Иманкулый (1870-1932)**
  - ◆ **Память и повседневность. Формы актуализации/деактуализации общинных и корпоративных идентичностей мусульман Казанской губернии в 1885-1914 гг.**



Арабаджян З.А.  
Шиитское духовенство в рядах иранских масонов

DOI 10.31162/2618-9569-2020-13-1-13-37

УДК 94

*Original Paper*

*Оригинальная статья*

## Шиитское духовенство в рядах иранских масонов

**З.А. Арабаджян**

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

*ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5743-2002>, e-mail: [arabzava@yandex.ru](mailto:arabzava@yandex.ru)*

**Резюме:** Статья посвящена истории зарождения и развития иранского масонства и участию в масонских структурах представителей шиитского духовенства. Поскольку само масонство исторически в Европе являлось проводником либеральных идей, то, казалось бы, религиозные деятели Ирана, стоящие на позициях традиционализма, должны были быть предельно враждебно настроены к этому течению. Однако иранский опыт показал, что это не так и большая группа шиитских улемов, включая и наиболее авторитетных, в разное время входила в местные масонские ложи. Особенно активно духовенство было в эпоху Конституционной революции 1905-1911 гг., когда использовало масонские ложи и квазимасонские структуры для борьбы с абсолютистской монархией. В этих структурах многие его представители занимали руководящие позиции и влияли на ход конкретных исторических событий и принимаемые решения. Во второй половине XX века участие религиозных деятелей в масонских ложах Ирана стало ослабевать. Также автор анализирует слухи о принадлежности аятоллы Хомейни к масонству с целью определения степени их достоверности.

**Ключевые слова:** Иран; масонство; ислам; шиитское духовенство; Конституционная революция 1905-1911 гг.; аятолла Сеид Мохаммед Табатабаи; аятолла Хомейни

**Для цитирования:** Арабаджян З.А. Шиитское духовенство в рядах иранских масонов. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):13–37 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-1-13-37



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



## Shiite clergy among Iranian Masons

**Z.A. Arabadzhyan**

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation*  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5743-2002>, e-mail: [arabzava@yandex.ru](mailto:arabzava@yandex.ru)

**Abstract:** The article is devoted to the history of the origins and development of Iranian Freemasonry and the Shiite clergy participation in Masonic structures. Since Freemasonry itself has historically been the conductor of liberal ideas in Europe, it would seem that religious figures in Iran, who are in the position of traditionalism, should have been extremely hostile to this trend. However, Iranian experience has shown that this is not so, and a large group of Shiite ulama, including even the most authoritative, at various times entered the local Masonic lodges. The clergy were especially active during the era of the Constitutional Revolution of 1905-1911, when they used Masonic lodges and quasi-Masonic structures to fight the absolutist monarchy. Most of its representatives held a leadership positions in these structures and influenced the course of specific historical events and the decisions made. In the second half of the twentieth century the participation of religious leaders in the Masonic lodges of Iran began to weaken. The author also analyzes the rumors about Ayatollah Khomeini's belonging to Freemasonry in order to determine the degree of their reliability.

**Keywords:** Iran; Freemasonry; Islam; Shiite clergy; Constitutional Revolution of 1905-1911; Ayatollah Seyid Mohammed Tabatabai; Ayatollah Khomeini

**For citation:** Arabadzhyan Z.A. Shiite clergy among Iranian Masons. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):13–37 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-1-13-37

### Введение

Мировое масонство формировалось как организация, через которую в различных обществах распространялись идеи либеральной идеологии, направленной на буржуазное обустройство общества и придание историческому процессу проектного характера. В странах Азии оно использовалось в качестве одного из инструментов их колониального закабаления [подробнее см. 1, с. 8-22]. В этой связи представляется важным рассмотреть участие в иранских масонских структурах представителей такого внешне чуждого либерализму и идее буржуазной трансформации общества слоя, как шиитское духовенство. Априорно его чуждость такому повороту в развитии Ирана может исходить из резкого снижения роли духовенства в жизни страны при пе-



реходе от старой абсолютистской монархии к гражданскому обществу. Представители духовенства могли потерять свои традиционные привилегии, в т.ч. доходы от вакфов и монополии на правовое обеспечение населения, которую давало ему шариатское право.

Первая достоверно известная информация о масонстве пришла в Иран в самом начале XIX в., когда иранский купец Мир Абд эль-Латиф Шуштари, долгое время проживавший в индийском городе Калькутта, издал книгу воспоминаний «Тохфат аль Алам» (Дар Мира). В ней он рассказывал о своей жизни в Индии, в т.ч. о местном масонстве, с представителями которого познакомился<sup>1</sup>. На Шуштари произвело большое впечатление то, что достоверную информацию о масонах было трудно получить, поскольку на все вопросы о происходившем в масонских ложах они отвечали: «Я забыл». По-персидски это звучит как «*Фарамуш кардам*». По этой причине он назвал масонов фарамуши, т.е. забывчивые. С легкой руки Шуштари масонов долгое время в Иране называли фарамуши, а их ложи – фарамушхане, т.е. дом забвения. Вскоре появились и первые иранские масоны. Ими стали послы Ирана – во Франции Асгяр-хан Афшар Оруми (1808 г.) и в Англии Мирза Абдульхасан Ильчи Ширази (1810 г.).

До конца 50-х годов XX в. представителей шиитского духовенства среди иранских масонов, вероятно, не было, по крайней мере, достоверных данных об этом не имеется. Однако масонское движение не выпало из поля зрения представителей местных улемов, некоторые из которых пытались осмыслить его суть и практики. Интересное суждение о масонстве дал иранский лидер секты шейхитов Сеид Казем Бен Касем Хосейни Рашти. Особенность этой секты состоит в следующем. Ее члены верят в то, что при возвращении сокрытого имама Махди в мир люди будут общаться с ним не непосредственно, а через некоего посредника, которого шейхиты называли *баб* «врата». Также они полагали, что воскреснет не прежнее материальное тело человека, а его нематериальное тело.

В августе 1833 г. Сеиду Казему Рашти как лидеру шейхитов в письменном виде были заданы семь вопросов, среди которых один непосредственно касался масонства: «Что такое Фарамушхане, которые, говорят, существуют

<sup>1</sup> О его восприятии масонства см. 1, с. 32-33.



в европейских странах»? Ниже частично приводится его ответ на данный вопрос: «Эти дома имеют большую славу, и я знаю о чудесах, которые в них происходят. Многие вещи, которых нет в этих домах, «присутствуют» там особым образом. Также там имеются различные способы лечения посредством волшебства и чародейства, которые связаны с «наукой белой магии», с помощью которых они вызывают триединого ангела Шамуна, Зейтуна и Симуна. И с помощью триединого ангела помощники (масоны – З.А.) силой мысли выявляют и проясняют трудности, нисходящие с уровня второго неба, и то, что обусловлено направлением движения звезды (так в тексте – З.А.) Меркурий, и то, что связано с «белой магией». Все эти диковинки в порядке вещей»<sup>1</sup>. Далее идут размышления в том же духе и отмечается, что часто прибегать к помощи указанного триединого ангела опасно для людей, что никто из попадающих туда людей не может говорить о том, что происходит в этих домах, а входящие в них узнают друг друга по особым знакам.

Оценивая изложенное, следует отметить, что представления лидера шейхитов о масонстве были во многом связаны с тем, что в Иране имелась многотысячелетняя традиция существования всевозможных тайных обществ, бравшая свое начало еще со времен до появления Заратустры (сект, дервишеских и суфийских орденов), и масонство воспринималось как еще одна структура такого рода. В связи с этим оценка Сеидом Каземом Рашди нового учения полностью основана на трансцендентальном восприятии данного явления. Возможно, концепция триединого ангела каким-то причудливым образом через серию ассоциаций связана с христианским представлением о Троице – Отец, Сын и Дух Святой. В любом случае, восприятие богослова, написавшего более 150 трактатов и посланий, основанное на различных слухах и домыслах, оказывается куда более далеким от реальности, чем свидетельства купца, наблюдавшего масонов в Калькутте и вступавшего с ними в непосредственный контакт.

С течением времени в Иране постепенно увеличивалось количество масонов, однако все они проходили инициацию в английских и французских ложах. Среди них были иранские дипломаты, молодежь, направлявшаяся в

---

<sup>1</sup> Подлинник вопроса Сеиду Казему Рашди и его ответ на него существует только в рукописном виде и цитируется по: 2, с. 280.



Европу на обучение, и даже принцы из династии Каджаров, вынужденные эмигрировать из страны в результате развернувшейся после смерти Фатх Али-шаха борьбы за власть. Однако нет никаких данных о том, что среди масонов появились представители духовенства. Это произошло позднее, когда в начале 1858 г. Мальком-хан создает в Иране первую масонскую ложу, названную им Фарамушхане<sup>1</sup>.

### **Фарамушхане и первые масоны из числа иранских улемов**

К тому времени, когда Мальком-хан начал создавать свою ложу в Иране, уже было достаточное количество представителей верхов, осознававших отсталость Ирана и считавших необходимым проведение реформ, установление власти гражданских законов в жизни общества. Стихийно возникали неформальные группы, в которых обсуждались вопросы создания более справедливой системы в стране. Указанные мысли начинали разделять и некоторые представители духовенства из числа интеллектуалов, которые даже призывали своих толлабов<sup>2</sup> изучать современные науки [2, с. 500]. Таким образом, к моменту создания масонской ложи почва была уже полностью подготовлена и недостатка в желающих вступить в нее не было.

Насер эд-Дин-шах дал согласие Мальком-хану на учреждение ложи, которую тот назвал Фарамушхане. При этом иранские улемы сыграли определенную роль в том, что ложа не была закрыта вскоре после ее создания, поскольку шах направил двух улемов – Сеида Садека Табатабаи и Сеида Эсмаила Бехбахани – проверить, чем именно занимается это общество. Они провели изучение деятельности и целей Фарамушхане и, лично докладывая монарху, сообщили, что, в меру их понимания, создание франкмасонской ложи не приносит вреда вере, не противоречит короне и основам государства [2, с. 505].

Из числа видных улемов членом Фарамушхане был Мирза Мохаммад Джафар Хакимэлахи, который одно время являлся заместителем мастера ложи и сыграл немалую роль в распространении реформаторских идей

<sup>1</sup> Подробнее о Мальком-хане и Фарамушхане см. 1, с. 61-91.

<sup>2</sup> Толлабы – ученики религиозных центров, учившиеся для того, чтобы стать муллами.



Мальком-хана<sup>1</sup>. Мирза Мохаммад в восемнадцатилетнем возрасте закончил в Исфагане высшее религиозное учебное заведение и постиг «божественную премудрость». В 20 лет он перебирается в Тегеран и еще через четыре года становится моджтахедом<sup>2</sup>. При дворе Фатх Али-шаха Мирза Мохаммад получает титул Моджтахеде Элахи<sup>3</sup>. Его включают в состав иранской делегации на переговорах по заключению Турманчайского мирного договора, и печать Мирзы Мохаммад Джафар Хакимэлахи стоит под этим документом.

После того как Насер эд-Дин-шах распорядился разогнать Фарамушхане и арестовать его активистов, Мирза Джафар Хакимэлахи принимает решение бежать в Ирак и, используя свой авторитет, побудить улемов Кербелы и Неджефа выступить против шаха. Далее с ним случилась почти детективная история. По наущению недоброжелателей шах, зная, что беглец должен проследовать в Ирак через Керманшах, направляет приказ местному губернатору схватить и казнить его. Однако друзья Мирзы Джафара направляют своего гонца к губернатору, который также являлся членом Фарамушхане, и предупреждают его о том, какой приказ он должен получить. Тот немедленно направляет верного человека навстречу опальному моджтахеду и предупреждает его о сложившейся ситуации. В результате Мирза Джафар меняет маршрут и укрывается в святых местах в Куме. Когда Насер эд-Дин-шах узнал о том, что беглец укрылся в святынях Кума, он пришел в ярость и приказал арестовать и бросить в тюрьму несколько членов Фарамушхане, а их дома в Тегеране разрушить. Потом он решил казнить их, и только заступничеством его матери казни удалось избежать. Однако самого Мирзу Джафара Хакимэлахи, закованного в кандалы, отправили в ссылку в Казвин [4, с. 151].

Впоследствии монарх написал ему письмо, в котором разрешил вернуться в Тегеран. Последний ответил шаху благодарственным посланием и в качестве эпиграфа к нему написал следующий бейт из газели 209 Хафеза:

«Смерть этого несчастного от твоего меча не была predeterminedена роком,  
А если бы и не так, то на твоём безжалостном сердце не было бы вины»  
[2, с. 517].

<sup>1</sup> Об общественно-политических взглядах Мальком-хана см. 3.

<sup>2</sup> Моджтахед – шиитский правовед, достигший высокой степени в толковании Корана и религиозных законов.

<sup>3</sup> Моджтахеде элахи – моджтахед Божьей милостью.



Другим видным религиозным деятелем, состоявшим в Фарамушхане, был Мирсеид Зейноль-Абедин Захир аль-Эслам, 1820 г. рождения, являвшийся сыном пятничного имама Тегерана Сеида Абдоль-Хасема [5, с. 48]. После смерти отца указом Насер эд-Дин-шаха он в восемнадцатилетнем возрасте также был назначен пятничным имамом<sup>1</sup> Тегерана. Присоединение пятничного имама Тегерана имело большое значение для пропаганды идей Мальком-хана среди верующих и привлечения их в Фарамушхане. Инициация Мирсеид Зейноль-Абедина, который симпатизировал Англии и английским порядкам, долгое время держалась в тайне. Поскольку большинство членов иранской ложи были мусульманами и во время церемоний и заседаний нуждались в пятничном имаме, он также был избран и пятничным имамом Фарамушхане.

Членом ложи стал и Сеид Садек Табатабаи – один из двух улемов, сообщивших шаху о безопасности Фарамушхане для властей [6, с. 50]. Следует отметить, что он был отцом Сеида Мохаммада Табатабаи – крупного иранского богослова и одного из зачинателей Конституционной революции 1905-1911 гг.

Против Фарамушхане со стороны придворных кругов и части духовенства велась усиленная кампания, имевшая целью подорвать доверие шаха к ней и показать, что деятельность ложи грозит устоям иранской монархии. В октябре 1861 г. Насер эд-Дин-шах принимает решение о ее роспуске, сурово наказывая членов ложи. После этого около 20 лет в стране не имелось никаких масонских структур.

### **Возрождение масонства в конце XIX века**

В конце 70-х годов XIX в. Мальком-ханом создается квазимасонская структура Лига Человечности. К сожалению, не сохранилось документов, позволяющих судить о том, кто входил в ее состав. Ее деятельность была направлена непосредственно против абсолютистской монархии и лично Насера эд-Дина-шаха, с которым Мальком-хан сильно враждовал. И это притом, что, как и ранее, она апеллировала к исламу как религии справедливости и человеколюбия. Это общество просуществовало примерно до 1896 г. В этом

---

<sup>1</sup> Пятничный имам – уважаемый религиозный деятель, читающий пятничную проповедь в главной мечети города.



году был убит шах, и Мальком-хан решил свернуть деятельность Лиги Человечности, рассчитывая установить с новым монархом Мозаффар Эд-Дин-шахом хорошие отношения.

Такая политика дала определенные результаты, и в 1904 г. последователь Мальком-хана Мирза Аббасголи-хан Казвини (Адамийат), не встречая препятствий со стороны монарха, создал новую квазимасонскую ложу – Общество Человечности. Эта ложа, как и ее предшественницы в Иране, носила элитарный характер, что видно уже из ее социально-классовой структуры.

**Таблица № 1**

**Социальный статус членов Общества Человечности**

№ п/п	Социальный статус	человек	Удельный вес (%)
1	Депутаты Меджлиса первого созыва	16	5,1
2	Государственные деятели и знаменитости	135	43,0
3	Принцы	20	6,4
4	Врачи	11	3,5
5	Люди искусства	3	1,0
6	Военные	12	3,8
7	Купцы	13	4,1
8	Духовенство	14	4,4
9	Представители средних слоев	90	28,7
	ВСЕГО:	314	100,0

[Подсчитано по 2, с. 678].

Можно предположить, что в действительности религиозных деятелей среди членов новой структуры было больше, чем указано выше, поскольку среди 16 депутатов Меджлиса первого созыва – членов Общества Человечности – также могли быть улемы. Такое допущение уместно потому, что почти половина депутатов первого иранского парламента принадлежала духовенству.

Новая структура, духовным наставником которой был Мальком-хан, проживавший за границей, стояла на позициях умеренного либерализма и выступала за реформирование иранского общества. Однако в то время набирало силу революционное движение, вылившееся в Конституционную революцию 1905-1911 гг., и Общество Человечности со своими реформаторскими



воззрениями рухнуло под ударами как революции, так и первой регулярной масонской структуры – Ложы Пробуждения Ирана.

### **Улемы-масоны в Конституционной революции 1905-1911 гг.**

Данная структура неслучайно была создана в 1907 г. – в период острой борьбы конституционалистов и сторонников абсолютистской монархии. Она стала одним из ударных отрядов революции, а ее виднейшие представители – вождями и идеологами нового движения. Среди членов этой ложи было немало религиозных деятелей, выступавших за ограничение власти шаха конституцией и Меджлисом, которые сыграли большую роль в свержении абсолютистской системы.

Особенностью новой ложи было то, что она формально создавалась под эгидой Великого Востока Франции. Многие представители иранского общества в то время видели во Франции противовес англо-русскому господству в Иране. Поэтому некоторые улемы, негативно относившиеся к англичанам, вступили в нее. В частности, один из двух крупнейших религиозных деятелей, зачинателей Конституционной революции 1905-1911 гг. Сеид Мохаммед Табатабаи вступил в Ложу Пробуждения Ирана, поскольку считал, что она, входя в систему лож Великого Востока Франции, никак не связана с Англией. Об этом много лет спустя его сын Сеид Мохаммед Садег Табатабаи сообщил в письме профессору Мохаммеду Хосейну Мимандинежаду: «В ходе революции мой отец и я вступили во французскую масонскую ложу. После ее окончания мы вдруг обнаружили, что из рукавов французской ложи вылезает английская рука, целью которой является колониальное закабаление нашей страны. Мой отец и я немедленно вышли из этой ложи» [7, с. 170].

В иранской исторической литературе имеется много фактов о том, что роль духовенства в масонских структурах и в Конституционной революции была велика. Однако встречаются и иные мнения. Так, иранский автор Амир Неджат, проживавший за границей после иранской революции 1978-1979 гг., высказывает следующее мнение: «В прошлом историки и исследователи, насколько могли для возвеличивания роли духовенства в масонском конституционном движении, всячески показывали роль духовенства того времени как



социальной группы в качестве неотъемлемой его части. Но действительность не такова» [8, с. 353].

В самом деле, в ходе Конституционной революции среди иранского духовенства были как ее ярые сторонники, так и противники. Фактически оно разделилось на два лагеря. К первому относились аятоллы Сеид Мохаммад Табатабаи и Сеид Абдулла Бехбахани, сыновья обоих этих зачинателей революции, а также Малек уль-Мотакаллемин, Сеид Джемал эд-Дин Ваэз и многие другие. Причем из перечисленных выше лиц только Сеид Абдулла Бехбахани не состоял в рядах иранского масонства. Персоналии второго лагеря нам известны менее. Но его лидер шейх Фазулла Нури был одним из крупнейших моджахедов – противников либеральных идей, распространявшихся масонами. Также на две группы разбилась высшая родовая аристократия Ирана и даже многочисленные Каджарские принцы. Примечательно, что представители знати и принцы, являвшиеся сторонниками перемен, как и их противники, выступавшие за сохранение прежних порядков, могли состоять в масонских структурах и дружески там общаться. Однако среди духовенства ситуация была иная: религиозные деятели – противники революции – одновременно не принимали и идею самого масонства.

Истоки неприятия масонства частью духовенства коренились в стремлении масонов к обновленчеству, переменам, переименованию всего общества. Для того чтобы разобраться в этом вопросе, необходимо посмотреть на то, как ислам шиитского толка укоренился в Иране и как менялись его отношения с монархической властью.

После нашествия арабов народы Ирана в течение примерно ста лет постепенно переходили из зороастризма в ислам. Уже в конце первого века хиджры ислам разделился на суннизм, шиизм и хариджизм. Ши'а в переводе с арабского означает секта, группа или партия. Правда, Иран еще много веков продолжал оставаться преимущественно суннитской страной, пока в начале XVI века не был завоеван тюркским племенем кизилбашей, которые уже были шиитами, во главе с шахом Исмаилом, основавшим династию Сефевидов. С этого времени начался процесс добровольно-принудительного



массового перехода населения в веру господствующего племени. Поскольку в стране не было не только подготовленных шиитских богословов, но и просто мулл, то преемник Исмаила шах Тахмасп приглашал шиитских богословов из других шиитских земель: Ирака, Сирии и Ливана. В частности, из ливанского городка Джебель Амеля в Иран приехал видный шиитский проповедник шейх Абдель Али Кяраки [9]. В связи с такой ситуацией шахи для укрепления своей власти максимально возвышали улемов, а последние, всегда получая хорошее вознаграждение, старались поднимать авторитет монархов среди разноплеменного и многоязыкого иранского народа. Иными словами, правление Сефевидов было золотым веком для шиитского духовенства, когда оно приобрело как огромные богатства в виде вакуфных земельных угодий, приносящих большие доходы, так и власть, почет и уважение в обществе и привилегированное положение при дворе.

Однако после нашествия афганцев в 20-х годах XVIII в. власть династии резко ослабла и в Иране начался затяжной политический кризис. Параллельно падал и авторитет шиитского духовенства. Кризис завершился возвышением Надир Голи Бека Афшара, провозглашенного в 1736 г. в городе Соговушан (ныне Сабирабад) Надир-шахом. Надир-шах собирался начать походы для завоевания близлежащих земель с преимущественно суннитским населением. Половина его войска состояла из суннитов. Вероятно, в связи с этим, принимая власть в Муганской степи, он выставил несколько условий, в т.ч. переход народа из шиизма в суннизм и превращение его в государственную религию. Шиизм же оставался лишь одной из официально разрешенных религий Ирана. Кроме того, он собирался конфисковать богатства духовенства, полученные от его вакуфных владений за время симбиоза с Сефевидами. Полученные средства Надир-шах предполагал пустить на нужды государства и особенно на укрепление армии. Таким образом, он начал проводить линию по отделению политики от веры и ослаблять позиции шиитского духовенства. Действия Надир-шаха стали приносить определенные результаты, но после его смерти все вернулось к прежнему положению.

После того как к власти пришел Керим-хан Зенд, назвав себя Уполномоченным Государства (Вакиль од-Доуле), он позволил себе определенные



вольности в отношениях с духовенством. Однако взошедший на престол после его смерти Ага Мохаммед-хан Каджар сразу же провозгласил, что является приверженцем шиизма, и шиитское духовенство заняло такое же место, как и при Сефевидах. В качестве символического жеста, показавшего народу, в каком направлении новый монарх поведет страну, Ага Мохаммед-шах приказал достать из гробницы меч шаха Исмаила и опоясался им. При его преемнике Фетх Али-шахе линия на укрепление связи монархии и духовенства была продолжена. Новый монарх даже освободил всех жителей священного для иранских шиитов города Кум от уплаты податей.

Однако при Насер эд-Дин-шахе в отношениях между монархией и духовенством начали появляться сложности. Изначально они были инициированы действиями могущественного канцлера (садреазама или великого визиря) Мирзы Таги-хана Амира Кабира, который начал проведение широкого комплекса реформ в Иране, включавших ограничение доходов духовенства и использование их для государственных нужд. Его политика вызвала противодействие улемов и придворных кругов, в результате чего Амир Кабир был скомпрометирован в глазах шаха, отправлен в отставку и вскоре по его приказу казнен. После этого в стране стала складываться двойственная ситуация. С одной стороны, некоторые из заложенных Амиром Кабиром направлений движения стали реализовываться, в частности, создан первый университет *Дар оль-Фонун*, молодежь направлялась на обучение в Европу и пр. Это позволило иранцам лучше ознакомиться с европейскими достижениями и принести соответствующую информацию на родину. Благодаря этим контактам Мальком-ханом была создана первая иранская масонская ложа, начавшая распространять идеи просвещения народа, а также и ее преемница Лига Человечности. С другой стороны – усиливались позиции клерикализма, что выразилось в увеличении влияния улемов на шаха и на рост численности членов духовного сословия. Только одних богословов высокого ранга в стране насчитывалось 359 человек, из которых 175 достигли степени *моджтахеде джаме аль-шарает* [8, с. 357], т.е. богослова, отвечающего всем условиям для толкования религиозных законов.



Таким образом, между монархией и шиитским духовенством на протяжении четырех веков складывались по большей части вполне партнерские отношения, которые лишь изредка омрачались попытками монархии решить проблемы страны за счет духовенства. Однако конец XIX в. охарактеризовался острым политическим, экономическим и социальным кризисом в Иране, выход из которого монархия стала искать в ущемлении привилегий различных господствовавших групп, в т. ч. и духовенства, что не могло не вызвать его недовольства, которое едва ли нашло бы выход в виде каких-либо традиционных форм. И здесь идеи масонства и конституционализма оказались очень кстати.

Оценивая складывавшуюся ситуацию, необходимо отметить, что духовенство, шахский двор, формировавшаяся либеральная интеллигенция и другие социально-политические группы находились в состоянии постоянного взаимовлияния друг на друга. Так, либеральные круги еще со времен первой масонской ложи Мальком-хана старались втянуть в нее представителей духовенства, и им это в какой-то степени удалось. В Иране, стране с глубоко верующим населением, привлечение улемов в ряды масонов, а впоследствии и в ряды конституционалистов, прикрывавших пропаганду либерализма рассуждениями о неоспоримых преимуществах ислама и соответствии своих лож его догматам, было необходимо для того, чтобы духовенство не обрушило своего гнева на масонские ложи. В свою очередь, значительная часть религиозных деятелей поддержала новые идеи и распространявших их иранских масонов для того, чтобы обуздать всевластие монархии Каджаров, отстоять привилегии и занять важное место непосредственно в органе управления, каким представлялся Меджлис.

О восприятии масонства, его идей и причин, по которым часть шиитского духовенства вступала в ряды иранских масонов в период Конституционной революции, имеется весьма интересное высказывание Сеида Мохаммада Садека Табатабаи, который сам, будучи муллой, вступил в Ложу Пробуждения Ирана и был избран в Меджлис первого созыва. После разгона Меджлиса Мохаммедом Али-шахом он на некоторое время эмигрировал в Европу и там имел многочисленные контакты с иранскими и итальянскими масонами. В



Риме во время приема, данного ложей Великий Восток Италии, куда его привел иранский посол Энтезам ос-Салтане, сам являвшийся масоном и членом Общества Оховват, итальянские участники поинтересовались, не является ли он родственником аятоллы Табатабаи – одного из лидеров Конституционной революции. Они были очень удивлены и тем, что он является его сыном, и тем, что он сам – мулла, так как католическая церковь относится к масонству резко отрицательно, а вот иранское духовенство и крупнейшие религиозные авторитеты – сторонники вольностей и свобод. На это Мохаммад Садек дал следующее пояснение: «В целом ислам – это религия свободы и воли. Обязанностью каждого мусульманина является устранение зла и подавление деспотов. И ислам дает тому множество подтверждений. Кроме того, в ходе революции ради достижения свободы и конституционности в Иране все муллы были единодушны и лишь один человек в самом конце выступил против, но и это произошло только из-за личных противоречий. Когда они (итальянские масоны, слушавшие Мохаммед Садека, – З.А.) поняли, что крупнейшие моджахеды и даже обладающие степенью марджа от-тахлид<sup>1</sup> в Иране также вмешиваются в политические вопросы, то удивились еще больше и спросили: «Как же ваша вера дает вам право участвовать в социально-политических делах»? Я ответил: «Философской основой исламской веры является служение народу, укрепление общественных принципов и участие в деятельности, направленной на поддержание мира, свободы и независимости мусульманских государств, и наоборот, грехом является затворничество, удаление от мира, лень и причинение кому-либо беспокойства» [7, с. 253].

Сейчас трудно сказать, в какой степени эти рассуждения были искренними, а в какой – конъюнктурными. Однако они, несомненно, отражали представления части религиозных деятелей об их вере и о том, что они считали полезным для своей страны.

Не следует забывать и то, что крупнейшие религиозные деятели сыграли важную роль в убеждении и даже, можно сказать, принуждении тяжело больного Мозаффа эд-Дина-шаха подписать проект конституции, состав-

---

<sup>1</sup> Марджа от-тахлид – очень авторитетное духовное лицо, достойное подражания.



ленный иранскими масонами. Для этого они не только садились в бест<sup>1</sup> в Шах Абдул Азиме и Куме, но и писали умиравшему монарху анонимные письма, в которых грозили земными и небесными карами даже в загробном мире в случае, если он не подпишет основной закон.

По мнению многих иранских авторов, шиитское духовенство раскололось на две неравные части: большинство, полностью поддерживавшее старые порядки и деспотическую власть Каджаров, и меньшинство, поддерживавшее революцию и благосклонно относившееся к масонам, даже вступавшее в их ряды. Такой точки зрения придерживается множество иранских историков [10, с. 288-357; 11, с. 528]. В частности, А. Неджат считает, что «в действительности конституционное движение не соответствовало настроениям консервативного духовенства и кроме ограниченного числа богословов, которые по особым причинам поддерживали конституционное движение, многие выступали под знаменем шейха Фазуллы Нури и были резко против всяких прогрессивных мыслей, которые несли запах свободы, власти закона и конституционализма. Широкая сеть фанатичных религиозных деятелей и противников конституции начиналась в Неджефе и заканчивалась при дворе Каджаров. Они имели теплые и близкие связи с Мохаммед Али-шахом и враждебно относились к «новаторам» и «франкмасонам» ... В целом в начале конституционного движения большинство духовенства было против него, но народ в поисках основы для борьбы с реакционерами и во имя достижения власти закона и социальной справедливости вынудил некоторых представителей религиозных деятелей присоединиться к числу сторонников свободы» [8, с. 362-363].

Разумеется, всякая новая идея далеко не сразу встречает поддержку людей. Мы знаем, когда и с чего, по мнению историков, началась Конституционная революция, но крайне трудно сказать, когда именно началось Конституционное движение. Хотя в Иране принято считать, что эпоха конституционализма началась с убийства Насер эд-Дин-шаха и закончилась с установлением диктатуры Реза-шаха Пехлеви [8, с. 382]. Но ведь первые

<sup>1</sup> Согласно иранской традиции, в знак протеста против действий светских властей человек или группа лиц могли укрыться в каком-либо святом месте, мечети или даже на территории иностранного посольства и таким путем добиваться исполнения своих требований. При этом власти не имели права арестовать их. Это называлось *сест* в бест.



идеи о конституции появились еще в Фарамушхане Мальком-хана (1858-1861 гг.), эти мысли витали и в период существования Лиги Человечности в 80-90 гг. XIX в. И в обеих этих масонских (квазимасонских) структурах были представители иранского духовенства, которые в той или иной степени разделяли масонское вольнодумство. Более того, хорошо известно, что масоны умело вовлекали представителей духовенства в свои структуры и прививали им свои идеи. В этой связи достаточно вспомнить, что первоначально Сеид Мохаммад Табатабаи относился к масонству отрицательно, но после шестичасовой беседы с Мальком-ханом на одном из частных собраний в Тегеране его отношение к масонам радикально изменилось [12, с. 198], и через некоторое время он вступил в Ложу Пробуждения Ирана.

Относительно того, что подавляющее большинство религиозных деятелей были против революции, следует отметить следующее. Почему-то историки, анализируя ее ход и действия основных участников, очень часто упоминают улемов, выступавших на стороне конституционалистов, и их немало: Сеид Абдулла Бехбахани, Сеид Мохаммад Табатабаи, Сеид Мохаммад Садек-Табатабаи, Малек уль-Мотакаллемин, Сеид Мортаза Аштиани, Сеид Мортаза Джафар Садр оль-Олама, Джемал эд-Дин Ваэз и др. Многие из них были членами Ложы Пробуждения Ирана. Все эти люди принимали самое активное участие в революции, а некоторые отдали за нее жизнь.

Между тем из противников революции, как правило, упоминают шейха Фазулла Нури, за которым стояло подавляющее большинство духовного сословия. Сам шейх Нури был фигурой очень авторитетной. Он всегда выступал против масонов, которых ставил в один ряд с бабидами, и считал, что духовенство, поддерживающее Конституционное движение и масонов, косвенно одобряет и бабидов. Многие выступления народа против конституционалистов, организованные духовенством, проходили при обвинении их в приверженности маздакизму и бабизму.

Среди противников конституции изредка называются имена Сеида Али Йазди, Ага Мохсена Аракского и муллы Мохаммеда Амоли [13, с. 3]. Но ведь улемы первой группы действовали в столице и/или двух-трех крупных горо-



дах, в которых решалась судьба революции, а улемы второй – прежде всего в деревнях и маленьких городках, которые не оказывали почти никакого влияния на нее. Провинциальность мулл – противников реформ – видна уже из приведенных выше имен. Кроме шейха Фазуллы Нури, являвшегося пятничным имамом Тегерана, все остальные были муллами из малых провинциальных городов: Йезд, Арак, Амоль, – которые по весу в политической жизни страны не идут ни в какое сравнение с Тегераном, Тавризом, Исфаганом и Рештом.

Рассматривая мотивацию этих разных по численности и по силе влияния на политический процесс двух групп духовенства, следует отметить, что «реакционеры» стремились сохранить сложившийся веками status quo и выступали в качестве традиционалистов, исходя из того, что именно такое устройство иранского общества освящено свыше. Относительно же материального фактора и возможности перераспределения ресурсов страны в ущерб духовному сословию они, вероятно, исходили из того, что в конечном счете монарх не ущемит их права слишком сильно. Тем более что исторический опыт (примеры с Надиром-шахом, Керимом-ханом Зендом и Амиром Кабиром) показывал, что любые действия власти, направленные против духовенства, были кратковременны и заканчивались к его вящему удовлетворению.

В свою очередь, сторонники изменения политической системы являли собой пример реформаторов и модернизаторов Ирана. Под это они даже очень легко истолковывали основы ислама в нужном для них ключе, как в приведенном выше примере с Сеидом Мохаммадом Садеком Табатабаи. Однако констатировать только это недостаточно. Улемы – сторонники конституционного правления, с одной стороны, боролись с абсолютистской монархией Каджаров, опасаясь ущемления своих прав и основ материального благополучия. А с другой – следовали старому шиитскому принципу хокмате ашраф – власти благородных, под которыми подразумевались именно сами улемы. Этот принцип подспудно выступал против доминирования власти шахов над властью улемов. Оба указанных мотива реформаторов нельзя назвать бескорыстными. В связи с этим А. Кясрави пишет: «Представители духовенства не только в период кризиса Конституционной революции 1325 и



1326 гг. (1907-1909 гг.), когда они разделились на две группы сторонников и противников конституции, но и при противоречиях с правительством Каджаров в 1323 и 1324 гг. (1905-1906 гг.) монолитно сохраняли свое единство. В действительности конечная цель их борьбы состояла в обеспечении своих классовых и личных интересов, а не в учете интересов народа и страны» [10, с. 456].

Имея в виду видных религиозных деятелей – сторонников конституционализма и их поддержку масонства, А. Неджат идет еще дальше и отмечает: «Несмотря на это, они никогда не забывали о своих классовых интересах, постоянно пребывая в хлопотах по созданию центров силы для класса духовенства. Возможно, членство некоторых из господ улемов во вновь созданной организации Ложа Пробуждения Ирана также не имело никакого иного побудительного мотива» [8, с. 364].

С учетом изложенного необходимо констатировать, что при внешнем формальном единении в стремлении к конституционному правлению между либералами и реформаторской частью духовенства шло острое политическое соперничество. Наиболее ярким примером его явилось изменение названия иранского парламента, еще не начавшего свою работу, происшедшее летом 1906 г.

Как известно, в июле 1906 г. между правительством и конституционалистами произошли столкновения в Тегеране, в результате которых погибло несколько человек, в т.ч. некто Сеид Абдул Хамид. Это вызвало резкие протесты со стороны группы религиозных деятелей во главе с моджтахедами Сеидом Абдуллой Бехбахани и Сеидом Мохаммадом Табатабаи. После чего 15.07.1906 г. они и еще 200 человек их сторонников (преимущественно из числа духовенства) покинули столицу и направились в г. Кум, где сели в бест. Бест продолжался около двух месяцев, пока власть не согласилась с рядом требований относительно введения конституции. Примерно через два месяца бест прекратился и духовенство вернулось в Тегеран.

Однако за это время в проекте иранской конституции произошли изменения. В частности, было изменено название парламента, согласованное ранее всеми сторонами, в т.ч. Мозаффаром эд-Дином-шахом. Вместо старого



названия Собрание Исламского Совета (Маджлесе шоурае эслами) он стал называться Собрание Национального Совета (Маджлесе шоурае мелли). Эта замена была произведена большой группой либералов, уже избранных депутатами Меджлиса, решивших доработать конституцию в нужном для себя направлении. В нее входили:

1. Сеид Насрулла СадатАхави
2. Хосейн Гали-хан Навваб
3. Мохаммед Али-хан Зокауль-МолькФорути
4. Мортаза Гали-хан Сани од-Доуле
5. Мирза Хасан-хан Восуг од-Доуле
6. Мирза Мохаммад-хан Садиг Хазрат
7. Мирза Хасан-хан Мотаммедуль-Мамалек
8. Доктор Амир-хан Амир Алам
9. Йахя Мирза Ласа нуль-Хокма
10. Абдулхосейн-хан Вахидуль-Мольк
11. Мирза Мохаммед-хан Эхтешам ос-Салтане
12. ШахзадеЙахя Мирза Искандери.

Примечательно, что все эти люди не только были избраны в Меджлис, но и очень скоро вступили в Ложу Пробуждения Ирана, которая в то время была в процессе создания, а, может быть, уже существовала, хотя и не была формально оформлена. Иначе говоря, масоны-либералы переиграли масонов-мулл, несмотря на все представления о масонском братстве. А. Неджат даже высказывает предположение, правда, не приводя доказательств, о том, что идея о бесте лидеров духовенства в Куме была подсказана светскими масонами для того, чтобы спокойнее провести необходимые им изменения в проекте конституции [8, с. 366].

Интересна и роль масонов в судьбе шейха Фазуллы Нури. После разгона Меджлиса Мохаммедом Али-шахом он предложил монарху вместо конституции (*машруте*) ввести шариатскую конституцию (*машрутее машруэ*) и создать Шариатский Меджлис (*маджлесе машруэ*), в который будут избираться человек пятьдесят. Его действия были столь неприемлемы для наци-



оналистов, что в начале января 1909 г. на него организовали покушение, в результате которого он получил серьезное ранение, но выжил.

Однако когда революционерам удалось свергнуть шаха, одним из первых дел стало создание трибунала для суда над монархистами. Трибунал состоял из восьми человек, представителей крупных религиозных деятелей, представителей депутатов Меджлиса или самих депутатов Меджлиса, шесть из которых были иранскими масонами, включая председателя трибунала шейха Ибрагима Зенджани, возглавлявшего религиозных деятелей Зенджана, члена Ложи Пробуждения Ирана [14, с. 65; 7, с. 448]. Все масоны – члены трибунала, по мнению Багера Агели, скрытно действовали в интересах Англии, ради поддержания ее престижа и авторитета [14, 65]. Среди жертв революционного террора был и Фазуллу Нури, которого повесили на одной из площадей Тегерана<sup>1</sup>. Казнь шейха Фазуллы Нури революционерами после их победы в июле 1909 г. не выглядит случайностью или эмоциональным эксцессом исполнителей. До этого улемов, к тому же такого ранга, в Иране не казнили. Таким образом, масоны из числа духовенства не только не проявили сословной солидарности и не сделали попытки вступить за него, но своими руками отправили его на виселицу. В этом случае узы братства оказались сильнее сословной солидарности.

После свержения конституционалистами Мохаммеда Али-шаха в июле 1909 г. революция пошла на спад, поскольку основная задача ее гегемонов – либералов, националистов, как из среды интеллигенции, так и привилегированных классов, реформаторской части духовенства и буржуазии, в первую очередь купечества, была достигнута. Вместе с этим постепенно стала угасать и деятельность Ложи Пробуждения Ирана. Процесс затухания масонской активности ускорился после воцарения в Иране новой династии Пехлеви (1925 г.) и установления диктатуры Реза-шаха. В начале 1930-х годов Ложа

---

<sup>1</sup> Хотя это не имеет непосредственного отношения к рассматриваемому вопросу, следует отметить, что имам Хомейни восхищался шейхом Фазуллой Нури, который приходился родственником его матери. После того как шейха казнили, его сын шейх Мехди, вероятно, посчитав, что отец совершил преступления перед иранским народом, отказался забирать тело, и его похоронила мать Хомейни госпожа Хаджар. Она проводила поминовение убиенного родственника на третий, седьмой и сороковой день, а также ежегодно до своей смерти в 1917 г. устраивала траурную церемонию [8, с. 379].



Пробуждения Ирана прекратила свое существование, и в стране не осталось масонских структур, предназначенных для иранцев.

Когда в начале 50-х годов XX века масонская активность возобновилась, среди членов местных лож также имелись и представители шиитского духовенства, однако таких крупных и ярких религиозных деятелей, как в период Конституционной революции, среди них не было. После победы иранской революции 1978-1979 гг. масонство в стране было запрещено, все ложи распущены, а иранские масоны эмигрировали или подверглись репрессиям.

### **Заключение**

Завершая рассмотрение вопроса об участии представителей шиитского духовенства в масонских структурах Ирана, необходимо остановиться и на распространявшемся одно время слухе о том, что вождь иранской революции 1978-1979 гг. аятолла Хомейни также принадлежал к этому движению. Существует только одна статья, опубликованная в мае 1983 г., в которой делается подобное утверждение: «Хомейни франкмасон».

«Газета «Мехико Геральд» опубликовала информацию о том, что для участия в международном масонском конгрессе, который тайно собирался в октябре 1982 г., в Мексику прибыли два представителя от Хомейни: Сеид Мохаммад Ширази и Сеид Махмуд Зоали.

Связи Хомейни и его клики с международными масонскими кругами были раскрыты ранее. Некоторое количество ключевых лиц из аппарата Хомейни, вроде Сеида Мохаммеда Бехешти, Абдулькарима Мусави-Ардебели, Раббани Амольши, Сеида Абдоллы Ширази и др., были замечены в масонской Ложе Ислам. С того момента как Би-Би-Си увеличило свои передачи на персидском языке с одного до четырех часов и всю силу и поддержку обратила на помощь и содействие Хомейни, стала просматриваться старинная связь между муллами и англичанами.

После того как Хомейни назвал Сеида Джемаль эд-Дина Асадабади – франкмасона, рабски преданного англичанам, первым вождем исламской революции на Ближнем Востоке, наличие такой связи было решительно доказано» [15, р. 2].



Для оценки степени достоверности представленной выше статьи имеет значение, кто стоял за указанной газетой. Маловероятно, что это были монархисты или либералы, поскольку с их точки зрения членство в масонских структурах едва ли могло считаться прегрешением и среди них также было немало масонов. Май 1983 г. был временем, когда разгром новой властью левых сил, активно участвовавших в революции, особенно в силовой ее компоненте, уже становился очевидным. Режим дочистил их остатки, в т.ч. в лице партии Туде, Моджахедов иранского народа и Федаев. В этой связи логично предположить, что эмигрантская газета «Намее Негаб» издавалась представителями иранских левых, скорее всего, какой-либо радикальной группировкой, которая старалась выдавать максимально негативную информацию о духовенстве.

Следует отметить, что данная публикация является весьма сомнительной и слабо аргументированной. Не берясь судить о членстве названных лиц в тех или иных ложах, поскольку в списках, приводимых, например, Э. Раеном, их имена отсутствуют, а списки, опубликованные после победы революции, могли быть подчищены, остановимся на косвенных признаках, приведенных в статье.

Увеличение времени вещания корпорации Би-Би-Си на персидском языке ничего не доказывает, гораздо важнее содержательная сторона передач. Автор настоящей работы не может судить о содержании передач в 1983 г., однако в период с 1985 по 1987 гг. он, работая в Иране, слушал их регулярно и с уверенностью заявляет, что никакой симпатии и благоволения ни к режиму, ни лично к Хомейни в них не было.

Касательно хвалебных высказываний Хомейни о Сеиде Джемале эд-Дине Асадабади, следует отметить, что данная фигура уже около ста лет является популярной среди богословов, теологов и политиков панисламистского толка на всем Ближнем и Среднем Востоке, несмотря на то, что ее связи с масонством и англичанами хорошо известны. И в хвалебных высказываниях Хомейни в его адрес нет ничего удивительного.

Также небезынтересно, что известный иранский автор А. Нежат, сам являвшийся масоном, специально занимался поисками документальных



свидетельств по данному вопросу, но ничего не обнаружил [8, с. 431]. Таким образом, никаких достоверных свидетельств о принадлежности Хомейни к масонским структурам нет.

## Литература

1. Арабаджян З.А. *Иранское масонство и его роль в социально-политическом развитии страны (от истоков по начало XX века)*. М., 2019. 179 с.
2. Раен Э. *Фарамушхане ва фарамасонери дар Иран*. Т. 1. Тегран, 1357 Х. 714 с.
3. Анаркулова Д.М. *Общественно-политическая деятельность Мальком-хана*. Душанбе, 1984. 148 с.
4. Бамдад М. *Шархе хале роджале Иран*. Т. 4. Тегран, 1371 Х. 496 с.
5. Бамдад М. *Шархе хале роджале Иран*. Т. 2. Тегран, 1371 Х. 507 с.
6. Algar H. *Mirza Malkom Khan A Biographical Study of Iranian Modernization*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press; 1973. 327 с.
7. Раен Э. *Фарамушхане ва фарамасонери дар Иран*. Т. 2. Тегран, 1357 Х. 755 с.
8. Нежат А. *Сазманхате сарри ва фарамасонери*. Кетабкорп. Los Angeles, 2010. 501 с.
9. *Устная лекция профессора Бахрама Чубине* [Электронный ресурс]. - Режим доступа: [https://www.youtube.com/watch?v=ChPJCn0JO\\_g&feature=youtu.be](https://www.youtube.com/watch?v=ChPJCn0JO_g&feature=youtu.be). (дата обращения: 04.03.2019).
10. Кясрави А. *Тарихе машрутее Иран*. Т. 1. Тегран, 1376 Х. 593 с.
11. Раванди М. *Тарихе аджтемаие Иран*. Т. 3. Тегран, 1349 Х. 603 с.
12. Кермани Н. *Тарихе бидарие ираниан*. Т. 2. Тегран, 1328 Х. 521 с.
13. Кермани Н. *Тарихе бидарие ираниан*. Т. 3. Тегран, 1328 Х. 595 с.
14. Агели Б. *Рузшомаре тарихе Иран*. Т. 1. Тегран, 1372 Х. 588 с.
15. *Намее Негаб* чапе Парис. 18 ордибехештесале. 1362 Х;10:4.



## References

1. Arabadzhyan Z. A. *Iranskoe masonstvo i yego rol v sotsialno-politicheskom razvitii strani (ot istokov po nachalo XX veka)*. [Iranian Freemasonry and Its Role in the Socio-Political Development of the Country (from the Origins to the Beginning of the 20th Century)]. Moscow, 2019. 179 p. (In Russian)
2. Rain E. *Faramush-khane and freemasonry in Iran*. Vol. 1. Tehran, 1357 H. 714 p. (In Persian)
3. Anarkulova D.M. *Sotsialno-polititicheskaya deyatelnost Malcolm-khana* [Socio-political activity of Malcolm Khan]. Dushanbe, 1984. 148 p. (In Russian)
4. Bamdad M. *Biographies of Iranian statesmen*. Vol. 4. Tehran, 1371 H. 496 p. (In Persian)
5. Bamdad M. *Biographies of Iranian statesmen*. Vol. 2. Tehran, 1371 H. 507 p. (In Persian)
6. Algar H. *Mirza Malkom Khan A Biographical Study of Iranian Modernization*. Berkley, Los Angeles, London: University of California Press; 1973. 327 p.
7. Rain E. *Faramush-khane and freemasonry in Iran*. Vol. 2. Tehran, 1357 H. 755 p. (In Persian)
8. Nejat A. *Secret Organization and freemasonry*. Los Angeles, 2010. 501 p. (In Persian)
9. *Oral lecture by Professor Bahram Chubine* [Electronic resource]. Available at: [https://www.youtube.com/watch?v=ChPJcN0JO\\_g&feature=youtu.be](https://www.youtube.com/watch?v=ChPJcN0JO_g&feature=youtu.be). (Accessed: 04.03.2019). (In Persian)
10. Käsrawi A. *History of the constitutional movement of Iran*. Vol. 1. Tehran, 1376 H. 593 p. (In Persian)
11. Ravandi M. *Social History of Iran*. Vol. 3. Tehran, 1349. 603 p. (In Persian)
12. Kermani N. *History of the Awakening of the Iranians*. Vol. 2. Tehran, 1328 H. 521 p. (In Persian)
13. Kermani N. *History of the Awakening of the Iranians*. Vol. 3. Tehran, 1328 H. 595 p. (In Persian)
14. Agheli B. *Iran's political diary*. Vol. 1. Tehran, 1372 H. 588 p. (In Persian)
15. *Namee Negab*. Paris, 18 ordibekhesht. 1362 H;10:4. (In Persian)



Арабаджян З.А.  
Шиитское духовенство в рядах иранских масонов

### **Информация об авторе**

*Арабаджян Завен Артемович*, кандидат экономических наук, старший научный сотрудник Центра изучения стран Ближнего и Среднего Востока Института Востоковедения РАН.

### **About the author**

*Arabadzhyan Zaven Artemovich*, Cand. Sci. (Economic), Senior Researcher for the Center of the Middle East study, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.

### **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: 22 октября 2019

Одобрена рецензентами: 20 ноября 2019

Принята к публикации: 07 марта 2020

### **Article info**

Received: October 22, 2019

Reviewed: November 20, 2019

Accepted: March 07, 2020



DOI 10.31162/2618-9569-2020-13-1-38-62

УДК 297.17:[94+376.72](470.53)«18/19»

*Original Paper*

*Оригинальная статья*

## Мусульманское население Сахалина в материалах Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г.

**А.Н. Старостин<sup>1, 2а</sup>, Р.Н. Павлинова<sup>2б</sup>**

<sup>1</sup> Уральский государственный горный университет, г. Екатеринбург, Российская Федерация

<sup>2</sup> Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б.Н. Ельцина, г. Екатеринбург, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2703-5364>, e-mail: [alisheria@mail.ru](mailto:alisheria@mail.ru)

<sup>б</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2635-1151>, e-mail: [rezida.pavlinova@mail.ru](mailto:rezida.pavlinova@mail.ru)

**Резюме:** Статья посвящена малоизученной проблеме – этническому облику мусульман острова Сахалин по материалам Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. Остров являлся местом каторги, где отбывали наказание преступники со всей Российской империи, что обусловило пестрый этноконфессиональный состав его населения, существенно отличавшийся от других регионов российского Дальнего Востока. Количество мусульман на острове было значительным и превышало число единоверцев в других дальневосточных регионах. На основе анализа данных переписи реконструируется их гендерная, возрастная и социальная структура.

**Ключевые слова:** мечеть; мулла; перепись, каторжане, Сахалин; татары, кавказцы

**Для цитирования:** Старостин А.Н., Павлинова Р.Н. Мусульманское население Сахалина в материалах Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. *Minbar. Islamic Studies.* 2020;13(1):38–62 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-1-38-62

**Благодарности:** Работа выполнена при поддержке Фонда президентских грантов, проект «Мусульмане на Дальнем Востоке России: история и современность», заявка № 19-2-004692



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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



Старостин А.Н., Павлинова Р.Н.  
Мусульманское население Сахалина в материалах Первой всеобщей переписи  
населения Российской империи 1897 г.

## The Muslim population of Sakhalin in the materials of the First General Census of the Russian Empire in 1897

**A.N. Starostin<sup>1, 2a</sup>, R.N. Pavlinova<sup>2b</sup>**

<sup>1</sup>Ural State Mining University, Yekaterinburg, the Russian Federation

<sup>2</sup>Ural Federal University after the first President of Russia B. N. Yeltsin, Yekaterinburg, the Russian Federation

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2703-5364>, e-mail: [alisheria@mail.ru](mailto:alisheria@mail.ru)

<sup>b</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2635-1151>, e-mail: [rezida.pavlinova@mail.ru](mailto:rezida.pavlinova@mail.ru)

**Abstract:** The article is devoted to a poorly studied problem of an ethnic shape of Muslims of the island of Sakhalin on materials of the First General Population Census of the Russian Empire in 1897. The island was the place of penal servitude where criminals from all the Russian Empire served their penalties. It resulted in a motley ethno-confessional structure of its population significantly differing from the other regions of the Russian Far East. The number of Muslims was rather considerable and exceeded the number of brothers in faith in the other Far East regions. Based on the census data analysis their gender, age and social structure is reconstructed.

**Keywords:** mosque; mullah; census; convicts; Sakhalin; Tatars; Caucasians

**For citation:** Starostin A.N., Pavlinova R.N. The Muslim population of Sakhalin in the materials of the First General Census of the Russian Empire in 1897. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):38–62 (In Russian) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-1-38-62

**Acknowledgements:** The work was supported by the presidential grants Fund project «Muslims in the Russian Far East: history and modernity», application № 19-2-004692

### Введение

Дальний Восток сегодня считается экономически депрессивной территорией, далеко находящейся от основного центра России. Трудность коммуникаций, неразвитость транспортной инфраструктуры, необжитые пространства были и остаются основной проблемой для освоения этого региона. Между тем для России он является стратегически важным в силу больших природных богатств, выгодного географического положения в Азиатско-Тихоокеанском регионе и по многим другим параметрам. Однако его уязвимость обуславливается отрицательной демографической динамикой последних лет, серьезным усилением китайской инфраструктуры в приграничных



территориях, неурегулированностью территориальных споров с Японией, непредсказуемостью северокорейского режима и другими факторами.

Осознавая это, российские власти в последнее время уделяют повышенное внимание региону. Значительные средства были вложены в модернизацию инфраструктуры Владивостока в связи с проведением там саммита АТЭС в 2012 году. Регион пытаются презентовать мировому сообществу в качестве выгодной площадки для инвестиций, что подкрепляется принятием специальных законов и программ, направленных на привлечение инвестиций и стимулирование переселения людей [1-2].

В конце 2000-х – начале 2010-х гг. значительно возрос уровень миграции из стран Средней Азии и Закавказья в Дальневосточный федеральный округ. В связи с увеличением количества мигрантов из стран, население которых традиционно исповедует ислам, т.н. «исламский фактор» стал оказывать серьезное влияние на местные политические реалии. У мусульман, проживающих в регионе, возникла потребность в мечетях и иных молитвенных помещениях, стала формироваться исламская инфраструктура и халяль-индустрия. В последние годы среди старожильского населения стал отмечаться рост мигрантофобии и исламофобии, в связи с чем наблюдался ряд акций антиисламского характера (такие, например, как акции протеста против строительства мечетей и др.). Значительной частью населения ислам стал восприниматься как религия приезжих.

Сегодня многие полагают, что мусульманские общины появились на Дальнем Востоке только в новейшее время. Но это не так. Согласно архивным источникам, достаточно крупные мусульманские общины начали появляться на Дальнем Востоке еще в дореволюционный период. Молитвенные дома мусульман действовали в Якутске (1913), Олекминске (1913)<sup>1</sup>, Хабаровске (1907) [3], Владивостоке (1914-1915) [4, 5], Благовещенске (1913)<sup>2</sup>, в п. Александровском, что на Сахалине (1901) [6]. Также действовали примечетские школы – мектебе, работали предприимчивые татарские купцы, которые оказывали серьезную финансовую помощь институтам мусульманских общин. В годы русско-японской войны 1904-1905 гг., по данным историка С. Исхакова,

<sup>1</sup> НА РБ Ф. И-295. Оп. 6. Д. 2978. Л. 1-18.

<sup>2</sup> НА РБ. Ф. И-295. Оп. 2. Д. 6 Л. 904 об-905, Оп. 6. Д. 142.



до 20% солдат российской армии, воевавшей на Дальнем Востоке, составляли мусульмане, которые также имели своих полковых мулл [7, с. 91-93].

Однако можно сказать, что история ислама в Дальневосточном регионе остается мало изученным вопросом. Большая часть работ, посвященных присутствию мусульман в регионе, принадлежит перу современных авторов. Интересный обзор жизни дореволюционной мусульманской общины Якутии составлен Р.Н. Баимовым [8], некоторая информация о жизни мусульман региона содержится в работах А.Б. Юнусовой [9], М.Б. Сердюк и С.М. Дударенок [10], немало ценной информации по истории и современному состоянию ислама в Приморском крае представлено в отдельных статьях и сборниках статей конференций [11]. В работах исследователей (Сердюк М.Б. [12], Королева Э.В. [13], Ермак Г.Г. [14], Силантьев Р.А. [15-16], Старостин А.Н., Малашенко А.В. [17]) в основном уделяется внимание проблемам современности, лишь в диссертации Н.Ф. Шульженко, посвященной роли исламского фактора в социальных процессах на Дальнем Востоке, имеется исторический экскурс в историю мусульман региона [18]. Ряд публикаций по истории уммы региона выпущено авторами данной статьи [19, 20, 21].

Что же касается истории мусульманской общины Сахалина, то к этому вопросу обращались всего несколько человек. Знаменитый российский писатель А.П. Чехов в своей книге «Остров Сахалин» оставил ряд любопытных наблюдений о жизни местных мусульман, с которыми общался во время своего пребывания на острове [22]. Также очень ценны данные о мусульманах острова, собранные писателем в ходе проводимой им переписи населения острова в 1890 г. [23]. Современный исследователь Н.В. Потапова, исследуя религиозные общины острова в дореволюционный период, также опубликовала ряд сведений о мусульманах [6, с. 182-185]. Истории татарской общины острова посвящена историко-публицистическая работа Ф. Байрамовой «Остров Сахалин и татары» [24].

Опубликованных сведений явно недостаточно, необходимо вводить в научный оборот новые источники. Помимо архивных документов, одним из ценнейших источников по истории мусульманских общин на Дальнем Востоке является первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г., сведения которой в недостаточной степени задействованы в изучении различных конфессио-



нальных групп на Дальнем Востоке. Эти данные не только помогают понять социальный, гендерный, возрастной и этнический состав мусульманских общин, но и являются наглядным свидетельством присутствия мусульман в дальневосточном регионе более ста лет назад, что может служить дополнительным аргументом в преодолении мигрантофобии и ксенофобии в регионе, способствовать гармонизации межнациональных и межрелигиозных отношений. Поэтому введение в научный оборот новых данных, извлеченных из исторических источников, в частности из переписи 1897 г., поможет закрыть определенные лакуны в изучении прошлого мусульман Дальневосточного региона, в том числе острова Сахалин.

К материалам переписей населения обращаются многие религиоведы, антропологи и этнологи. Одним из первых это сделал известный российский этнолог В.А. Тишков [25]. Материалы переписи 1897 г. все чаще используются для анализа этнорелигиозной ситуации в Российской империи, в частности, ряд статей уральского религиоведа и демографа Е.М. Главацкой и ее учеников посвящены религиозной ситуации в Екатеринбурге и Пермской губернии [26-30]. Однако при изучении мусульманских общин Дальнего Востока информационный потенциал данного источника был использован еще не в полной мере.

Целью настоящей работы является изучение материалов переписи 1897 г. для реконструкции численности и этнического состава мусульман острова Сахалин в конце XIX века [32-33]. Основные задачи заключаются в том, чтобы дать общую характеристику мусульманского сообщества острова Сахалин в конце XIX - начале XX в. на основании исторических источников и литературы; произвести подсчет численности, этнического состава, половозрастной и социальной структуры общин, соотнести между собой данные об этническом и конфессиональном составе уммы.

### **Ссылнокаторжные мусульмане как ядро сахалинской общины: этнические и половозрастные характеристики**

Сахалин, перешедший под юрисдикцию Российской империи в 1875 г., нередко называют «русской Австралией»: как и самый большой остров на Земле, его первоначально осваивали путем отправки туда каторжан, что представлялось целесообразным как с общественно-политической, так и с экономической точек зрения. По состоянию на 1 января 1891 г. на Сахалине



проживало 16 тысяч человек, а к 1897 г. их число достигло 28 тысяч 100 человек на 130 селений [32-33].

**Таблица 1**

**Распределение населения острова Сахалин по родному языку, %**

1.	Великорусский	56,26
2.	Малорусский	8,43
3.	Белорусский	0,61
4.	Польский	5,84
5.	Остальные славянские	0,06
6.	Литовско-латышские	0,94
7.	Романские	0,4
8.	Немецкий	0,95
9.	Остальные германские	0,04
10.	Остальные индоевропейские	0,39
11.	Армянский	0,61
12.	Еврейский	0,48
13.	Картвельский	0,53
14.	Наречия кавказских горцев	0,48
15.	Финский	0,88
16.	Турецко-татарский	0,87
17.	Татарский	5,45
18.	Монголо-бурятский	0,8
19.	Китайский	0,53
20.	Корейский	0,24
21.	Японский	0,84
22.	Остальных северных племен	0,41
23.	Орокский	2,47
24.	Гилякский	7,06
25.	Аинский	5,13
26.	Не указавшие языка	0,02

Таблица 1 свидетельствует, что по национальному составу население Сахалина было представлено 20-ю народами империи: большинство составляли русские – 56,3%, затем украинцы – 8,4%, поляки – 5,8%. Всего на



острове проживали представители 20 национальностей. Народы, большая часть которых традиционно исповедовали ислам, – говорящие на турецко-татарских языках и языках кавказских горцев, – составляли чуть менее 6,55% населения.

**Таблица 2****Распределение мусульман острова Сахалин по родному языку, человек**

Родной язык	Всего		в т.ч. грамотных	
	мужчин	женщин	мужчин	женщин
Русские, в т.ч.	7	6	1	1
Великорусский	7	6	1	1
Остальные индоевропейские, в т.ч.	32	15	5	1
Армянский	7	3	2	1
Персидский	25	12	3	0
Кавказские горцы, в т.ч.	91	2	14	0
Кабардинский	2	0	1	0
Черкесский	31	0	13	0
Чеченский и лезгинский	58	2	0	0
Финские, в т.ч.	3	0	0	0
Эстонский	1	0	0	0
Мордовский	1	0	0	0
Черемисский	1	0	0	0
Турецко-татарские, в т.ч.	1491	186	182	23
Татарский	1317	174	168	21
Киргизский	39	5	2	2
Турецкий	50	5	7	0
Тептярский	1	0	0	0
Сартский	30	2	0	0
Ногайский	2	0	1	0
Каракиргизский	7	0	0	0
Туркменский	4	0	0	0
Башкирский	30	0	2	0
Узбекский	1	0	0	0
Бухарский	8	0	2	0



Кумыкский	2	0	0	0
Монголо-бурятские, в т.ч.	4	0	0	0
Монгольский	3	0	0	0
Бурятский	1	0	0	0
Народы крайнего Востока, в т.ч.	3	0	2	0
Китайский	3	0	2	0
Остальные северные племена, в т.ч.	2	1	0	0
Гилякский	1	1	0	0
Тунгусский	1	0	0	0
ИТОГО	3266	420	408	50

Согласно данным таблицы 2 в составе уммы были и лица, говорившие на русском, армянском, китайском, монгольском, бурятском, гилякском, тунгусском и на нескольких финно-угорских языках. Кто были эти люди и при каких обстоятельствах они приняли ислам – до ссылки или во время нее, – нам не известно.

Интересная информация получена в ходе анализа грамотности мусульманского населения острова: лишь каждый 8-й мужчина и каждая 8-я женщина были грамотными. Наибольшее количество грамотных зафиксировано среди татар.

**Таблица 3**

**Грамотность тюркского населения острова Сахалин, чел.**

**Грамотность тюркского населения острова Сахалин, чел.**

Возрастные группы	Грамотных по-русски				Грамотных на других языках				Получивших образование выше начального			
	Турецко-татарская группа		В т.ч. татарская		Турецко-татарская группа		В т.ч. татарская		Турецко-татарская группа		В т.ч. татарская	
	мужч ин	женщ ин	мужч ин	женщ ин	мужч ин	женщ ин	мужч ин	женщ ин	мужч ин	женщ ин	мужч ин	женщ ин
0-20 лет	5	8	5	6	6	4	5	4	0	0	0	0
20-29 лет	26	3	24	2	26	2	25	2	2	0	2	0
30-39 лет	35	1	32	1	37	3	33	3	0	0	0	0
40-49 лет	16	0	14	0	15	2	15	1	1	0	1	0
50-59 лет	6	0	4	0	6	0	6	0	1	0	1	0
60 и более лет	5	0	4	0	5	0	3	0	0	0	0	0

Среди мусульман Сахалина, выделяемых по знанию русского языка, преобладали представители турецко-татарской языковой группы мужского пола: 26 человек в возрасте от 20 до 29 лет; 35 человек в возрасте от 30 до 39 лет; 16 человек в возрасте от 40 до 49 лет. В том числе представители татар-



ской языковой группы мужского пола – 32 человека в возрасте от 30 до 39 лет и 24 человека в возрасте от 20 до 29 лет.

**Таблица 4**

**Половозрастная структура народов, традиционно исповедующих ислам, на острове Сахалин, чел.**

Возрастные группы	Кавказские горцы		Турецко-татарские		в т.ч. Татарские	
	мужчины	женщины	мужчины	женщины	мужчины	женщины
От 0 до 9 лет	6	3	64	60	60	53
От 10 до 19 лет	3	0	26	35	23	32
От 20 до 29 лет	35	0	372	33	338	26
От 30 до 39 лет	49	0	549	43	464	36
От 40 до 49 лет	13	1	308	26	262	24
От 50 до 59 лет	12	1	143	3	124	3
От 60 лет и более	9	0	94	2	74	2
Неизвестного возраста	0	0	2	2	1	1
ИТОГО	127	5	1558	204	1346	177

Среди мусульман Сахалина, выделяемых по родному языку, преобладали представители турецко-татарской языковой группы мужского пола, особенно много лиц молодого и среднего возраста: 372 мужчины в возрасте от 20 до 29 лет, в том числе 338 татар, 549 мужчин в возрасте от 30 до 39 лет, в том числе 464 татарина, а также в возрасте от 40 до 49 лет – 308 мужчин, в том числе 262 татарина. Женщин этих возрастных групп всего примерно от 26 до 43 человек, большинство из которых – татарки. Данная гендерная диспропорция объяснялась тем, что среди ссыльных преступников преобладали мужчины. Более того, всех женщин – уроженок Кавказа всех возрастов – всего 5 человек. Это объясняется менталитетом народов Кавказа, где роль мужчины была более выраженной, нежели чем роль женщины (даже по сравнению с татарским обществом, где женщины в конце XIX века играли более активную роль). Заметно и то, что среди представителей турецко-татарской языковой группы значительное число детей и подростков, очевидно, это те, кто родились уже на острове или прибыли вместе с матерями к отцам, отбывшим срок наказания и вышедшим на поселение.



Этническое многообразие отразилось и на сложной конфессиональной структуре населения острова (см. таблица 5). Согласно данным переписи, 69,6% населения острова составляли православные и единоверцы, еще 0,76% составляли старообрядцы и уклоняющиеся от православия. Западное христианство было представлено немцами-лютеранами (1,76%), поляками-католиками (6,55%), а также другими направлениями протестантизма (0,06%). Столько же, сколько и католиков, было и мусульман (6,55%). Буддисты и ламаиты составляли 1,58%. Иудеи составляли 0,41% населения острова. Довольно большой конфессиональной группой были «лица остальных нехристианских вероисповеданий», в число которых переписчики включили аборигенное население острова (нивхов, айнов и др.), придерживавшихся различных форм своих этнических религий с элементами анимизма и культа промыслов.

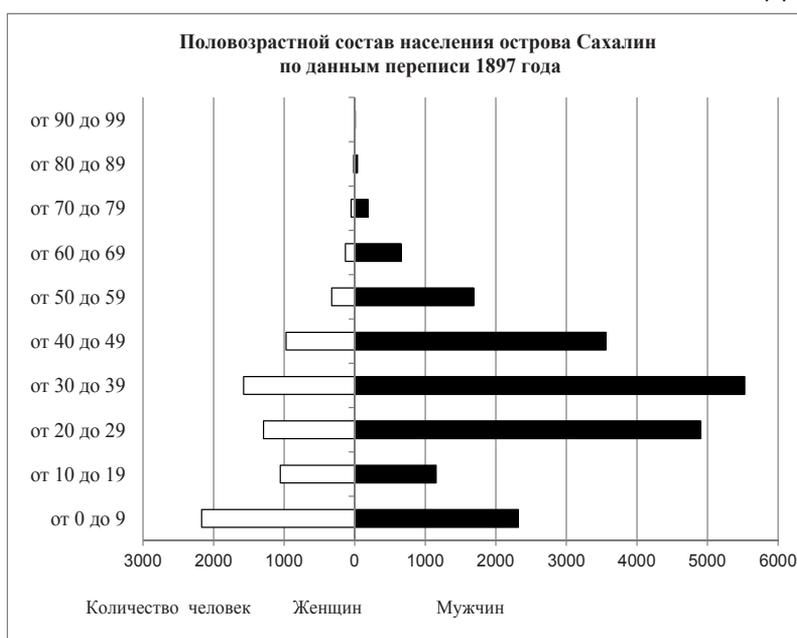
**Таблица 5**

Вероисповедание	Мужчины	Женщины	Оба пола, чел.	Оба пола, %
Православные и единоверцы	14348	5186	19534	69,6
Старообрядцы и уклоняющиеся от православия	159	55	214	0,76
Армяно-Григориане	110	7	117	0,42
Армяно-Католики	6	0	6	0,02
Римско-Католики	1389	450	1839	6,55
Лютеране	392	100	492	1,76
Реформаты	1	0	1	0,003
Англикане	1	0	1	0,003
Иудеи	69	47	116	0,41
Магометане	1633	210	1843	6,55
Буддисты и Ламаиты	432	12	444	1,58
Лица остальных нехристианских вероисповеданий	1932	1574	3506	12,45
ИТОГО	20472	7641	28113	100

Отмеченные выше гендерные диспропорции были характерны не только для мусульман, но и для всего населения. Анализ половозрастной структу-

ры населения острова Сахалин показывает преобладание мужчин (см. диаграмма 1). Вполне закономерно, что на острове большинство жителей имели трудоспособный возраст, т.к. и преступники совершали свои «лихие дела» в том же трудоспособном возрасте, когда обычные люди начинали трудовую деятельность. Женщин в этих возрастных группах было меньше почти в 3 раза. Детский состав населения более сбалансирован в гендерном плане. Эти тенденции вполне характерны и для мусульманского населения острова.

*Диаграмма 1*



Ф. Байрамова отмечает, что по истечении срока каторги с острова сахалинских заключенных чаще всего уже не выпускали, оставляя работать здесь же на местных угольных шахтах и в сельском хозяйстве. Именно поэтому каторжные старались привозить с собой семьи, чтобы по окончании тюремного срока оставаться жить вместе, именно по этой причине среди сахалинских ссыльных много семейных людей [24].

Среди представителей народов, традиционно исповедующих ислам, большую часть составляли осужденные, те же, кто имел иной статус, были за-



**Старостин А.Н., Павлинова Р.Н.**  
**Мусульманское население Сахалина в материалах Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г.**

няты в основном в сельском хозяйстве либо работали поденными рабочими (см. Таблица 6).

**Таблица 6**

**Распределение населения по группам занятий и по народностям на основании родного языка по острову Сахалин**

Народности			По о. Сахалин	Вооруженные силы	Богослуж.христиг.исповед.	Учебная и воспитат.деят.	Дети и сл.части.прислужден.	Дох.с.капит.и недвиж.имущ.	Ср-ва от казны,общ.орг.и частных лиц	Лишен.своб.и отбыв.наказ.	Земледелие	Животноводство	Лес-во и лесн.промыслы	Рыболовство и охота	Добыча руд и копи	Обработка животных продуктов	Обработка дерева	Обработка металлов	Обр.распит.и жив.прод.пит.	Полиграф.прониз.	Изготовление одежды	Устр.ремонт. стронт.работ	Иванский промысел	Кредит.и ком.общ.учрежд.	Торговля вообще без опред.	Торговля живым скотом	Торговля ост.пр.сельс.хоз.	Торг.разносная и развозная	Чистота и гигиена тела	Длина, не указавшие занятий	
																															Самостоятельные
Персы	Самостоятельные	мужчин	27	0	0	0	3	0	1	18	1	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2	0	1	0	0	0
	женщин	12	0	0	0	0	0	0	0	5	7	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
Черкесы	Самостоятельные	мужчин	59	0	0	0	3	1	3	15	0	0	10	0	7	0	0	0	0	0	7	4	3	0	0	1	0	4	1	0	0
	Члены семей	мужчин	7	0	0	0	0	0	0	0	6	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	женщин	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
Кабардинцы	Самостоятельные	мужчин	2	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Чеченцы и лезгины	Самостоятельные	мужчин	59	0	0	0	0	0	0	0	58	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	Члены семей	женщин	3	0	0	0	0	0	0	0	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Татары	Самостоятельные	мужчин	1261	27	3	1	76	4	15	647	404	0	6	5	25	1	3	4	1	0	9	8	2	6	0	6	0	0	2	0	
	женщин	45	0	0	0	7	0	0	25	12	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
	Члены семей	мужчин	85	0	0	0	6	1	0	0	68	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0	7	0	0	0	1	
	женщин	132	0	0	0	4	2	0	0	116	0	0	0	0	0	0	0	3	0	0	2	0	1	0	3	0	0	0	1		
Каракиргизы	Самостоятельные	мужчин	59	0	0	0	4	0	0	2	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Турки	Самостоятельные	мужчин	50	0	0	0	12	11	0	15	9	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	0	0
	Члены семей	мужчин	2	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	женщин	5	0	0	0	0	0	0	0	4	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Киргизы	Самостоятельные	мужчин	38	0	0	0	2	0	0	21	8	0	3	0	1	1	0	0	1	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	женщин	2	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	Члены семей	мужчин	3	0	0	0	0	0	0	0	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	женщин	3	0	0	0	0	0	0	0	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Башкиры	Самостоятельные	мужчин	31	0	0	0	1	0	0	17	10	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Туркмены	Самостоятельные	мужчин	4	0	0	0	1	0	0	0	3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Тептяри	Самостоятельные	мужчин	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0





по тому, откуда он был сослан [23]. Сам же Чехов, причисляя почти всех каторжных мусульман к татарам, говорит о них с большим уважением. «Татары, даже будучи в условиях каторги, не забывают о своем происхождении, хранят честь и достоинство», – писал он. «В татарской семье, где много девочек, а отец и мать едва понимают по-русски, трудно добиться толку и приходится записывать наугад, – пишет он. – И в казенных бумагах татарские имена пишутся также неправильно... Татарские фамилии, как мне говорили, сохраняют и на Сахалине, несмотря на лишение всех прав состояния, приставки и частицы, означающие высокие звания и титулы» [22, с. 37].

Традиции своей веры мусульмане продолжали соблюдать и на каторге. А.П. Чехов зафиксировал несколько случаев многоженства, указывая имена поселенцев (Джаксанбетов, Абубакиров), проживавших в посту Александровском, у которых имелось по две жены [22, с. 214].

В конце 1880-х – начале 1890-х гг. стал обсуждаться вопрос о строительстве на Сахалине мечети. Тюремное начальство осознавало пользу от духовно-просветительской работы с осужденными, исповедующими ислам. В представлении начальника острова Сахалин генерал-майора В.О. Кононовича Приамурскому генерал-губернатору от 7 февраля 1890 г. о разрешении открыть молитвенный дом для магометан говорилось: «Находя со своей стороны, что разрешение устройства особого молитвенного дома может считаться не только желательным ввиду удовлетворения религиозных потребностей магометан, но и полезным в нравственном отношении вообще, я имею честь представить на разрешение Вашего Высокопревосходительства этот вопрос с приложениями и прибавляю, что в Александровском округе находится магометан всего 316 человек». Мечеть в посту Александровском предполагалось устроить в доме, принадлежавшем ранее поселенцу Оглы Хотим Магомету, который был приобретен турецким подданным Сеидом Ибрагимом Оглы и пожертвован в вакуф для нужд единоверцев для организации в нем молитвенного помещения и учебного заведения [35]. Муллой должен был стать Васса Хасан Мамет. О нем А.П. Чехов писал следующее: «Татары выбирают из своей среды муллу... Мулла Вас-Хасан-Мамет, красивый брюнет лет 38, уроженец Дагестанской области, строит ее за свой счет. Он спрашивал меня, пустят ли его по окончании срока в Мекку» [22, с. 248]. Отпустили ли его



в Мекку, неизвестно, но спустя всего год после официального утверждения в должности, в 1891 году, он уехал в Сибирь. Предложенные мусульманами на согласование кандидатуры из числа ссыльнокаторжных не прошли согласование у начальства, и мусульманская община длительное время жила без официально утвержденного муллы. К 1901 г. в п. Александровском было уже две мечети<sup>1</sup>: суннитская и шиитская, а для совершения религиозных обрядов мусульманская община выбирала людей из своей среды [6, с. 183].

Вопрос о строительстве мечети был поднят также на юге острова. В 1901 г. в посту Корсаковском один из каторжан по имени Уруз Али Конак Бек выступил с инициативой построить на собственные средства близ тюрьмы молитвенное помещение. Но власти инициативу не поддержали, аргументируя это тем, что чуть больше полусотни верующих не смогут содержать мечеть. Опасения эти отчасти подтвердились, что видно из истории перса Оглы Мамеда Али Курбана Кучана Али. По просьбе мусульман он проводил религиозные обряды, в 1902 г. мусульмане обратились к властям официально утвердить его в должности муллы в Корсаковском и назначить ему вознаграждение, поскольку от своих единоверцев он денег за совершение религиозных обрядов не получал, а потому испытывал материальные трудности [6, с. 183-184].

После отмены каторги и переселения части населения острова вследствие поражения Российской империи в русско-японской войне мусульмане, как и другие этноконфессиональные группы, старались оттуда поскорее уехать. В 1907 г. на острове их осталось всего 249 человек. В 1911 оставшиеся в п. Александровском восемь мусульман-шиитов не могли более содержать свою мечеть, а потому уведомили полицию, что решили сдать ее в качестве жилого помещения одному из поселенцев<sup>2</sup>.

Вновь присутствие на острове народов, традиционно исповедующих ислам, становится ощутимым лишь с конца 1940-х гг. благодаря переселенческой политике СССР, который стремился заселить отвоеванные у Японии Южный Сахалин и Курилы. С этой целью вербовались добровольцы со всего Союза, включая регионы Кавказа, Поволжья и Средней Азии.

---

<sup>1</sup> Вторая мечеть была построена в 1901 г.,

<sup>2</sup> ГАСО. Ф. 22. Оп. 1. Д. 15. Л. 62



Старостин А.Н., Павлинова Р.Н.  
Мусульманское население Сахалина в материалах Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г.

## **Выводы**

Говоря о мусульманах Сахалина, необходимо отметить их значительное число – 1843 человека, или 6,55% от общего числа населения, – доля, аналогичная численности католиков (в 6 раз больше, чем на материке). Для мусульман Сахалина была характерна гигантская гендерная диспропорция (количество мужчин превышает количество женщин почти в восемь раз), низкая грамотность населения, пестрый этнический состав уммы, что выразилось в образовании двух приходов – суннитского и шиитского.

Отбывающие наказание работали на рудниках, свободные занимались промыслами, ремеслами и поденной работой. Собранные из разных концов империи и насильно привезенные на остров, они не имели стимулов для того, чтобы оставаться тут и образовывать единое сообщество, хотя временные конфессиональные институты для обеспечения текущей жизни ими все же были созданы. Однако даже в условиях ссылки мусульмане старались сохранить свою культуру и религию, помогавшую им обрести душевное умиротворение и пережить суровые испытания.

## **Список сокращений**

НА РБ - Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан

ГАСО – Государственный архив Сахалинской области

## **Архивные источники**

НА РБ Ф. И-295. Оренбургское магометанское духовное собрание.

Оп. 2. Д.6., Оп.6. Д. 142, Д. 2978.

ГАСО. Ф. 22. Управление Александровской уездной милиции.

Оп. 1. Д. 15.

## **Литература**

1. *В России начал действовать закон о территориях опережающего развития.* [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://lenta.ru/news/2015/03/30/tor/> (дата обращения: 15.01.2019).

2. *Каждый гражданин РФ имеет право получить гектар на Дальнем Востоке.* [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <https://надальнийвосток.рф> (дата обращения: 15.01.2019).



3. 22 июня 1907 года освещение магометанского дома. *Приморские ведомости*. 1907; 1[2 июня - 23 июня]:4.
4. К постройке мечети. *Дальний Восток*. 1911;(131)4[22 июня]:5.
5. Мечеть. *Дальний Восток*. 1912;(206)4[18 сентября]:4.
6. Потапова Н.В. *Вероисповедная политика Российской империи и религиозная жизнь Дальнего Востока во второй половине XIX – начале XX в. (на примере Сахалина)*. Южно-Сахалинск: изд-во Сахалинского государственного университета; 2009. 315 с.
7. Исхаков С.М. *Первая русская революция и мусульмане Российской империи*. М.: Издательство «Социально-политическая мысль»; 2007. 400 с.
8. Баимов Р.Н. На земле Саха. Документальное повествование. *Ватандаш*. 2006;(5–6). [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://vatandash.ru/index.php?article=271> (дата обращения: 15.01.2019).
9. Юнусова А.Б. Татаро-башкирская эмиграция на Дальнем Востоке: мусульманский фактор социальной адаптации и сохранения этнокультурной идентичности. *Modern history. Партийно-политическая, духовная история и общественные движения в странах Запада и Востока*. Уфа: Башкирский государственный университет; 2003. С. 73–83
10. Сердюк М.Б., Дударенок С.М. *Религиозная жизнь советского Дальнего Востока (1941–1954)*. Владивосток: Издательство Дальневосточного университета; 2009. 206 с.
11. Шульгина Н.В. (отв. ред.) Приморская умма: история формирования и проблема современного развития. *Материалы научно-практического семинара, г. Владивосток, 26 октября 2011 г.* Владивосток: Издательство Дальневосточного федерального университета; 2011. 153 с.
12. Сердюк М.Б. Мусульмане в истории и культуре Приморья: постановка проблемы. *Общество: философия, история, культура*. 2018;1:59-62.
13. Королева Э.В. *Мусульмане в социально-стратификационной структуре российского общества: на материалах Приморского края*. Хабаровск: Тихоокеанский государственный университет; 2005. 198 с.
14. Ермак Г.Г. Мусульмане Приморья: особенности этнокультурного развития. *Приморская умма: история формирования и проблема современного развития: тезисы докладов семинара*. Владивосток: Издательство Дальневосточного федерального университета; 2012. С. 13–17.



Старостин А.Н., Павлинова Р.Н.  
Мусульманское население Сахалина в материалах Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г.

15. Силантьев Р.А. *Современная география исламского сообщества России*. М.: Российский институт стратегических исследований; 2016. 248 с.
16. Силантьев Р.А. (ред.), Юнусова А.Б. (рук.) *Атлас «Исламское сообщество Российской Федерации»*. М.: ИНКОТЭК; 2018. 392 с.
17. Малашенко А.В., Старостин А.Н. Ислам на российском Дальнем Востоке. *Россия в глобальной политике*. 2016;14(4):196–212.
18. Шульженко Н.В. *Исламский фактор в социальных процессах на Дальнем Востоке России*. Хабаровск: Тихоокеанский государственный университет; 2009. 196 с.
19. Старостин А.Н., Павлинова Р.Н. Мечети и имамы Восточной Сибири и Дальнего Востока России в конце XIX - начале XX века: попытка социо-исторического анализа. *Ислам в Сибири: вызовы времени сборник докладов Международной научной конференции*. Омск: Омский государственный технический университет; 2016. С. 63-69.
20. Старостин А.Н., Ярков А.П. Мусульмане в Приамурье: эскиз к историческому портрету. *Религиоведение*. 2017;(3):32-48.
21. Павлинова Р.Н., Старостин А.Н., Ярков А.П. *Мусульманские общины Азиатской части Российской империи в середине XIX – начале XX в.: по материалам учетных ведомостей Оренбургского магометанского духовного собрания*. Казань: Казанский федеральный университет; 2019. 489 с.
22. Чехов А.П. *Остров Сахалин. (Из путевых записок)*. Владивосток – Южно-Сахалинск: Издательство «Рубеж»; 2010. 352 с.
23. Костанов А.И. (ред.) *«Быть может, пригодятся и мои цифры»*. *Материалы Сахалинской переписи А.П. Чехова*. 1890 год. Южно-Сахалинск: Издательство «Рубеж»; 2005. 600 с.
24. Байрамова Ф. *Остров Сахалин и татары*. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <https://zvezdapovolzhya.ru/obshchestvo/ostrov-sahalin-itatary-15-04-2013.html> (дата обращения: 15.01.2019).
25. Тишков В.А. Историко-антропологический анализ переписи населения. *Исторические записки*. 2003;6(124):39-85.
26. Главацкая Е.М., Заболотных Е.А. Еврейская религиозная община Екатеринбургa во второй половине XIX - начале XX в.: численность и институты. *Известия Уральского федерального университета. Серия 2: Гуманитарные науки*. 2017;19/4(169):206-221.



27. Главацкая Е.М., Боровик Ю.В., Бобицкий А.В. Католики Екатеринбурга в конце XIX - начале XX в. по материалам переписей и метрических книг. *Известия Уральского федерального университета. Серия 2: Гуманитарные науки.* 2016;18/3(154):68-84.

28. Старостин А.Н., Главацкая Е.М. Мусульманская община Екатеринбурга во второй половине XIX - начале XX в.: численность и институты. *Известия Уральского федерального университета. Серия 2: Гуманитарные науки.* 2016. 18/4(157):244-253.

29. Главацкая Е.М. «...В весьма изящном, готическом стиле»: история католической традиции на Среднем Урале до середины 1930-х гг. *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом.* 2015;33(2):218-237.

30. Главацкая Е.М. Лютеране Среднего Урала в XVIII - второй половине XIX в.: институты, расселение, численность. *Известия Уральского федерального университета. Серия 2: Гуманитарные науки.* 2015;2 (139):112-119.

31. 70 лет свободы. Специальный проект ИА Sakh.com, посвященный 70-й годовщине окончания второй мировой войны на дальнем востоке и освобождению южного Сахалина и Курил от японских милитаристов. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://70let.sakhalin.info/> (дата обращения: 15.01.2019).

32. *Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г.: общий свод по империи результатов разработки данных Первой всеобщей переписи населения, произведенной 28 января 1897 г.* Т. 77. Остров Сахалин. Тетрадь 1. СПб.: Центральный статистический комитет; 1899. 23 с.

33. *Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г.: общий свод по империи результатов разработки данных Первой всеобщей переписи населения, произведенной 28 января 1897 г.* Т. 77. Остров Сахалин. Тетрадь 2. СПб.: Центральный статистический комитет; 1899. 82 с.

34. Поправко Е.А. (ред.) *Религиозные организации Приморского края: словарь-справочник.* Владивосток: Издательство Дальневосточного государственного университета; 2007. 376 с.

35. Сахалинская каторга (вторая половина XIX – начало XX в.) Документы и материалы. Т. 2. В: Сост. М.В. Гридязева, Л.В. Драгунова и др. Южно-Сахалинск: ОАО «Сахалинская областная типография»; 2015. С. 76-77.



## References

1. *V Rossii nachal dejstvovat zakon o territorijah operezhajushhego razvitiya* [The law on advanced development of certain territories began to operate in Russia]. [Electronic source]. Available at: <http://lenta.ru/news/2015/03/30/tor/> (Accessed: 15.01.2019). (In Russian)
2. *Kazhdyj grazhdanin RF imeet pravo poluchit gektar na Dalnem Vostoke* [Every citizen of the Russian Federation has the right to receive a hectare in the Far East]. [Electronic source]. Available at: <https://ondivvostok.rf> (Accessed: 15.01.2019). (In Russian)
3. *22 ijunja 1907 goda osveshhenie magometanskogo doma* [June 22, 1907 illumination of the Mohammedan house]. Published in: *Primorskie vedomosti* [Seaside bulletin]. 1907;1[June 2 - June 23]:4. (In Russian)
4. *K postrojke mecheti*. [To the construction of a mosque]. Published in: *Dalnij Vostok* [the Far East]. 1911;(131)4[June 22]:5. (In Russian)
5. *Mechet* [Mosque]. Published in: *Dalnij Vostok* [the Far East]. 1912;(206)4[September 18]:4. (In Russian)
6. Potapova N.V. *Veroispovednaja politika Rossijskoj imperii i religioznaja zhizn Dalnego Vostoka vo vtoroj polovine XIX – nachale XX vv. (na primere Sahalina)* [Religious policy of the Russian Empire and the religious life of the Far East in the second half of the XIX - early XX centuries (on the example of Sakhalin)]. Yuzhno-Sakhalinsk: Sakhalin State University publ. 315 p. (In Russian)
7. Iskhakov S.M. *Pervaja russkaja revoljucija i musulmane Rossijskoj imperii* [The First Russian Revolution and the Muslims of the Russian Empire]. Moscow: Publishing house «Social-Political Thought» press; 2007. 400 p. (In Russian)
8. Baimov R.N. *Na zemle Saha. Dokumentalnoe povestvovanie*. [On the land of the Saha. Documentary narrative]. Published in: *Vatandash* [Watandash]. 2006;(5-6). [Electronic source]. Available at: <http://vatandash.ru/index.php?article=271> (Accessed: 15.01.2019). (In Russian)
9. Yunusova A.B. *Tataro-bashkirskaja emigracija na Dalnem Vostoke: musulmanskiy faktor socialnoj adaptacii i sohraneniya etnokulturnoj identichnosti* [Tatar-Bashkir emigration in the Far East: the Muslim factor in social adaptation and preservation of ethno-cultural identity]. Published in: *Modern history. Partijno-politicheskaja, duhovnaja istorija i obchestvennye dvizhenija v stranah Zapada i Vostoka* [Modern history. Party-political, spiritual history and social movements in



the countries of the West and East]. Ufa: Bashkir State University publ.; 2003, P. 73-83. (In Russian)

10. Serdyuk M.B., Dudarenko S.M. *Religioznaja zhizn sovetskogo Dalnego Vostoka (1941–1954)*. [Religious life of the Soviet Far East (1941-1954)]. Vladivostok: Publishing house of Far Eastern University press; 2009. 206 p. (In Russian)

11. Shulgina N.V. (ed.) *Primorskaja umma: istorija formirovaniya i problema sovremennogo razvitiya. Materialy nauchno-prakticheskogo seminar, g. Vladivostok, 26 oktjobra 2011 g.* [Primorskaya Umma: History of formation and the problem of contemporary development: Materials of a Scientific and Practical Workshop, Vladivostok, October 26, 2011]. Vladivostok: Publishing House of the Far Eastern Federal University press; 2011. 153 p. (In Russian)

12. Serdyuk M.B. *Musulmane v istorii i kulture Primorya: postanovka problemy* [Muslims in the history and culture of Primorye: defining the problem]. Published in: *Obshchestvo: filozofiya, istoriya, kultura* [Society: philosophy, history, culture]. 2018;1:59-62. (In Russian)

13. Queen E.V. *Musulmane v socialno-stratifikacionnoj strukture rossijskogo obshchestva: na materialax Primorskogo kraya* [Muslims in a social stratification structure of Russian society: on the materials of the Maritime Territory]. Khabarovsk: Pacific State University publ.; 2005. 198 p. (In Russian)

14. Yermak G.G. *Musulmane Primorya: osobennosti etnokulturnogo razvitiya* [Muslims of Primorye: peculiarities of ethno-cultural development]. Published in: *Primorskaya umma: istoriya formirovaniya i problema sovremennogo razvitiya: tezisy dokladov seminar* [Primorskaya umma: history of formation and problem of modern development: theses of seminar reports]. Vladivostok: Publishing House of the Far Eastern Federal University press; 2012, P. 13–17. (In Russian)

15. Silantev R. A. *Sovremennaja geografija islamskogo soobshchestva Rossii* [Modern geography of the Islamic community of Russia]. Moscow: Russian Institute for Strategic Studies; 2016. 248 p. (In Russian)

16. Silantyev R. A., Yunusova A. B. *Atlas «Islamskoe soobshchestvo Rossijskoj Federacii»*. [Atlas of «The Islamic Community of the Russian Federation»]. Moscow: INKOTEK press; 2018. 392 p. (In Russian)

17. Malashenko A.V., Starostin A.N. *Islam na rossijskom Dalnem Vostoke*. [Islam in the Russian Far East]. Published in: *Rossija v globalnoj politike* [Russia in global affairs]. 2016;14(4):196-212. (In Russian)



18. Shulzhenko N.V. *Islamskij faktor v socialnyh processah na Dalnem Vostoke Rossii* [Islamic factor in the social processes in the Far East of Russia]. Khabarovsk: Pacific State University publ.; 2009. 196 p. (In Russian)

19. Starostin A. N., Pavlinova R. N. Mecheti i imamy Vostochnoj Sibiri i Dalnego Vostoka Rossii v konce XIX - nachale XX veka: popytka socio-istoricheskogo analiza. [Mosques and imams of the Eastern Siberia and the Far East of Russia at the end of the XIX and in the beginning of the twentieth century: an attempt of socio-historical analysis]. Published in: *Islam v Sibiri: vyzovy vremeni. Sbornik dokladov Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii* [Islam in Siberia: Challenges of time. Collection of reports of an International Scientific Conference]. Omsk: Omsk State Technical University publ.; 2016, P. 63-69. (In Russian)

20. Starostin A.N., Yarkov A.P. Musulmane v Priamure: eskiz k istoricheskomu portretu. [Muslims in the Amur region: a sketch for a historical portrait]. Published in: *Religiovedenie*. [Religious studies]. 2017;(3):32-48. (In Russian)

21. Pavlinova R.N., Starostin A.N., Yarkov A.P. *Musulmanskie obshhiny Aziatskoj chasti Rossijskoj imperii v seredine XIX – nachale XX vv.: po materialam uchetnyh vedomostej Orenburgskogo magometanskogo duhovnogo sobranija* [Muslim communities of the Asian part of the Russian Empire in the middle of the XIX and early XX centuries: on the basis of the records of Orenburg Mohammedan spiritual assembly]. Kazan: Kazan Federal University press; 2019. 489 p. (In Russian)

22. Chekhov A.P. *Ostrov Sahalin (Iz putevyh zapisok)*. [Sakhalin Island. (From travel notes)]. Vladivostok - Yuzhno-Sakhalinsk: Publisher «Rubezh» press; 2010. 352 p. (In Russian)

23. Kostin A.I. (ed.) «*Byt mozhet, prigodjatsja i moi cifry*». *Materialy Sahalinskoj perepisi A.P. Chehova. 1890 god.* [«Maybe even my figures can be useful». Materials of Sakhalin census of 1890 by A.P. Chekhov]. Yuzhno-Sakhalinsk: Publisher «Rubezh» press; 2005. 600 p. (In Russian)

24. Bayramova F. *Ostrov Sahalin i tatary* [Island of Sakhalin and Tatars]. [Electronic source]. Available at: <https://zvezdapovolzhya.ru/obshestvo/ostrov-sahalin-i-tatary-15-04-2013.html> (Accessed: 15.01.2019). (In Russian)

25. Tishkov V. A *Istoriko-antropologicheskij analiz perepisi naselenija*. [Historical and anthropological analysis of the population census]. Published in: *Istoricheskie zapiski* [Historical notes]. 2003;6(124):39-85. (In Russian)

26. Glavatskaya E.M., Zabolotnykh E.A. Evrejskaja religioznaja obshhina Ekaterinburga vo vtoroj polovine XIX - nachale XX v.: chislennost i instituty.



[Jewish religious community of Yekaterinburg in the second half of the XIX and the in early XX centuries: the amount and institutions]. Published in: *Izvestija Uralskogo federalnogo universiteta. Serija 2: Gumanitarnye nauki*. [Proceedings of Ural Federal University. The 2nd series: Humanities]. 2017;19/4(169):206-221. (In Russian)

27. Glavatskaya Y.M., Borovik Y.V., Bobitsky A.V. Katoliki Ekaterinburga v konce XIX - nachale XX v. po materialam perepisej i metricheskikh knig. [Catholics of Yekaterinburg in the late XIX and in the early XX century. Based on the materials of the censuses and metrical books]. Published in: *Izvestija Uralskogo federalnogo universiteta. Serija 2: Gumanitarnye nauki*. [Proceedings of Ural Federal University. The 2nd series: Humanities]. 2016;18/3(154):68-84. (In Russian)

28. Starostin AN, Glavatskaya E.M. Musulmanskaja obshhina Ekaterinburga vo vtoroj polovine XIX - nachale XX v.: chislennost i instituty. [The Muslim community of Yekaterinburg in the second half of the XIX and in the early XX century: number and institutions]. Published in: *Izvestija Uralskogo federalnogo universiteta. Serija 2: Gumanitarnye nauki*. [Proceedings of Ural Federal University. The 2nd series: Humanities]. 2016;18/4(157):244-253. (In Russian)

29. Glavatskaya E.M. «...V vesma izjashhnom, goticheskom stile»: istorija katolicheskoy tradicii na Srednem Urale do serediny 1930-h gg. [«... In a very elegant, Gothic style»: the history of Catholic traditions in the Middle Urals until the mid-1930s.] Published in: *Gosudarstvo, religija, Cerkov v Rossii i za rubezhom*. [State, religion, Church in Russia and abroad]. 2015;33(2):218-237. (In Russian)

30. Glavatskaya E.M. Ljuterane Srednego Urala v XVIII - vtoroj polovine XIX v.: instituty, rasselenie, chislennost. [Lutherans of the Middle Urals in the 18th and the second half of the 19th century: institutes, settlements, and numbers]. Published in: *Izvestija Uralskogo federalnogo universiteta. Serija 2: Gumanitarnye nauki*. [Proceedings of Ural Federal University. The 2nd series: Humanities]. 2015;2(139):112-119. (In Russian)

31. 70 let svobody. *Specialnyj proekt IA Sakh.com, posvyaschennyj 70-oi godovschine okonchanija vtoroj mirovoj vojny na dalnem vostoke i osvoboždeniju juzhnogo sahalina i kuril ot japonskih militaristov*. [70 years of freedom. Special project of IA Sakh.com dedicated to the 70th anniversary of the end of the Second World War in the Far East and the liberation of the Southern Sakhalin and the Kurils from Japanese militarists]. [Electronic source]. Available at: <http://70let.sakhalin.info/> (Accessed: 15.01.2019). (In Russian)



Старостин А.Н., Павлинова Р.Н.  
Мусульманское население Сахалина в материалах Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г.

32. *Pervaja vseobshhaja perepis naselenija Rossijskoj imperii 1897 g.: obshchij svod po imperii rezultatov razrabotki dannyh Pervoj vseobshhej perepisi naselenija, proizvedennoj 28 janvarja 1897 g. T. 77. Ostrov Sahalin* [The First General Census of the population of the Russian Empire in 1897: the general collection of the Empire results based on the data development of the First Universal Population Census, conducted on January 28, 1897. Vol. 77. Sakhalin Island]. Notes 1. St. Petersburg: Central Statistical Committee publ.; 1899. 23 p. (In Russian)

33. *Pervaja vseobshhaja perepis naselenija Rossijskoj imperii 1897 g.: obshchij svod po imperii rezul'tatov razrabotki dannyh Pervoj vseobshhej perepisi naselenija, proizvedennoj 28 janvarja 1897 g. T. 77. Ostrov Sahalin*. [The First General Census of the population of the Russian Empire in 1897: the general collection of the Empire results based on the data development of the First Universal Population Census, conducted on January 28, 1897. Vol. 77. Sakhalin Island]. Notes 2. St. Petersburg: Central Statistical Committee publ.; 1899. 82 p. (In Russian)

34. Pogranko E.A. (ed.) *Religioznye organizacii Primorskogo kraja: slovar-spravochnik*. [Religious organizations of Primorskiy Territory: dictionary-reference book]. Vladivostok: Publishing house of the Far Eastern State University press; 2007. 376 p. (In Russian)

35. Gridyaeva M.V., Dragunova L.V. *Sahalinskaja katorga (vtoraja polovina XIX – nachalo XX v.) Dokumenty i materialy*. [Sakhalin penal servitude (second half of the XIX and the beginning of the XX century) Documents and materials]. Vol. 2. Yuzhno-Sakhalinsk: Sakhalin regional printing house publ.; 2015, P. 76-77. (In Russian)



### **Информация об авторе**

**Старостин Алексей Николаевич**, кандидат исторических наук, доцент кафедры теологии Уральского государственного горного университета; доцент кафедры археологии и этнологии Уральского федерального университета имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, г. Екатеринбург, Российская Федерация.

**Павлинова Резида Наилевна**, магистр теологии, магистрант кафедры археологии и этнологии Уральского федерального университета имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, г. Екатеринбург, Российская Федерация.

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

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 20 октября 2019

Одобрена рецензентами: 18 ноября 2019

Принята к публикации: 26 февраля 2020

### **About the author**

**Alexey N. Starostin**, Cand. Sci. (History), Associate Professor of the Department of Theology, Ural State Mining University; Associate Professor of the Department of Archeology and Ethnology, Ural Federal University, Yekaterinburg, the Russian Federation.

**Rezida N. Pavlinova**, Master of theology for the Department of Archeology and Ethnology, Ural Federal University, Yekaterinburg, the Russian Federation.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Article info**

Received: October 20, 2019

Reviewed: November 18, 2019

Accepted: February 26, 2020



Сафин А.Г.  
Поэт, историк, богослов: Жизнь и творческое наследие  
Мухаммад-Садыка Иманкулый (1870-1932)

DOI 10.31162/2618-9569-2020-13-1-63-74

УДК 316.74

*Original Paper*

*Оригинальная статья*

## Поэт, историк, богослов: Жизнь и творческое наследие Мухаммад-Садыка Иманкулый (1870-1932)

**А.Г. Сафин**

*Булгарская исламская академия, г. Булгар, Российская Федерация  
Казанский исламский университет, г. Казань, Российская Федерация  
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5295-9649>, e-mail: [almaz-imam@mail.ru](mailto:almaz-imam@mail.ru)*

**Резюме:** В настоящей работе на основе татароязычных дореволюционных источников анализируется жизнь и богословское наследие одного из самых ярких и плодovitых представителей татарского кадимизма начала XX в. – Мухаммад-Садыка Иманкулый (1870-1932). Особое внимание уделяется его главной работе «Тәшил әл-бәйән фи тәфсир әл-Куръән» (Облегчение разъяснения комментирования Корана), которая представляет собой образец татароязычной экзегетической литературы, отражающей основное мнение ханафито-матуридитской традиции.

**Ключевые слова:** Мухаммад-Садык Иманкулый; татарское богословское наследие; ислам в России

**Для цитирования:** Сафин А.Г. Поэт, историк, богослов: Жизнь и творчество Мухаммад-Садыка Иманкулый (1870-1932). *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):63-74  
DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-1-63-74



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



## Poet, historian, theologian: Life and creative legacy of muhammad-sadyk imankuly (1870-1932)

**A. G. Safin**

*Bulgarian Islamic Academy, Bulgar, the Russian Federation*

*Kazan Islamic University, Kazan, the Russian Federation*

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5295-9649>, e-mail: [almaz-imam@mail.ru](mailto:almaz-imam@mail.ru)

**Abstract:** The paper under consideration, based on the Tatar-speaking pre-revolutionary sources, analyzes the life and theological heritage of one of the most prominent and prolific representatives of Tatar cadimism of the early twentieth century Muhammad-Sadyk Imankuly (1870-1932). Particular attention is paid to his seminal work «Taskhil al-byan fi tafsir al-Kuran» (Facilitating clarification in Quran interpretation), which comes as an example of Tatar-speaking exegetical literature reflecting the main points of Hanafi-Maturidi traditions.

**Key words:** Tatar theological heritage; imam, tafsir; poetry; history

**For citation:** Safin A.G. Poet, historian, theologian: Life and work of Muhammad-Sadyk Imankuly (1870-1932). *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):63–74 DOI: 10.31162 / 2618-9569-2020-13-1-63-74

### Введение

Как известно, в конце XIX – начале XX в. в мусульманской богословской мысли Волго-Уральского региона выделилось два направления – консерватизм (кадимизм) и модернизм (джадидизм). И если последнее уже на протяжении нескольких десятилетий привлекает внимание многих исследователей, то первое до сих пор остается малоизученным.

В настоящей работе на основе татароязычных дореволюционных источников анализируется жизнь и богословское наследие одного из самых ярких и плодовитых представителей татарского кадимизма начала XX в. – Мухаммад-Садыка Иманкулы (1870-1932).

### Биография Мухаммад-Садыка Иманкулы

Мухаммад-Садык Иманкулы (Иманкулов) родился 10 сентября 1870 г. в Казани. В книге известного татарского богослова Шейхулислама Хамиди «Гуляма тарихы» (История ученых) приводится его родословная: «Мухам-



Сафин А.Г.  
Поэт, историк, богослов: Жизнь и творческое наследие  
Мухаммад-Садыка Иманкулый (1870-1932)

мад-Садык был сыном Шахиахмада сына Баязида сына Рахматуллаха сына Иманкула сына Рахманкула аль-Мамаши» [1, с. 33]. Эта нисба указывает на то, что его предки по отцовской линии происходили из деревни Мамыш, расположенной в настоящее время в Атинском районе Татарстана. Этот факт подтверждает и другой татарский богослов и историк Ризаэтдин Фахретдин, который в своем биографическом сборнике «Асар» (Предания) пишет, что отец Мухаммад-Садыка – Шахиахмад (1803-1878) – родился в этой деревне, а мать – Газиза дочь Фаиза – происходила из деревни Кшкар, ныне находящейся в Арском районе Татарстана [2, с. 97].

Перебравшись в Казань, Шахиахмад стал имам-хатыбом 10-й Соборной мечети «Низенькая бухарская» (впоследствии также называемой «Красной») и занимался преподаванием. 11 сентября 1860 г. Оренбургским магометанским духовным собранием он был назначен проверяющим казанских изданий Корана [3, с. 50]. Современники называли его собирателем книг, которые он привозил из паломнических поездок и путешествий по мусульманскому миру. Сам имам стал автором нескольких богословских трактатов, среди которых необходимо особо отметить работу «Джаруда», написанную в качестве ответа на книгу Шихабутдина Марджани «Назурат аль-Хак» (Обозрение истины) [4, с. 109]. За свои заслуги перед отечеством ему было присвоено звание «Потомственный почетный гражданин». Несмотря на эти достижения, к концу жизни Шахиахмад погряз в долгах и не оставил семье наследства. После его смерти семья была вынуждена продать домашнюю утварь и книги.

Мухаммад-Садык получил начальное образование в одном из казанских медресе. В 1885 г. по существовавшей тогда у татар традиции отправился в Бухару, которая считалась центром религиозного образования. Описывая свое путешествие в стихотворении «'Ан ахвали» (О моем состоянии) [5, с. 99-100], он отмечает, что сперва отправился на пароходе в Самару, оттуда – на поезде в Оренбург, где примерно две недели жил со студентами местного медресе, затем на верблюде с караваном – в казахский Казалинск, а уже оттуда – в Бухару.

В Бухаре будущий богослов получает исламское образование у таких ученых, как шейх Миргайса, Гадел ас-Самарканди, шейх Нургали аль-Буави, Шамседдин Галяби и Гыйнаят Хаджи, о которых с почтением упоминает в



своим стихотворением, а также пишет: «Я пришел и к шейхам и видел своими глазами последователей тариката» [5, с. 101]. Однако остается неясным, стал ли он последователем какого-либо суфийского наставника или нет.

После восьми лет учебы в Бухаре М.-С. Иманкулый возвращается в Казань. В 1894 г. его назначают в 9-ю Соборную мечеть «Иске Таш» в Ново-Татарской слободе<sup>1</sup> помощником имам-хатыйба, которым в то время был Мухаммад-Зариф Амирханов (1857-1921) – отец известного татарского писателя Фатиха Амирхана. В этой мечети Мухаммад-Садык прослужит вплоть до своего ареста в 1930/1931 г. В 1896 г. недалеко от мечети, на улице Меховщиков, он купил дом, в котором прожил всю жизнь.

В 1908 г. богослов женится на уроженке деревни Кургузи (ныне Зеленодольского района РТ) Махираузе. У них рождается трое детей – Суфия (1909), Незекет (1914), Джевад (1918). Однако в возрасте 42 лет супруга умирает, и в 1922 г. М.-С. Иманкулый берет в жены Гульчиру, которой в то время было 25 лет. От этого брака у них рождаются трое детей – Назыйф (1924), Сорая (1926), Хатем (1931) [5, с. 6].

М.-С. Иманкулый принимал активное участие не только в религиозной, но и в общественной жизни татаро-мусульманской общины Казани, представлял её интересы в суде и органах государственной власти, привлекался в качестве присяжного.

В «Гуляма тарихы» (История ученых) Ш. Хамиди так характеризует М.-С. Иманкулый: «У него была способность к тюркской поэзии. Он писал книги антиджадидитского характера и считал запрещенным полезные вещи джадидизм<sup>2</sup>. Хорошо отзывался о муфтии Мухамедьяре Султанове (1837-1915)<sup>3</sup>. Свои проповеди читал подробно» [1, с. 33].

<sup>1</sup> Об этой мечети Ш. Хамиди пишет: «6-я мечеть находится в Ново-Татарской слободе. Она была построена в 1217 году по лунному календарю. Ее построил Абдулла ибн Абдуссалам Утямышев. В настоящее время ее имамом является Муллазариф ибн Хусайн ибн Амирхан (Алталкышы). При жизни своего отца он в 1291 году получает документ на должность имама и назначается его помощником в мечети. Он стремился к накоплению богатства, был состоятельным человеком и благодарил Всевышнего за это. В мечети занимался преподаванием религиозных дисциплин» [1, с. 33].

<sup>2</sup> Джадидизм (от араб. «джадид» – новый) – «общественное движение российских мусульман. Происхождение термина связано с внедрением в обучение «усуль джадид» (нового метода) – одного из важнейших элементов реформы образования. Д. представлял собой реакцию мусульман России на развитие индустриального общества, буржуазные реформы, попытки введения представительного правления и всеобщего образования» [6, с. 78].

<sup>3</sup> «Мухамедьяр Мухаметшарипович Султанов (1837-1915) – муфтий ОМДС. М. Султанов закончил Оренбургскую гимназию и поступил на медицинский факультет Казанского университета,



Сафин А.Г.  
Поэт, историк, богослов: Жизнь и творческое наследие  
Мухаммад-Садыка Иманкулый (1870-1932)

Вскоре после революции (в 1919 г.) в условиях свободного выбора мусульманской общиной своих лидеров М.-С. Иманкулый был избран мухтасибом – главой мусульманского духовенства Казани. На этой должности он работал до 1924 года.

В сложных условиях Гражданской войны и массового голода в Поволжье он добросовестно выполняет свои обязанности, делая особый акцент на благотворительности. В 1921 г. по направлению Всероссийского комитета помощи голодающим богослов отправляется в Бухару и Хиву для сбора еды и денег. Впечатления от этой поездки описаны им в стихотворении «Бохарага» (В Бухару) [5, с. 30-32].

В 1926 г. М.-С. Иманкулый возглавил организационную комиссию III Всероссийского съезда мусульманского духовенства и верующих. От имени комиссии он выступил с докладом касательно устава и организации Совета ученых. Съезд оценил деятельность комиссии положительно и избрал казанского имама членом совета ученых при Духовном управлении.

Известно, что татарский ученый поддерживал связи с богословами арабо-мусульманского мира. Так, например, в книге «Исследования ученых Королевства Саудовской Аравии» упоминается его переписка с известным египетским реформатором Рашидом Ридой<sup>1</sup> относительно проблемы изданий Корана без следования канону Османова кодекса (*ар-расм аль-'усмани*)<sup>2</sup>. Из этого письма можно сделать вывод, что М.-С. Иманкулый возглавлял комиссию по контролю за канонической точностью местных изданий Корана [9].

После официального закрытия советской властью мусульманских религиозных учебных заведений Казани в 1925-1927 гг. в городе продолжало действовать одно нелегальное медресе. Одним из организаторов этой духов-

---

откуда был отчислен по болезни. С. дослужился до звания подпоручика, затем стал мировым судьей 5-го участка Мензелинского округа. В 1886 г. указом императора Александра III С. был утвержден в должности муфтия – председателя ОМДС» [6, с. 305].

<sup>1</sup> Мухаммад Рашид Рида (1865-1935) – египетский религиозный и общественный деятель, мусульманский реформатор, последователь М. 'Абдо. Родом из селения Каламу близ Триполи. В 1898 г. переехал в Египет, выпускал в Каире общественно-политический и религиозный журнал «Аль-Манар» («Маяк»). Продолжил и развивал идеи аль-Афгани и 'Абдо, включился в антиимпериалистическую борьбу, выступал сторонником независимости мусульманских стран. Для достижения этих целей считал необходимым вернуться к первоначальной чистоте Ислама [7, с. 279].

<sup>2</sup> ар-Расм аль-'Усмани – «начертание 'Усмана», «орфография 'Усмана» – особый стиль орфографии арабского письма, принятый при кодификации Корана при халифе 'Усмани» [8].



ной школы был М.-С. Иманкулый. Именно за эту деятельность он был арестован в мае 1931 г. [10, с. 157].

15 мая 1932 г. арестованный имам написал своей семье письмо: «Сегодня заключенных на пароходе отправляют в Пермский край. По причине болезни у меня повышенная температура. Врач рекомендовал, чтобы меня оставили здесь». Однако эта рекомендация не была принята, и его вместе со всеми этапировали в тюрьму города Красновишерск. Здесь он подвергся жестокому обращению и как следствие этого 16 июля 1932 года умер [2, с. 98]. М.-С. Иманкулый был похоронен на городском кладбище, на месте которого позднее был построен целлюлозно-бумажный комбинат.

### **Поэтическое и богословское творчество М.С. Иманкулый**

Свою творческую деятельность казанский имам начал еще в 90-х годах XIX века, опубликовав ряд стихотворений: в 1901 г. вышла в свет его поэма-элегия «Касайд Латыйфэ. Мәрсия император Александр III вә тәһния император Николай II», посвященная двум российским самодержцам; в 1923 г. – сборник стихов «Диван Мөхәммәд-Садыйк Иманколый», в 1927 г. – «Әсрари дил». В конце прошлого века стараниями татарских филологов Марсея Ахметзянова и Масгута Гайнетдинова эти поэтические труды вошли в научный оборот [11, с. 78; 12, с. 140] и были опубликованы в книге под названием «Мөнәжәтләр, газәлләр, касыйдәләр».

Основной темой стихов М.-С. Иманкулый является религия. Во многих своих произведениях он размышляет о смерти и смысле мирской жизни, воспекает достоинства совершения намаза, соблюдения поста, обращения к Аллаху с мольбой, посещения мечетей, мусульманских праздников, а также побуждает возвеличивать Всевышнего, проявить любовь к пророку Мухаммаду, получать религиозные знания и остерегаться грехов [5, с. 46]. В ряде работ он обращается к исторической теме, воспевая былую славу Бухары и Булгара [5, с. 97-98]. В то же время поэт не оставляет без внимания и социальные проблемы современности. Так, например, в стихотворении «Замана шәехләре» (Современные шейхи) он критикует недобросовестных ишанов и мулл, которые используют религию в целях личной наживы [5, с. 39-45], а в



Сафин А.Г.  
Поэт, историк, богослов: Жизнь и творческое наследие  
Мухаммад-Садыка Иманкулый (1870-1932)

работе «1921 елгы ачлык хакында» (Про голод 1921 года) описывает бедствия, постигшие Поволжье в 1921–1922 гг. [5, с. 17-18].

Помимо поэтических произведений перу богослова принадлежит и ряд научных работ в области филологии и истории. Прекрасно владея персидским языком, слова и выражения которого он очень часто использовал в своих сочинениях, Иманкулый подготовил русско-персидско-тюркский словарь «Тәржеман руси, фарси вә төрки». Впервые изданная в 1909 г., эта книга пользовалась большой популярностью и еще дважды была переиздана в 1913 и 1917 гг. [10, с. 158].

В 1909 г. в Казани вышла первая часть его исторического труда «Салатын аль-ислам» (Султаны ислама), посвященная династии Омейядов (661-750). В следующих частях автор планировал охватить все последующие периоды мусульманской истории. В предисловии первой части он пишет: «При написании этой книги я поставил задачу подробно разъяснить биографию правителей, которые пришли после четырех праведных халифов, начиная с Муавии и заканчивая правителями Османской империи. Прошу Аллаха, чтобы Он содействовал мне в этом деле. В первой части этой книги была разъяснена жизнь правителей из потомства Бану Умайя. Она закончена и издана. Если пожелает Аллах, то скоро биография правителей аббасидской династии Багдада появится во второй части. Истории правителей Бану Умайя, которые переселились в Андалусию, будет посвящена третья часть, правителям аббасидской династии в Египте – четвертая. Вот таким образом каждая часть из этих книг будет посвящена отдельным династиям этих правителей. Пусть Аллах окажет мне свою помощь в этом деле!» [13, с. 2]. Однако этим замыслом не было суждено свершиться.

Вместе с тем самым важным и известным трудом М.С. Иманкулый стал двухтомный комментарий к Корану «Тәшил әл-бәйән фи тәфсир ал-Куръән» (Облегчение разъяснения комментирования Корана). Написанный еще в 1905 г., он был издан только в 1910-1911 гг. в типографии «Үрнәк». Первый том этого издания состоит из 748 страниц, а второй – из 818 страниц.

Будучи одним из самых содержательных тафсиров на татарском языке, этот комментарий быстро стал популярным не только в Волго-Уральском ре-



гионе, но и среди других тюркоязычных мусульман, особенно в Центральной Азии. В 1996 г. факсимиле первого издания было еще раз опубликовано в Катаре, а в 2004 г. эта книга была переведена на современную татарскую графику и в четырех томах издана в России.

Дореволюционные татарские богословы высоко оценили данный тафсир, назвав его наиболее достоверным экзегетическим сочинением на родном языке. В конце второго тома приводятся имена ученых, выступивших в качестве рецензентов данной работы: ахун Хабибулла Усманов, имам Сафиулла ибн мулла Абдулла, имам Мухаммад Касим Салихи, имам Мухаммад Ариф Салихи, имам Мухаммад Тайиб ибн Шихабеддин Алтынбаев. Так, например, имам 4-й Соборной мечети Казани Сабир ибн мулла Хаммад Халиди писал: «Я посмотрел книгу «Тәһил әл-бәйән фи тәфсир ал-Куръән» и не нашел в ней никаких ошибок. Она понятна для простого народа и воспринята учеными». Также известно, что положительную оценку этому тафсиру дал вышеупомянутый казанский богослов Мухаммад-Зариф Амирханов [14, с. 816].

Как отмечает сам автор, при написании своего комментария к Корану он опирался на общепризнанные классические работы по экзегетике на арабском, персидском и османском языках. В частности, он указывает на такие работы, как «Ма‘алим ат-танзиль» аль-Багави<sup>1</sup>, «аль-Кашшаф» аз-Замахшари<sup>2</sup> и «Мадарику ат-танзиль ва хака‘ик ат-та‘виль» ан-Насафи<sup>3</sup> на арабском языке, тафсир Хусайна Ваиз ал-Кашифи<sup>4</sup> – на персидском и «Тибян» Мухаммада афанди Гыйнтаби<sup>5</sup> – на османском.

М.-С. Иманкулый комментирует аяты методом приведения преданий (*тафсир би-л-ма‘сур*), цитируя изречения пророка Мухаммада, высказывания сподвижников и их последователей. Многие сообщения об обстоятель-

---

<sup>1</sup> Аль-Хусейн ибн Мас‘уд аль-Багави (1041-1122) – комментатор Корана, знаток исламской юриспруденции, хадисовед, автор таких трудов, как «Шарх ас-Сунна» и «Масабих ас-Сунна».

<sup>2</sup> Абуль-Касим Махмуд ибн Умар аз-Замахшари (1075-1144) – толкователь Корана. Замахшари был видным представителем ханафитского мазхаба и мутазилитской богословской школы. Носил прозвище Джаруллах («покровительствуемый Аллахом»).

<sup>3</sup> Абу аль-Баракат Хафиз ад-Дин ан-Насафи (1223-1310) – мусульманский богослов, правовед ханафитского мазхаба, комментатор Корана.

<sup>4</sup> Мавлана Камалуддин Хусейн ибн Али аль-Кашифи (1436-1503) – персидский поэт, комментатор Корана, писатель, астроном, математик.

<sup>5</sup> Мухаммада афанде Гыйнтаби – османский ученый, живший в промежутке с середины XVII до начала XVIII века. Свой труд по тафсиру «Тибян» написал в 1698 году.



Сафин А.Г.  
Поэт, историк, богослов: Жизнь и творческое наследие  
Мухаммад-Садыка Иманкулый (1870-1932)

ствах ниспосланий (*асбаб ан-нузуль*) отдельных аятов и сур он цитирует по фундаментальной работе средневекового египетского богослова Джалал ад-Дина ас-Суйути<sup>1</sup> «Лубаб ан-нукуль фи асбаб ан-нузул» (Сердцевина предания об обстоятельствах ниспослания). В большинстве случаев он приводит лишь одно общепризнанное суннитской традицией мнение истолкования аята, иногда упоминая и другие версии. Будучи последователем ханафито-матуридитской богословской школы, именно ее мнение он отражает при разъяснении аятов вероучительного и законодательного характера, также в ряде случаев указывая суждения и других направлений суннизма [15, с. 2].

## Заключение

Представленные в настоящей работе данные свидетельствуют о значительном вкладе Мухаммад-Садыка Иманкулый в развитие мусульманского богословия в татарском обществе начала XX в. Будучи одним из самых ярких и плодовитых представителей кадимизма, он был признан не только соотечественниками, но и мусульманскими учеными других регионов мира. Многие темы его поэтического наследия продолжают оставаться актуальными для мусульманского сообщества и сегодня, а комментарий к Корану представляет собой образец татароязычной экзегетической литературы, отражающей основное мнение ханафито-матуридитской традиции.

## Литература

1. Хамиди Ш.А. *Гуляма тарихы*. Казань: Типография «Каримия»; 1907. 62 с.
2. Фахретдин Р.Ф. *Асар*. Т. 3-4. Казань: издательство «Рухият»; 2010. 646 с.
3. Фахретдин Р.Ф. *Коръэн вэ табагат*. Казань: Центр изучения Корана «Рашида»; 2012. 156 с.
4. Марджани Ш. *Мустафад ал-ахбар фи-ахвал Казан ва-Булгар*. Т. 2. Казань: Типография Б.Л. Домбровского; 1897. 368 с.

---

<sup>1</sup> Джалал ад-Дин ас-Суйути (1445-1505) – мусульманский богослов, комментатор Корана. По мнению учёных-историков, один из наиболее плодовитых авторов всей арабо-мусульманской литературы. Некоторые авторы, описывающие биографию ас-Суйути, приводят более 600 названий его сочинений. Самыми популярными его сочинениями являются «Тафсир аль-Джалалайн» и «аль-Иткан фи улум аль-Куръан».



5. Иманкулый М.Ш. *Мөнәжәтләр, газәлләр, касыйдәләр*. Казань: издательство «Иман»; 2000. 160 с.

6. *Ислам на европейском востоке: Энциклопедический словарь*. Казань: издательство «Магариф»; 2004. 383 с.

7. Али-заде А.А. *Исламский энциклопедический словарь*. М.: Издательский дом «Ансар»; 2007. 400 с.

8. *Консонантная основа текста Корана*. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <https://ru.quranacademy.org/encyclopedia/article/Rasm-Usmani> (дата обращения: 18.03.2020).

9. *Исследования ученых Королевства Саудовской Аравии*. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://books.islam-db.com/book/> (дата обращения: 18.03.2020).

10. Жомаголова Г. Ш. *Татарстан: календарь знаменательных и памятных дат*. Казань: издательство «Милли китап»; 2019. 202 с.

11. Әхмәтжанов М. Шагыйрь һәм дин галиме. *Мирас*. 1995;9:78-83.

12. Гайнетдин М. Мулла шагыйрь. *Казан утлары*. 1998;2:140-145.

13. Иманкулый М.Ш. *Салатин ал-ислам*. Казань: Типография «Каримия»; 1909. 65 с.

14. Иманкулый М.Ш. *Тасхиль аль-баян фи тафсир аль-Куран*. Т. 2. Казань: Типография «Урняк»; 1911. 816 с.

15. Иманкулый М.Ш. *Тасхиль аль-баян фи тафсир аль-Куран*. Т. 1. Казань: Типография «Урняк»; 1910. 748 с.

## References

1. Hamidi Sh.A. *Gulyama Tarihi* [History of Scientists]. Kazan: Printing house «Karimiya» publ.; 1907. 62 p. (In Tatar)

2. Fakhretdin R.F. *Asar* [Tradition]. Vol. 3-4. Kazan: publishing house «Ruhiyat» publ.; 2010. 646 p. (In Tatar)

3. Fakhretdin R.F. *Korən vә tabagat* [Quran and the editions]. Kazan: Center for Quran Study «Rashida» publ.; 2012. 156 p. (In Tatar)



Сафин А.Г.  
Поэт, историк, богослов: Жизнь и творческое наследие  
Мухаммад-Садыка Иманкулый (1870-1932)

4. Mardzhani S. *Mustafad al-ahbar fi-ahval Kazan va-Bulgar* [Extracting the news of Kazan and Bulgar]. Vol. 2. Kazan: Printing house of B.L. Dombrovsky publ.; 1897. 368 p. (In Tatar)
5. Imankoly M. Sh. *Munajat, gazell, kasyida* [Collection of poems]. Kazan: Iman Publishing House publ.; 2000. 160 p. (In Tatar)
6. *Islam na evropeiskom vostoke: Entsiklopedicheskii slovar* [Islam in the European East: Encyclopedic Dictionary]. Kazan: Publishing House «Magarif» publ.; 2004. 383 p. (In Russian)
7. Ali-zade A.A. *Islamskii entsiklopedicheskii slovar* [Islamic Encyclopedic Dictionary]. Moscow: «Ansar» Publishing House; 2007. 400 p. (In Russian)
8. *Konsonantnaya osnova teksta Korana* [The consonant basis of the text of Quran]. [Electronic source] Available at: <https://ru.quranacademy.org/encyclopedia/article/Rasm-Usmani> (Accessed: 18.03.2020). (In Russian)
9. *Issledovaniya uchenykh Korolevstva Saudovskoi Aravii* [Research by scientists from the Kingdom of Saudi Arabia]. [Electronic source]. Available at: <http://books.islam-db.com/book/> (Accessed: 18.03.2020). (In Russian)
10. Comagolova G. Sh. *Tatarstan: kalendar znamenatelnykh i pamyatnykh dat* [Tatarstan: calendar of significant and memorable dates]. Kazan: Milli Kitap Publishing House; 2019. 202 p. (In Russian)
11. Akhmatcanov M. Shagyyr ham din galimi [Poet and theologian]. *Miras*. 1995;9:78-83. (In Tatar)
12. Gaynetdin M. Mulla shagir [Imam poet]. *Kazan utlari*. 1998;2:140-145. (In Tatar)
13. Imankoly M. Sh. *Salyatynu Islam* [Sovereigns of Muslims]. Kazan: Printing House «Karimiya» publ.; 1909. 65 p. (In Tatar)
14. Imankoly M. Sh. *Tashil al-bayan fi tafsir al-Kuran* [Facilitating the process of Quran commenting and clarification]. Vol. 2. Kazan: Printing house «Urnyak» publ.; 1911. 816 p. (In Tatar)
15. Imankoly M. Sh. *Tashil al-bayan fi tafsir al-Kuran* [Facilitating the process of Quran commenting and clarification]. Vol. 1. Kazan: Printing house «Urnyak» publ.; 1910. 748 p. (In Tatar)



### **Информация об авторе**

*Сафин Алмаз Габдрахманович*, магистр теологических наук, докторант Българской исламской академии, преподаватель Казанского исламского университета, г. Казань, Российская Федерация.

### **About the author**

*Safin Almaz Gabdrakhmanovich*, Master of Theological Sciences, doctoral student of Bulgarian Islamic Academy, teacher of Kazan Islamic University, Kazan, the 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: 18 октября 2019

Одобрена рецензентами: 16 ноября 2019

Принята к публикации: 01 марта 2020

### **Article info**

Received: October 18, 2019

Reviewed: November 16, 2019

Accepted: March 01, 2020



Гильмутдинов Д.Р.  
Память и повседневность. Формы актуализации/деактуализации общинных и корпоративных идентичностей мусульман Казанской губернии в 1885-1914 гг.

DOI 10.31162/2618-9569-2020-13-1-75-100

УДК 316.454.3

908

297.17

*Original Paper*

*Оригинальная статья*

## Память и повседневность. Формы актуализации/ деактуализации общинных и корпоративных идентичностей мусульман Казанской губернии в 1885- 1914 гг.

**Д.Р. Гильмутдинов**

Академия наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1838-9870>, e-mail: [ascoldan@gmail.com](mailto:ascoldan@gmail.com)

**Резюме.** В статье на материале газетных публикаций анализируется эволюция коллективной идентичности татар-мусульман. Представленные формы социальных антагонизмов газет «Казан мухбире», «Юлдыз» и «Тарджиман» отражают динамику групповых и общинных связей первого времени существования идеологии модернизации («джадидизма»). Печатные СМИ были отражением бытующих в обществе идей. Идея «джадидизма» принадлежит редактору «Тарджиман» Исмаилу Гаспринскому. Однако за несколько бурных десятилетий сформировались общественные силы, которые заставили его единомышленников «с Волги» по-новому, более глубоко и ситуативно, рассмотреть конкретное «социальное лицо» обновленческого подхода. Представленная вниманию общественности публикация является одной из первых попыток изучить преемственность идеологии и практики реформаторства, свободного от прямого внешнего воздействия, но зависимого от языкового, рутинного, общественно-политического, образовательного и других наблюдаемых сфер жизни.

**Ключевые слова:** махалля; медресе; «гавам»; шакирд; община; идентичность; исламская норма; татары-мусульмане; российские мусульмане; джадидизм

**Для цитирования:** Гильмутдинов Д.Р. Память и повседневность. Формы актуализации/деактуализации общинных и корпоративных идентичностей мусульман Казанской губернии в 1885-1914 гг. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):75-100 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-1-75-100



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



## Recall and daily routine. Updating the communal and corporate identities of Muslims in Kazan province of Imperial Russia in 1885-1914

**D.R. Gilmutdinov**

*Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, the Russian Federation*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1838-9870>, email: [ascoldan@gmail.com](mailto:ascoldan@gmail.com)

**Abstract.** This paper focuses on the evolution of Tatar Muslims search for identity and bases on a pre-revolutionary Tatar press analysis. Produced by such newspapers as «Kazan muhbire», «Yulduz», «Tarjuman» the forms of social antagonisms reflect the group and communal connections' dynamics of the early period of Islamic modernization ('jadidism'). Media is a reflection of the ideas circulating in a society. The idea of 'jadidism' was a creation of Ismail Gasprinski. However, through the course of several decades new social forces were born. They made his like-minded people 'from Volga' define real, social face of the so-called 'New Method', define deeper and situational. This publication is one of the attempts to trace the continuity of the ideology and practice of reformation processes, free from straight administrative practice, but dependent from linguistic, routine, socio-political, educational and other spheres of daily routine.

**Key words:** 'mahalla'; madrasa; 'ğawam'; 'şakird'; community; Tatar identity; norm of Islam; Tatar Muslim; Russian Muslims; jadidism

**For citation:** Gilmutdinov D.R. Recall and daily routine. Updating the communal and corporate identities of Muslims in Kazan province of Imperial Russia in 1885-1914. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):75-100 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-1-75-100

### Введение

Дихотомия «свой-чужой» для татар-мусульман являлась очень актуальной. Если для русского населения ключевым критерием этого разделения (помимо общечеловеческого доверия) являлось принятие бытовавшего «по умолчанию» языка, религии, законов, государства, то для татар-мусульман, в дореволюционной России живших практически в виде некоего «культурного анклава», образ «другого» был более дискретен. Формирование своего отношения к феноменам религии, языка (своего, общемусульманского, государственного) было требованием общинной социализации. У разных категорий населения – среднестатистического мусульманина, имамов и религиоз-



Гильмутдинов Д.Р.

Память и повседневность. Формы актуализации/деактуализации общинных и корпоративных идентичностей мусульман Казанской губернии в 1885-1914 гг.

ных лидеров, либо же простых земледельцев, грамотных мещан и филологов, историков восприятие наследия (массива воспринимаемой как «своя» информации) было разным. У первой группы существовала потребность в идеологии, объединяющей всех мусульман (хотя бы потому, что они были знакомы с международным дискурсом в рамках модернизации ислама). В отличие от большинства татаро-мусульманского населения они были социальными конструкторами, пытающимися совместить память об общинной идентичности (ислам, тюрко-мусульманский язык, культуру, соседство и т.д.) с практикуемой повседневностью и вызовами времени.

Основная задача данной публикации – фиксация процессов появления, гегемонии и трансформации образов «народа» («махалли») и «улемов» (интеллигенции) как субъектов общественного процесса в татарском общественно-политическом дискурсе. Мы оставили «за скобками» газеты явно социалистической направленности, для которых национальная и тем более религиозная составляющая как проблема не ставилась (например, газеты «аль-Ислах», «Кояш», «Тан юлдызы», «Анг»). Нас интересовала эволюция мировоззренческой нормы, дискурса «необходимого» обновления в татарских изданиях скорее либерального толка, взявших за основу национально-религиозное обновление в рамках религиозной традиции, сторонившихся крайностей. Это газеты «Тарджиман» (Переводчик), «Казан мухбире» (Казанский вестник) и «Юлдыз» (Звезда). Первая открыла «джадидистский» дискурс. Вторая была первой татарской газетой Казани, а последняя выпускалась Ахмадом-Хади Максуди, преданным учеником редактора «Тарджимана» И. Гаспринского. Они характеризуют эволюцию идей «джадидизма», демонстрируют единый подход, где борьба за «дискурс» в виде религиозного фактора будет носить линейный и закономерный характер. В представленных материалах по возможности сохранена последовательность расположения статей, то есть по ним можно проследить эволюцию направления изданий. Многие исследователи начинают историю религиозно-обновленческих идей у российских тюрко-мусульман с Абдуннасыра Курсави, который боролся с бухарской схоластикой. Понятно, что это возвращение к Корану и сунне было одной из неотъемлемых сторон в том числе и движения «джадидизма». Однако большинство «джадидов» игнорировали религиозную составляющую



щую, сводя пафос своей реформаторской программы к получению образования лишь в «количественном» отношении. В лучшем случае сюда добавлялись радикальный исламский либерализм и желание получения первичной школьной грамоты на татарском языке, но и эти требования не включались в «пакет» требований «по умолчанию», оставаясь на уровне дополнительных. Таким образом, критическое отношение к группе «секулярных "джадидов"» (по терминологии того времени «ифратчылар» (перегибщиков)) являлось той «лакмусовой бумажкой», которая, на наш взгляд, выделяла эту группу «истинных джадидов». Она продолжала тот «мусульманский гештальт» (некую социально-религиозную норму, «несгораемый» минимум религии), который был сформирован Курсави, Шигабутдином Марджани и другими яркими фигурами татарского богословия Нового времени. Нас будет интересовать период оформления «джадидизма», когда главные действующие лица могли открыто сформулировать свою позицию по самоуправлению махалли, социальным процессам внутри мусульманского сообщества, то есть начальный период существования газеты «Тарджиман-Переводчик» (1885-1893) до столыпинских реформ, когда государство отказывается от поддержки «джадидисткой» программы и религиозная идентичность получает возможность себя беспрепятственно проявлять (1907-1911). В это время зарождается достаточно интересный симбиоз патриархальной религиозности и протестной (антиклерикальной, антисамодержавной) идеологии. После него локальная религиозная составляющая деградирует вплоть до практически полной подчинённости национальной администрации после создания Национального Правления (Милли Идарә) штата Идель-Урал.

Для формирования корпоративной (сословной, профессиональной) идентичности было необходимо принятие и применение некоего базового критерия, несоответствие которому автоматически помещало в категорию «чужого». Например, для консервативного духовенства таким инструментом был «такфир» (обвинения в неверии), на который «джадиды» ответили порицанием «таклида» (слепого следования), выводящего за рамки ислама. На наш взгляд, это была именно корпоративная, не общинная солидарность. С течением времени, особенно по материалам газет и журналов, последнее было, наряду с порицанием «такфира», ошеломительно превосходящим. Другими базовыми



Гильмутдинов Д.Р.

Память и повседневность. Формы актуализации/деактуализации общинных и корпоративных идентичностей мусульман Казанской губернии в 1885-1914 гг.

атрибуциями этого же типа были государственно-политическая (соотнесение себя с неотвратимостью, ассоциируемой с властью), а также близкие к ней мелкобуржуазная (связанная с личной выгодой, местом «малого человека») и светско-научная. Указанные атрибуты наслаивались друг на друга, актуализируя/деактуализируя прежние и существующие параллельно. В формировавшемся публичном пространстве этот феномен часто связывался с отсутствием принципиальности. Однако принципиальность разными сословиями-корпорациями понималась также по-разному, в зависимости от личных политических взглядов, происхождения, планируемых целей. Основной сферой, вокруг которой создавалось татаро-мусульманское публичное пространство, было образование. Отношение к нему формировало пафос всей общественной активности – издание печатной продукции, создание общественных инструментов (движений, партий, дискурсивных «жупелов»). Главными социальными группами, слоями-актерами публичной жизни были простой народ («гавам»), имамы, купцы-баи, шакирды медресе (как «лучшее» и непредсказуемо перспективное, некая «вещь-в-себе») и преподаватели медресе (мугаллимы, хальфы и т.д.).

### **Гештальт «джадидизма»**

Редактор «Юлдыз», как и его брат Садри или Юсуф Акчура, являлся структурным функционалистом, видя некую систему, неизбежность социальных явлений. Однако он принимал и развивал в том числе цивилизационную, религиозную составляющую. В середине 1909 г. возникает чёткая необходимость отделить истинных «джадидов» от «перегибщиков» (ифратчылар). В одной из своих статей А.-Х. Максуди пишет про специфику «джадидов»: «Джадиды хотят развития в рамках религии ислам. Они не принимают противоречащие основам ислама мысли и действия...» [1, б. 2-3]. Он добавляет, что до 1905 г. все книги соответствовали этому духу. Когда молодежь стала сочувствовать и соучаствовать в общественной жизни, русские студенты привнесли элемент политического протеста. Объектами критики стали И. Гаспринский, Г. Баруди, Ф. Карими, Г. Буби и А.-Х. Максуди. Однако статьи газет «Танг», «Урал», «Тавыш», «Урал» или «аль-Ислах» ещё имели заголовки в стиле «джадидизма». Вскоре последние стали уделять большое внимание театру, там появились танцы. Народ стал волноваться и увидел в этих представлениях «истинные взгляды джадидов». Он не замечал перегибы и критику «джа-



дидов» в статьях газет «Танг» или «аль-Ислах». В своей основе «тангисты» и «ислаховцы», по мнению редактора «Юлдыз», «джадидами» изначально не были – это выпускники кадимистских медресе. Народ же этого не осознал. Стали выпускаться «мелкие» (*вак*) книги: «Карга иля чукмар» (Ворона и дубина), песни, романы, драмы. Кто-то из них начинает спорить с религиозностью, с нерелигиозностью, кто-то привязался к тому, что женщины стараются не попадаться на глаза, кто-то говорит, что у татар нет ни театра, ни танцев. Можно подумать, что весь прогресс мусульман заключается в этих вопросах. Эти книжки имеют особенно негативное влияние в регионах, где «джадидизм» ещё не утвердился, например в Бухаре. Там они хорошо используются для борьбы против «джадидизма».

Противостояние «умеренных» и «перегибщиков» видно и в отношении М. Бигиева. Ф. Амирхан (лидер последних) в № 598 «Юлдыз» публикует своё одобрение реформаторских взглядов Бигиева, выраженных в книге «Кавагъйд фикхия» (Правила фикха). Позже А.-Х. Максуди несколько раз критиковал Бигиева за его упрямство, как черту характера (фанатизм в спорах, готовность найти хадисы и далили (аргументы) под любую идею) [2, б. 2-3; 3, б. 3], и за непонимание местной традиции (в книге «Озын көннөрдэ руза» [4, 4 с.]. В статье «Рэхмәтле ихтиляф» (Милость расхождения) [5, б. 1] он пишет, что крайне правые (тафритчылар) и крайне левые (ифратчылар) всегда найдут общий язык. Главный их враг – умеренные. В другой статье А.-Х. Максуди чётко отделяет «джадидизм» от работ «Исабат» (Польза) Г. Гафурова-Чыгтая и «Рахмат иляхия» (Божественная милость) М. Бигиева: «Эти книги противоречат «ысул джадида» (новому методу)» [5, с. 1-2]. В статье «Мантыйксыз шәкерд» (Нелогичный шакирд) [6, б. 2-3] некий «Мантыйкчы» защищает преподавание логики: «5-6 лет назад интерес к логике стал ослабевать». В конце 1914 г. А.-Х. Максуди пишет примиряющую статью «Яңачы һәм искечеләр» (Обновленцы и сторонники старины) [7, б. 2-3] о том, что «кадимисты» и «джадиды» были разъединены ситуацией. Первые судили опрометчиво, по внешнему виду, по отдельным выражениям. На самом деле и те, и другие хотели сохранить религию и национальную культуру. В целом А.-Х. Максуди против любого идеологического разделения на группы – на партии, газетные редакции и т.д. Как и многие мусульманские богословы, он говорит, что мир – это книга, открытая



Гильмутдинов Д.Р.

Память и повседневность. Формы актуализации/деактуализации общинных и корпоративных идентичностей мусульман Казанской губернии в 1885-1914 гг.

для нас. Богословы же часто добавляют к этому, что есть ещё и закрытая книга, небесная скрижаль.

В статье «Мизан» [8, б. 1-2] ученик И. Гаспринского жалуется, что люди научились измерять ложные свидетельства в суде, но не научились мерить истину. Если бесшабашные (*дуамал*) люди эту меру не чувствуют, то пронизательные представители элиты (*табг салим арбабы*), даже если они не изучали логику, чувствуют и соизмеряют. Есть много взглядов, которые противоречат друг другу. Часто для демонстрации истинных взглядов нужно «раздуть», довести до абсурда ложь. Однако, «раздувая», не нужно трогать находящуюся рядом истину. Жизнь мыслей коротка – они раздуваются, усиливаются и отбрасываются. Эта процедура называется «очищение мыслей» (тасфияи эфкар). Тот, кто не может оценить силу и опасности мыслей, тот не должен посвящать себя этой деятельности. Данная статья была написана в ответ на игру с народным сознанием двух интеллектуалов<sup>1</sup>. В статье «"Дәрес" хаталар» (Правильные ошибки) [9, б. 3] руководитель «Юлдыз» высказывается о причинно-следственной связи. Считая мир «причинным», он говорит, что если бы эта связь была стопроцентной, то люди просили бы и получали и т.д. Но это не совсем всегда так. В одной политической статье он пишет, что иногда дело, основанное на верной причине, приводит к незапланированному результату. Например, сильно вспотевший человек, пытаясь утолить жажду, пьет холодную воду из ручья и заболевает. Все сделал правильно – но результат печальный.

В одной из поздних статей А.-Х. Максуди «Алданмаячакмыз» (Не обманемся) [10, б. 1] говорит, что писатели, редакторы и общественные деятели являются родителями народа. В воспитании они используют традиционные два метода: поощрение и наказание, то есть вдохновение на достижения и указание на недостатки. Здесь же автор указывает на своё расхождение с газетой «Тарджиман». В отличие от газеты И. Гаспринского казанский редактор считает, что возвышение и обнадёживание народа не будет вредным обманом. Хороший же обман – не обман, а некое исполнение. Позднее в статье «Тугры фикер» (Верная мысль) [11, б. 1-2) он более подробно на этом останавливается. Прирожденное мировоззрение (*фитри фикер*) у всех людей одно. Однако образование, отрывочное понимание и нерегулярное восприятие его портит. У

<sup>1</sup> О ком конкретно идет речь, не называется.



простолюдинов, как у класса, отсутствует верная мысль. В статье-панегирике (*марсие*) об И. Гаспринском [12, б. 1-2] он говорит о главной черте, которую он перенял. Для «учителя» главным был успех начатого дела, а не политическая ориентация: «Его политикой была аполитичность». Гаспринский не ожидал от простого люда ничего, кроме плохих привычек, считая, что у мелких торговцев и простого люда киргизы (имеются в виду казахи – Д.Г.) научатся обману, лжи, переймут привычку к вину и табаку [13, с. 1]. Выше всех из привилегированного класса для Гаспринского стоят улемы. Причём он считал, что можно совместить европейское образование и религиозную грамотность без ущерба одного от другого. Он писал, что «знание и превосходство таких людей нельзя будет отвергнуть». Шакирд (в терминологии Гаспринского «сохта») по авторитету у массы отдаст первенство такому человеку. Однако этот «дока» должен будет быть «способным» поучать других, так как просто просвещенная личность не будет полезна народу. Гаспринский низко ставит мурз и купцов. Они не формируют у татар слой «интеллигенции». В земельных конфликтах между простыми татарами и мурзами Гаспринский открыто встаёт на сторону последних, которых защищает закон. А.-Х. Максуди в статье «Укырга һәм баерга» (Учиться и богатеть) [14, б. 2] также поднимает проблему безразличия образованных людей к обогащению, к действию. Он считает это пагубной чертой – ведь на протяжении истории одно всегда вело к другому: «Ум вместе с богатством – это как «польза к пользе» (*нур өстенә нур*)».

#### «Юлдыз»: «За власть улемов!»

Знание (*'ильм*) в мусульманском богословии – это некое утверждение и его доказательство (*далиль*). Именно поэтому в традиционных «кадимистских» медресе, так же как в Бухаре, главным способом обучения было заучивание и логическая защита мировоззренческих постулатов. Это знание часто отвлеченных от повседневной жизни вещей в пореформенную эпоху стало предметом жесткой критики. Требовалось найти способ экономического преуспевания, а в отвлечённом богословии виделась лишь преграда. Кто был заинтересован в изменении системы преподавания в медресе? Большинство экономически активных слоев населения – купцы, богословы, издатели, творческие деятели, шакирды крупных медресе. В то время медресе представляли собой единственный механизм внутреннего реформирования



Гильмутдинов Д.Р.

Память и повседневность. Формы актуализации/деактуализации общинных и корпоративных идентичностей мусульман Казанской губернии в 1885-1914 гг.

татаро-мусульманского общества, что сопутствовало их «перегрузке» социальными ожиданиями. Одной из заинтересованных в этих учебных заведениях сторон была и государственная власть. В пореформенное время в медресе было запрещено пользоваться рукописными книгами, напечатанными за рубежом учебниками, в них были учреждены т.н. «русские классы» (где преподавался русский язык), а сами медресе были переподчинены Министерству народного просвещения. Таким образом, формирование системы обучения у татар-мусульман стало элементом структурирования власти, которая сделала попытку непосредственного формирования уровня и формы мировоззрения иноверческого сообщества.

Однако более успешным было формирование условий или рамок для самостоятельного существования. По мнению М. Фуко и Т. ван Дейка [15], в обществе доминирует не бесспорное знание, а определённый дискурс. Разные общественные силы придерживаются разных мировоззренческих позиций, среди которых доминирует государство, которое формирует общепринятый в обществе дискурс, не связанный с поиском истинного знания, а являющийся некой априорной очевидностью. Данная теория очень хорошо ложится на татарское общество в Российской империи. Именно внутренняя политика, действия власти в отношении иноверцев и инородцев были главным фактором мыслительного и общественного движения у татар<sup>1</sup>. С этой политикой были связаны богословские, богословско-политические и другие трактаты татарских учёных. Прямых контактов с Европой у них не было. Опыт Османской империи не мог быть применён непосредственно (тем более она в это время уже давно была в стадии реформирования по европейскому образцу). Таким образом, возникновение «европоцентризма без Европы» было достаточно закономерно, как, собственно, и «кадимизма без Бухары». Кроме того, необходимо отметить, что значительное влияние на татар, считающих Казань своим центром, оказал преподавательский и студенческий состав Казанского университета. В пореформенное время, во время печатной книги интеллектуальным центром не могла стать татарская деревня. Всё внимание было сосредоточено на Казани, где располагались несколько медресе, а самым популярным, многочисленным и реформированным было медресе «Му-

<sup>1</sup> Это не означает, что все они поддерживали власть, но тон дискуссии, дискурс задавала именно власть.



хаммадия». Именно здесь произошёл известный конфликт между служащими медресе и шакирдами, закончившийся исключением более 80 учащихся, среди основных претензий которых была незаинтересованность прихожан в образованных выпускниках, порождающая негативное мнение о медресе и его воспитанниках, что для самих шакирдов было демонстрацией реальной бесполезности получаемых знаний.

Уже во втором номере газеты «Юлдыз» было отмечено, что вместо конфликта между «старыми» и «новыми» о необходимости эффективного образования со всей серьёзностью проявили себя конфликты (в должностном, финансовом, а также в мировоззренческом отношении) между тремя группами населения: учёными (улемами), шакирдами (туллаб) и прихожанами (гавам). Под улемами, как привило, понимались имамы-богословы, хотя с точки зрения власти и Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС) все имамы являлись одновременно и вероучителями<sup>1</sup>. В статье «Үз хәлемез» (Наше состояние) [17, б. 2-3] говорится, что пришёл конфликт «реформаторов-подреформенных» (ислах-муслах). Максуди, так же как Гаспринский, делает ставку на самую малочисленную, но очень перспективную группу улемов. Именно они, по его мнению, своими волей и образованием должны примирить обе противоборствующие стороны. Развитие конфликт получит по линии «мугаллимы – шакирды». Формально претензии шакирдов не касаются приходов. Их требования секулярно-джадидистские – равенство с русскими студентами в льготах, с русскими учебными заведениями по статусу, финансирование медресе из государственного бюджета и независимость медресе (создание совета, состоящего из преподавателей и шакирдов). Однако в действительности речь шла именно о свободе от имама и прихожан. Улем должен был отделить медресе от мечети. Кто же такой улем? Он мог быть имамом, преподавателем или даже шакирдом. В статье про Ш. Марджани [18, б. 1] А.-Х. Максуди пишет, что важность этого основателя татарского богословия была в независимости от местных бытующих идей. Он затрагивает вопрос Казани как татарского центра. В статье «Казаниларның кәмал вә косурлары» (Совершенство и недостатки казанцев) [19, б. 1-2] он говорит, что казанцы, возможно, играют здесь большую роль, чем местные. Главная проблема

---

<sup>1</sup> Что нашло отражение даже в некоторых англоязычных диссертациях [16].



Гильмутдинов Д.Р.

Память и повседневность. Формы актуализации/деактуализации общинных и корпоративных идентичностей мусульман Казанской губернии в 1885-1914 гг.

заключается в улемах<sup>1</sup>. Внешне как будто каждый из них всё знает, однако на самом деле они не только не принимают мысли друг друга, но и противоречат предшествующим учёным. Создававшаяся бессистемность (анархия) существует в вопросе определения начала Рамазана. Муллы боятся принимать решения из-за стагнации совета улемов или нежелания поддаваться друг другу и отдали этот важный вопрос на усмотрение прихожан. Это упущение касается их не как личностей, а как сословия. А.-Х. Максуди в статье «Дахи "Мәдрәсәи Галия" хакында» (Ещё раз о медресе «Галия») [20, б. 1] защищает Зию Камали в его противостоянии с попечителями (баями) медресе «Галия» в Уфе. Он говорит о перегибе в прославлении меценатов и критике мулл-улемов. Первые заслуживают слова благодарности, но после помощи общине они должны самоустраниться и не участвовать в преподавательском процессе. Изгнание Камали из медресе равносильно разрушению самого здания

В статье «Мәдрәсәләр» [21, б. 2] редактор «Юлдыз» пишет, что проблемы, которые привели к бунту шакирдов «Мухаммадии», не решаются уже двадцать лет (то есть эти проблемы уже были с начала издания газеты «Тарджиман»). Их он отождествляет с гигиеной. Для И. Гаспринского реформа медресе заключалась в первую очередь в переоборудовании, в улучшении условий (в смысле использования парт, люстр, предметов гигиены), а также в вопросах выплаты стипендий и зарплат и т.д. Затрагивая сущностную часть образования, А.-Х. Максуди, ссылаясь на жившего более пяти веков назад известного афганского ученого Али аль-Кари, говорит, что способ обучения в медресе утяжелён. Мало специалистов по богословию (*калам*) и религиозному праву (*фикх*). Книги надо перевести на свой язык, сделать легче. Простой же народ хочет логику и мудрые изречения (*хикмет*), считая, что знания демонстрируются и доказываются в споре. А.-Х. Максуди также считает форму дискуссии эффективным методом, он конструирует спор, применяя сократовский метод «вопросов-ответов». Он считает, что народ по природе стремится к истине – его только нужно к ней привести аргументами и логикой. Из статьи «Базарда сәясәт» [22, б. 3] видно, что А.-Х. Максуди понимает любую социальную коммуникацию как образование. Он говорит, что любой социальный контакт, даже виртуальное (через газету) общение, высветит пробелы собеседников, что возродит в них желание ликвидировать их с помощью повышения

<sup>1</sup> Однако местные улемы тоже были «варягами», назначенными в приход ОМДС.



уровня образования. Арабский язык для татар более важен, чем русский, так как последний был оформлен только в прошлом (XIX) веке. В открытом письме мугаллимам [23, б. 1] ученик И. Гаспринского показывает путь к правде: сначала реформаторское большинство поведёт за собой консервативное преподавательское меньшинство, затем, объединившись, они проведут собрание вместе с прихожанами – умные прихожане не будут поддерживать бесосновательные вещи, а неискренних из них преподаватель убедит с помощью наставлений. Другого пути прогресса для редактора газеты не существует.

Начиная с № 38 газеты «Юлдыз» и «Азад» объединились. Техническим редактором становится Галиасгар Камал. Газета заметно «левее», а в качестве главной темы выясняются отношения между группами, то есть борьба за характер реформирования. 3 июня 1907 г. – третьеиюньская система – произошло изменение избирательного закона Столыпина. В ноябре этого же года в статье «Голэмаи кирам» (Почтенные улемы) [24, б. 1] пишется, что улемы стали спорить между собой, что дискредитировало «новый метод». Жесткая критика служителей культа привела к тому, что имамы ушли в «глухую оборону», а улемы, наоборот, проявили интерес к поднимаемым вопросам. Однако шакирды к тому времени уже потеряли всякий интерес к религиозному образованию и карьере. «Простой народ» (*гавам*) все неудачи (уголовное преследование и арест, обрусение, нежелание стать муллой и т.д.) стала связывать с «ысул джадида» [25, б. 2].

«Казан мухбире» была и осталась газетой «улицы», продукт союза уличных торговцев и мулл-богословов. Если Гаспринский представлял «улема» в образе преподавателя, Максуди – муллы, то для неё улем и вождь – это ответственный шакирд. На наш взгляд, именно этот тип личности являлся лидером нации у Гаспринского (в виде интеллигенции), Габдерашида Ибрагимова (как имама на минбаре).

Враг «Тарджимана» в лице необразованного люда и схоластов у казанских газет сохраняется, однако приоритет критики смещается – «Юлдыз» критикует «левых», а «Казан мухбире» – «правых» радикалов.

### **«Казан мухбире»: «За власть народа!»**

Надо сказать, что данные сословия (студенты, толпа и служащие) пересекались не только в теоретических дискуссиях (реальных и виртуальных),



Гильмутдинов Д.Р.

Память и повседневность. Формы актуализации/деактуализации общинных и корпоративных идентичностей мусульман Казанской губернии в 1885-1914 гг.

но и конкурировали в городском пространстве – на «Сенном». Олицетворение толпы «Сенной базар» (*Печән базары*) был воплощением мусульманской «улицы». В газетах не раз появлялись заметки, критикующие то, как торговцы притесняют проходящий мимо люд. Особенно продавцы любили издеваться над шакирдами. Обсуждение и осуждение молодого поколения «ищущих знания» было их любимой темой. Однако опасности подвергались и религиозные наставники. В статье «Надан дуслык» (Невежественная дружба) [26, б. 2] А.-Х. Максуди пишет, что «картошники» и «луковники» угрожали расправам казанскому наблюдательному совету из улемов. Одновременно эти торговцы написали жалобу губернатору и угрожали жалобой в тайную полицию. Этим объясняется тот факт, что комитет не имел постоянного состава и функционировал нестабильно. Редактор «Юлдыз» пишет, что нигде в мусульманских странах «люди базара» не участвуют в образовательной жизни. Только в России. Он считает, что прихожане стали поставлены хозяевами приходом из-за их постоянного недовольства и пререканий с властью. По шариату, утверждает А.-Х. Максуди в статье «Жәмгыять гыйльмия дәресханәләре» (Лекторий научного общества) [27, б. 2], кто пользуется собственностью, тот и является хозяином. Таким образом, он признает власть «гавам» в мусульманских общественных пространствах. Взяв на себя функцию по защите общины, они стали чувствовать себя хозяевами, однако из-за повседневных забот забыли о «фиктивном», приходском хозяйстве. Позднее он раскрывает внутренний мир этой силы: «Для них далилем выступают не пользующиеся уважением в исламском мире книги «Дакаикъ аль-ахбар» (Тонкости известий), а также слова полиции. Однако он считает, что шакирды со временем повзрослеют, освободятся от радикализма. Время всё расставит на свои места» [28, с. 8]. То есть, по мысли редактора, шакирды, когда поумнеют, возглавят толпу.

Газета «Казан мухбире» (Казанский репортер) уже с первого номера стала позиционировать себя как защитница ислама. В ней чувствуется некая симпатия к имамам. Один из читателей в письме пишет: «Достигнув определённой степени в образовании, человек становится имамом, но в приходе терпит оскорбления, кушает суп из мертвечины и т. д. Как в таких условиях поднимать ему образование?».



Между редакторами «Юлдыз» и «Казан мухбире» (в дальнейшем обозревателем газеты Саидгиреем Алкиным) состоялась дискуссия. Алкин, как и будущий издатель газеты купец А. Сайдашев, выступил за религию и введение русского языка в медресе. Редактор же «Юлдыз» себя считал распространителем национального чувства, был противником навязывания властью чего бы то ни было. После 226 номера «Казан мухбире» выкупил казанский бай А. Сайдашев. В опубликованных им в этой газете ещё до сделки письмах он, в частности, замечает, что в Европе не понимают феномен религии. Таким образом, Алкин, по-видимому, изначально задумывал скорее религиозную газету.

Известно, что между баями и религией существовала непосредственная и очень тесная связь. По сути, исламскую общину строили богатые муллы и религиозные баи. Они считали, что в том, что не противоречит исламу, мусульмане не отстают. В остальном же быть лидерами невозможно. В своем письме [29, б. 3-4] общественный деятель, мулла, член известной купеческой фамилии Г. Апанаев писал, что не должно быть жёсткого разделения на партии, а соответственно, и чёткого определения позиции – это приведёт к конфликтам между мусульманами. В качестве примера он использует суфийскую структуру, когда муриды одного шейха уважительно относились к другому шейху и его ученикам. О пользе образования, причём в первую очередь светского, высказался сын богатого купца Абдуллы Утямышева Абдулкарим, подписавшийся Кшкари. Абдулкарим Утямышев аль-Кшкари, один брат которого был имамом в известном своими кадимистскими взглядами медресе в селе Кшкар, а другой брат жил в селе Маскара (Мачкара) и, видимо, тоже поддерживал местное медресе, в своем письме в редакцию сравнивает татар-мусульман с евреями, говоря, что те всегда будут есть мясо, тогда как татары-мусульмане хлебать постный бульон... если не будет знаний [30, с. 1-2]. У этого рода были родственные связи с династией Галеевых (Баруди) и Баязитовых. Таким образом, позиция богатых купцов была более или менее ясной. Эти мысли продолжает имеющий тяжёлую судьбу, перескочивший через кадимистское кшкарское медресе в Казанскую татарскую учительскую школу (КТУШ) Абдулманнан Рахманкулов (1858-1908) [31]. Он пишет, что старики и примкнувшая к ним религиозная молодёжь не хотят расставаться со старыми законами, а «новые» ушли в политику, сводя с ума народ<sup>1</sup>. Старики

<sup>1</sup> По сути, то же отбрасывание крайностей, как в борьбе с «ифратчылар» у А.-Х. Максуди.



Гильмутдинов Д.Р.

Память и повседневность. Формы актуализации/деактуализации общинных и корпоративных идентичностей мусульман Казанской губернии в 1885-1914 гг.

считают, что это происходит из-за излишнего образования, которое испортило их «акыду» (мировоззрение). По его мнению, это связано с недостатком воспитания и поверхностным отношением к религии – ведь образование только уточняет, но не портит «акыду». Он сравнивает мнение «старцев» с мыслями Э. Ренана о несовместимости прогресса и ислама, подчёркивая, что опровержение этому французу написал Г. Баязитов [32, с. 1-2]. Какое место в газете уделено «улемам» (интеллигенции)? «Казанский шакирд» [33, б. 2] жалуется на улемов, которые занимаются только фетвами про хиджаб и театр, не интересуясь более никакими вопросами, в том числе образовательными. Шакирдов он призывает не снижать активности и заниматься политикой. Шакирджан Хамиди, написавший и переведший много богословских сочинений, проявляет недовольство [34, б. 4] тем, что в составе совета улемов только указные муллы, и считает, что его и других преподавателей медресе также необходимо туда включить. Некто Ишми в газетном материале «Ғәр жирдә кайгымыз бар» (В любой сфере у нас беда) [35, б. 2] пишет про инициативу изменений – мулла смотрит на бая, бай – на улема, а простые прихожане надеются на обоих. В этом описании видится некая надежда на улемов.

Главное внимание в газете уделено шакирдам. Об этом пишут некий Салих и Мазит Гафури. Первый [36, с. 1-2] говорит о возможности шакирдов быть представителями на мусульманском съезде, однако от неё некоторые из них отказываются. Гафури [37, б. 1-2] говорит об их обязанности по просвещению чёрного люда, то есть шакирды должны нести «свет в массы», стать некими «народниками». В одном из первополосных материалов под названием «Шәкердләр» (Шакирды) [38, б. 1-2] утверждается, что шакирды должны понять, как необходимо реформировать медресе, и объяснить это народу. Идеологизированием же будет трудно добиться единства. По мнению З. Камали, имамы хотят поссорить шакирдов и прихожан между собой [39]. В следующем номере он пишет, что раньше шакирды смотрели вражески друг на друга. Зато мулла во время застолий пользовался авторитетом, апеллируя к древней мудрости и т.д. На эту мудрость делали акцент и при сдаче экзаменов в ОМДС. А. Сайдашев демонстрирует «купеческую мудрость»: «Кто знает себя – тот знает и Аллаха» [40, б. 2-3]. Чем не лозунг просвещённого шакирда?!



Юсуф Акчура также высказывается по проблеме шакирдов. Он говорит, что не стоит рассчитывать на преподавателей – у них нет связи с властью, нет богатства и нет воли. Помимо шакирдов и мугаллимов надо работать и с прихожанами. Он считает, что если убедить народ, то он найдёт деньги, а также обяжет преподавателей [41]. В каких конкретных обстоятельствах предстает этот народ? В столовой гостиницы «Булгар» произошел спор между муридом (учеником) известного лидера неконформистского исламского движения Багаутдина Ваисова и обычными деревенскими прихожанами. Корреспондент пишет [42, б. 3], что обе стороны как будто мало понимали ислам. В начале 1907 года разразился конфликт в медресе «Марджания», объединившем два медресе – Бурхана Марджани и Сафы хазрата. Помимо местных преподавателей здесь стали преподавать Кашшаф Тарджимани и Габдулла Апанаев. Некоторые из прихожан мечети стали подначивать шакирдов к «забастовке» против «чужих» преподавателей, обещая привести сюда лучших учителей из Стамбула и Египта [43, б. 3-4].

В то же время шакирды в открытом письме в редакцию [44, б. 1-2] жалуются на унижительное положение при обращении в государственные ведомства, на то, что учёба в медресе только понижает их авторитет среди прихожан, а полученное образование не позволяет им помочь нации – ни поддержать ее, ни защитить. Хальфы (помощники преподавателя медресе) потихоньку избавлялись от них. Шакирдами недовольны и начальство, и прихожане, так как шакирды не такие, как они. После заявления прихожан, что шакирды живут на их деньги и при случае из медресе вышвырнут недовольных, 86 шакирдов приняли решение уйти из медресе. Таким образом, шакирды не чувствовали готовность выступить в качестве отдельной силы – они могли бороться только за свои личные интересы, главным механизмом чего были бойкот и идеологическая пропаганда борьбы со средневековым мракобесием и деспотией. Шакирды жаловались не только на антисанитарию в медресе. Они говорят о трёх врагах: «Сенном базаре», преподавателях и прихожанах. Продавцы над ними издеваются и насмеваются, учителя не слышат, а прихожане используют слово «шакирд» как ругательное.

Фатих Сайфи<sup>1</sup> называет причины похолодания отношений между занцами и шакирдами: во-первых, шакирды стали отказываться от роли но-

<sup>1</sup> Будаيلي М. Псевдонимнар-кушаматларга аңлатма (Словарь псевдонимов). Рукопись. 344 с. (на



Гильмутдинов Д.Р.

Память и повседневность. Формы актуализации/деактуализации общинных и корпоративных идентичностей мусульман Казанской губернии в 1885-1914 гг.

сильщика или «полового» у баев; во-вторых, стали немного лучше одеваться – вместо «казаки» (легкая закрытая одежда, в начале XX века часто не очень длинная) стали надевать «джуббу» (верхняя теплая одежда с открытым передом и широкими рукавами, в русском языке ставшей основой для слова «шуба»), что было воспринято казанцами как преступление, и шакирдов стали называть «неверными». Считалось, что шакирды неопытны, для них сойдёт то же образование, которое получили казанцы, и т.д. [45, б. 1]. Под «казанцами» здесь, как видно, имеются в виду прихожане и купцы.

Все описанное произошло в первый год существования татарской прессы и «Казан мухбире». Один из авторов в статье «Көз житә. Мөдәррисләре ни эшли?» (Настала осень. Что делают преподаватели?) [46, б. 2-3] задается вопросом – могут ли преподаватели медресе обойтись без требовательных шакирдов? Он говорит, что нация этого им не позволит. Конец 1906 года ознаменовался забастовкой шакирдов, которые не помогали с похоронами и не поступали в медресе. Газета объявляет это плохим решением [47, б. 3-4].

В марте 1907 г. газету покупает А. Сайдашев. В целом тон газеты не меняется. Последующие материалы газеты усиливают мнение о том [48, б. 1-2], что в скором времени победит союз народа с шакирдами. «Казан мухбире» прослеживает эволюцию газеты «аль-Ислах», говорит, что к радикализму её толкают «красноротые тангисты» и созданная ими организация «Берек». В одном из номеров некий «Ислахчы» (Ислаховец) пишет, что необходимо забрать медресе из рук преподавателей и отдать в руки народа [49, б. 2]. В отличие от «Тарджиман», «Казан мухбире» не вступает в дискуссию с консервативным журналом «Дин ва магишат», считая это бесполезным [50, б. 3].

Газета пишет, что шакирды засыпали национальную прессу жалобами об отсутствии достойных кандидатов для преподавания в «Дар ул-мугаллимин» (медресе, готовящее преподавателей). «Правые» же говорили, что во всём виноваты шакирды. Эти споры привели к неудаче проекта «национального университета». В статье «Тагаун вә Һиммәт» (Сотрудничество и приоритет) [51, б. 2] сообщается, что надежду на прогресс можно ожидать только от баев. «Некто» пишет, что у татар не может быть «классового деления» – всех объединяет культура: «Но социализм – это пессимизм. Правительство уже сделало половину дела (по-видимому, по борьбе с крайностями – Д.Г.). Дру- арабской графике. Кол. 80. Оп. 1. Ед.хр. 31. IX тетрадь, с. 240.



гие говорят, что мулла и баи должны быть вместе. Но тогда они будут избавляться от шакирдов. Таким образом, надо сторониться пессимизма – благонаравие (тәүфыйк) прежде всего» [52, б. 2]. В других же его материалах больше критики баев, Гаспринского, партии «Иттифак аль-муслимин» и организованного Гаспринским мусульманского конгресса в Каире [53, б. 3-4]. В следующем номере проблема видится в господстве системы «садака» (добровольных пожертвований). Как земство, так и прихожане дают «садака», но этих денег не хватает преподавателю [54, б. 2]. Садака, таким образом, становится ругательным словом. Здесь чувствуется тяга к институционализации, государственным финансам. В последующем газета «портится», в ней публикуется много официальной информации и объявлений, а в 1911 г. она закрывается.

Итак, эта купеческая газета пыталась также придерживаться некоего среднего пути. Данная позиция в целом отражает купеческий ислам, принимающий прогресс, видя в нем главную идентичность. Об этом говорит внимание к русской литературе и фантазмагориям, невозможным ситуациям в будущем. Эти показатели, наряду с общим религиозным фоном газеты и множеством мулл в качестве авторов и читателей газеты, могут служить основными «маркерами» идеологии издания.

Однако, в отличие от «Тарджимана», она жестко относилась к приходским муллам, игнорируя путь консервативного журнала «Дин ва магишат». Обе либеральные газеты нетерпимо относятся к сторонникам власти, носителям «правых» взглядов. Они называются либо необразованными, либо «черносотенцами». Левизна «Казан мухбире» видится в том, что «садака» предпочитается стабильная зарплата от государственных институтов. Государство сумело «раскрыть» до того замкнутую татарскую общину. «Правая» политика П.А. Столыпина инициировала появление эклектичной идеологии, совмещающей леволиберальные черты с широкой религиозно-центристской платформой. «Прихожанин», наряду с муллой, стал одним из основных авторов этой газеты.



Гильмутдинов Д.Р.

Память и повседневность. Формы актуализации/деактуализации общинных и корпоративных идентичностей мусульман Казанской губернии в 1885-1914 гг.

## Заключение

Итак, мы видим, что после революции 1905 г. «прихожане» становятся главной репрезентацией ислама. Европейски образованный мулла не сложился (зато сословие имамов разделилось на культовых служащих и богословов (улемов), шакирды в силу своей неопытности и ограниченности лишь своими личными целями легко выдавливались из публичного пространства, преподаватели были нестабильным и невлиятельным сословием. Общество «левело», секуляризировалось и трансформировалось в «нацию». Идея же «нации», по форме общинная, фактически является искусственным конструктом элиты, в отличие от, например, одежды и привычек, «включающихся» в образ личности по рождению и не требующих отдельного усвоения. У татаро-мусульман в Новое время произошёл переход от культурно «инакого» (как некой природно «чужой», но социально-культурно значимой сферы религии и языка) к образу «другого». Произошло формирование неких внутриобщинных групп, имеющих чёткую антиномичную повестку, продолжающую тенденцию на усиление государства и размывание «гештальтов».

Эволюция дискурса и социальные группы со времен Гаспринского до Первой мировой войны изменились следующим образом:

- Гаспринский противопоставлял шакирдов образованному имаму, а у казанских изданий шакирд был интеллектуальным лидером;

- Гаспринский ни во что не ставил прихожанина – местные же газеты считали его по факту основным субъектом общественной жизни;

- Гаспринский уважает мулл, по большому счету олицетворяя их с улемами, а консервативный издатель А. Сайдашев сделал их главным объектом критики.

Приход в данном случае играл роль некоего равноудалённого от повседневности власти и общества места. Появление образов «чужого» происходило на фоне приходов, так как основными вопросами «отчуждения» были именно религиозные. На наш взгляд, именно в это время происходило складывание современной «открытой» мечети.



## Литература

1. Жәдиди. Жәдитчылар вә ифратчылар. *Йолдыз*. 1909;470:2-3.
2. Хади Макъсуди. Муса әфәнде Бигиев вә аның мәсьәләләре. *Йолдыз*. 1915;1340:2-3.
3. Әхмәд Һади. Яңа әсәрләр. «Уфак фикерләр». *Йолдыз*. 1914;1222:3.
4. Хәерби. Инсафарзусы. *Йолдыз*. 1914;1244:4.
5. Рәхмәтле ихтиляф. *Йолдыз*. 1913;943:1.
6. Мантыйкчы. Мантыйксыз шәкерд. *Йолдыз*. 1910;505:2-3.
7. Яңачы һәм искечеләр. *Йолдыз*. 1915;1514:3.
8. Максуди. Мизан. *Йолдыз*. 1910;517:1-2.
9. Хәерби. «Дәрәс» хаталар. *Йолдыз*. 1915;1520:3.
10. Әхмәд Һади. Алданмаячакмыз. *Йолдыз*. 1913;1053:1.
11. Әхмәд Һади. Тугъры фикер. *Йолдыз*. 1913;1059:1-2.
12. Жәдиди. Дини фетнәләр. *Йолдыз*. 1909;480:1-2.
13. Москов. Церков. Ведом... *Переводчикъ*. 1886;29:57.
14. Әхмәд Һади Максуди. Укырга һәм баерга (Ижтимагый). *Йолдыз*. 1914;1321:2.
15. Горелов В. Анализ дискурса в социальной теории: Мишель Фуко и Тьюен Ван Дейк. *Изменение поведения экономически активного населения в условиях кризиса. На примере мелких предпринимателей и самозанятых*. М.: МОНФ, 2000. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: [http://ecsocman.edu.ru/images/pubs/2007/03/05/0000304096/glava\\_6.pdf](http://ecsocman.edu.ru/images/pubs/2007/03/05/0000304096/glava_6.pdf). (дата обращения: 14.01.2020).
16. Garipova Rozaliya. *The Transformation of the Ulama and Shari'a in the Volga-Ural Muslim Community under Russian Imperial Rule: PhD Diss*. Princeton Univ., 2013. 338 p.
17. Үз хәлемез. *Йолдыз*. 1906;32:2-3.
18. Һади Максуди. Дамелла Мәржәни хәзрәтләре. *Йолдыз*. 1915;1346:1.
19. Һади Максуди. Казаниларның кәмал вә косурлары. *Йолдыз*. 1915;1350:1-2.
20. Һади Максуди. Дахи «Мәдрәсәи Галия» хакында. *Йолдыз*. 1915;1508:1.
21. Диди. Мәдрәсәләр. *Йолдыз*. 1906;7:2.



Гильмутдинов Д.Р.

Память и повседневность. Формы актуализации/деактуализации общинных и корпоративных идентичностей мусульман Казанской губернии в 1885-1914 гг.

22. Базарда сәясәт. *Йолдыз*. 1906;2:3.
23. Мөдәррисләргә ачык мәктүб. *Йолдыз*. 1906;12:1-2.
24. Голәмаи кирам. *Йолдыз*. 1908;304:1.
25. Ысул жәдидә. *Йолдыз*. 1907;188:2.
26. Надан дуслык. *Йолдыз*. 1906;13:2.
27. Жәмгыять гыйльмия дәрәсханәләре. *Йолдыз*. 1906;17:2.
28. Сөөл вә жаваб. *Йолдыз*. 1906;13:8.
29. Анвари В. Зайсандан мәктүб. *Йолдыз*. 1906;10:3-4.
30. *По прозвищу Утямыш. История именитого купеческого рода. Стерлитамакский рабочий* [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <https://srgazeta.ru/articles/istoriya/po-prozvishhu-utyamysh/> (дата обращения: 14.01.2020).
31. Габдөлкәрим Утәмышев әл-Кшқари. Ислам вә гыйлем. *Казан мөхбире*. 1906;13:1-2.
32. Миңнегулов Х.Ю. Габделмәннан Рахманқолый. *Казан утлары*. 2008;12:157.
33. Казан шәкерде. Шәкердлек галәмендән. *Казан мөхбире*. 1906;113:2.
34. Мөгәллим Шақиржан әл-Хәмиди. Казан муллаларына ачык хат. *Казан мөхбире*. 1906;113:4.
35. Ишми. Һәр жирдә кайгымыз бар. *Казан мөхбире*. 1906;124:2.
36. Салих. Шәкердләр. *Казан мөхбире*. 1906;26:1-2.
37. Гафури. Шәкердләр хакында. *Казан мөхбире*. 1906;29:1-2.
38. С. Шәкердләр. Казан мөхбире. *Казан мөхбире*. 1906;38:1-2.
39. Зыя Кәмәли. Мәқатиб вә мәдарис хакында дөшендекем. *Казан мөхбире*. 1906;41-42:2.
40. Ахмәтжан Сәйдашев. 38нче номер 17нче февральдә язган Мөхбиренә жәваб 139нче эстатья сензураны устав буенча бу заглавиясында басыңыз калдырмаенча. *Казан мөхбире*. 1906;43:2-3.
41. Ю.А. Кайсы груһ белә бергә? *Казан мөхбире*. 1906;33:2.
42. Казан хәбәрләре. *Казан мөхбире*. 1907;199:3.
43. Быел Борһан... *Казан мөхбире*. 1907;209:3-4.
44. Мәдрәсәи Мөхәммәдиядән чыккан шәкертләр. Ачык хат. *Казан мөхбире*. 1906;44:1-2.



45. Гариф (Фатих Сэйфи). Казан мөселманлары вә шәкердләр. *Казан мөхбире*. 1906;63:1.
46. Карлыганда мөдәррис Гали Адәме. Көз житә. Мөдәррисләре ни эшли? *Казан мөхбире*. 1906;134:2-3.
47. Шәкердләр. Казан хәбәрләре. *Казан мөхбире*. 1907;187:3-4.
48. Игътибарсызлык. *Казан мөхбире*. 1907;230:1-2.
49. Ислахчы. Мәктәб вә мәдрәсәләр кем кулында улырга кирәк. *Казан мөхбире*. 1907;237:2.
50. «Тәржемән» вә «Дин вә мәгыйшат». *Казан мөхбире*. 1907;243:3.
51. Ражи Зариф. Тагаунвә Һиммәт. *Казан мөхбире*. 1907;252:2.
52. Берәү. «Вақыт» яза диеп «Әхбар» да маташа. *Казан мөхбире*. 1908;266:2.
53. Берәү. Берләшегез бөтен дөнияның мөселман байлары! *Казан мөхбире*. 1908;267:3-4.
54. Берәү. Сәдака. *Казан мөхбире*. 1908;268:2.

## References

1. Сәдиди. Сәдичылар вә ифратчылар [Reformists and ultra-reformists]. *Joldyz [The Star]*. 1909;470:2-3. (In Tatar)
2. Khadi Maksudi. Musa әфәнде Bigiev вә анын мәсәләләре [Musa Bigiyev and the problems he discuss]. *Joldyz [The Star]*. 1915;1340:2-3. (In Tatar)
3. Әхмәд Khadi. Яна әсәрләр. «Ufak fikerlər» [New writings. «Small opinions»]. *Joldyz [The Star]*. 1914;1222:3. (In Tatar)
4. Khærbi. Insafarzusy [Will to the sincerity]. *Joldyz [The Star]*. 1914;1244:4. (In Tatar)
5. Rәхмәтле ikhtilyaf [Nice opposition]. *Joldyz [The Star]*. 1913;943:1. (In Tatar)
6. Mantyykchy. Mantyyksyz shәkerd [Student without logic]. *Joldyz [The Star]*. 1910;505:2-3. (In Tatar)
7. Yanachy һәм iskechelәр [Newer and oldies]. *Joldyz [The Star]*. 1915;1514:3. (In Tatar)
8. Maksudi. Mizan [Balance]. *Joldyz [The Star]*. 1910;517:1-2. (In Tatar)



Гильмутдинов Д.Р.

Память и повседневность. Формы актуализации/деактуализации общинных и корпоративных идентичностей мусульман Казанской губернии в 1885-1914 гг.

9. Khærbi. «Dores» khatalar ['Right' mistakes]. *Joldyz* [The Star]. 1915;1520:3. (In Tatar)
10. Әхмәд Һәди. Aldanmayachakmyz [We shall not be cheated]. *Joldyz* [The Star]. 1913;1053:1. (In Tatar)
11. Әхмәд Һәди. Tugry fiker [The right thought]. *Joldyz* [The Star]. 1913;1059:1-2. (In Tatar)
12. Cәdidi. Dini fetnәlәр [Religious mutinies]. *Joldyz* [The Star]. 1909;480:1-2. (In Tatar)
13. Moskov. Tserkov. Vedom... [Moscow. Christian. News...]. *Perevodchik* [The Interpreter]. 1886;29:57. (In Russian)
14. Әхмәд Һәди Максуди. Ukyrga һәм баерга (Ictimagyy) [Learn and be rich]. *Joldyz* [The Star]. 1914;1321:2. (In Tatar)
15. Gorelov V. Analiz diskursa v socialnoj teorii: Mishel Fuko i Tyuen Van Dejk [The discourse analysis in social theory: Paul-Michel Foucault and Teun Adrianus Van Dijk]. *Izmenenie povedeniya ekonomicheski aktivnogo naseleniya v usloviyah krizisa. Na primere melkih predprinimatelej i samozanyatyh* [Changes in behavior among the economically active population in the time of crisis. On the example of small business holders and self-employed]. Moscow: MONF publ., 2000. [Electronic resource]. Available at: [http://ecsocman.edu.ru/images/pubs/2007/03/05/0000304096/glava\\_6.pdf](http://ecsocman.edu.ru/images/pubs/2007/03/05/0000304096/glava_6.pdf) (Accessed: 14.01.2020). (In Russian)
16. Garipova Rozaliya. *The Transformation of the Ulama and Sharia in the Volga-Ural Muslim Community under Russian Imperial Rule: PhD Diss.* Princeton University press; 2013. 338 p.
17. Yz һәлемез [Our own situation]. *Joldyz* [The Star]. 1906;32:2-3. (In Tatar)
18. Hadi Maksudi. Damella Mәрcani һәзрәтләре [Molla Marjani]. *Joldyz* [The Star]. 1915;1346:1. (In Tatar)
19. Hadi Maksudi. Kazanilarnyn көмәл вә kosurlary [The virtues and bad habits of Kazan citizens]. *Joldyz* [The Star]. 1915;1350:1-2. (In Tatar)
20. Hadi Maksudi. Dakhi «Mәdrәsәi Galiya» khakynda [Another piece about the 'Galiya' Islamic school]. *Joldyz* [The Star]. 1915;1508:1. (In Tatar)



21. Didi. Mədrəsələr [Religious schools]. *Joldyz* [The Star]. 1906;7:2. (In Tatar)
22. Bazarda səyasət [Street market policies]. *Joldyz* [The Star]. 1906;2:3. (In Tatar)
23. Modərrislərgə achyk məktub [An open letter to the teachers]. *Joldyz* [The Star]. 1906;12:1-2. (In Tatar)
24. Goləmai kiram [The gracious scholars]. *Joldyz* [The Star]. 1908;304:1. (In Tatar)
25. Ysul cədidə [The new method]. *Joldyz* [The Star]. 1907;188:2. (In Tatar)
26. Nadan duslyk [The silly friendship]. *Joldyz* [The Star]. 1906;13:2. (In Tatar)
27. Cəmgyyat gyjmiya dərəskhanələre [The classes of academic society]. *Joldyz* [The Star]. 1906;17:2. (In Tatar)
28. Soəl və cavab [The question and the answer]. *Joldyz* [The Star]. 1906;13:8. (In Tatar)
29. Anvari V. Zaysandan məktyb [The letter from Zajsan]. *Joldyz* [The Star]. 1906;10:3-4. (In Tatar)
30. Poprozhvishchu Utyamysh. Istoriya imenitogo kupecheskogo roda [The lifestory of a well-known business dynasty]. *Sterlitamakskij rabochij* [Worker of Sterlitamak]. [Electronic resource]. Available at: <https://srgazeta.ru/articles/istoriya/po-prozhvishhu-utyamysh> (Accessed: 14.01.2020). (In Russian)
31. Gəbdəlkərim Utəmyshev əl-Kshkari. İslam və gyylem [Islam and knowledge]. *Kazan məkhibire* [Kazan herald]. 1906;13:1-2. (In Tatar)
32. Minnegulov Kh.Y. Gəbdelmənnan Rakhmankolyy. Kazan utlary [Kazan lights]. 2008;12:157. (In Tatar)
33. Kazan shəkerde. Shəkerdlek galəməndən [From the world of students]. *Kazan məkhibire* [Kazan herald]. 1906;113:2. (In Tatar)
34. Mogallim Shakircan əl-Khəmidi. Kazan mullalaryna achyk khat [Open letter to Kazan Muslim clerics]. *Kazan məkhibire* [Kazan herald]. 1906;113:4. (In Tatar)
35. İshmi. Hər cirdə kajgymyz bar [We have a problem everywhere]. *Kazan məkhibire* [Kazan herald]. 1906;124:2. (In Tatar)



Гильмутдинов Д.Р.

Память и повседневность. Формы актуализации/деактуализации общинных и корпоративных идентичностей мусульман Казанской губернии в 1885-1914 гг.

36. Salikh. Shəkerdlər [Students]. *Kazan mokhbire* [Kazan herald]. 1906;26:1-2. (In Tatar)

37. Gafuri. Shəkerdlər khakynda [About the students]. *Kazan mokhbire* [Kazan herald]. 1906; 29:1-2. (In Tatar)

38. S. Shəkerdlər [Students]. *Kazan mokhbire* [Kazan herald]. 1906;38:1-2. (In Tatar)

39. Zyya Kəməli. Məkatib və mədaris khakynda doshendekem [What I understand about Islamic primary schools and secondary schools]. *Kazan mokhbire* [Kazan herald]. 1906;41-42:2. (In Tatar)

40. Ahmätcan Səjdəshev. 38nche nomer 17nche fevraldə yazgan Mokhbirenə cəvab 139nche estatyə senzurany ustav buencha bu zaglaviasynda basynyz kaldyrmaencha [Open letter formed as a demand to be published as a censor to the article 139 published on the 17th of February as the 38 issue]. *Kazan mokhbire* [Kazan herald]. 1906;43:2-3. (In Tatar)

41. Y.A. Kaysy gruh belə bergə? [What group we have to be with?]. *Kazan mokhbire* [Kazan herald]. 1906;33:2. (In Tatar)

42. Kazan khəbərլərə [Kazan news]. *Kazan mokhbire* [Kazan herald]. 1907;199:3. (In Tatar)

43. Byel Borhan... [This year Borhan...]. *Kazan mokhbire* [Kazan herald]. 1907;209:3-4. (In Tatar)

44. Mədrəsəi Məhəmmədiyadən chykkan shəkertlər. Achyk hat [Open letter of Muhammadiya students]. *Kazan mokhbire* [Kazan herald]. 1906;44:1-2. (In Tatar)

45. Garif (Fatikh Səjfi). Kazan moselmanlary və shəkertlər [Kazan Muslims and students]. *Kazan mokhbire* [Kazan herald]. 1906;63:1. (In Tatar)

46. Karlyganda modərris Gali Adəme. Koz citə. Modərrislərə ni eshli? [Soon is the autumn. What teachers are doing?]. *Kazan mokhbire* [Kazan herald]. 1906;134:2-3. (In Tatar)

47. Shəkerdlər. Kazan khəbərլərə [Kazan news]. *Kazan mokhbire* [Kazan herald]. 1907;187:3-4. (In Tatar)

48. Igtibarsyzlyk [Carelessness]. *Kazan mokhbire* [Kazan herald]. 1907;230:1-2. (In Tatar)



49. Islakhchy. Məktəb və mədrəsələr kem kulynda ulyrga kirək [Whose hands Islamic and primary schools should be given to]. *Kazan mokhbire* [Kazan herald]. 1907;237:2. (In Tatar)

50. «Tərsemən» və «Din və məgyyşat» [Two newspapers]. *Kazan mokhbire* [Kazan herald]. 1907;243:3. (In Tatar)

51. Raci Zarif. Tagaun və Himmət [Cooperation and care]. *Kazan mokhbire* [Kazan herald]. 1907;252:2. (In Tatar)

52. Berəy. «Vakyt» yaza diep «Əkhbar» da matasha [One newspaper writes, the other one tries to follow]. *Kazan mokhbire* [Kazan herald]. 1908;266:2. (In Tatar)

53. Berəy. Berləshegez boten donyaynyn moselman baylary! [Muslim haves, unite!]. *Kazan mokhbire* [Kazan herald]. 1908;267:3-4. (In Tatar)

54. Berəy. Sədaka [The alms]. *Kazan mokhbire* [Kazan herald]. 1908;268:2. (In Tatar)

#### Информация об авторе

**Гильмутдинов Данияр Рустамович**, кандидат исторических наук, заведующий отделом социально-политических исследований Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация.

#### About the author

**Daniyar R. Gilmutdinov**, Cand. Sci. (History), Chief of the Department of Social and Political Research of the Center of Islamic Studies, Kazan, the 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.

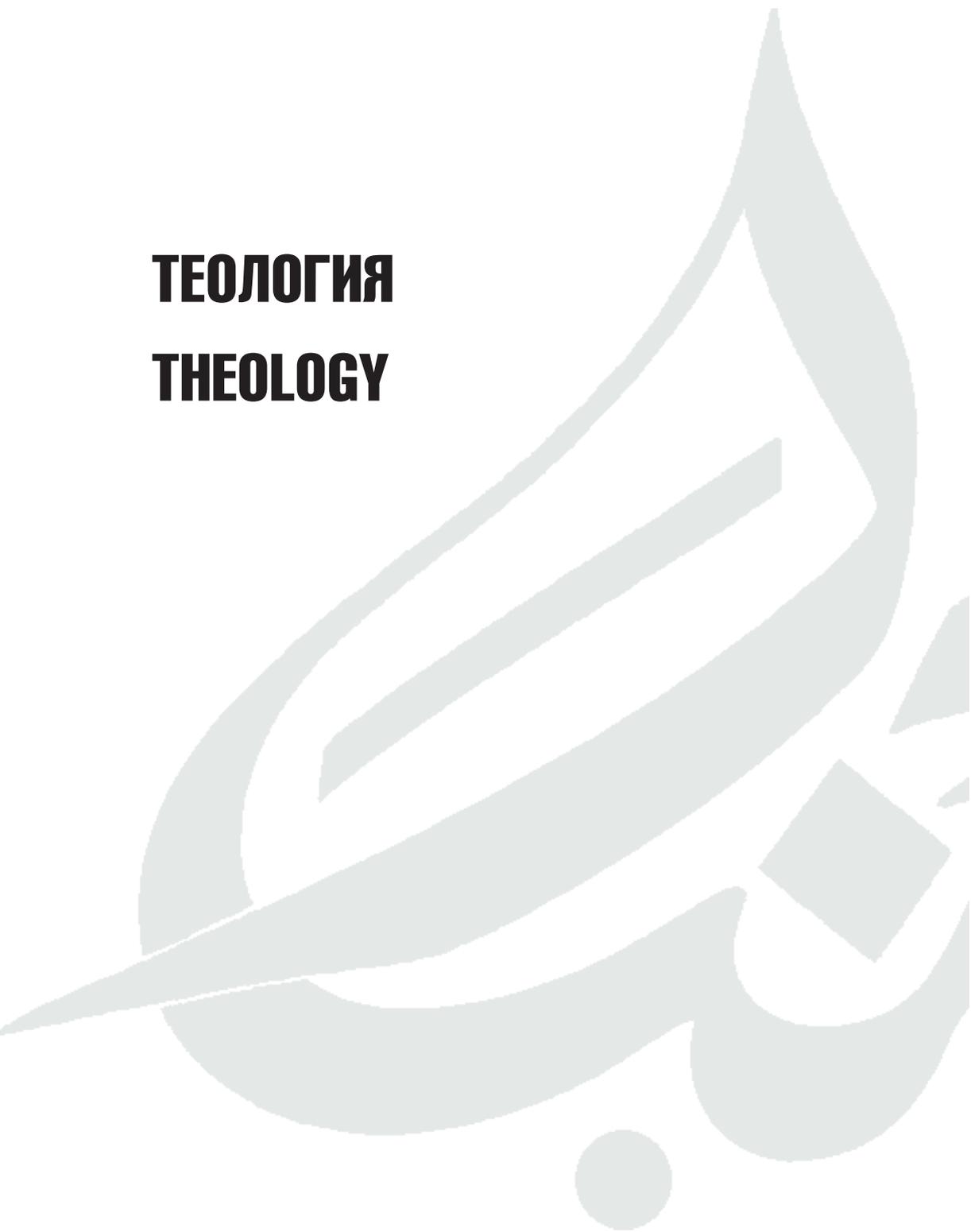
#### Информация о статье

Поступила в редакцию: 25 октября 2019  
Одобрена рецензентами: 12 ноября 2019  
Принята к публикации: 25 февраля 2020

#### Article info

Received: October 25, 2019  
Reviewed: November 12, 2019  
Accepted: February 25, 2020

**ТЕОЛОГИЯ**  
**THEOLOGY**



- 
- ◆ **Труды Шихабуддина Марджани по исламскому схоластическому богословию**
  - ◆ **Междисциплинарное исследование Мусы Бигиева о понятии «йаджудж-маджудж»**
  - ◆ **Душевность и духовность: диалектика внешнего и внутреннего**



## The works of Shihab ad-din al-Marjani on Islamic scholastic theology

**D.A. Shagaviev**

*Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation*

*Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation*

*Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, the Russian Federation*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2769-8333>, e-mail: [saiddamir@mail.ru](mailto:saiddamir@mail.ru)

**Abstract:** The well-known Tatar historian and theologian Shihab al-Din al-Marjani (1818-1889), who worked as an imam and teacher of religious disciplines in Kazan, left behind more than 30 scientific and didactic written works. Some of his works were published in Kazan, Istanbul and Cairo. The subjects of the treatises of Marjani touch upon the Islamic faith, law, ethics, Quranic sciences and the history of Islam and Muslim peoples.

The most important contribution to Islamic science is his books on Islamic scholastic theology and Sunni dogma. There are seven works on the abovementioned topics from Shihabuddin Marjani's heritage on Islamic sciences: "al-Hikma al-baligha", "al-'Adhb al-furat", "al-Mathal al-a'la", "Haqq al-bayan", "at-Tariqa al-muthla", "Haqq al-'aqida" and "Sharh mukaddimat ar-risalya al-shamsiyya".

This article provides an overview of these works, gives a brief description of them, discusses the prints. It also sheds the light on their issues and points out the inaccessibility of some of them to researchers. Particular attention is paid to the work "al-Hikma al-baligha" ("Mature Wisdom"), which is a commentary on the well-known text in Sunni world, al-'Aqida al-nasafiyya.

The study uses descriptive and historical scientific methods with elements of theological analysis. Accessible sources in Arabic were directly investigated, and the works of contemporaries of the Tatar scholar were also used.

**Keywords:** Shihab al-Din al-Marjani; Islam; scholastic theology; kalam; 'aqida; dogma; al-Hikma al-baligha; al-'Adhb al-furat

**For citation:** Shagaviev D.A. The works of Shihab ad-din al-Marjani on Islamic scholastic theology. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):103-116. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-1-103-116



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



## Труды Шихабуддина Марджани по исламскому схоластическому богословию

**Д.А. Шагавиев**

*Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация*

*Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация*

*Академия наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация*

*ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2769-8333>, e-mail: [saiddamir@mail.ru](mailto:saiddamir@mail.ru)*

**Резюме:** Известный татарский историк и богослов Шихабуддин Марджани (1818-1889), имам и преподаватель религиозных дисциплин в Казани, оставил после себя более 30 научных и назидательных письменных трудов. Некоторые из них были напечатаны в Казани, Стамбуле и Каире. Тематика трактатов Марджани затрагивает исламское вероучение, право, этику, коранические науки, историю ислама и мусульманских народов.

Наиболее важным вкладом в исламские науки являются его книги по исламскому схоластическому богословию и суннитской догматике. Из наследия Шихабуддина Марджани по исламским наукам мы обнаружили семь трудов, посвященных вышеуказанной тематике: «ал-Хикма аль-балига», «аль-‘Азб аль-Фурат», «аль-Масаль аль-а‘ля», «Хакк аль-байан», «ат-Тарика аль-мусля», «Хакк аль-‘акыда» и «Шарх мукаддимат ар-рисаля аш-шамсийа».

В статье делается обзор данных трудов: дается краткая характеристика, говорится об их печатных изданиях, проливается свет на их проблематику, указывается на недоступность некоторых из них для исследования. Особое внимание уделяется труду «аль-Хикма аль-балига» («Зрелая мудрость»), который является комментарием к известному в суннитском мире тексту «аль-‘Акыда ан-насафийа».

В исследовании использованы описательный и исторический научные методы с элементами теологического анализа. Непосредственно исследовались доступные оригинальные источники на арабском языке, также были использованы труды современников татарского ученого.

**Ключевые слова:** Шихабуддин Марджани; ислам; схоластическое богословие; калам; ‘акыда; вероучение; аль-Хикма аль-балига; аль-‘Азб аль-фурат

**Для цитирования:** Шагавиев Д.А. Труды Шихабуддина Марджани по исламскому схоластическому богословию. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):103-116. (In Engl.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-1-103-116



## Introduction

Shihab al-Din (“Meteor of religion” or “Flying star of Islam”) al-Marjani (1818-1889) or Abu-l-Hasan Harun ibn Baha’ al-Din al-Qazani al-Bulghari, also known in Russian documents and literature as Shagabutdin Bagautdinov or Shigabutdin Mardzhani, is a famous Tatar Muslim scholar from Kazan. He was born in a village of Yabinchi (Yepanchino) of Kazan province (today Tatarstan), but the roots of his family trace to a neighboring village of Maryan (Marjan in Arabic) [1, p.177; 2, p.22]. Young Marjani, having good initial knowledge of Islamic Sharia and the Arabic language from the local madrassah teachers, in 1838 went to Bukhara and Samarkand. After returning from Central Asia, where Marjani studied for 11 years, he began composing his historical and theological works. Eventually, he became an obsessed Islamic scholar in Russia, who was even known abroad through his writings on history and Islamic sciences.

Marjani himself in his autobiography, in the second volume of “Mustafad al-akhbar” listed his 28 published and handwritten works, also mentioning his sermons (khutab), prayers (ad’iya) and letters (al-makatib) [3, p. 52-53]. Not all the works were included in the list, because by the time of writing “Mustafad al-akhbar” some of them have not been completed yet. Rizaetdin Fahretdinov (Ridha al-Din ibn Fakhr al-Din) in his “Athar” mentioned only 11 published and three manuscript works of Marjani he knew about [1, p.182]. In a collection “Marjani” of 1915 Alimjan Barudi listed all in all already 27 works [4, p. 367-369]. Finally, the modern researcher Munir Yusupov mentions 33 works [2, p. 257-259].<sup>1</sup> All of Marjani’s works are written in Arabic, except for several books in Tatar. About half of the works are devoted to Sharia subjects, the rest to history, literature and language. In total, according to our information, Sh. Marjani wrote 19 theological works except for little-known small size papers. Seven works are devoted to Islamic scholastic theology<sup>2</sup>. While some of the works by Marjani on Islamic law are published even in modern Islamic world, however, this, unfortunately, cannot be said about the works on Islamic creed. Continuing the research we will give a short

---

<sup>1</sup> Unfortunately, in the lists of domestic researchers a Cyrillic transliteration of the Arabic titles of Marjani’s works is often distorted. In this study, we tried to eliminate such shortcomings.

<sup>2</sup> It should be noted that sometimes Marjani discusses theological issues in his historical works, for example, in the book “Wafiyat al-aslaf” [5, P. 273-274]. In addition, we noted that in the book «Nazurat al-haqq», which is highly devoted to the issues of Fiqh, the author also discusses the status of the science of Kalam and the main provisions of the Uṣul al-Din (Islamic dogma).

overview of these works and pay attention to their subject, especially regarding the first work. All of them are presented in Arabic.

### 1. Al-Hikma al-baligha {شرح العقائد الحنفية في شرح الحكمة البالغة الجنية في شرح العقائد الحنفية}

The first work in terms of importance is the book “al-Hikma al-baligha al-janiyya fi sharh al-‘aqaid al-hanafiyya [or al-nasafiyya]” (“Extremely mature wisdom in the interpretation of the Hanafi [or the Nasafi] dogmas”<sup>1</sup>).<sup>2</sup> It was published in Kazan in 1889 (168 pages) [9]<sup>3</sup>. This work is an interpretation of the Symbol of the Faith of Imam Abu-Hafṣ al-Nasafi (461-537/1068-1142), so al-Zirikli refers to this book under a simpler title “Sharh ‘aqaid al-Nasafi” [11, p. 258]. ‘Alimjan Barudi in his list of Marjani’s works giving the title changes the word “al-hanafiyya” to “al-nasafiyya”, which is likely to be a clarification [4, p. 367]. The author probably chose the term “al-hanafiyya” to emphasize the origins of the Nasafi creed.

A very short treatise on the Hanafi doctrine of views, known as “al-‘Aqaid al-Nasafiyya” (“Nasafi creed”)<sup>4</sup>, plays a decisive role in the spread of the Maturidi school of Sunni Kalam [12, p. 197]. The Hanafites mostly belong to this school of Islamic Theology. According to Turkish researchers, fame “Nasafi creed” became so famous in a Muslim world through the interpretation of al-Taftazani (died in 797/1395)<sup>5</sup> “Sharh al-‘aqaid” [13, p. 61]. As Dzhamaletdin Validi (Jamal al-Din al-Walidi) wrote, “the most popular works in Muslim, including Tatar, madrassas were ‘Aqaid Nesefi with commentary by Taftazani” [14, p. 19; 7, p. 105].

Apparently based on the fact that the title contains the phrase “sharh al-‘aqaid” (“Commentary on the doctrine of views”), some researchers concluded that

<sup>1</sup> Munir Yusupov translated it as: «A mature philosophy that helps to explain the faith of Hanifites» [2, P. 258]. Aydar Yuzeev translates it as «A book about mature philosophy that helps to explain the doctrines of the Hanafites» [6, P. 35]. The same is translated by Rezeda Safiullina as «A book of mature wisdom on commenting on the Dogmas of Hanefites» [7, P. 106]. These three researchers gave a distorted transcription of the title (especially the third word), although the translation of the title was not affected. Our version of transcription, rewritten in Latin according to the Western system of transcription, coincides with the version of the German researcher Michael Kemper [8, p. 445, 487].

<sup>2</sup> We put this work first because Marjani himself put it first on the list. So did Barudi. From the point of view of the content and theme of the book, it really deserves the position of the most important of Marjani’s works. The creed or science of monotheism is the most important branch of Islamic knowledge, as a person’s faith depends on understanding its aspects.

<sup>3</sup> There is a stereotypical republication of this book [10].

<sup>4</sup> Also known among Kalam scholars as «‘Aqaid al-Nasafi» («Credo of al-Nasafi») or «Matn al-‘Aqaid» («Text of the doctrine of views»).

<sup>5</sup> The sources give different dates of his death.



this work by Sh. Marjani is a commentary to al-Taftazani's commentary [15, p. 60]. Undoubtedly, Sh. Marjani based his work on al-Taftazani's work, although he is mentioned there by name only three times [9, p. 70, 104, 159]. However, "al-Hikma al-baligha" is a commentary directly to the text of the credo of Imam al-Nasafi.

Shihabuddin Marjani had a negative opinion about al-Taftazani and his commentaries, which was the reason for writing his interpretation. Through the influence of Abu-l-Naşr al-Qurşawi (Gabdennasyr Kursavi), whose commentary on the al-Nasafi creed was scrutinized by Shihabuddin Marjani, decided to correct the errors and misconceptions of medieval commentators [16, p. 44b, 45a]. High-profile scandals related to disputes between Qurşawi and his opponents were still fresh in the memory of Marjani's contemporaries. Tatar ulamas virtually divided into two camps – supporters and opponents of Qurşawi. Gulnara Idiyatullina, a researcher of the theological heritage of Qurşawi, writes: "The book ["Sharh al-'aqaid al-nasafiyyah al-jadid" ("The new commentary to al-Nasafi's creed") of Qurşawi] touched upon the issues related to the essence (Dhat) and attributes (Şifat) of God, in particular, one of the main points of disagreements between maturidit al-Nasafi and ash'arit al-Taftazani, which consisted in determining the number of essential divine attributes (Şifat dhatiyya) that are eight or seven. The Bukhara ulamas, in whose eyes "Sharh" al-Taftazani enjoyed unquestionable authority, considered both opinions acceptable. Qurşawi did not support any of them. He asserted, that the only way is to use the definitions relating to God provided by Quran" [17, p. 46]. According to his works we can conclude that Marjani displays the same position.

Decision to refuse the famous comment was a bold and audacious step, as al-Taftazani in the eyes of the most of Sunnis was considered to be an indisputable authority, whose opinions had never been discussed. In his book "Wafiyyat al-aslaf wa tahiyyat al-akhlaf" ("Details on the predecessors and greeting to the successors"), Marjani writes about al-Taftazani: "He fanatically fought against the truth, in every way sought to support ideas of Shafi'its and Ash'arits, was extremely intolerant to Hanafites and philosophers on issues as Fiqh branches and its methodology, scornfully treated them in issues of rational and traditional knowledge... He wrote books "Sharh al-'aqaid al-nasafiyya" and "al-Tawdih" ("Explanation"), but most part of his commentary is improper and not full as a commentary. His commentary



is defamation and notes are a reproach and condemnation” [16, p. 44b, 45a; 18, p. 34-35]. He then mentioned the philosopher and mutakallim al-Sayyid al-Jurjani (1340-1413)<sup>1</sup>, “who disclosed the false brilliance of al-Taftazani’s thoughts” [16, p. 45a; 18, p. 35.] Such a review of al-Taftazani’s writings, if wisely disseminated, could have serious consequences on al-Taftazani’s authority among the Hanafites, especially among zealots of this branch. But, who of the later theology scholars could compare with al-Taftazani, whose star rose so high.<sup>2</sup> As already noted, any criticism in his side, even constructive, was doomed to failure; moreover, the critic could expect adverse consequences.

In the introduction to “al-Hikma al-baligha” itself, Shihabuddin Marjani condemns some groups and their leaders without naming them, after mentioning that the pure meanings and ideas of the Hanafi creed were distorted and misinterpreted [9, p. 2-3]. It is likely that this means al-Taftazani and those who consider him an authority on views.

Interestingly, that Hajji Khalifa, listing commentaries to the treatise of al-Taftazani, told about another critic of this treatise, ‘Abd al-Latif ibn Abi-l-Fath al-Kirmanî, who believed that some points of the commentary do not correspond to the Sunnis doctrine [19, p. 1145]. Thus, Sh. Marjani was not alone in his negative attitude to a well-known authoritative commentary, but he was the only who dared to write the most detailed alternative interpretation. Unfortunately, this work by Sh. Marjani in Arabic, so important to the followers of Hanafi beliefs, for a number of reasons remained unknown and did not spread in the Islamic world.

There are some manuscripts with the full text or fragments from “al-Hikma al-baligha”, which are similar to the printed version kept in Kazan Federal University (KFU) library<sup>3</sup>. In the book itself, the author writes that he completed composing it in 1273 Hijri (1856/1857). That is, about seven years passed after returning from the Central Asia, and at this time he officially worked as an imam of the 1st Kazan

---

<sup>1</sup> Al-Sayyid al-Sharif ‘Ali ibn Muhammad al-Jurjani (740-816 h.d.) is a philosopher, theologian, commentator of the famous work «al-Mawaqif» of ‘Adhud al-Din al-Iji (died in 1355). He created many works on logic, ‘Aqida, Fiqh and Hadith’.

<sup>2</sup> He became so famous that his name was used to call the most talented and intelligent students of the science of Uşul (methodology of Fiqh and religion). For example, the Cairo faqih and mufasssir Jalal al-Din al-Mahalli, the teacher of Imam al-Suyuti, was called «Arabic Taftazani».

<sup>3</sup> Dep. Rare Books, Manusc., Sci. Libr., KFU, No. 2183 (dated 1864 by the scribe), 2983 (sine anno, but contains the part following the main text of «al-Hikma», so it is written approximately after 1879), 3565 (dated 1869 by the scribe).



mosque and taught in madrassas, and that period he had the first troubles with a merchant Ibrahim Yunusov and some mullahs. The book publishing was financed by a merchant Muhammadjan ibn Minhaj al-Din al-Karimi under the permission of the Ministry of Education on July 11, 1888 [9, p. 166]<sup>1</sup>.

In the printed version, the text of al-Hikma has 147 pages. It strictly follows in the sequence of statements of al-Nasafi's creed. Almost every statement, sometimes even a word, has a commentary. There are some notes and explanations on the margins of the main text. The Marjani's commentary can be conventionally divided into seven chapters. The first chapter (pp. 4-17) is devoted to the essence of things and the ways to perceive it, and to some extent is a philosophical introduction. The second chapter (pp. 17-57) touches upon purely theological matters (about the creation of the world, attributes of God, His predestination, freedom of choice in the actions of people). The third chapter (pp. 57-69) tells about the afterlife. The fourth chapter (pp. 69-73) is devoted to the issue of human faith. In the fifth chapter (pp. 73-87) the author studies the issues related to the prophets and angels. The sixth chapter (pp. 87-123) is devoted to the issue of the Caliphate and the Imamate. Finally, in the seventh chapter (pp. 123-147) some particular issues of the religious doctrine and law are reviewed.

## 2. Al-'Adhb al-furat {العذب الفرات والماء الزلال النافع لغلة روام الإبراز لأسرار شرح الجلال}

Another fundamental work is the book "al-'Adhb al-furat wa-l-ma' al-zulal al-naqi li-ghullat ruwwam al-ibraz li-asrar sharh al-Jalal" ("Fresh and lively spring water to quench the thirst for those wishing to learn the secrets of Jalal's interpretation"). It was published in Istanbul in 1292/1875 [3, p. 52; 20]<sup>2</sup> and in 1316/1899.<sup>3</sup> The Saltykov-Shchedrin State public library (St. Petersburg) keeps the manuscript of this work. The manuscript contains 200 pages [2, p. 259; 24]. This work is a commentary on the work of the Iranian scholar-theologian Jalal al-

<sup>1</sup> In 2018, Kazan publishing house «Huzur» made a reprint edition of this book [10].

<sup>2</sup> Barudi reports that this work was published for the second time in Istanbul with the help of the Iranians [4, p. 367]. Apparently, Marjani had good connections with Iranian merchants. It is interesting that in the same year (1292 H./1876 A.C.) the famous Muslim reformer Jamal al-Din al-Afghani, while in Egypt, wrote his explanations to the same commentary of Jalal al-Dawwani [21, p. 11, 15].

<sup>3</sup> This is the edition available for us. It consists of two parts, each of which contains almost 300 pages. But this is taking into account the fact that along with Marjani's explanations in the margins of the book there are also explanations of Husayn al-Khalkhali (d. 1605), and the interpretation of Jalal ad-din al-Dawwani is published with the interpretation of Isma'il al-Kalanbawi (1730-1790) [22; 23].



Din Muhammad al-Dawwani “Sharh al-‘aqaid al-‘adhudiyya”<sup>1</sup>, known among the Tatars as “Mullah Jalal” (“Mella Jalal”), which in turn is a commentary to the Symbol of the Faith “al-‘Aqaid al-‘adhudiyya”, written by ash‘arit mutakallim ‘Adhud al-Din ‘Abd al-Rahman al-Iji (died in 1355). This essential book “Mullah Jalal” of ash‘ari kalam was studied by Tatar shakirds (students), that is why Marjani explanations to it were relevant for its time. However, this book has never been published in Kazan.

### 3. Al-Mathal al-a‘la {المثل الأعلى}

The third is the book “al-Mathal al-a‘la” (“Ideal”). Unfortunately, this work is still unavailable. Barudi, like Marjani, mentioned this title on the list without a commentary. Arab philosophers used this term to call the Supreme. Therefore, we believe that this work was of a philosophical nature. We also found out that a disciple of Shihabuddin Marjani, Zaki al-Din al-Muslimi<sup>2</sup>, referred to this book, or rather to the section on attributes (Şifat) from it.<sup>3</sup>

### 4. Haqq al-bayan {حق البيان وتصوير في مسألة حدوث عالم الأمر والتقدير}

The fourth is the book “Haqq al-bayan wa-taşwir fi mas‘alat huduth ‘alam al-amr wa-l-taqdir” (“Truthful explanation and description about the origin of the world of testament and predestination”). It was published in the appendix to “al-Barq al-wamidh” (6 pages) [25, p. 65-71]. This short essay is devoted to the issue of the origin of the world or universe. It argues the validity of the statement that the world is something that emerged after nothing. Marjani argues that the rest of the allegations or denials about the creation of the Universe do not belong to the sphere of mandatory Sharia issues [4, p. 369]. This theme was continued by Marjani’s disciple Muhammad-Najib al-Tuntari (Tyuntari) in his work “Hudusi ‘alame i‘tiqad jihatendan ber nazar” (“The origin of the Universe in a view of Islamic belief”) [26].

### 5. Al-Tariqa al-muthla {الطريقة المثلى والعقيدة الحسنی}

The fifth is the book “al-Tariqa al-muthla wa-l-‘aqida al-husna” (“Perfect way and the finest belief”). It was published in Kazan in 1890 (15 pages) [7, p. 105;

<sup>1</sup> Muhammad ibn As‘ad al-Siddiqi ad-Dawwani (1427-1512), scholar and philosopher, judge of the Iranian province of Faris, author of numerous works in Arabic and Persian.

<sup>2</sup> As we found out, he was a disciple of Marjani in the Sufi sense.

<sup>3</sup> His short treatises or letters are published in the appendices to «al-Hikma al-baligha» [9, p. 156-163].



27]. It contains criticism of the use of only logic and Kalam in matters of Islamic doctrine. According to Barudi, this essay plays the role of a summary of Taftazani's book "Tahdhib al-mantiq wa-l-kalam" ("The improvement of Logic and Kalam") [4, p. 367]. The national library of KFU has a manuscript version of this work (38 pages), transcribed by Burhan al-Din al-Shabkawi, a student of Marjani, in 1275/1859 [28]. There are two parts in this treatise. The first studies the sources of the science of inference (ma'arib 'ilm al-nazr), the second – the issues (of study) of the most important knowledge (matalib al-Fiqh al-akbar), i.e. the dogmas of faith. In the preface, the author states that his treatise contains what is confirmed in the creed, and what the speculation has led to and what the faithful Muslims can rely on.

#### **6. Haqq al-'aqida ('Aqida mukhtaşara) {حق العقيدة (عقيدة مختصرة)}**

The sixth is the book "Aqida mukhtaşara" ("Brief symbol of the Faith"). Published in Cairo in 1910 in the collection "Majmu'at al-rasail" ("Collection of treatises") (7 pages) [29].<sup>1</sup> This work was found in the libraries of Cairo. As we thought, it is a Marjani's symbol of the Faith, which follows immediately after the text of "al-Hikma al-baligha" under the title "Haqq al-'aqida" ("The Truth of the creed") [9, p. 147-150]. A German researcher, who referred to the Cairo edition, points out that "Aqida mukhtaşara" is written in rhymed prose and does not contain the scope of philosophical issues [8, p. 444], with which, for example, the "Nasafi creed" begins. The text of this brief symbol of the Faith corresponds to the content of "Haqq al-'aqida", as we have seen after comparing the two texts.<sup>2</sup> Thus, the Tatar theologian continued the tradition of previous Islamic scholars, such as al-Tahawi, al-Nasafi, al-Iji, al-Sanusi and others, who created Sunni symbols of the Faith.

#### **7. Sharh muqaddimat al-risala al-shamsiyya {شرح مقدمة الرسالة الشمسية}**

The seventh is the book "Sharh muqaddimat al-risala al-shamsiyya fi-l-mantiq" ("The Commentary to the preface of the treatise «Shamsiyya» on logic") (not published) [4, p. 368]. This is an explanation to the beginning of the famous book "Shamsiyya" of the philosopher and mathematician Najm al-Din al-Katibi

<sup>1</sup> This work does not appear in any lists. It was mentioned by a German researcher M. Kemper [8, p. 444]. Munir Yusupov mentioned this work in the list of sources and literature, but he did not mention it in the bibliography of Marjani's works [2, p. 270].

<sup>2</sup> In 2013 we published an edition of the original text with a translation and a brief preface [30].



(1203-1277) of Qazvin (Iran). Since the methods of logic were used in Islamic theology (Kalam), we put this book in this section. This work is also still unavailable.

## Conclusion

In this short study, we do not exclude the possibility that there are other works on scholastic theology. We did not include in this list Marjani's treatise "al-Haqq al-mubin fi mahasin awda' al-din" ("The Obvious Truth About the Merits of the Prescriptions of Islam"), which discusses the arguments of the Quran's miracles as confirmation of the truth of the prophetic mission of Muhammad (peace be upon him). This work is appropriate to consider as a work on Quranic studies, although it is indisputable that the issue under study is related to Islamic dogma.

It is also important to note that Shihab al-Din al-Marjani discussed some of the issues of Kalam in books on Islamic law and its methodology. For example, he considered the issue of the validity of the science of Kalam in the book "Nazurat al-haqq" ("Review of Truth"), and the issue of beauty and disgust in actions from the point of view of the reason (al-tahsin wa-l-taqbih al-'aqliyyan) in the book "Hizamat al-hawashi" ("Collection of Comments"). In the legal manuscript "Tadhkirat al-munib" ("Reminder of the repentant"), the Tatar scholar examined the dogmatic teachings of Russian Orthodox Christians among the rest, mainly legal issues.

It should be added that the book "al-Barq al-wamidh" ("Brilliant Lightning"), mainly devoted to Islamic law, contains not only the composition "al-Barq al-wamidh", but also 18 essays (taharir) [25, p. 131-132] of a various volume. There is the book "Haqq al-bayan" ("Truth of clarification"), which was mentioned under the fourth paragraph on our list. There are other five essays addressing certain subtle issues of Islamic dogma. For instance, there is a 3-page essay on the meaning of Islam and Sunnism (fi ma'na al-islam wa ahl as-sunna wa-l-jama'a) [25, p. 131] among these essays. These works need detailed and in-depth research.

Under Tsarist Russia conditions of that era, an extraordinary Islamic scholar appeared in Kazan, who was the author of books on 'Aqida, Fiqh, Quran history and Islam. Marjani has written seven works on Islamic theology and dogma. Moreover, two of them (No. 1, No. 2) are fundamental interpretations of well-known Sunni world sources. All these theological works except two (No. 3 and No. 7) were published and are available for researchers. Some of the books were even published outside Russia. There are also some works as Shihab al-Din Marjani that



have been least studied because of their complex subject matter. Therefore, after the foundation of Bolgar Islamic Academy there appeared a hope that these works would be chosen as a theme for some in-depth research by postgraduate students.

## References

1. Fakhretdinov R. *Bolghar wa Qazan toreklere* [Bulgar and Kazan Turks]. Kazan: Tatar Publishing House; 1993. 287 p. (In Tatar)
2. Yusupov M.H. *Shigabutdin Mardzhani* [Shihabuddin Marjani]. Kazan: Tatar book publ.; 2005. 271 p. (In Russian)
3. Shihab al-Din al-Marjani. *Mustafad al-akhbar* [Useful news]. Vol. 2. Kazan; 1900. 368 p. (In Old Tatar)
4. 'Alimjan al-Barudi. *Marjani haqynda ijmalý malumat* [Summary about Marjani]. *Collection of Marjani*. Kazan: Maarif; 1915, P. 360-378. (In Old Tatar)
5. Shihab al-Din al-Marjani. *Muqaddimat kitab wafiyyat al-aslaf wa-tahiyat al-akhlaf* [Introduction to the book "Devotion to predecessors and greetings to descendants"]. Kazan; 1883. 411 p. (In Arabic)
6. Yuzeev A.N. *Mardzhani* [Marjani]. Kazan: Iman; 1997. 60 p. (In Russian)
7. Safiullina R.R. *Arabskaya kniga v dukhovnoy kulture tatarskogo naroda* [Arabic book in the spiritual culture of the Tatar people]. Kazan: Alma-Lit; 2003. 214 p. (In Russian)
8. Kemper M. *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889* [Sufis and scholars in Tatarstan and Bashkortostan, 1789-1889]. Bochum; 1997. 516 p. (In German)
9. Shihab al-Din al-Marjani. *Kitab al-hikmat al-baligha al-janiyaya fi sharh al-aqaid al-hanafiyya* [Extremely mature wisdom in the interpretation of Hanafi's dogmas]. Kazan: Vecheslav printing house publ.; 1889. 168 p. (In Arabic)
10. Shihab al-Din al-Marjani. *Kitab al-hikmat al-baligha al-janiyaya fi sharh al-aqaid al-hanafiyya. Kitab al-fawaid al-muhimma* [Extremely mature wisdom in the interpretation of Hanafi's dogmas. Important benefits]. Kazan: Publishing house "Huzur" publ.; 2018. 208 p. (In Arabic)
11. Khayr al-Din al-Zirikli. *al-Alam* [Famous persons]. Vol. 3. Beirut: Dar al-ilm li-l-Malayin publ.; 1986. 355 p. (In Arabic)



12. Rudolf U. *Al-Maturidi i sunnitskaya teologiya v Samarkande* [al-Maturidi and Sunni theology in Samarkand]. Translated from German by I. Trutanova. Almaty: Foundation of the XXI century publ.; 1999. 286 p. (In Russian)

13. Uludag S. 'Aqid-kelam tarihi, Taftazani ve "Serhull-aqid" [The history of Islamic dogma, Taftazani and "The interpretation of the creed"]. In: *Taftazani. Kelam ilmi ve islam aqaidi (Serhul-aqid)*. Edited by Suleyman Uludag. Istanbul: Dergah Yayinlari publ.; 1999, P. 9-87. (In Turkish)

14. Validi Dzh. Ocherk istorii obrazovannosti i literatury tatar do revoliucii 1917 g. (fragment knigi) [Essay on the history of education and literature of Tatars before the revolution of 1917 (fragment of the book)]. *Biblioteka zhurnala «Kazan»* [Library of a "Kazan" magazine]. 1992. №6. 48 p. (In Russian)

15. Khalidov A.B. *Al-Mardzhani [al-Marjani]. Islam na territorii bivshey Rossiyskoy imperii* [Islam in the former Russian Empire]. In: *Enciklopedicheskiy slovar'* [Encyclopedic dictionary]. Issue 2. Moscow: "Eastern literature" Russian Academy of Sciences publ.; 1998, P. 60-61. (In Russian)

16. Sihab al-Din al-Marjani. *Kitab Wafiyat al-aslaf wa tahiyat al-akhlaf* [Devotion to predecessors and greetings to descendants]. In: Manuscript in the Department of Manuscripts and Rare books. Kazan Federal University, Vol. 1450, No. 612A. (In Arabic)

17. Abu-n-Nasr Kursavi. *Nastavleniye na put istini (al-Irshad li-l-ibad)* [Instruction of people on the path of truth]. Kazan: TKI publ.; 2005. 304 p. (In Russian)

18. Shigabutdin Mardzhani. *Wafiyat al-aslaf wa tahiyat al-akhlaf* [Devotion to predecessors and greetings to descendants]. Translation from Arabic, commentaries, introductory article and notes by A.N. Yuzeev. Kazan: Iman; 1999. 126 p. (In Russian)

19. Hajji Khalifa (Katib Chelebi). *Kashf az-zunun an asami al-kutub wa-l-funun* [Disclosure of thoughts regarding book titles and branches of knowledge]. Vol. 2. Baghdad: Maktabat al-Muthanna publ.; 1941, P. 945-2054. (In Arabic)

20. *Jalal ad-Dawwani wa hashiyase Khalkhali wa hamishenda hashiyase Marjani* [Jalal al-Dawwani's [commentary] and its Khalkhali and Marjani footnotes]. Istanbul: Asad Efendi publ.; 1291 X./1873. 205 p. (In Arabic)

21. Jamal al-Din al-Afghani and Muhammad 'Abduh. *Ta'liqat 'ala sharh al-'aqaid al-'adhudiyah* [Comments on the commentary of Adhudiyah creed]. Edited



by Sayyid Hadi Khosrushahi. Cairo: Maktabat al-Shuruq al-Dawliyyah publ.; 2002. 518 p. (In Arabic)

22. Hashiyat al-mawla al-Marjani [Sheikh al-Marjani footnotes]. *Hashiyat al-Shaykh Ismail al-Kalanbawi ala sharh Jalal al-Din al-Dawwani al-Siddiqi* [Sheikh Ismail al-Kalanbawi footnotes for Jalal al-Din al-Dawwani al-Siddiqi commentary]. Vol. 1. Istanbul: Dar al-Tibaah al-Amirah publ.; 1317 X. 301 p. (In Arabic)

23. Hashiyat al-mawla al-Marjani [Sheikh al-Marjani footnotes]. In: *Hashiyat al-Shaykh Isma'il al-Kalanbawi 'ala sharh Jalal al-Din al-Dawwani al-Siddiqi* [Sheikh Ismail al-Kalanbawi footnotes for Jalal al-Din al-Dawwani al-Siddiqi commentary]. Vol. 2. Istanbul: Dar al-Tibaah al-Amirah publ.; 1317 X. 296 p. (In Arabic)

24. Shihab al-Din al-Qazani. *Al-Adhb al-furat wa-l-ma al-zulal al-naqi li-ghullat ruwwam al-ibraz li-asrar sharh al-Jalal* [Pleasant, fresh, and life-giving water to quench the intense thirst of those who wish to discover the secrets of Jalal's commentary]. St. Petersburg: State Public Library. F. 907. no. 550. (In Arabic)

25. Shihab ad-Din al-Marjani. *al-Barq al-wamidh fi radd ala-l-baghidh al-musamma bi-n-naqidh* [Brilliant lightning to repel vile attacks]. Kazan: Vecheslav printing house publ.; 1888. 133 p. (In Arabic)

26. Muhammad Najib al-Tuntari. *Huduth-i aleme itiqad jihatendan ber nazar* [View of the issue of the origin of the world from the point of view of Islamic doctrine]. Kazan: University printing house publ.; 1900. 88 p. (In Old Tatar)

27. Shihab al-Din al-Marjani. *al-Tariqa al-muthla wa-l-aqida al-husna* [Perfect way and the finest belief]. Kazan; 1890. 15 p. (In Arabic)

28. Shihab al-Din al-Marjani. *al-Tariqa al-muthla wa-l-aqida al-husna* [Perfect way and the finest belief]. Department of Rare Books and Manuscripts of a Scientific Library, Kazan Federal University, no. A3049. 5A-24A. (In Arabic)

29. Shihab ad-Din al-Marjani. *Aqida mukhtaşara* [Brief symbol of the Faith]. *Majmuat ar-rasail* [Collection of treatises]. Cairo: Matbaat Kurdistan al-ilmiyya; 1910, P. 545-552. (In Arabic)

30. Shihab ad-Din al-Marjani. *Istina veroucheniya (khakk al-akida)* [The truth of the creed (haqq al-aqida)]. In: Preface, translation from Arabic, notes and edition of Arabic text by D.A. Shagaviev. Kazan: Publishing house "Huzur" publ.; 2013. 52 p. (In Russian) [+9 p.] (In Arabic)



### **Информация об авторе**

**Шагавиев Дамир Адгамович**, кандидат исторических наук, доцент кафедры исламской теологии Российского исламского института, старший научный сотрудник Центра исламского наследия Болгарской исламской академии; старший научный сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан.

### **About the author**

**Damir A. Shagaviev**, Cand. Sci. (History), Associate Professor at the Department of Islamic Theology, Russian Islamic Institute, Senior Research Fellow at the Center of Islamic Heritage of Bolgar Islamic Academy, Senior Research Fellow at the Center of Islamic Studies of Tatarstan Academy of Sciences.

### **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: 29 октября 2019  
Одобрена рецензентами: 20 ноября 2019  
Принята к публикации: 23 февраля 2020

### **Article info**

Received: October 29, 2019  
Reviewed: November 20, 2019  
Accepted: February 23, 2020



Хайрутдинов А.Г.

Междисциплинарное исследование Мусы Бигиева о понятии «йаджудж-маджудж»

DOI 10.31162/2618-9569-2020-13-1-117-134

УДК 291.13

Original Paper

Оригинальная статья

## Междисциплинарное исследование Мусы Бигиева о понятии «йаджудж-маджудж»

**А.Г. Хайрутдинов**

Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: [khaidar67@mail.ru](mailto:khaidar67@mail.ru)

**Резюме:** Статья знакомит с содержанием одной из малоизвестных прижизненно опубликованных работ выдающегося татарского религиозного мыслителя Мусы Джаруллаха Бигиева (1875-1949), которая посвящена, в частности, исследованию и раскрытию смысла коранического понятия «йаджудж-маджудж». Вводимые в научный оборот факты из биографии ученого дают представление о предыстории появления рассматриваемой работы. В основу своего междисциплинарного исследования М. Бигиев положил глубокий источниковедческий, сравнительно-лингвистический и культурно-исторический анализ с привлечением религиозных книг иудаизма, христианства и ислама. Автор проводит мысль о недопустимости привнесения в мусульманскую экзегетику доисламских представлений о понятии «йаджудж-маджудж» и ряде других понятий, которые принято считать общим наследием авраамических религий; подчеркивает крайнюю важность свободомыслия; привлекает внимание к роли тюрков в мировой истории в ее прошлом, настоящем и будущем, высказывает ряд интересных умозаключений о скрытом смысле коранического сюжета о «йаджудже-маджудже».

**Ключевые слова:** Муса Бигиев; йаджудж-маджудж; Гог-Магог; Тора; Ветхий Завет; Новый Завет; ислам; Коран; тафсир; экзегетика; таклид; тюрки

**Для цитирования:** Хайрутдинов А.Г. Междисциплинарное исследование Мусы Бигиева о понятии йаджудж-маджудж. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):117–134 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-1-117-134

**Благодарности:** Автор выражает благодарность первому заместителю председателя Духовного управления мусульман Российской Федерации Д.В. Мухетдинову, своему турецкому коллеге доктору Ибрагиму Марашу, научному сотруднику Института истории им. Ш. Марджани Д.З. Мардановой и проживающему в Узбекистане библиофилу-энтузиасту Н., благодаря дружескому участию которых появилась возможность подготовить настоящую публикацию непосредственно на основе первоисточника.



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



## Interdisciplinary research on the concept of “Yajuj-Majuj” by Musa Bigiev

**A.G. Khairutdinov**

*Institute of History after Sh. Marjani of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, the Russian Federation*

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: [khaidar67@mail.ru](mailto:khaidar67@mail.ru)

**Abstract:** The article introduces the content of one of the little-known lifetime published works of an outstanding Tatar religious thinker Musa Jarullah Bigiev (1875-1949), which is devoted, in particular, to the study and disclosure of the meaning of the Quranic concept of Yajuj-Majuj. The facts from the biography of the scientist introduced into the scientific circulation provide a full disclosure of particular reasons for the appearance of the work under consideration. The research by M. Bigiev is based on a deep source study, on the results of comparative linguistics and cultural-historical analysis including religious books of Judaism, Christianity and Islam. The author considers the inadmissibility of introducing the pre-Islamic ideas about the concept of Yajuj-Majuj into Islamic exegetics, and a number of other concepts that are accepted to be among the common heritage of Abrahamic religions; the paper emphasizes extreme importance of free thought; it draws attention to the role of Turks in the world history in its past, present and future; it makes a number of interesting inferences into the hidden meaning of a Quranic story about Yajuj-Majuj.

**Keywords:** Musa Bigiev; Yajuj-Majuj; Gog-Magog; Torah; The Old Testament; The New Testament; Islam; Quran; Tafsir; exegetics; taklid; Turks

**For citation:** Khairutdinov A.G. Interdisciplinary research on the concept of “Yajuj-Majuj” by Musa Bigiev. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):117–134 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-1-117-134

**Acknowledgements:** The author expresses his gratitude to the first Deputy Chairman of the Spiritual administration of Muslims of the Russian Federation, D.V. Mukhetdinov, and to his Turkish colleague, Dr. Ibrahim Marash, to a researcher at the Institute of History after Sh. Marjani D.Z. Mardanova and to a bibliophile, who lives in Uzbekistan, to an enthusiast of Tatar religious literature. Thanks to their friendly participation, it was possible to prepare this publication directly on the basis of an original source.



## Введение

В 1933 г. в Берлине была опубликована небольшая работа М. Бигиева под названием «Йаджудж, согласно чудесным выражениям благородных аятов Драгоценного Корана». В биографии М. Бигиева этот год относится к периоду его жизни в эмиграции, начавшейся осенью 1930 года [1, s. 14], когда он тайно покинул территорию СССР. Хронология событий в биографии ученого в этот период жизни восстановлена лишь в общих чертах. В ней все еще встречаются пробелы и противоречивые данные. Попытка детализации биографии ученого в последние годы его жизни была предпринята мною в одной из публикаций [2], где речь шла о событиях 1938-1949 гг. В данной работе будет затронут более ранний этап его биографии, а именно 1930-1937 гг.

Книга «Йаджудж...» была закончена весной 1930 г., а осенью того же года М. Бигиев принял решение покинуть СССР. Создав видимость подготовки к бегству в Финляндию, М. Бигиев ввел в заблуждение следившие за ним спецслужбы и благополучно прибыл в Ферганскую долину. Здесь ему оказали помощь его друзья Абдуррахман Насретдин, Сабир ахун Андижани и Халим ахун Оши<sup>1</sup>. С их помощью ему удалось пересечь территорию Киргизии и, добравшись до советско-китайской границы, успешно ее пересечь, правда, нелегально. Так политический беженец М. Бигиев оказался в Кашгаре – столице Восточного Туркестана. Он писал, что этот путь был самым трудным и долгим из всех возможных путей для бегства, однако выбора не было, поскольку к тому времени все остальные пути перед ним уже закрылись [1, s. 14].

Восточный Туркестан был аннексирован Китаем еще в конце XIX в. Поэтому неудивительно, что местные власти не могли потерпеть пребывания М. Бигиева в этом мусульманском крае и вынудили его покинуть страну. Целых четыре месяца [1, s. 14] в сопровождении конвоя через горные долины и перевалы Памира ученый добирался до китайско-афганской границы. Наконец, в апреле 1931 г. М. Бигиев прибыл в Кабул, где провел сорок дней в качестве почетного гостя короля Надир шаха [4, с. (5)]. Монарх распорядился об оформлении для гостя афганского заграничного паспорта [3, s. XII]. М. Бигиев пишет, что именно в это время он задумал еще одно путешествие

---

<sup>1</sup> По сообщению одного из политических деятелей Восточного Туркестана Исы Йусуфа Алптекина (1901-1995), после бегства М. Бигиева упомянутые три человека были задержаны по подозрению в соучастии и расстреляны [3, s. XVII].



по мусульманскому миру, с посещением Ирака и Ирана, в которых ему еще не доводилось бывать прежде [1, s. 14]. По воспоминаниям Йусуфа Уралгирая, который хорошо знал М. Бигиева, из Афганистана М. Бигиев отправился в Индию, а затем – в Египет. В ноябре 1931 г. он уже был в Финляндии, а в декабре 1931 г. принимал участие в работе Всемирного исламского конгресса в Иерусалиме [3, s. XII]. В июле 1932 г. М. Бигиев присутствовал на заседаниях Первого турецкого исторического конгресса, проходившего в Анкаре [5, б. 4]. После конгресса М. Бигиев вновь отправился в Финляндию [6, s. 201, 237], где занимался поисками средств для публикации в Берлине книги «Йаджудж...» [6, s. 95]. О том, что в 1933-1934 гг. М. Бигиев жил в Финляндии, свидетельствуют многочисленные фотографии, на которых он запечатлен вместе с представителями татарской диаспоры этой скандинавской страны [6, s. 177, 207, 273].

Вероятно, в этот период времени М. Бигиев посещал Берлин лишь наездами. Здесь в одном из крупнейших культурных центров Европы он и его товарищи, среди которых был Габдульбар Мухаммедов, занимавшийся организацией издательства, и представитель финской татарской диаспоры Гимад эфенди Джамал, который финансировал ряд издательских проектов, начали большую работу по созданию татарского издательского центра «Zoppa-Koiaş», призванного обеспечивать духовные и интеллектуальные запросы татарских и в целом тюркских эмигрантских кругов. В частности, предполагалось, что в издательстве будут печататься художественная, религиозная, философская, научная и музыкальная литература, журналы, газеты, каталоги, справочная и образовательная литература на татарском языке, а также на других восточных языках – как на арабице, так и на новой турецкой графике – латинице [5, 4-я стр. обл.]<sup>1</sup>.

В рамках этого проекта М. Бигиеву удалось издать книгу «Йаджудж...», которую профинансировал его друг Мухитдинжан ахунд Баба Курбан, проживавший в Кашгаре. Кроме этого, ученый издал в Берлине такие работы, как «Женщина в свете священных аятов Драгоценного Корана», «Мученическая смерть халифы Азиза»<sup>2</sup>, «Морфология лексических единиц Драгоцен-

<sup>1</sup> Дальнейшая судьба этого издательства, находившегося по адресу Berlin-Charlottenburg, Wielandstr., 49, пока остается неизвестной. Возможно, что быстрое скатывание Германии в пучину национал-социализма вынудило организаторов свернуть масштабное начинание.

<sup>2</sup> В оригинале: «Хәлифә-и Газизнең шәһадәте». Данная работа является частью цикла, который



ного Корана»<sup>1</sup>. В целом же в берлинском издательстве «Zonna-Кояш» М. Бигиев планировал издать от тридцати до сорока небольших книг [7, б. 2]. В частности, на 4-й странице обложки книги «Забывшие страницы истории» за подписью М. Джаруллаха перечислены названия девятнадцати работ запланированного цикла.

В 1935 г. М. Бигиев покинул Европу, направившись в Египет. О его пребывании в этой стране свидетельствуют несколько книг, изданных в Каире в течение указанного года [8, с. 164]. Можно предположить, что это были книги, которые ему не удалось издать в Берлине. Только после завершения дел в Каире ученый отправился в Ирак и Иран, где провел чуть более года [1, s. 14], в течение которого изучал теорию и практику шиизма. 26 августа 1936 г. [4, с. 5 (10)] М. Бигиев, будучи в Тегеране, собственноручно вручил шиитскому шейху сеййиду Мухсину Амину ал-Амили список из четырех вопросов о различных аспектах шиитской религиозной практики, на которые он надеялся получить ответ.

Предположение о перемещениях М. Бигиева в 1935-1936 гг. подтверждается сообщением Й. Уралгирая, который писал, что в 1935-1937 гг. М. Бигиев посетил Египет, Ирак и Иран [3, s. XVIII].

### **Причины внимания Мусы Бигиева к понятию «йаджудж-маджудж»**

Итак, по какой причине М. Бигиев посвятил свою книгу кораническому персонажу, называемому «йаджудж-маджудж», и почему при переводе названия книги на русский язык в настоящей статье не была использована, казалось бы, уместная в данном случае библейская параллель, называемая Гог-Магог? Ответы на эти вопросы даются в самом источнике, однако, прежде чем их озвучить, считаю необходимым сказать несколько слов о предпосылках написания ученым этой работы.

Будучи неординарным религиозным мыслителем, М. Бигиев уделял пристальное внимание таким моментам религиозной теории и практики, ко-

---

открывался книгой «Тарихның онытылмыш сәхифәләре» («Позабывшие страницы истории»), которую М. Бигиев охарактеризовал как «выдержки из воспоминаний уважаемого Учителя Рашида эфенди Ибрагима» [7].

<sup>1</sup> В оригинале: «Корән кәрим маддәләренәң сарфы». Поскольку М. Бигиев отметил, что эта работа написана им на арабском языке, то мы можем предположить, что она была издана позже, во время его вынужденного пребывания в Индии в годы Второй мировой войны. В таком случае, вероятно, имеется в виду книга «Сарф ал-Куран ал-карим» (104 с.), изданная в Бхопале в 1944 г.



торые, казалось бы, давно устоялись и истинность коих не вызывает сомнений. Он исследовал и разъяснял как фундаментальные явления исламской парадигмы, так и несущественные, на первый взгляд, вопросы. Например, М. Бигиев поставил в центр внимания мусульманской общественности широкий спектр проблем, касающихся теории и практики исламского поклонения и повседневного поведения, в частности, проблему ритуального поста в высоких географических широтах и искупления за его несоблюдение, вопрос об аннулировании правовых аятов (*насах*) и замене их другими, нерешенные проблемы запретного (*харам*) и дозволенного (*халяль*) в пище, проблему опьяняющих напитков (*мускират*) и многие другие<sup>1</sup>. На другом краю спектра исследованных М. Бигиевым теологических проблем находятся, казалось бы, абстрактные вопросы, как, например, вопрос о всеохватности божьей милости<sup>2</sup>, о т.н. «первородном грехе», об истинном смысле сотворения женщины из ребра Адама<sup>3</sup> и т.д. Эти и многие другие вопросы хотя и не имели какого-либо отношения к тонкостям религиозной обрядовой практики, тем не менее на протяжении веков формировали у мусульман искаженные мировоззренческие установки. Поэтому М. Бигиев и взялся изучить, пересмотреть и донести до общественности доселе остававшиеся неизвестными смыслы.

В русле сказанного выше пронизательный взгляд ученого был привлечен также и к темам, относящимся к сфере корановедения и экзегетики. Ученый считал, что понятия йаджудж и маджудж, Харут и Марут, Обитатели пещеры, Зулькарнайн, Муса и Хизр, птицы Ибрагима, корова, упомянутая в Торе, остаются нераскрытыми [9, титул]. Его совершенно не устраивали разъяснения, предложенные армией мусульманских богословов прошлого. В результате самостоятельного богословского изучения, анализа и осмысления перечисленных вопросов (*иджтихад*)<sup>4</sup> [9, б. 2] ученый задумал издать цикл

---

<sup>1</sup> Речь идет о следующих трудах ученого: Бигиев М. Озын көнләрде рузә. Казань: Электро-типография «Умид», 1911. 208 б.; Жаруллах М. Маидә. СПб: Тип. М-А. Максимова, 1914. 32 б.; Жаруллах М. Шәригать исламия назарында мәскират мәсьәләләре. Истанбул: Мәхмүд бәй матбагасы, 1927. 48 б.

<sup>2</sup> См.: Бигиев М. Рәхмәт илаһийә борһанлары. Оренбург: Типо-графия «Вакыт», 1911. 97 б.

<sup>3</sup> См.: Бигиев М. Озын көнләрде рузә. Казань: Электро-типография «Умид», 1911. 208 б.

<sup>4</sup> Иджтихад – деятельность мусульманского ученого-правоведа, имеющего необходимый уровень компетенции, по изучению и решению вопросов религиозно-правового характера. В работе М. Бигиева данное понятие имеет более широкий смысл, подразумевая новые подходы к комментированию отдельных сюжетов Корана, не имеющих очевидного правового характера.



работ, в которых намеревался поделиться собственным видением каждой из перечисленных проблем.

Первой работой задуманного цикла стала книга «Йаджудж...». По своему обыкновению М. Бигиев адресовал ее прежде всего студентам религиозных учебных заведений (шакирдам), занимающимся постижением религиозных знаний, а также богословам, ожидая от них критических отзывов. В качестве главной цели написания и распространения этой книги он обозначил привлечение внимания мусульман к глубинным смыслам Корана и более активного привлечения изложенных в нем истин к формированию их мировоззрения.

Затронутая тема, а также некоторые косвенные вопросы, без обращения к которым полноценное раскрытие главной проблемы было бы невозможным, рассмотрены автором в двенадцати параграфах. В них автор обращается к таким темам, как авторская этика и методика научного поиска, которая позволила ему по-иному взглянуть на давно известные вещи; предпосылки гипотез ученого о понятии «йаджудж-маджудж»; религиозные книги семитов, их содержание и имеющиеся в них данные о Гоге-Магоге; «йаджудж-маджудж» в Коране и исламской литературе; критика утверждений мусульманских экзегетов о «йаджудже-маджудже» и ряд других. Весьма интересными представляются рассуждения М. Бигиева о том, допустимо ли ставить знак равенства между понятием «йаджудж-маджудж» и тюрками, как это обычно делалось в средневековых мусульманских трактатах. Интересны его наблюдения и неожиданные выводы об этимологии слова Тора/Таурат, которую ученый относил к тюркским истокам.

В свете сказанного выше рассматриваемая работа М. Бигиева представляет собой уникальный образец глубокой междисциплинарной аналитической работы, выполненной на материале источников трех мировых религий. В ней переплетены несколько направлений научно-исследовательской работы: сравнительно-источниковедческое, культурно-историческое; компаративно-лингвистическое и тюркологическое. Подход ученого к исследованию является новаторским, он значительно расширяет область интересов мусульманской учености. Особенно привлекателен в этом смысле явный тюркофильский акцент этой работы, который вводит в мусульманскую интел-



лектуальную ойкумену идею о тюрках как об одном из краеугольных камней цивилизации.

Говоря о причинах обращения к понятию «йаджудж-маджудж», М. Бигиев признает, что, поскольку существующие мусульманские представления об этом понятии целиком основаны на заимствованиях из доисламских источников, то им присущи неоднозначность, противоречивость и пагубное влияние на мусульман. Он приводит свидетельства того, что мусульманская трактовка понятия «йаджудж-маджудж», а также истории о Зулькарнайне и ряд других моментов восходят к соответствующим сюжетам Библии, в частности, к повествованиям пророческих книг, к видениям Иоанна Богослова и пр. Такие заимствования, считает М. Бигиев, являются результатом склонности толкователей Корана увлечься переносом содержания доисламских религиозных источников в материал своих комментариев (*тафсир*) и теологических трудов. В итоге он заклеил подобную практику, называя ее извращением Корана (*тахриф*), невежеством и преступлением [9, б. 4].

Особенно жестко М. Бигиев осуждает практику слепого заимствования древними мусульманскими учеными данных христианских географических карт, равно как и популяризацию ими подобных данных в мусульманской среде. В частности, М. Бигиев обращает внимание, что на упомянутых картах земли к северу от Палестины, являющиеся отчизной тюрков, обозначены как «Земли Гога-Магога». Этот вымысел перекочевал на географические карты и в труды мусульманских ученых, которые, вторя своим иудейским и христианским предшественникам, писали, что Гог-Магог являются двумя тюркскими народами. М. Бигиев усматривал в этом пример того, как выдумки древних ставились мусульманскими учеными выше соответствующих аятов Корана. Он писал: «Я дистанцируюсь от проявления небрежности по отношению к великому тюркскому племени, вызванной только лишь унижительным подражанием (*таклид*) могущественным иудейским чарам и невежеству христианского мира; от приписывания аятам Драгоценного Корана того, чего в них нет; от баловства со словами Драгоценного Корана» [9, б. 5].

Сравнивая сообщения доисламских источников с тем, что было низведено в Коране, М. Бигиев заключает, что данные Ветхого Завета и Корана о существах, называемых, соответственно, Гог-Магог и «йаджудж-маджудж»,



подразумевают совершенно разные вещи и что соответствующие аяты Корана никак не связаны с библейскими историями. Ученый подчеркивает, что истории неизвестно о существовании когда-либо в прошлом народа или государства, носящего название Гог-Магог, и что они существовали лишь в «воображении и видениях» иудеев. Ученый отмечает, что его поражала гипнотическая сила «иудейских чар», которой удалось полностью подчинить себе умы мусульманских ученых. Один из примеров такой зачарованности М. Бигиев усматривает в том, что мусульманские ученые не заметили лежащего на поверхности простейшего факта, а именно: в Коране частица «йá» не является составной частью слова «йаджудж», но является арабской частицей обращения. И далее ученый задается вопросом: по какой причине нечто, что в Ветхом и Новом Заветах названо словом «джудж», в Коране названо словом «йá джудж»? М. Бигиев пишет, что именно благодаря дифференциации этой, казалось бы, малозначимой частицы обращения «йá» для него полностью раскрылись сокровищницы смыслов, заключенных в понятиях «джудж-маджудж».

Таковы некоторые из мотивов, побудивших М. Бигиева обратиться к подробному сравнительному исследованию понятия «йаджудж-маджудж».

### **Исследование доисламских источников**

Напомню, что рассматриваемая работа М. Бигиева является, возможно, единственным в своем роде мусульманским исследованием, в котором для решения определенной проблемы, являющейся составной частью исламского дискурса, автором были изучены и использованы священные писания предыдущих монотеистических религий, а именно: Тора, Ветхий Завет<sup>1</sup> и Новый Завет. Сам факт привлечения внимания мусульман к материалу доисламских писаний являлся шагом экстраординарным, поскольку в отдельно взятой практике татарской, а также османской мусульманской учености и книжной традиции (коль уж М. Бигиев написал эту работу на татаро-османском языке) не было принято обращаться к такого рода источникам, хотя мусульманский книжный мир был переполнен трактатами полумифического содержания, в частности, о доисламских пророках, начиная с фигуры Адама, в основе кото-

---

<sup>1</sup> В своей работе М. Бигиев не ставит знак равенства между Торой и Ветхим Заветом.



рых лежит массив иудео-христианской религиозной, в основном апокрифической литературы.

Для М. Бигиева подобных барьеров не существовало, ведь вопрос о природе понятий Гог-Магог и «йаджудж-маджудж» носил межрелигиозный характер. Поэтому, взявшись опровергнуть идентичность этих понятий в иудаизме, христианстве, с одной стороны, и в исламе – с другой, ученый априори оказывался пользователем понятийного поля всех трех религий. В любом случае, его обращение к доисламским источникам и привлечение к исследованию доказательной базы на их основе полностью снимало вопрос о степени объективности ученого.

Еще одна особенность работы заключается в том, что, ведя речь о Торе и о Библии<sup>1</sup>, М. Бигиев знакомил своих читателей с арабскими вариантами доисламского массива имен собственных: с названиями книг и их глав, с именами пророков и иных персонажей, с топонимами и т.д. Вместе с тем следует оценить значимость того, что автор знакомил читателя с арабоязычным текстом иудео-христианских источников, выбранных им в качестве иллюстративного материала, что, надо понимать, представляло собой малоизвестный для мусульман материал не только в прошлом, но продолжает оставаться таковым и в наши дни.

Помимо перечисления названий и краткого описания каждой из книг Пятикнижия, М. Бигиев перечислил названия книг всех остальных книг Ветхого Завета, вкратце описав затронутые в них темы. Попутно он счел нужным отметить, что как Тора, так и Ветхий и Новый Заветы переполнены историями и притчами, вымышленными богатой фантазией прорицателей, предсказателей, поэтов. При этом ученый не отрицает этическую и духовную ценность подобных плодов человеческого творчества. Он отмечает, что такого рода произведения могут озвучиваться и устами почтенных пророков, как это имело место у древних иудеев или у шейхов суфизма. Однако, когда дело касается Корана, то в нем, как подчеркивает М. Бигиев, не была использована ни одна история или притча, восходящая к мифам, предрассудкам или чело-

---

<sup>1</sup> Под Библией М. Бигиев подразумевает Ветхий Завет и Новый Завет, а иудейскую Тору рассматривает как самостоятельную книгу, хотя и оговаривается, что Тора почти целиком вошла в Ветхий завет.



веческому вымыслу. Кроме этого, ученый утверждает, что в Коране напрочь отсутствуют какие-либо повествования исторического характера.

Обратив внимание на эти принципиальные различия между текстом Торы, Ветхого и Нового Заветов и текстом Корана, М. Бигиев приступает к рассмотрению понятия «йаджудж-маджудж» с точки зрения доисламских источников. Это позволяет ему сделать некоторые заключения об этимологии слов «Гог» и «Магог». Например, исследование текста книги пророка Иезекииля приводит его к выводу о том, что, согласно контексту источника, эти слова могли означать название государства, название народа, населяющего некое государство, либо титул правителя такого государства. Кроме этого, М. Бигиев высказывает предположение о том, что Гог может быть сыном Иафета, а Магог может олицетворять все народы Земли, которые, согласно пророчествам, восстанут в качестве врагов иудеев. М. Бигиев также отмечает, что в одном из перечисленных контекстов слово «Гог» может иметь тюркское происхождение, отразившееся даже в русском языке. Он пишет: «В этом случае слово Гог может быть тюркским словом. В его основе – слово гүк<sup>1</sup>. Также и русское слово государь может происходить от сочетания гүк сударь, т.е. правитель неба (малик ас-сама), т.е., буквально: Гүк Тәңре<sup>2</sup>» [9, б. 11].

Однако, когда речь заходит о происхождении слова «Тора», М. Бигиев не оставляет места для предположений. Проведя детальное сравнительно-этимологическое исследование, он заключает, что доводы иудейских и мусульманских филологов слабы и безосновательны и строятся лишь на их горячем стремлении представить это слово как составную часть их родных языков, т.е. иврита и арабского. В результате ученый написал: «отсутствует вероятность того, что слово Тора (تورات) происходит от какой-нибудь иной основы, нежели [тюркское] слово түрә (توره)<sup>3</sup>» [9, б. 31].

Описывая понятие «йаджудж-маджудж» в мусульманской литературе, ученый приводит цитаты из наиболее распространенных в исламском мире географических трактатов, в частности: «Джихан-наме»<sup>4</sup>, «Кашф аз-зунун»<sup>5</sup>,

<sup>1</sup> Күк – небо.

<sup>2</sup> Күк Тәңре – Небесный Бог.

<sup>3</sup> Түрә (тюрк.) – начальник, глава; традиции и обычаи; обряды, закон, правила жизни; суд; судья [10, б. 289].

<sup>4</sup> «Джихан-наме» – географический трактат выдающегося османского ученого Кятиба Челеби (1609-1657).

<sup>5</sup> «Кашф аз-зунун» – энциклопедический труд Кятиба Челеби.



«Ихван ас-сафа»<sup>1</sup>. Из них следует, что два народа, называемые «йаджудж и маджудж», невероятно многочисленны, что они живут за высокой стеной, имеют человеческий облик и хищную природу, не умеют хозяйствовать, не ведают о политике, занимаются охотой, разбоем, поеданием друг друга и падали, что эти два народа – тюрки, что Александр Великий огородил их от мира стеной. М. Бигиев с горечью констатирует: «Только взгляните на эту высшую степень невежества научных книг относительно тюрков Туркестана, мусульман Булгара и русских славян!» [9, б. 15].

Развивая исследование, автор предпринимает два неожиданных по своей оригинальности шага. Во-первых, он призывает задуматься о том, что даже если признать все сказанное правдой, гласящей о тюрках эпохи гуннов или об эпохе таких великих полководцев, как Чингиз или Тимур, то предводители тюрков, которые смогли привести свой народ к великим завоеваниям, никак не могут быть варварами, пугающие образы которых рождались в «фантазиях иудеев» и произрастали из «невежества христиан» [9, б.18]. Таким образом М. Бигиев доказывает, что, в отличие от картин, порожденных воображением доисламских ученых, историческая реальность полностью реабилитирует тюрков, не оставляя повода для их идентификации в качестве мифических Гога и Магога.

Во-вторых, следуя за повествованиями средневековых мусульманских писателей, М. Бигиев предлагает допустить, что йаджудж и маджудж все же являлись тюрками и посмотреть, что из этого получится. Он пишет, что при таком подходе наблюдатель будет вынужден признать ряд неопровержимых исторических фактов, а именно: стена, выстроенная Зулькарнайном, уже не существует, снесенная могучей лавиной тюрков-гуннов; тюрки давно уже завоевали не только крошечную Палестину, но и залили кровью весь известный мир; завоевания Чингизхана, покорение ханом Хулагу Ближнего Востока стали очередным свидетельством, подтверждающим истинность древних иудейских и христианских пророчеств о «йаджудже-маджудже». Однако из сказанного выше следует, что на фоне ожидания конца света еще одно при-

---

<sup>1</sup> «Ихван ас-сафа» – название тайного, преследовавшего политические и научные цели религиозно-философского общества, сформировавшегося при Аббасидах (X в.) в Басре. Группе ученых-создателей этого общества приписывается авторство ряда трактатов, объединенных под названием «Раса'ил ихван ас-сафа», в котором излагались их взгляды на религию, этику, политику, природу духа, освещались другие актуальные проблемы той эпохи.



шествие «йаджуджа-маджуджа» оказывается уже невозможным. Тем более, что тот народ, который в глазах древних обитателей Ближнего Востока олицетворял собою «йаджуджа-маджуджа», уже давно принял ислам, и, следовательно, вопрос о грядущем нашествии «йаджуджа-маджуджа» оказывается закрытым окончательно.

### «Йаджудж-маджудж» в Коране

Озвучив эти выводы, М. Бигиев заключает, что если при таких реалиях мусульмане продолжают верить в древние рассказы о тюрках, как ужасных варварах «йаджуджах-маджуджах», которые однажды будут целиком и полностью уничтожены на холмах Палестины, то это будет означать наличие у них глубоких проблем с логическим мышлением.

Поставив вопрос таким образом, М. Бигиев подводит читателя к своему решению вопроса о том, чем является «йаджудж-маджудж» в контексте Корана. Для начала ученый анализирует происхождение этих слов согласно их кораническому написанию. Благодаря обращению к Корану, М. Бигиев показывает, что библейский контекст не позволяет проникнуть в значение и этимологию упомянутых слов так глубоко, как это позволяет сделать коранический контекст. Так ученый в очередной раз демонстрирует величие Корана, поскольку считает, что понять, чем являются «йаджудж-маджудж» на самом деле, можно только на основе коранического послания.

М. Бигиев замечает, что эти два слова, упомянутые в 96-м аяте суры «Пророки» и в 94-м аяте суры «Пещера», на самом деле имеют очевидное греческое происхождение, и приступает к доказательству своего утверждения. Он привлекает внимание к тому факту, что эти два слова имеют хамзу в первом слоге, т.е. имеют вид йа'джудж (يأجوج) и ма'джудж (مأجوج) только в рецитации имама 'Асима<sup>1</sup>. Все остальные знатоки стилей рецитации Корана произносили эти слова с долгим гласным в первом слоге, т.е. прописывались следующим образом: йаджудж (ياجوج) и маджудж (ماجوج). Из этого следует, что хамзованные и протяжные варианты этих слов восходят к разным корневым основам и, следовательно, имеют различные значения. Далее М. Бигиев об-

<sup>1</sup> Имам 'Асим (Абу Бакр 'Асим ибн Абу ан-Наджуд аль-Асади, 700-745 р.х.) – один из семи известных знатоков канонических стилей рецитации Корана, называемых «ал-кира'ат ас-саб'а».



ращается к одному из трактатов имама аш-Шатиби<sup>1</sup>, в котором эти два слова рассматриваются в хамзованном варианте. В случае, который разъясняется имамом аш-Шатиби, эти два слова преподносятся как производные от основы (ج ح) со значениями: гореть, жечь, загораться. Далее М. Бигиев демонстрирует предвзятость имама Шатиби, дающего следующий совет переписчикам Корана: «و يأجوج مأجوج أهمز الكل ناصرا» («Что же йаджудж маджудж, то их пиши с хамзой, оказывая помощь»). Иными словами, великий грамматист призывает к искусственной арабизации этих слов, поскольку их написание с долгим гласным означало бы признание того, что оба они являются заимствованными словами, чего аш-Шатиби явно не хотел показывать. М. Бигиев не соглашается с навязыванием кораническим словам ложной этимологии и заявляет, что слово маджудж происходит от двухсоставного греческого слова демагог (демос агус), а слово йаджудж – от такого же по составу греческого слова теогот (теос агус). Как следует из бигиевского повествования, проникнув в арабский язык, эти слова подверглись стихийному арабизированию, т.е. к сокращению звуков методом отбрасывания первого слога, после чего приобрели свой окончательный вид и были использованы в Коране.

Неординарность подхода М. Бигиева к анализу понятия «йаджудж-маджудж» отражается также и в том, что он усматривает в нем социально-филологическую подоплеку. По его словам, совершенно не имеет значения, где жил этот персонаж, где находятся те горы, которые Зулькарнайн перегородил стеной, сколько времени он ее строил, кто ее возводил, т.е. все то, что занимало умы толкователей Корана. Суть всей этой истории, по его мнению, заключается совершенно в другом, если отталкиваться от духа Корана и целей, которые им преследовались. С этой точки зрения история о «йаджудж-маджудж» предстает в ином свете, а именно: это своего рода руководство о том, как следует поступать в определенных ситуациях. М. Бигиев выводит из этого коранического сюжета следующие правила: 1) если некое государство оказалось в беде, то обязанностью остальных государств является скорейшая помощь пострадавшему государству с использованием всех возможностей, сил и средств; 2) за оказанную помощь не должна взиматься никакая-либо плата, даже если пострадавшее

<sup>1</sup> Имеется в виду трактат Абу Мухаммада Касима ибн Фирруха аш-Шатиби (1144-1194 г.х.) «Хурз ал-амани ва ваджх ат-тахани фи ал-кира'ат ас-саб'а» (более известный как «аш-Шатибийя»), посвященный семи каноническим стилям рецитации Корана. См.: <https://islamansiklopedisi.org.tr/es-satibiyye> (дата обращения: 26.02.2020).



государство ее предлагает; 3) разрешается использовать имущество людей и их ресурсы только в интересах самих этих людей; 4) вся мощь и ресурсы, накопленные в руках правителя, должны расходоваться для удовлетворения нужд населения; 5) государство и власть призваны служить интересам населения, поэтому правитель является слугой народа. Если государство и власть ставят народ на службу собственным интересам, то такое правительство становится несправедливым и тираническим, что в итоге приводит к его гибели.

М. Бигиев не только раскрывает определенные аспекты коранического откровения, касающиеся принципов международных отношений и регулирования отношений между государством и населением, но идет дальше. Поскольку он выводит понятие «йаджудж-маджудж» из области исторической конкретики в плоскость общечеловеческих и цивилизационных ценностей, то это позволяет ему заключить, что феномен «йаджудж-маджудж» в виде социального зла существовал во все исторические эпохи и всегда сопровождал человечество. Например, «йаджудж-маджудж» современной ему эпохи, по его мнению, это капитализм в паре с коммунизмом. Ученый также предупреждает, что в будущем могут появиться новые формы и способы проявления этого феномена.

## Заключение

Таковы вкратце основные идеи, изложенные М. Бигиевым в книге «Йаджудж...». Подчеркну, что ученый поделился ими не с целью подвергнуть критике существующие в мире ислама представления о понятии «йаджудж-маджудж», но ради того, чтобы помочь молодым мусульманам, постигающим исламские науки, избавиться от влияния интеллектуальных конструктов древних ученых, которые в этом вопросе привели содержание Корана в соответствие с выдумками доисламских религиозных ученых. Свою работу ученый рассматривал как средство избавления мышления шакирдов от иллюзий, мешающих им справляться с вызовами реальности. Он писал, что если мусульманская молодежь будет ведома неукротимой жаждой знаний, обладать свободомыслием и уважать мнение других, если она будет свободна от приверженности вымыслам, от невежества, от оков таклида<sup>1</sup>, то мусульманской умме не смогут нанести вре-

---

<sup>1</sup> Таклид – сложившаяся в исламской юриспруденции практика повторения и подражания решениям древних богословов, считавшихся непререкаемыми авторитетами в рамках той или иной правовой школы.



да «...ни смуты даджжала, ни нашествие йаджуджа-маджуджа, ни водовороты революций. У нас не будет потребности ни в имаме Махди, ни в пришествии Исы. В этом случае и *махдии*, и наставители на верный путь (*хади*), и помазанники (*мәсих*) – все они будут появляться из числа нас самих, из масс тюркомусульманской молодежи и будут одерживать победу за победой. До тех пор, пока мусульманские народы не сравнятся с развитыми западными нациями и не превзойдут их в овладении и пользовании всеми материальными силами, *махдии* ислама так и не смогут появиться» [9, б. 35].

Таким образом, книга М. Бигиева «Йаджудж...» является своеобразным манифестом свободомыслия, призывом к избавлению от губительного блуждания в иллюзиях, сковывающих творческий и интеллектуальный потенциал мусульман.

## Литература

1. Carullah M. Şiğiliğin Nakiki Çehresi. *Selâmet*. 1948;65:14–16.
2. Хәйретдинов А.Г. Муса Бигиев тормышының соңгы еллари. Япония-Һиндыстан-Төркия-Мисыр. В: *Научное наследие и общественная деятельность братьев Максуди. Материалы Международной научной конференции, приуроченной к 150-летию А.Максуди и 140-летию С.Максуди, 7 декабря 2018 г.* Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ; 2019. С. 376-403.
3. Uralgiray Y. Musa Carullah Bigi. Önsöz. В: Carullah M.B. *Uzun Günlerde Oruç*. Hazırlayan Y. Uralgiray. Ankara, 1975. S. XI-XXVI.
4. Джаруллах М. *Ал-Ваши'а фи накд 'ака'ид аш-ши'а*. Лахор: Матба'а аль-Килани; 1983. 316 с.
5. Жаруллах М. *Коръән кәрим айәт кәримәләре нурлары хозурында хатын*. Берлин, 1933. 122 б.
6. Baibulat M. *Tampereen Islamilainen Seurakunta: juuret ja historia / Tampere İslam Mahallesi: Nıgızı ve Tarihi / The Tampere Islamic Congregation: the Roots and History*. Tampere, 2004. 283 p.
7. *Тарихның онытылмыш сәхифәләре*. Басмага әзерләүче: Муса Жаруллах. Berlin, 1933. 18 б.
8. Хайрутдинов А.Г. *Письменное наследие Мусы Джаруллаха Бигиева*. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ; 2019. 188 с.



9. Жаруллаһ М. *Коръән кәрим айәт кәримәләренең мәгъжиз ифадәләренең күрә Йажүж*. Берлин, 1933. 38 б.

10. *Татар теленең аңлатмалы сүзлеге*. Өч томда. Т. 3. Казан: Татарстан китап нәшрияты; 1981. 832 б.

## References

1. Carullah M. Şiğiliğin Hakiki Çehresi [The true face of Shiism]. *Selâmet* [The Welfare]. 1948; 65:14-16. (In Turkish)

2. Khäiretdinov A.G. Musa Bigiev tormyshynyn songy ellary. Iaponiia-Hindystan-Torkiia-Misyr [The Last Years of Musa Bigiev: Japan, India, Turkey, Egypt]. В: *Nauchnoe nasledie i obshchestvennaia deiatel'nost' brat'ev Maksudi. Materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, priurochennoi k 150-letiiu A. Maksudi i 140-letiiu S.Maksudi, 7 dekabria 2018 g.* [Scientific heritage and social activities of Maksudi brothers. Materials of an International scientific conference dedicated to the 150th anniversary of A. Maksudi and the 140th anniversary of S. Maksudi, December 7, 2018]. Kazan: Institut istorii im. Sh. Mardzhani AN RT publ.; 2019. P. 376-403. (In Tatar)

3. Uralgiray Y. Musa Carullah Bigi. Önsöz [Musa Carullah Bigi. Preface]. In: Carullah M.B. *Uzun Günlerde Oruç*. [Fasting on long days]. Hazırlayan Y. Uralgiray. Ankara, 1975. P. XI-XXVI. (In Turkish)

4. Jarullakh M. *Al-Vashi'a fi nakd 'aka'id ash-shi'a* [Shuttle for spinning the yarn of Shiite beliefs]. Lakhor: Manba'a al-Kilany publ.; 1983. 316 p. (In Arabic)

5. Jarullakh M. *Kor'an kәrim aiәt kәrimәләre nurlary khozurynda khatyn* [A woman in the light of the Holy Verses of the Precious Quran]. Berlin, 1933. 122 p. (In Tatar-Osmanic)

6. Baibulat M. *Tampereen Islamilainen Seurakunta: juuret ja historia / Tampere Islam Mahallesi: Nıgızı ve Tarihi / The Tampere Islamic Congregation: the Roots and History*. Tampere, 2004. 283 p. (In Finnish/Tatar/English)

7. *Tarikhnuң onytylmysh sәkhifәләre* [Forgotten pages of history]. Basmaga әzerләyche: Musa Jarullah [Under the editorship of Musa Carullah]. Berlin, 1933. 18 p. (In Tatar-Osmanic)

8. Khairutdinov A.G. *Pis'mennoe nasledie Musy Dzharullakha Bigieva* [Musa Carullah Bigiev's written legacy]. Kazan: Institut istorii im. Sh. Mardzhani AN RT publ.; 2019. 188 p. (In Russian)



9. Jarullakh M. *Korən kərim aiət kərimələreneñ mogjiz ifadələrenə kurə yajuj* [Yajuj according To the wonderful expressions of the precious Quran]. Berlin, 1933. 38 p. (In Tatar-Osmanic)

10. *Tatar telenen anlatmaly suzlege* [Explanatory Dictionary of the Tatar Language]. In 3 volumes. Vol. III. Kazan: Tatarstan Kitap Nəshriyatı press; 1981. 832 p. (In Tatar)

#### **Информация об авторе**

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

#### **About the author**

**Aidar G. Khairutdinov**, Cand. Sci. (Philosophy), Associate Professor, a senior researcher at Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences.

#### **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: 16 октября 2019  
Одобрена рецензентами: 06 ноября 2019  
Принята к публикации: 15 февраля 2020

#### **Article info**

Received: October 16, 2019  
Reviewed: November 06, 2019  
Accepted: February 15, 2020



Седанкина Т.Е.

Душевность и духовность: диалектика внешнего и внутреннего

DOI 10.31162/2618-9569-2020-13-1-135-148

УДК 130.3

*Original Paper*

*Оригинальная статья*

## Душевность и духовность: диалектика внешнего и внутреннего

**Т.Е. Седанкина**

*Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация*

*ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5241-6479>, e-mail: [tatiana-svetlaya@mail.ru](mailto:tatiana-svetlaya@mail.ru)*

**Резюме:** В статье осуществлен краткий анализ современных исследований, на основании чего представлена теоретическая интерпретация понятий душевности и духовности в междисциплинарном ключе. Проанализированы феномены милосердия и сострадания, терпения и смирения с позиции душевности и духовности, рассмотрены связки милосердие-терпение и сострадание-смирение в контексте внешнего и внутреннего. Осуществлено осмысление феноменов эмпатии и рефлексии в контексте душевности/духовности, внешнего/внутреннего, на основе чего выявлено диалектическое единство понятий душевности и духовности, приводящее к пониманию диалектического единства внешней и внутренней стороны души человека.

**Ключевые слова:** душевность; духовность; внешнее; внутреннее; милосердие; сострадание; терпение; смирение; эмпатия; рефлексия; диалектическое единство

**Для цитирования:** Седанкина Т.Е. Душевность и духовность: диалектика внешнего и внутреннего. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):135–148 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-1-135-148



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



## Soulfulness and spirituality: dialectics of external and internal beings

**T.E. Sedankina**

*Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5241-6479>, e-mail: [tatiana-svetlaya@mail.ru](mailto:tatiana-svetlaya@mail.ru)

**Abstract:** This article provides brief analysis of modern research on the basis of which theoretical interpretation of the concepts of soulfulness and spirituality in an interdisciplinary way comes. The phenomena of mercy and compassion, patience and humility are analyzed from the angle of soulfulness and spirituality. The paper contains the analysis of the links of mercy-patience and compassion-humility in the context of external and internal being. Understanding of the phenomena of empathy and reflection in the context of soulfulness/ spirituality, external / internal is carried out. Thus, the dialectical unity of the concepts of soulfulness and spirituality are revealed. All in all it leads to understanding of the dialectical unity of the external and internal sides of a human soul.

**Keywords:** soulfulness; spirituality; external; internal; charity; compassion; patience; humility; empathy; reflection; dialectical unity

**For citation:** Sedankina T.E. Soulfulness and spirituality: dialectics of external and internal beings. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):135-148 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-1-135-148

### Введение

Ни одна психологическая проблема не получала столь широкого и всестороннего внимания, как духовность, и ни в одной проблеме нет стольких «белых пятен», как в проблеме духовности» [6, с. 3].

Феномены «душевность» и «духовность» являются объектами изучения таких наук, как философия, этика, аксиология, культурология, акмеология и, конечно, теология, одной из основных задач которой является развитие духовно-нравственных качеств личности, включающих душевность и духовность. Что касается изучения душевности и духовности психологией, то ученые разделились во мнениях по поводу возможности исследования этих феноменов с позиции академической науки, считая, что изучение экзистенциальных аспектов психики выходит за рамки научной методологии. Тем не менее некоторые направления психологии берут на себя смелость изучения



данных феноменов: это понимающая, экзистенциальная и духовная психология, указывающая на то, что внешняя сторона души и душевность вполне обоснованно изучается психологией, изучение же внутренней стороны души (духовности) возможно благодаря обращению к философским и теологическим основаниям.

В связи с развитием теологического образования, которое активно занимает свое место в образовательном пространстве России, возникает необходимость дальнейшего осмысления феноменов душевности и духовности благодаря развитию духовно-ориентированной психологии, в которой «душа и тело существуют в неразрывной связи и не могут рассматриваться отдельно друг от друга» [9, с. 873].

Интерес ученого сообщества к вопросам душевности и духовности достаточно высок, о чем свидетельствует большое количество научных публикаций, изданных за последнее десятилетие, среди которых нами обнаружено более десяти диссертационных исследований, более двухсот статей в научных рецензируемых журналах, а также монографии, учебные пособия и др. Особо следует выделить исследования представителей православной психологии, занимающихся разработкой мировоззренческих и теоретико-методологических оснований христианской психологии в системе психологического знания (Б.С. Братусь, Ф.Е. Василюк, В.И. Слободчиков, А.А. Гостев, М.А. Дворецкая и др.), а также исследователей, занимающихся вопросами изучения психологических аспектов в контексте ислама (О.С. Павлова, Н. Бариева, З. Баирова, Ф. Яхин, Э.Р. Миассарова, Т.Е. Седанкина).

Целью исследования является выявление, на основании междисциплинарного анализа, диалектического единства понятий душевности и духовности, приводящее к пониманию диалектического единства внешней и внутренней стороны души. Предпримем попытку решить следующие задачи:

- осуществить теоретическую интерпретацию понятий душевности и духовности в междисциплинарном ключе;
- проанализировать феномены милосердия и сострадания, терпения и смирения с позиции душевности и духовности, рассмотрев связку милосердие-терпение и сострадание-смирение в контексте внешнего и внутреннего;



- осуществить осмысление феноменов эмпатии и рефлексии в контексте душевности/духовности, внешнего/внутреннего, на основе чего выявить диалектическое единство понятий душевности и духовности, приводящих к пониманию диалектического единства внешней и внутренней стороны души.

### **Полученные результаты**

1. Вначале осуществим теоретическую интерпретацию душевности и духовности, после чего попытаемся ответить на вопросы: как соприкасаются между собой душевность и духовность? Предполагает ли духовность душевность, а душевность духовность? Всегда ли душевный человек является духовным? И что стоит между духовностью и душевностью? Для ответа на эти вопросы рассмотрим определения данных понятий.

Душевность является характеристикой человека, которая проявляется в способности сопереживать, сочувствовать и сострадать, принимая другого человека как самоценность. Дать определение понятию духовности достаточно сложно в силу того, что каждая наука рассматривает этот феномен с разных позиций, давая совершенно разные определения. Как заметил Б.В. Раушенбах, духовность выходит за рамки рациональной интерпретации, а потому не поддается строгой терминологической огранке. Вначале следует подчеркнуть, что духовность понимается как в религиозном, так и светском, философско-нравственном контексте. В светском понимании «духовное» рассматривается в качестве высших метафизических (духовных) потребностей и ценностей человека, а метафизический (духовный) образ жизни направлен на депривацию этих потребностей и ценностей [2, с. 10]. Внутренние душевные проявления, внутренняя сокрытая метафизическая, сокровенная сторона души характеризуются духовностью, которая обычно рассматривается метафизически. Как отмечает Г.П. Ковалева, под метафизической (религиозной) духовностью подразумевается проявление трансцендентного («Божественного») начала в человеке, («живого духа»), объединяющего материальный и идеальный миры. [7, с. 191].

Как же соотносятся между собой душевное и духовное? При ответе на этот вопрос следует говорить о внешнем и внутреннем проявлении. «Духов-



ное» связано преимущественно с внутренней стороной души, а «душевное» – с внешней. Душевность является духовностью, направленной вовне, проявляющейся в процессе социального взаимодействия. Душевность можно охарактеризовать как «экстериоризацию духовности». Духовность же, направленная внутрь и не обязательно проявляющаяся в процессе живого общения, можно охарактеризовать как «интериоризацию душевности». В.И. Кудашев описывает образную функцию духовности: «оплодотворение души духом», благодаря чему душа начинает испытывать внутреннее стремление к Первоисточнику. Отрыв же души от духа, с точки зрения В.И. Кудашева, приводит к бездуховности, проявляющейся в дефицитарном образе жизни, стремлении к удовлетворению лишь дефицитарных потребностей и нежелание выходить из зоны достигнутого комфорта [8, с. 107].

Что же находится между духовностью и душевностью, между внешним и внутренним миром человека? На этот вопрос находим ответ у Я.С. Сунцовой, которая отмечает, что «на пороге между душевным и духовным бытием находится самость – «субъективное непосредственное самобытие». В этой точке соприкосновения духовное проникает в душу, знаменуя собой «высшую инициацию самости» [13, с. 53]. Рассмотренные нами основания носят противоречивый характер, что, тем не менее, делает данную тему еще более интересной и достойной дальнейшего изучения. Проанализируем понятия душевности и духовности через такие философско-психолого-теологические феномены, как милосердие и сострадание, терпение и смирение, эмпатия и рефлексия по следующему алгоритму: на что направлен феномен, в какой форме он проявляется, каково в нем соотношение внешнего и внутреннего, душевного и духовного. Отметим, что каждый из представленных здесь феноменов достоин отдельного исследования, причем как с позиции философии, так и психологии, и конечно же теологии, где как раз наибольшее внимание уделяется развитию у человека данных качеств, считающихся наиболее благостными.

2. Далее осуществим теоретическую интерпретацию феноменов «Милосердие – Сострадание» с позиции душевности или духовности. Несомненно, данные феномены, являясь сугубо человеческими, неразрывно связаны с



вопросами духовности человека. Являются ли эти понятия синонимами, либо в них есть разница, и если есть, то в чем именно? Какой из этих феноменов является проявлением душевности, а какой – духовности? Как соотносятся между собой милосердие и сострадание? Может ли человек совершить милосердный поступок без сострадательности? Может ли сострадательный человек не совершать милосердный поступок?

Сострадание – «интимное внутреннее человеческое чувство», нравственное переживание, «проявление человеческого в человеке» [12, с. 263], «симптом, являющийся мерилom человека, особое душевное психологическое состояние, которое трудно заметить, так как оно не всегда проявляется внешне. Милосердие – действенное проявление сострадательности, «любовь на деле» [4, с. 327], вид социального взаимодействия. Милосердие, являясь следствием сострадания, представляет собой душевную предрасположенность, следование эмоциональному порыву [1, с. 5].

Соотнеся понятия сострадание и милосердие с понятиями душевность и духовность, становится очевидным, что милосердие, являясь одной из характеристик личности, проявляется как душевность человека, выражаясь в виде сердечности внешне (в поступке). Причем милосердие, являясь одобряемым поведением с позиции общества, может носить лишь внешний характер сострадательности, так как внутренние мотивы поведения известны только самому человеку, а порой они ускользают даже от него. Сострадание же, являясь внутренним чувством, можно соотнести с духовностью как внутренним проявлением человека. Причем сострадание может и не перерасти в действие, т.е. в проявление милосердия, так и остаться «неузнанным интимным переживанием», а потому не могущим вызывать одобрения, хотя вполне вероятно, что внутри самого себя человек может испытывать более глубокие психологические состояния, однако не видимые окружающим.

Может ли человек совершить милосердный поступок без сострадательности? Только в случае псевдодушевности, т.е. лицемерно. Благодеяние, совершенное ради получения чего-то взамен, Сенека называл торговой сделкой. В данном контексте можно говорить об истинном и ложном милосердии. Может ли сострадательный человек не совершать милосердный поступок?



Думаем, что вполне возможно, в силу известных только ему внутренних установок.

3. Далее проанализируем феномены терпение и смирение с позиции душевности или духовности, предприняв попытку ответить на вопросы: Взаимосвязаны ли между собой терпение и смирение? Всегда ли терпение смиренно? И всегда ли смирение терпеливо? Какова роль волевых усилий в терпении и необходимо ли оно для проявления смирения? Какое из этих понятий более соотносится с душевностью, а какое с духовностью? Смирен ли душевный и терпелив ли духовный?

Терпение находит проявления как в материальной, так и в духовной жизни, поэтому исследователями рассматриваются два аспекта: физический и духовный, органически соединяющие человеческое бытие. Физический аспект терпения направлен на преодоление негативных аспектов внешнего мира с целью эффективного социального взаимодействия (внутреннее проявление во внешнем), а также на адекватное восприятие человека обществом (внешнее проявление во внешнем). Духовный аспект терпения направлен на погашение внутренних отрицательных реакций в отношении к самому себе, принятие самого себя, своих внутренних переживаний, смысло-жизненных ориентиров. (внутреннее проявление терпения). Согласно И.А. Долговой, терпение может проявляться как в активной форме, во внутренней готовности к преодолению трудностей посредством волевых усилий, так и в пассивной – отказе от сопротивления [5, с. 3]. Но в любом случае терпение предполагает внутреннее волевое напряжение для преодоления внутренних обстоятельств. Следовательно, терпение можно охарактеризовать как проявление внутреннего во внешнем. Если под внутренним подразумевать духовность, а под внешним душевность, то терпение можно охарактеризовать как «духовную душевность».

Смирение – «неприметное безмянное сердечное свойство» [3], проявляющееся во внутреннем душевном покое и спокойствии, независимом от воздействий внешнего и внутреннего мира, в молчании, простоте и искренности, в покорности, вызванной чувством приятия своего ничтожества, недостойности и низкой самооценки. По наличию/отсутствию волевого усилия



можно выделить истинное и ложное смирение. Смирение ложное – это «смирением напоказ», которое достигается посредством различных средств и требует волевого напряжения. Эту внутреннюю готовность к преодолению трудностей посредством волевых усилий можно интерпретировать как пассивное терпение. Смирение истинное – полное принятие обстоятельств в следствии осознания своего бессилия, ничтожности, низкой самооценки. Истинное смирение – это отсутствие внутреннего волевого напряжения; это проявление внутреннего во внутреннем, еще более глубоком (душевная духовность). Терпение и смирение, милосердие и сострадание являются довольно близкими понятиями, тем не менее имеющими свои нюансы: под терпением подразумевается сдерживание от негативных проявлений; под смирением – полное принятие обстоятельств вследствие осознания своего бессилия что-либо изменить. По аналогии, милосердие, направленное на социальное взаимодействие, (так же как и терпение) является душевным качеством человека (внутренним во внешнем); сострадание, проявляющееся в эмпатийном сопереживании другому, является внутренним духовным качеством (так же как смирение), проявляясь как «внутреннее во внутренним».

4. Далее будет уместным рассмотреть связи «Милосердие – Терпение» и «Сострадание – Смирение». При соотнесении понятия милосердия и терпения очерчивается некое очевидное сходство по рассматриваемым нами показателям, за исключением последнего. Так, и милосердие, и терпение (физический аспект активной формы проявления) направлены на эффективное социальное взаимодействие посредством проявление волевого усилия. Однако волевое усилие в терпении направлено на преодоление внешних негативных обстоятельств, а волевое усилие в милосердии – на позволение проявления эмоционального порыва, выражающегося в помощи другому. Оба эти феномена, являясь внутренними, в той или иной степени проявляются внешне. Как отмечает Л.О. Попова, «милосердие по своей сути это и есть терпение» [10, с. 158]. Однако, милосердие, проявляющееся в виде сердечной эмоциональности, является душевным качеством человека, а терпение духовным, ввиду большей осмысленности и рациональности. Милосердие



и терпение, являющиеся неразрывными составляющими единого процесса, Л.О. Попова охарактеризовала как «красоту души».

Соотнесение понятий сострадания и смирения также обнаруживает некоторое сходство. Так, и сострадание, и смирение являются внутренним чувством, однако сострадание направлено на чувствование другого в виде эмпатийного сопереживания (проявление душевной духовности), а смирение вовне не направлено и проявляется в виде душевного покоя (духовной душевности). Можно предположить, что не каждое сострадание смиренно, но любое смирение сострадательно. Сострадание и смирение представляют собой связанные позиции единого процесса, который можно охарактеризовать как красоту духа.

5. Теперь осуществим осмысление феноменов «Эмпатия» и «Рефлексия» в контексте душевности или духовности, ответив на вопросы: Что общего и в чем разница феноменов эмпатии и рефлексии? Если эмпатия – это смотрение на других глазами себя, а рефлексия – смотрение на себя глазами других, могут ли эти противоположные на первый взгляд понятия слиться воедино? Возможно ли пересечение этих «параллельных прямых»?

Другими компонентами психологической структуры личности является эмпатия, рассматриваемая как сострадательность, сердечность и милосердность, т.е. душевность человека, направленная вовне, и внутренняя рефлексия, являющаяся одним из критериев духовности, направленная внутрь. В ходе осмысления феноменов «эмпатия» и «рефлексия» в контексте душевности и духовности эмпатия рассматривается как внешне-внутреннее душевно-духовное качество, внешне проявляющееся в виде милосердия, внутренне как сострадание и диалог с сокровенными глубинами своей души. Рефлексия представлена как анализ человеком своих внутренних переживаний, анализ и синтез своего самоосмысления, как духовное качество духа, способствующее погружению в глубины самого себя, от внутренне-внешнего к внутренне-внутреннему. Т.е. эмпатия, являясь внешним во внутреннем, проявляется как внутреннее во внутреннем, а рефлексия, являясь внутренним во внутреннем, проявляется как внутреннее в глубинном.



Возникает вопрос: что общего и в чем разница феноменов эмпатии и рефлексии? Если эмпатия – это смотрение на других глазами себя, а рефлексия – смотрение на себя глазами других, могут ли эти противоположные на первый взгляд понятия слиться воедино? Возможно ли пересечение этих «параллельных прямых»? Ответ очевиден: в «эвклидовом пространстве» вполне вероятно. 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, что является примером высшего уровня проявления душевности. Во втором – внутренние чувства себя самого становятся чувствованием себя иного, находящегося в себе внутреннем, чистом Я, что говорит о наивысшей стадии духовного развития.

### **Заключение**

Таким образом, проявляется диалектическое единство противоположных психологических феноменов эмпатии и рефлексии, а также диалектическое единство понятий душевности и духовности, что в свою очередь приводит к пониманию диалектического единства внешней и внутренней стороны души, так как внешнее необходимо подразумевает внутреннее. Как уже было отмечено в самом начале нашего повествования: «Бытие души не есть бытие, расколотое на две независимые части... Взаимодействие сторон есть условие целостности души, так как внешняя и внутренняя части – это не две разные души, а разные аспекты, ипостаси, стороны (внешняя и внутренняя) единой души» [2, с. 9].

В данном исследовании без внимания остался еще один важнейший психологический аспект, сопровождающий все вышеперечисленные феномены, без которого практически ни один из них не способен осуществиться. Этот феномен – воля человека. На него и будет направлено наше дальнейшее исследование в контексте душевности и духовности. Считаем целесообразным определить место и роль волевых процессов в формировании душевных и духовных качеств личности.



## Литература

1. Абрамова А.В. Имеют ли нравственную ценность «эмоциональные» поступки? (на примере исследования природы сострадания). *Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки*. 2013;1:3-12.
2. Братусь Б.С. Проблема возвращения категории «Души» в научную психологию. *Национальный психологический журнал*. 2014;3(15):3-12.
3. Брянчанинов Д.А. *Аскетическая проповедь*. М.: «Паломникъ»; 2002. 624 с.
4. Даль В. *Толковый словарь живого великорусского языка*. Т. 1. М.: Русский язык; 1978. 525 с.
5. Долгова И.А. *Концептуальное поле «терпение» в английской и русской лингвокультурах: автореф. дис. ... канд. филолог. наук*. Волгоград, 2006. 26 с.
6. Ильичева И. М. *Психология духовности: автореф. дис. ... д. псих. наук*. СПб., 2003. 51 с.
7. Ковалева Г.П. Эмпирические истоки категории «Духовность» в онтологии трансцендентного космизма. *Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств*. 2014;26:185-192.
8. Кудашов В.И. Проблема понимания духовности. *Сибирское медицинское обозрение*. 2013;6(84):103-107.
9. Павлова О.С., Вахидов А.М. Когнитивно-поведенческая терапия в IX веке. Рецензия на книгу «Пища для души» Абу Зайда аль-Балхи. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(3):871-880.
10. Попова Л.О. Милосердие и терпение как выражение красоты духа. *Аналитика культурологии*. 2012;2(23):158-163.
11. Ромах Л.В., Попова Л.О. Аналитика концепта «Красота духа» как универсума культуры. *Международный журнал экспериментального образования*. 2014;5(1):17-21.
12. Старостин В.П. Сострадание как социально-нравственный феномен. *Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена*. 2007;19(45):260-264.



13. Сунцова Я.С. Понятие духовности в философии и психологии. *Вестник Удмуртского университета. Серия «Философия. Психология. Педагогика»*. 2009;2:39-60.

## References

1. Abramova A.V. Imeyut li npravstvennyuyu cennost' «emocional'nye» postupki? (na primere issledovaniya prirody sostradaniya) [Do «emotional» actions have a moral value? (on the basics of the nature of compassion studies)]. *Izvestiya Tulskogo gosudarstvennogo universiteta. Gumanitarnye nauki*. [Proceedings of Tula State University. Humanities]. 2013;1:3-12. (In Russian)

2. Bratus B.S. Problema vozvrashcheniya kategorii «Dushi» v nauchnyuyu psihologiyu [On the problem of reappearing of the category of «Soul» in scientific psychology]. *Nacionalnyj psihologicheskij zhurnal* [National psychological journal]. 2014;3(15):3-12. (In Russian)

3. Bryanchaninov D.A. *Asketicheskaya propoved* [An ascetic sermon]. Moscow: Pilgrim press.; 2002. 624 p. (In Russian)

4. Dal V. *Tolkovyj slovar zhivogo velikorusskogo yazyka* [Explanatory dictionary of the living Great Russian language]. Vol. 1. Moscow: Russian language publ.; 1978. 525 p. (In Russian)

5. Dolgova I.A. *Konceptualnoe pole "terpenie" v anglijskoj i russkoj lingvokulturah: avtoref. dis. ... kand. filolog. nauk* [Conceptual field "patience" in English and Russian linguocultures: abstract of a dissertation on a candidate of philological sciences]. Volgograd, 2006. 28 p. (In Russian)

6. Ilicheva I.M. *Psihologiya duhovnosti: avtoref. dis. ... d. psih. nauk*. [The psychology of spirituality: abstract of a dissertation on a candidate of psychological sciences]. St. Petersburg, 2003. 51 p. (In Russian)

7. Kovaleva G.P. Empiricheskie istoki kategorii «Duhovnost» v ontologii transcendentnogo kosmizma [Empirical sources of the «Spirituality» category in the ontology of transcendent cosmism]. *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta kultury i iskusstv* [Bulletin of the Kemerovo state University of culture and arts], 2014; 26:185-192. (In Russian)



Седанкина Т.Е.

Душевность и духовность: диалектика внешнего и внутреннего

8. Kudashov V.I. Problema ponimaniya duhovnosti [The Problem of understanding spirituality]. *Sibirskoe medicinskoe obozrenie* [Siberian medical review]. 2013;6(84):103-107. (In Russian)

9. Pavlova O.S., Vahid A.M. Kognitivno-povedencheskaya terapiya v IX veke. Recenziya na knigu «Pishcha dlya dushi» Abu Zajda al-Balhi [Cognitive behavioral therapy in the IX century. Review of the book «Food for the soul» by Abu Zayed al-Balkhi]. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(3):871-880. (In Russian)

10. Popova L.O. Miloserdie i terpenie kak vyrazhenie krasoty duha [Mercy and patience as an expression of the spirit beauty]. *Analitika kulturologii* [Analitika kulturologii]. 2012;2(23):158-163. (In Russian)

11. Romakh L.V., Popova L.O. Analitika koncepta «Krasota duha» kak universuma kultury [Analytics of the concept «Beauty of the spirit» as a universal culture]. *Mezhdunarodnyj zhurnal eksperimental'nogo obrazovaniya* [International journal of experimental education]. 2014;5(1):17-21. (In Russian)

12. Starostin V.P. Sostradanie kak socialno-nravstvennyj fenomen [Compassion as a social and moral phenomenon]. *Izvestiya Rossijskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A.I. Gercena* [Proceedings of Russian State Pedagogical University after A.I. Herzen]. 2007;19(45):260-264. (In Russian)

13. Suntsova J.S. Ponyatie duhovnosti v filosofii i psihologii [The Concept of spirituality in philosophy and psychology]. *Vestnik Udmurtskogo universiteta. Seriya «Filosofiya. Psihologiya. Pedagogika»* [Bulletin of Udmurt University. Series «Philosophy. Psychology. Pedagogy»]. 2009;2:39-60. (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, г. Казань, Российская Федерация.

#### About the author

**Tatyana E. Sedankina**, Cand. Sci. (Pedagogics), Associate Professor, Head of the Department of systematic theology of the Russian Islamic Institute”, The Member of the Association of Psychological Assistance to Muslims, Kazan, the Russian Federation.



**Раскрытие информации о  
конflikте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфлик-  
та интересов.

**Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict  
of interest.

**Информация о статье**

Поступила в редакцию: 21 октября 2019

Одобрена рецензентами: 19 ноября 2019

Принята к публикации: 23 февраля 2020

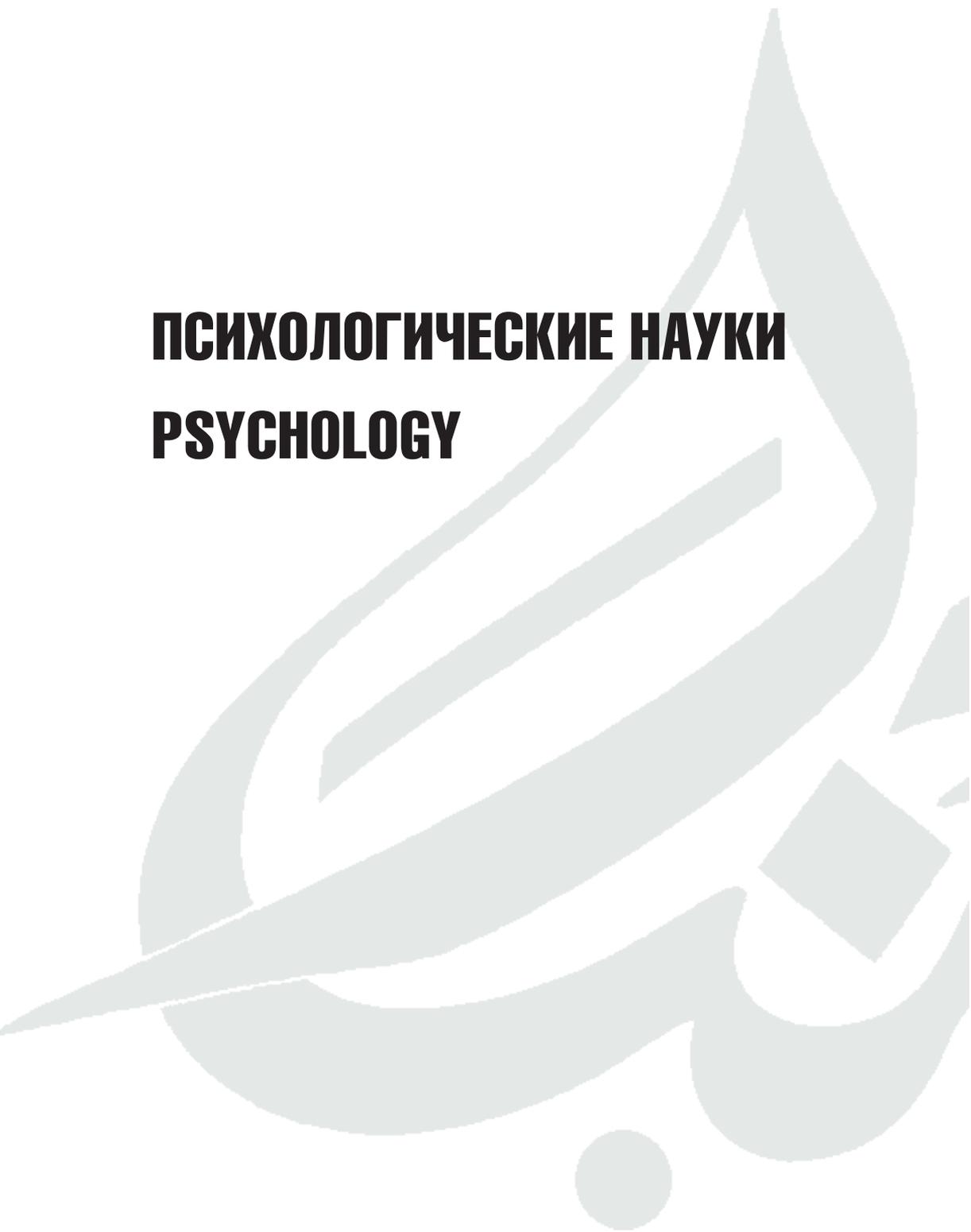
**Article info**

Received: October 21, 2019

Reviewed: November 19, 2019

Accepted: February 23, 2020

**ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ**  
**PSYCHOLOGY**



- 
- ◆ «Иерархическое отношение» как смысловая основа арабо-мусульманской культуры: опыт применения фрактальной теории в психологическом исследовании ритуальной молитвы «намаз»
  - ◆ Мультикультурный подход в психологическом консультировании: этнорелигиозный аспект (разбор случая)
  - ◆ Вовлечение индивида в террористическую деятельность: социально-психологический анализ



## «Иерархическое отношение» как смысловая основа арабо-мусульманской культуры: опыт применения фрактальной теории в психологическом исследовании ритуальной молитвы «намаз»

**К.И. Насибуллов**

Академия наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

Ассоциация психологической помощи мусульманам, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5295-9649>, e-mail: [rtkamil@bk.ru](mailto:rtkamil@bk.ru)

**Резюме:** Согласно теории А.В. Смирнова, в основе «процессуальной логики» арабо-мусульманской культуры находится своего рода смысловой инвариант – религиозно-мировоззренческое отношение Бога и Мира. Смысловый инвариант имеет черты фрактала (Б. Мандельброт), такие как самоподобие, итеративность, рекурсивность, масштабная инвариантность. В статье представлены результаты психологического исследования механизма смыслообразования на примере анализа устойчивой культурной практики в исламе – ритуальной молитвы «намаз». Методология исследования построена с опорой на психологические и лингвистические теории, которые связывают механизмы смыслообразования с устойчивыми паттернами движения человека. На основе соотнесения «внешнего» (двигательного) и «внутреннего» (смыслового) аспектов намаза показано, что пространственные ориентации «верх-низ», «правое-левое», «впереди-сзади» в ритуале приобретают смысл иерархических отношений, отражающих религиозно-мировоззренческое отношение Мира и Бога. Использование фрактальной теории в психологическом исследовании религиозного сознания помогает приблизиться к объяснению единства арабо-мусульманской культуры на основе общего механизма смыслообразования.

**Ключевые слова:** намаз; фрактал; смысл; ислам; действие

**Для цитирования:** Насибуллов К.И. «Иерархическое отношение» как смысловая основа арабо-мусульманской культуры: опыт применения фрактальной теории в психологическом исследовании ритуальной молитвы «намаз». *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):151–195 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-1-151-195

**Благодарности:** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Психология самоконструирования жизненных миров современных сообществ» № 17-06-00664а



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



## **‘Hierarchical pattern’ as a conceptual frame of the Arab-Islamic culture: fractal theory application in psychological research on namaz**

**K.I. Nasibullov**

*Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation;*

*The Association of Psychological Assistance to Muslims, Moscow, the Russian Federation*

*ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5295-9649>, e-mail: [rtkamil@bk.ru](mailto:rtkamil@bk.ru)*

**Abstract:** According to the theory of A.V. Smirnov, a conceptual invariant based on a religious belief system of relationships of God and World underlies ‘processual logic’. The conceptual invariant has fractal features (B. Mandelbrot) which are as follows: self-similarity, iteration, recursiveness and scale invariance. The paper presents the results of a psychological research on the meaning forming process on the basis of namaz (obligatory prayer in Islam). The research methodology included psychological and linguistic theories, which link the meaning-making process to consistent patterns of human behavior. Comparison of the “external” (related to the action) with the “internal” (relevant to the meaning) aspects of namaz showed that spatial orientations, such as “up and down”, “right and left”, “front and back”, are determined by the hierarchical structure relationship between God and World. The application of fractal theory in psychological research of religious awareness contribute to better understanding of the unity of the Arab-Islamic culture based on the meaning forming process.

**Keywords:** namaz; fractal; meaning; Islam; action

**For citation:** Nasibullov K. I. ‘Hierarchical pattern’ as a conceptual frame of Arab-Islamic culture: an application of fractal theory in psychological research on namaz. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):151–195 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-1-151-195

**Acknowledgements:** The research was prepared within the Russian Foundation for Basic Research, project “The psychology of auto-constructing of the lifeworld of modern communities” №17-06-00664a



## Введение

В статье использованы возможности фрактальной теории для психологического исследования процессуальной логики арабо-мусульманской культуры, опираясь на теоретический подход А.В. Смирнова [1; 2], который полагает, что культуры отличаются между собой постольку, поскольку имеют различные механизмы смыслообразования. Каждая культура (А.В. Смирнов описывает прежде всего европейскую и арабо-мусульманскую культуры) представляет собой смысловую целостность, которая опирается на логико-философскую картину мира, лежащую в ее основе. Европейская культура использует субстанциальную логику в смыслообразовании, арабо-мусульманская культура – процессуальную. Культура здесь выступает в качестве своеобразного Логоса, она порождает в себе самой особый способ смыслообразования: «культурные практики, дающие нам овладеть языком и усвоить, осознанно и неосознанно, через вербальные и невербальные механизмы всю ту сумму представлений, знаний и отношения к окружающему миру и людям, которая «наработана» носителями данной культуры, делают мир осмысленным для нас» [3, с. 9]. Научное и философское знание в этом смысле вторичны, так как они исходят из уже заданных культурой представлений и способов смыслообразования и во многом ограничены ими. Так что философия и наука лишаются в теории А.В.Смирнова роли высшего арбитра, определяющего истинность знания, они лишь развивают и углубляют знание о мире, которое уже предзадано в глубинной логико-философской картине мира «родной» культуры.

Аналогичный подход к пониманию реальности развивается в современной психологии в рамках социального конструкционизма, основанного К. Гергеном. Эта теория восприняла многие аспекты постмодернистских представлений и считается продолжением идей постмодернизма в психологической науке. Согласно социальному конструкционизму, «...невозможно прийти к объективному пониманию мира, поскольку все знание социально сконструировано из слов, которые обретают свои значения благодаря социальным процессам, и эти значения изменяются от группы к группе и от одного периода времени к другому. Знание представляет собой не более чем совокупность социальных конвенций, выраженных в языковой форме. Наша



реальность состоит из слов, с помощью которых мы описываем эту реальность. Мы неразрывно вплетены в ткань культурных значений, и эти культурные, или «локальные», значения представляют собой все, что мы когда-либо способны знать» [4, с. 211]. Научное знание, согласно социальному конструкционизму, – это одна из многих разновидностей знания о мире, которые существуют внутри культуры, ее привилегированное положение обусловлено особенностями нашего современного общества.

Постмодернизм осуществляет масштабную критику «универсальной» модели науки как выражения западной (европейской) формы рациональности, разоблачает скрытый европоцентризм современных научных представлений. Действительно, в последние столетия именно западная научная рациональность была образцом научного исследования и во многом остается таковой сейчас. Тем не менее под влиянием постмодернизма в настоящее время в науке все более усиливается тенденция к расширению моделей научного мышления путем включения в ее состав «индигенных» наук и форм мысли, возникших в иных культурно-исторических условиях. Одними из первых, кто прокладывает дорогу в этом направлении, являются востоковедческие исследования<sup>1</sup>. Представления об отличии логики смысла у разных культур можно рассматривать как часть проекта по преодолению европоцентризма в современной науке: «Опыт европейской и арабской культур не исчерпываются возможности разворачивания осмысленности, известные человечеству. Невозможно сомневаться в том, что вдумчивое освоение опыта других «больших культур» откроет для нас иные способы смыслополагания, которые мы – возможно, с некоторым удивлением – обнаружим затем присутствующими и на периферии собственного сознания» [3, с. 41].

Вместе с тем подобный пересмотр статуса научного знания создает значительные проблемы при планировании научного исследования арабомусульманской культуры, которое в этой логике следует западным образцам рациональности и опирается на европейскую картину мира, используя

<sup>1</sup> Сходный философский проект в отечественной науке представляет, например, синолог А.А. Крушинский [5]. Противопоставляя китайскую логику, отраженную в древнекитайской книге «И-цзин» европейской (аристотелевской, формальной логике), он отмечает, что для китайского менталитета свойственен алгоритмический стиль мышления. Во многих своих аспектах эта форма мышления сходна с описанием процессуальной логики в арабо-мусульманской культуре, данной А.В.Смирновым. Вместе с тем типологическое сравнение этих двух логик выходит далеко за рамки статьи.



ет, согласно А.В.Смирнову, субстанциальную логику. Арабо-мусульманская культура парадоксальным образом предстает перед исследователем из европейского культурного ареала и объектом исследования, и в то же самое время – оригинальным субъектом познания, предлагающим альтернативный, но фундаментально равнозначный «западному» способ осмысления мира. Общий подход к построению методологии исследования арабо-мусульманской культуры, таким образом, должен так или иначе сочетать в себе две познавательные стратегии. С одной стороны, стратегию понимания – через принятие «процессуальной» картины мира в качестве основы научного мировоззрения и использование «процессуального» языка описания научных фактов; с другой – стратегию объяснения, через привлечение современных социальных теорий для объяснения социальных механизмов формирования процессуальной картины мира в конкретной культуре.

Как отмечал В.А. Лекторский, участник прошедшей в 2019 году дискуссии по теме «Процессуальная логика и ее обоснование» на страницах журнала «Вопросы философии», современная наука уже сейчас имеет значительные возможности для понимания мира как процесса в рамках процессуальной метафизики [6]. В развитие этой идеи К.И. Насибулловым [7] было показано, что социогуманитарное исследование арабо-мусульманской культуры возможно с опорой на сходные познавательные инструменты западной культуры. Использование фрактальной теории как своеобразного «процессуального» языка может стать способом логической формализации процессуальных явлений, а также помочь в выработке адекватной методологии психологического исследования. Смысловым инвариантом «Бог-Мир» рассматривается мной как особого рода фрактал, который позволяет объяснить механизм смыслообразования в арабо-мусульманской культуре. Ключевой целью данной статьи является выявление процессуальной структуры такого смыслового инварианта на основе анализа движения в ритуальной мусульманской молитве «намаз».

### **Действие (взаимодействие) как процессуально-смысловое единство**

Согласно А.В. Смирнову, в основе процессуальной логики понимания мира в арабо-мусульманской культуре находится особым образом описываемое действие. Многочисленные формы взаимодействия человека с миром



были обобщены и рационализированы в арабском языке с использованием лингвистической структуры «масдар». «Масдар» предусматривает выделение в действии трех его составляющих: действитель, претерпевающее, собственно действие, которое имеет в арабо-мусульманской культуре особый онтологический статус [2]. Таким образом, осмысление представителями арабо-мусульманской культуры всех происходящих событий как проявлений тех или иных аспектов «действия» приводит к формированию процессуальной логики как особого способа осмысления мира. Процессуальность здесь осмысляется не как хаотическая, случайная изменчивость, а как повторяющийся во времени, устойчивый инвариант, совокупность паттернов, имеющих общую структуру. Процессуальность в картине мира арабо-мусульманской культуры – это идея особого рода процессуального постоянства. Процессуальное понимание получает в Исламе религиозную интерпретацию, когда все множество процессов сводится к единому отношению Бога и Мира, в котором Бог выступает как действитель, а Мир – как претерпевающее. На этой основе формируется монотеистическая религиозная картина мира этой культуры.

Категория процессуального в действительности шире, чем понимание процесса как действия на основе трехчастной модели «масдара», имеющее место в арабо-мусульманской картине мира. Как отмечает В.А. Лекторский, существует множество различных типов процессов, и многие из них не являются действиями [6]. Процессуальная логика арабо-мусульманской культуры в такой перспективе – лишь частный случай рационализации процессуального. Процессуальность по А.В. Смирнову не антогонистична в отношении субстанций, так как она имманентно содержит в себе субстанциальные аспекты. Описание процесса через трехчастную «модель» действия включает в себя действитель и претерпевающее; это именно субстанции, вместе с тем многие их характерные черты определены извне структурно-динамическими особенностями действия (метафорически это можно соотнести с поведением героев и характером использования реквизита в театральном спектакле, которые также предопределены сценарием). В психологической науке существуют сходные модели понимания процессуальности, в которых именно действие выступает основой для рационализации психических явлений.



Большой интерес для разрабатываемой проблемы имеет одно из направлений деятельностного подхода в отечественной психологии, основанное С.Л. Рубинштейном, а в дальнейшем оформившееся в особую «динамическую» парадигму. С.Л. Рубинштейн являлся одним из влиятельных ученых, разрабатывавших в СССР основы психологической науки на базе марксистской теории. В качестве ключевого элемента, основной «клеточки» при изучении поведения человека он выделял понятие действия [8]. Изучение действия, по его мнению, может вскрыть зачатки всех сторон психической жизни человека (побуждений, мотивов, способностей и т.д.). Деятельностный подход получил дальнейшее развитие в трудах А.Н. Леонтьева [9] и его учеников. Так, А.Г. Асмолов и В.А. Петровский предложили осуществить переход к «динамической парадигме», призванной более полно учесть процессуальность психики [10]. К 80-м годам XX века изучение психического как процесса сформировалось в самостоятельное научное направление в отечественной психологии с преобладанием исследований в области мышления [11].

В определенном смысле структура действия у С.Л. Рубинштейна также имеет трехчастную основу, выражая динамические отношения между субъектом и объектом действия. При анализе движения С.Л. Рубинштейн опирался на идеи выдающихся отечественных физиологов: идею «рефлекторного кольца» Н.А.Бернштейна, теорию функциональных систем П.К.Анохина и др. Движение осуществляется при помощи нашей нервной системы как гибкой, сложно управляемой функциональной системы, реализуется сообразно материальным условиям своего осуществления на основе принципа обратной связи. Как отмечает С.Л. Рубинштейн, «для строения деятельности при этом существенно не только то, что она исходит от субъекта, но также – и никак не в меньшей мере – и то, что она направляется на объект и в самом внутреннем своём содержании обусловлена им. Эта сторона деятельности человека также запечатлевается в содержании и строении сознания» [8, с. 208]. Таким образом, С.Л. Рубинштейн четко фиксирует, что целенаправленное действие всегда является взаимодействием, которое гибко реагирует на «сопротивление» окружающего мира.

Выбор именно действия в качестве центрального элемента при изучении человеческой психики – это отнюдь не прихоть советского автора. С.Л.



Рубинштейном была критически переосмыслена предшествующая традиция в философии и психологии, связанная с решением фундаментальной психофизической (или иначе – психофизиологической) проблемы. Эта проблема отношений психического и физического была в наиболее принципиальной форме поставлена в трудах Р. Декарта. Опираясь на постулаты марксистской теории<sup>1</sup>, С.Л. Рубинштейн предлагает утвердить принцип психофизического единства как основной для советской психологии: «внутри этого единства определяющими являются материальные основы психики; но психическое сохраняет своё качественное своеобразие» [8, с. 34]<sup>2</sup>. Именно в обращении к анализу действия, воплощающего в себе это психофизическое единство во всей полноте, С.Л.Рубинштейн видел решение психофизической проблемы в психологии и философии. Таким образом, в действии как особой динамической единице имеет место неразрывное единство «внешнего» (двигательного, физического, пространственного) аспекта человеческого поведения и его «внутреннего» (психического, смыслового) аспекта. С точки зрения выбранного способа решения картезианской проблемы, С.Л. Рубинштейн является философским последователем монистической традиции Б. Спинозы: для него «физическое» и «психическое» – это «две стороны одной медали» человеческого действия. «Спинозианский» способ философствования об атрибутах единой субстанции подсказывает и нам наилучший путь к пониманию Логоса арабо-мусульманской культуры. В мировоззренческом плане действие также выражает всеобщее отношение человека и мира: «Действие как такой сознательный целеполагающий акт выражает основное специфическое отношение человека к миру: в нём человек – часть мира выступает как сила, сознательно изменяющая и преобразующая мир» [8, с. 200].

Примерно в тот же исторический период (середина 20 в.), в котором публиковались ключевые работы С.Л. Рубинштейна, сходные идеи высказывались выдающимся социальным психологом К. Левином [12]. В создаваемой им теории поля был осуществлен впечатляющий перенос понятий из физики (топологии, векторной теории и др.) в психологию. Для описания взаи-

<sup>1</sup> Интерес к действию (деятельности) является довольно характерным для марксистской философии. Например, сходные с С.Л. Рубинштейном идеи можно встретить в подходе известного советского философа-марксиста Э.В. Ильенкова.

<sup>2</sup> В дальнейшем в отечественной психологии этот принцип был переосмыслен в общенаучный принцип развития всего психического – принцип единства сознания и деятельности.



модействия человека с окружающим его пространством он вводит понятие психологического (социального) поля, в котором существуют в единстве как материальные, так и социальные (смысловые) аспекты, связанные с движением. Формула К.Левина, ставшая классической для объяснения социального поведения, также включает три компонента: «поведение (В) является функцией (f) от особенностей данного человека (Р) и свойств окружения (Е):  $V = f(P, E)$ » [12, с. 272]. Данное описание поведения в наиболее близкой форме соответствует трехчастной структуре действия, выделенной на основе масдара в арабском языке: деятель (Р) – действие (f) – претерпевающее (Е).

К. Левин предлагал при исследовании социального поля делать акцент на анализе его динамических характеристик, что в его формуле можно отнести к составляющей (f) – функции, определяющей взаимодействие человека и окружающего мира. К. Левин был не вполне удовлетворен тем языком описания процессуальных явлений, которые предоставляла ему современная наука. Он призывал продолжать поиск геометрии, позволяющей адекватно представить психологическое (социальное) поле, разрабатывать динамические теоретические конструкции для описания «динамических» качеств поведения. Поиск подходящего языка для описания динамических аспектов пространственного взаимодействия был продолжен и другими последователями К. Левина. С. Аш [13] полагал, что единицы действия существуют как особые гештальты поведения. Д. Ньютсон и др. показали, что самостоятельные действия человека и взаимодействия между людьми имеют циклический, волновой характер и обладают сходной структурой [14]. В подходе динамической социальной психологии [15] анализ поведения осуществляется на основе идей, перенесенных из теории динамических систем, для описания регуляторов социального поведения авторы используют понятие «аттрактор».

Нужно подчеркнуть, что движение в этих подходах рассматривается как процессуальное и смысловое единство, таким образом, смысл действия для человека (цель, намерение) определяет устойчивость его реализации в разных пространственно-временных условиях. Возьмем наглядный пример, когда пешеход, идущий по улице, собирается повернуть за угол дома. С точки зрения движения тела и взаимодействия с пространством реализация намерения может быть разной, например, если из-за угла будет выходить



навстречу человек, то его нужно будет обойти; пешеход может споткнуться, упасть, встать и продолжить движение уже по другой траектории и т.д. С точки зрения пешехода эти варианты движений будут одним и тем же действом «поворота за угол», которое остается тем же самым благодаря целому ряду корректирующих действий (принцип кольца обратной связи). Смысл действия посредством его вербального выражения («Я собираюсь повернуть за угол») отрывается от непосредственного контекста движения. Он может передаваться другому человеку в ходе коммуникации и, таким образом, приобретать свойство социально типического движения. Как отмечает С.Л. Рубинштейн, «непосредственно предметная организация движения переходит к организации опосредованной, которую можно было бы назвать семантической, поскольку она опосредована смысловым содержанием действия» [8, с. 605]. Действие в дальнейшем может быть реализовано другим человеком, при помощи других движений и в других пространственных контекстах, оставаясь при этом тем же самым действием.

### **Фрактальные черты психологических механизмов смыслообразования**

Смыслообразование в конкретной культуре порождается, согласно теории А.В. Смирнова, благодаря устойчивым культурным практикам [3]. В отношении к арабо-мусульманской культуре смыслообразование опирается на процессуальную логику, которая не укоренена в западной научной традиции. Как отмечалось в работе К.И. Насибуллова [7], фрактальная теория в социогуманитарных науках может быть использована для выявления и описания процессуальных феноменов. Как особый «процессуальный» язык, она объединяет в себе многие аспекты более ранних теорий и строится на смысловом единстве психического и физического аспектов действия. По мнению известного физика, разработчика голографической модели Вселенной Д. Бома, «смысл... может служить звеном или мостом между двумя сторонами реальности. Эта связь неразделима в том отношении, что информация, которая содержится в мысли и которая, как нам кажется, содержится только в «ментальной» стороне, в то же время проявляется как нейрофизиологическая, химическая и физическая активность – последнее ясно свидетельствует о том, что мысль содержится также и на «материальной стороне»» [16, с. 99].



Фрактальная теория в социогуманитарных науках в настоящее время переживает этап становления, перенос идеи фрактала для проведения психологического исследования возможен в виде аналогии/модели, помогающей выделить и логически формализовать свойства процессуальных явлений<sup>1</sup>. Среди ключевых свойств фрактала можно выделить следующие:

1) самоподобие – это собственно фрактал как базовое явление, обозначающее инвариант в виде динамической (процессуальной) целостности, устойчивый алгоритм преобразований;

2) итеративность – повторяемость одного и того же паттерна;

3) рекурсивность – описание процесса через повторяющиеся циклы, основанные на принципе обратной связи: следующий паттерн преобразований начинается после того, как завершается предыдущий, и так до бесконечности;

4) масштабные переходы – инвариантность фрактала выявляется на самых разных уровнях наблюдения. Фрактал по своей сути бесконечно ветвящаяся и разрастающаяся структура, вместе с тем общий паттерн преобразований (алгоритм) остается одним и тем же на самых разных масштабах.

Одним из первых, кто отметил возможность применения идеи фрактала для описания устойчивых характеристик действия и взаимодействия, был последователь К. Левина Д. Ньютсон. Он продемонстрировал, что конкретное действие имеет фрактальную структуру: его можно разбить на более мелкие движения, структура которых аналогична структуре действия в целом, так что оценки размерности на разных уровнях анализа действия сходятся по одному значению [18]. Фрактальный принцип применим не только к действию, наблюдаемому в данном контексте, отдельные свойства фрактальности можно выявить в механизмах смыслообразования, когда идея частного действия (взаимодействия) переносится по принципу масштабных переходов на другие части опыта и на более обширные части жизненного пути человека. Как показано в работах современных лингвистов Дж. Лакоффа и М. Джонсона [19], основа смыслополагания человека – это в большей степени его опыт

<sup>1</sup> Выдающийся современный мыслитель Г. Бейтсон отстаивал важное значение мышления по аналогии для развития науки в целом. Он описал многочисленные примеры, когда использование аналогий при переносе идей и концепций из одной области науки в другую область приводило к значимому открытию [17]. Вместе с тем использование мышления по аналогии не означает отрицания возможного онтологического родства соотносимых таким образом явлений (объектов).



деятельности и ее осмысления, а не только язык в смысле носителя уже готовых смыслов. По их мнению, любые свойства окружающих нас предметов и явлений – результат взаимодействия человека с миром, а не внутренне присущие самим объектам качества. Знания, данные в языке, имеют метафорическую природу, их можно описать в виде относительно простых когнитивных структур – «схем образов» (image schemas), постоянно воспроизводящихся в процессе физического взаимодействия человека с действительностью (такие как «часть-целое», «путь», «баланс», «вместилище», «верх-низ», «перед-зад»). Схемы образов опираются на «естественные» и повторяющиеся виды человеческого опыта и связаны с ключевыми антропологическими аспектами взаимодействия человека с миром: строением тела (аппарата восприятия, моторных функций, интеллектуальных способностей, эмоциональной сферы и т.д.); характером взаимодействия с материальным окружением (передвижением в пространстве, теми или иными способами взаимодействия с материальными объектами, поглощением пищи и другими естественными отправлениями и т.д.); взаимодействием с другими людьми в определенном культурном окружении [19]. Таким образом, когнитивные «схемы образов» формируются благодаря устойчивым паттернам взаимодействия человека с окружающим его миром, которые Дж. Лакофф и М. Джонсон описывают при помощи понятия «эмпирические гештальты».

Исследователи в области психологии и социологии активно искали язык описания для устойчивых паттернов взаимодействия людей друг с другом и с окружающей средой (миром), вместе с тем они по-разному подошли к объяснению механизмов смыслообразования. Если рассматривать через призму классической схемы К. Левина ( $B = f(P, E)$ ), то исследователи могли придавать большее значение либо фактору индивидуальности (P), либо влиянию контекста поведения (E) или же нормативным формам взаимодействия (f). Фрактальные черты устойчивых форм взаимодействия человека и мира можно заметить в результатах исследований в рамках этих довольно различных подходов.

Одним из первых связь повторяющихся паттернов движения и глубинных тенденций поведения человека отметил основатель психоанализа З. Фрейд на примере бессознательных патологических форм поведения.



З. Фрейд посвятил целую работу явлению «навязчивого повторения» [20]. На клиническом материале изучения травматического опыта он отмечал, что пациенты склонны снова и снова возвращаться к одним и тем же негативным переживаниям (невроз навязчивости). Опыт поведения в травматической ситуации, как правило, полученный в детском возрасте, начинает воспроизводиться в самых разных ситуациях жизни уже взрослого человека как характерный паттерн поведения, причем нередко без достаточного осознания этого явления со стороны самого человека. Как это свойственно для психоаналитической традиции, именно индивидуальный, как правило, детский опыт, является основным источником, который формирует устойчивые паттерны взаимодействия. З. Фрейд не сводил навязчивое повторение только к невротическим проявлениям, а предлагал толковать феномен максимально широко. По его мнению, многие психические явления построены по принципу повторения, что обеспечивает устойчивость психики, и могут быть описаны, например, как черта характера, привычка, судьба. Такие социально типические формы поведения, как религиозные обряды, построены на основе того же бессознательного механизма. Так что навязчивые невротические состояния, по-видимому, представляют собой «патологическую копию развития религии» [21]. З. Фрейд высказывает предположение о наличии определенного фундаментального влечения к самосохранению, свойственного всем живым организмам, которое противостоит влечению к удовольствию. Он использует метафору отношений организма и среды, указывая на то, что повторения позволяют обеспечить внутреннюю стабильность организма в ответ на раздражающие воздействия окружающей среды.

Идеи З. Фрейда нашли дальнейшее развитие в теории транзактного анализа Э. Берна [22], который развивал их в интеракционистском ключе. Э. Берн вводит понятие жизненного сценария, формирующегося на основе значимых событий детства и устойчивых форм взаимодействия в семье (т.н. «протокола»). Сценарий становится в дальнейшем повторяющимся устойчивым паттерном поступков и переживаний, который может приводить к невротическим проявлениям и личностной дезадаптации. Э. Берн выявил значительное число повторяющихся форм поведения (сценариев, игр, ритуалов), которые могут наблюдаться у разных людей со сходным детским опы-



том. Эти устойчивые формы взаимодействия социально типичны, человек в невротической игре не свободен, характер действий и переживаний предписан ему бессознательно принятой ролью.

Метод транзактного анализа построен, в том числе, на выявлении устойчивых паттернов поведения, которые могут проявляться на разных уровнях – в конкретной ситуации взаимодействия, на протяжении жизненного этапа или даже всей жизни человека. Э. Берн назвал это явление бесконечным регрессом, в котором можно увидеть аналогию с идеей масштабных переходов во фрактальной структуре: «в сценарии также неоднократно разыгрываются его составные части и также в различных вариантах (по аналогии со знаменитым «блошиным» примером: у блох на спинах сидят еще более мелкие блохи и кусают их, а у более мелких блох сидят на спинах еще более мелкие блохи, и так до бесконечности). Тогда жизнь пациента – это его сценарий в крупном масштабе; ежегодное «разыгрывание» одного и того же сюжета (например, увольнения с работы) – это уменьшенный вариант все той же матрицы, а в течение года он может пробегать свой сценарий еженедельно... проницательный наблюдатель может увидеть, как пациент «пробегают» одну из версий сценария в ходе одного сеанса групповой психотерапии» [22, с. 96].

Вместе с тем Э. Берн также не склонен рассматривать повторяющиеся формы поведения как исключительно патологические, по его мнению, существуют жизненные сценарии победителей, и задача психоаналитика – способствовать трансформации дезадаптивных сценариев человека в социально адаптивные. Ученик Э. Берна К. Штайнер [23] показывает, что помимо индивидуальных сценариев существуют типовые (групповые) сценарии, связанные с особенностями культуры данной страны, классовым положением.

Интерес к типичным формам взаимодействия в различных социокультурных контекстах нашел свое выражение в экобихевиоральных исследованиях Р. Баркера [4], продолжившего многие идеи К. Левина. Одно из важных понятий экобихевиоральной теории – понятие поведенческого сеттинга. Это зона, в которой происходит взаимодействие между активностью человека и окружающей обстановкой, например, учебный класс, заводской цех, магазин и т.д. Поведение людей в этих условиях имеет ярко выраженные социально типические черты, индивидуальные черты минимизированы. Для объ-



яснения поведения человека в сеттинге Р. Баркер модифицирует формулу К.Левина, полностью убирая из нее влияние фактора индивидуальности – « $V = f(E)$ ». Поведение человека описывается им как полностью производное от окружающей его среды. Для обозначения взаимных отношений между устойчивыми паттернами поведения и физическими объектами он использует термин синоморфы – «тождественные структуры». Устойчивость синоморфа обеспечивается благодаря особому механизму саморегуляции поведенческих моделей (паттернов): человеческим поведением руководят «схемы управления», работающие по принципу петли обратной связи между компонентами поведения и окружающей среды.

С точки зрения социальных наук, социально типичные устойчивые формы поведения описываются как социальные ритуалы. Ключевое значение ритуала для формирования религиозной системы многократно подтверждено религиоведческими исследованиями. Существенный вклад в изучение ритуальных форм социальной жизни внесли Э. Дюркгейм и его последователи, указывавшие на важность ритуала для поддержания коллективных ценностей и общности индивидов. В настоящее время в социальных науках стало устойчивым расширительное толкование понятия ритуал как присущее религиозной и светской сферам жизни. Объединяющим началом является присущее ритуалу символическое качество. Составители «Большого толкового социологического словаря» предлагают различать ритуальное поведение, присущее в разной степени всем живым существам, и ритуальную деятельность как наполненную отдельными социальными значениями, которые в культурном отношении передаются через обычаи и традиции (статья «Ритуал» [24]).

Ритуал как устойчивая структурированная практика также значима для фрактальной теории. Например, В.В. Тарасенко предлагает рассматривать ритуал как культурный аналог алгоритма: «фрактальность ритуала вытекает из его рекурсивности, цикличности и четко очерченного культурой действия» [25, с. 107]. Он обозначает ритуал как вид «фрактальной машины»: «Ритуал, с одной стороны, алгоритмичен (операционально замкнут), а с другой – бесцелен. Он существует, так сказать, автоматически в пространстве и времени, потому что так «надо». В редукции семиотической динамики к фрактальной машине культурный код предстает как формула масштабного преобразова-



ния, задающая форму макроструктуры» [25, с. 109]. Е.В. Николаева указывает, что в религиозных ритуалах разворачиваются символы, представляющие доктринальный смысл религиозной идеи [26]. По мнению Дж. Лакоффа и М. Джонсона, «ритуалы способствуют распространению культурно обусловленных метафор и связанных с ними ценностей, являются важнейшим механизмом воспроизводства культуры» [19, с. 251]; а религиозные ритуалы – это типичный пример деятельности, основанной на метафорах.

Объектом исследования для выявления механизма смыслообразования в арабо-мусульманской культуре, исходя из вышеизложенного, должны стать динамические аспекты поведения. Важный вопрос на этом этапе исследования состоит в том, какое поведение и в рамках каких культурных практик следует выбрать для анализа. Очевидно, что далеко не все действия представителя религиозного сообщества имеют исключительно социально типические черты, конкретные деятельность и действие мусульманина могут выражать в большей степени индивидуальные особенности актора. Наиболее перспективным представляется анализ ритуальных действий, в которых социально типические черты доминируют. Ритуал в данном случае выступает как важный объект при исследовании культуры, позволяющий понять механизм развертывания религиозной идеи в жестко структурированных паттернах пространственного взаимодействия. Изучение религиозного ритуала в арабо-мусульманской культуре может помочь выявить смысловое единство в нормативно регулируемых паттернах взаимодействия и соотнести его с идеями о смысловом инварианте «Бог-Мир» в арабо-мусульманской картине мира.

### **Методология исследования мусульманской ритуальной молитвы «намаз»**

В мусульманской культуре богослужение, выражающееся в соблюдении ритуалов, подробно регламентируется в рамках отдельной богословской науки о поклонении – «'илм ал-'ибадат», которая является одной из частей мусульманского права. Основные виды поклонения описывают обычно как 5 столпов ислама: 1) исламские свидетельства; 2) выполнение пятикратного намаза<sup>1</sup>; 3) пост; 4) выплата обязательной милостыни (*закят*); 5) паломниче-

<sup>1</sup> По-арабски – «ас-салят», по-персидски – «намаз». Среди российских мусульман более употребительным является термин «намаз», именно он будет использоваться в статье.



ство (хадж) [27]. С одной стороны, любой из ритуалов мог бы стать объектом данного исследования, вместе с тем ритуальная молитва «намаз» обладает особенностями, делающими ее наиболее адекватным объектом для изучения. Дело в том, что осмысленность предписывается мусульманину как важнейшее условие совершения намаза – мусульманин перед началом намаза должен знать, какой вид намаза он совершает, и вспомнить Сердцем<sup>1</sup> о нем. Как полагает аль-Газали [29], внутренним условием молитвы является сосредоточенность Сердца на молитве (*худур*) на протяжении всего ритуала. Концентрация на молитве необходима мусульманину для осуществления ее ключевой цели – поминания Аллаха (*зикр*). Как пишет по этому поводу аль-Газали: «А что касается молитвы, то в ней ничего нет, кроме *зикра*, чтения (отрывков Корана), поясного и земного поклонов, стояния в прямом положении (*кий-ам*) и сидения (*ку'уд*). Что касается *зикра*, то оно – общение и тайная беседа с Аллахом» [29, с. 110]. Осознанность молитвы, то есть понимание молитвы как акта общения с Аллахом, является важнейшим признаком, отличающим молитву от иных видов поклонений: «Я не считаю, что все эти достоинства молитвы обусловлены внешними действиями, если только не прибавить к ним цель тайной беседы (с Богом, которая и есть возвеличивание Его), ибо именно это дает ей приоритет перед постом, закятом, хаджем и остальными религиозными предписаниями» [29, с. 111]. Например, выплата *закята* (обязательной милостыни) уже само по себе является испытанием для характера (Сердца) человека, так как связано с отрыванием от себя любимого богатства. Таким образом, выполнение остальных религиозных действий благотворно для мусульманина, даже если он не в полной мере сконцентрирован на их религиозном смысле и выполняет механически, как ритуальную обязанность. Однако это совершенно недопустимо в отношении намаза: ритуал намаза является в наибольшей мере осмысленным действием, то есть рассматривается верующим в максимально широком мировоззренческом масштабе

<sup>1</sup> В Коране Сердце (араб. – «Калб») - это орган постижения и осмысления религиозных истин, вместилище веры и благочестия. Выдающийся мусульманский богослов аль-Газали определил Сердце одновременно как физическое тело, и как полудуховную сущность, т.е. Сердце соединяет в себе высшую и низшую природу человека. Сердце, согласно аль-Газали, имеет связь со всеми частями человеческого тела и «правит» им, подобно властителю в государстве. Аль-Газали уподоблял Сердце верующего зеркалу, отражающему поступки человека: благочестивые дела «полируют» сердце, приближают его к созерцанию божества и общению с ним, дурные, наоборот, «затуманивают» и отдаляют (статья «Калб» [28]).



как отношение Я (Мир) – Бог. Его ни в коем случае нельзя рассматривать как механическое повторение определенных действий и ритуальных фраз.

Основой намаза является «*ракаат*» – цикл молитвенных поз и движений, следующих друг за другом в строго определенном порядке и сопровождаемых произнесением молитвенных формул. Ежедневный молитвенный цикл включает в себя пять обязательных молитв: на рассвете, в полдень, предвечерняя, на закате, с наступлением ночи. Намаз может совершаться индивидуально и коллективно. Требование к месту, на котором совершается намаз, – оно должно быть ритуально чистым. Молящиеся при коллективном молении становятся рядами, а один из них, имам, руководит молением, стоя впереди спиной к остальным. Женщинам предписывается молиться отдельно от мужчин, они становятся сзади. Во время моления запрещается разговаривать, а также совершать посторонние действия, есть, пить, смеяться [28]. Требования к действиям в поклонении подразделяются на виды в зависимости от степени их желательности (обязательности) или нежелательности (запретности); например, С. Языджи [27] перечисляет 8 видов. Намаз одинаково исполняется последователями практически всех течений ислама, хотя могут быть небольшие различия в совершении отдельных частей ритуала.

Порядок молений в Коране точно не предписан, хотя имеются различные указания на ряд его аспектов, касающихся, например, времени молитв, отдельных движений, молитвенных формул и др. Считается, что весь порядок моления возник как подражание молитвенным позам и движениям пророка Мухаммада [28]. Его единообразие отрабатывалось практически в течение более чем полутора столетия. В настоящее время литература в богословской науке поклонения очень обширна, так что невозможно в ограниченных рамках статьи осветить их в сколь-нибудь достаточной степени. Для проведения анализа были выбраны четыре источника на русском языке, которые достаточно репрезентативны для понимания многих аспектов намаза: 1) труд крупнейшего мусульманского теолога, философа и правоведа аль-Газали «Возрождение религиозных наук» [29]; 2) учебное пособие по суннитскому исламу С. Языджи «Основы исламских знаний: вероучение, поклонение, нравственность, жизнеописание Пророка Мухаммада» [27]; 3) книга муфтия Джамии Ахмада Назири «Намаз Посланника Аллаха» [30], содержащая значительное



число цитат из авторитетных религиозных мусульманских источников, относящихся к намазу; 4) учебное пособие современного мусульманского ученого Р.М. Нургалева «Совершение намаза по мазхабу Абу-Ханифы» [31]. Анализ структуры намаза будет осуществляться по данным источникам, описывающим в систематической форме предписания с точки зрения ислама, касающиеся совершения мусульманами намаза<sup>1</sup>.

Ритуал намаза как динамическая структура обладает важными для исследования чертами: нормативно определенные движения напрямую соотносятся с также нормативно определенным смыслом движений для молящегося. В ритуальном движении «внутренний» и «внешний» аспекты приведены в строгое соответствие, социально типичные черты преобладают, а влияние индивидуальных предпочтений молящегося сведены к минимуму. Если анализировать намаз с использованием известной формулы К.Левина  $B = f(P, E)$ , то в намазе на первый план выступает поклонение как нормативно регулируемое взаимодействие ( $f$ ), которое определяет особенности личности в момент поклонения ( $P$ ) и смысловую структуру пространства поклонения ( $E$ )<sup>2</sup>.

Необходимо также рассмотреть вопрос построения исследования этого особого вида поведения. В намазе физическое и психическое начало выступают в смысловом единстве, вместе с тем данное единство затруднительно реализовать с точки зрения применения методов психологического исследования.

<sup>1</sup> Реальная практика совершения намаза, которая также весьма значима и может иметь оригинальные региональные и индивидуальные особенности, не вписывающиеся в требования предписанных канонических интерпретаций, анализироваться не будет.

<sup>2</sup> Интересно рассмотреть также место молитвы: как уже указывалось, оно должно быть ритуально чистым, других требований к месту молитвы не предъявляется. Таким образом, молящийся может выбрать место для поклонения по своему усмотрению, ритуальную значимость это место приобретает именно благодаря самому действию поклонения в момент совершения намаза, после завершения молитвы данное место становится обычным. Следовательно, место совершения молитвы, например, нельзя рассматривать как поведенческий сеттинг (в трактовке Р. Баркера), так как здесь не особенности пространства определяют поведение, а именно особый способ взаимодействия с пространством определяет восприятие данного места как места поклонения.

Мусульманский ритуал в некоторых аспектах сходен с другими социально типичными формами поведения, в которых нормативный характер взаимодействия определяет состояние человека и особенности воспринимаемого им пространства. В частности в детской ролевой игре роли участников, значения используемых предметов определяются условностями выбранной игры: в игре «магазин» часть детей становятся «покупателями» и «продавцами», картонная коробка – «прилавком», стеклянные шарики – «конфетами» и т.д. Ключевое отличие ритуала в том, что если в детской игре принимаемые идентичности и правила временны, играющие понимают их условность («понарошку»), то ритуальное действие связывается с высшими этажами мировоззренческих представлений человека о себе и о мире; это осознанное действие, имеющее значимый социальный смысл («всерьез»).



Проблема двойственности при изучении социального поведения была поставлена еще К. Левиным. Он полагал, что использование точного аппарата при изучении внешних проявлений человеческого поведения (движений) в качестве единственного метода мало результативно: «в ходе наблюдения за взаимодействием группы индивидов можно собрать надежные данные о том, кто поднял руку, повернул голову или перешел с одного места на другое, но о таких особенностях поведения, как, например, дружелюбие или недружелюбие, а также о многих других социальных характеристиках поведения не удавалось получить сколько-нибудь надежных данных» [12, с. 322]. Точное описание поведения само по себе не раскрывает его социального смысла как для самого актора, так и для окружающих его людей. Возможность понимания социального смысла поведения возникает только при дополнении наблюдений их интерпретацией. Интерпретация смыслов требует использования средств естественного языка и применения особой методологии, которая с трудом поддается математической формализации, что вполне возможно при «внешнем» описании поведения.

Онтологическое единство движения и его смысла, представленное в ритуальном действии, может быть постигнуто «постфактум» аналитико-синтетическим путем, если придерживаться двух линий исследования. То есть исследование должно, с одной стороны, касаться «внешних» аспектов поведения, связанных с выявлением двигательных паттернов в конкретном пространственном контексте, а с другой – «внутренних», через анализ способов осмысления действия самим субъектом в его картине мира. Схематично исследование исламского ритуала должно содержать в себе три ключевых этапа: 1) анализ «внешней» структуры движения (поклонение через движение тела и поклонение путем произнесения ритуальных фраз); 2) анализ «внутренней» смысловой интерпретации ритуала (поклонение Сердцем путем поминания Аллаха) согласно богословским представлениям внутри мусульманского общества; 3) выявление единого механизма смыслообразования на основе соотнесения «внутренней» и «внешней» сторон ритуального действия.

### **«Внешняя» динамическая структура намаза: ключевые циклы пространственного взаимодействия**

Следуя фрактальной теории, можно выдвинуть предположение, что разнообразные действия, выполняемые в намазе, должны иметь одну и ту же



структуру. С точки зрения фрактальной теории, один фрактальный элемент содержит в себе структуру фрактала во всей его полноте. Следуя этой логике, изучив структуру одного действия, мы должны будем выявить ту же структуру и в других действиях намаза. В качестве первоначальной «клеточки» для анализа мной было выбрано действие поднимания и опускания указательного пальца правой руки во время сидения в одной из частей намаза. Данная часть намаза получила название «*Ташаххуд*», что означает «свидетельствование», и выполняется в конце *ракаата* во время сидения, включает в себя чтение ритуальной фразы:

«Прославления, молитвы, хорошие деяния – Аллаху! Мир тебе, о Пророк, милость Аллаха и Его благодать! Мир нам и праведным слугам Аллаха! Свидетельствую, что нет бога, кроме Аллаха. И свидетельствую, что, поистине, Мухаммад – Его раб и Его посланник!» [30, с. 161].

В составе ритуальной фразы содержится *шахада* – свидетельство о единственности Аллаха. В момент произнесения *шахады* рекомендуется поднятие указательного пальца правой руки. Муфтий Джамиль Ахмад Назири интерпретирует значение данного действия как двигательный аналог *шахады*: «*Ташаххуд* – это утверждение единобожия Аллаха языком, а указывать указательным пальцем – это утверждение действием» [30, с. 161]. Он так описывает требования к совершению этого ритуального действия: «при чтении «*ашхаду алля...*» большим и средним пальцами образуете кольцо, мизинец и безымянный палец прижаты, указательным пальцем делаете знак. На «*ля иляха*» поднимаете его, а на «*илляллах*» опускаете. И держите так пальцы до конца» [30, с. 161]. Следуя, в том числе, интерпретации А.В. Смирнова, в основе исламского мировоззрения как динамического отношения Бога и Мира находится постулат о единобожии «Нет бога, кроме Бога...». Будем отталкиваться от этой богословской гипотезы<sup>1</sup> уважаемого муфтия, которая приравнивает небольшое движение в ритуале и вербальное выражение важнейшего исламского принципа (*шахада*). Предположим, что данное ритуаль-

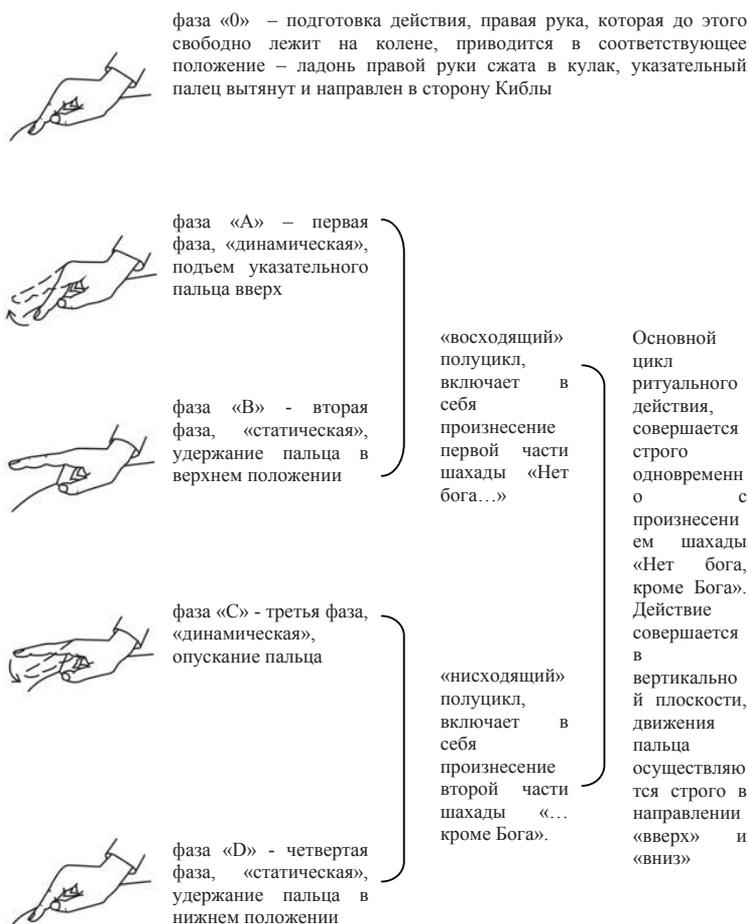
<sup>1</sup> Дело в том, что автор не приводит ссылок на Коран и хадисы (истории о Пророке), подтверждающие его определение, как это принято в мусульманском богословии. Данный момент не позволяет считать указанную им связь общепринятым «прямым» осмыслением данного движения в мусульманском сообществе. По-видимому, муфтий, вынося данное суждения, исходил из общих представлений о ритуале молитвы, в которой высказывания в виде ритуальных фраз приведены в жесткое соответствие с характером предписанных движений.

ное действие, совершаемое во время *Ташаххуда*, действительно может выражать отношение Бога и Мира в виде одного движения.

Анализ структуры ритуального движения представлен на Рис.1.

Рис. 1. Общая структура смыслового фрактала на примере поднимания указательного пальца в «Ташаххуде»

Pic. 1. The structure of the semantic fractal by the example of raising the index finger in «Tashahhud»



В данном действии можно выделить пять основных фаз.

Фаза «0» (нулевая) – эту фазу можно считать подготовительной, в ходе нее рука, которая до этого свободно лежит на колене, приводится в соответ-



ствующее положение: ладонь правой руки сжата в кулак, указательный палец вытянут и направлен в сторону Киблы<sup>1</sup>.

1) фаза «А» – первая фаза, связанная с подъемом указательного пальца вверх;

2) фаза «В» – вторая фаза, происходит удержание пальца в верхнем положении;

3) фаза «С» – третья фаза, происходит опускание пальца;

4) фаза «D» – четвертая фаза, происходит удержание пальца в нижнем положении.

Четыре фазы (А, В, С, D) образуют основной цикл ритуального действия, который совершается строго одновременно с произнесением шахады и в соответствии с естественным ритмом ее произнесения: «Нет бога, кроме Аллаха». Действие совершается в вертикальной плоскости, движения пальца осуществляются строго в направлении «верх» и «низ». Палец в фазе «В» находится в естественном положении указания вперед, так что направления указания может также интерпретироваться как указание вперед, т.е. в сторону Киблы.

Цикл можно подразделить на два полуцикла:

- восходящий полуцикл («к более значимому»), включает в себя фазы «А» и «В» и произнесение первой части шахады «Нет бога...»;

- нисходящий полуцикл («к менее значимому»), включает в себя фазы «С» и «D» и произнесение второй части шахады «... кроме Бога».

Описанные четыре фазы основного цикла ритуального движения можно также разделить по характеру совершаемого действия на «динамические» и «статические» фазы:

- «динамические» фазы, в ходе которых происходит движение пальца (фазы «А» и «С»);

- «статические» фазы, в ходе которых палец руки фиксируется в определенном положении (фазы «В» и «D»).

«Динамические» и «статические» фазы последовательно чередуются.

*Итерации основного цикла ритуального движения в намазе.* Выделенный ритуальный цикл поклонения может быть выделен в намазе в целом, однако

<sup>1</sup> Кибла (араб. «то, что находится напротив») - направление на Мекку, которое следует соблюдать во время совершения мусульманской молитвы и отправления ряда ритуалов. В Мекке находится Кааба (в пер. с араб. «куб»), главное святилище ислама, которое фактически и определяет направление совершения молитвы.



его итерации совершаются иными частями тела также в вертикальной плоскости:

- 1) при помощи подъема и опускания обеих рук;
- 2) поясной поклон, совершаемый путем сгибания тела стоящим человеком;
- 3) земной поклон, совершаемый путем сгибания тела сидящим человеком.

Данные циклы и полуциклы представлены на примере двух ракаатов намаза на Рис. 2, они сопровождаются ритуальными фразами поминания Бога, как правило, это фраза «*Аллаху акбар*» («Аллах велик») [27]. Первые 11 циклов и полуциклов совершаются преимущественно в вертикальной плоскости; последний цикл движения в намазе («*Ассалям*») – в горизонтальной плоскости.

Рис. 2. / Pic. 2.

1-й ракаат	№№ циклов и полуциклов	Фазы циклов/полуциклов	Действия и названия	
	1.	A	« <i>Такбиру-аль-ифти-тах</i> »	Мужчины поднимают руки, направив их ладонями к <i>Кибле</i> так, чтобы большие пальцы были на уровне мочек ушей. Женщины поднимают руки, направив их ладонями к <i>Кибле</i> с сомкнутыми пальцами так, чтобы кончики пальцев были на уровне плеч
		B		Фиксация рук наверху
		C		Опускание рук
		D	« <i>Кьям</i> », « <i>Кыраат</i> » – мужчинам положить правую руку поверх левой, при этом мизинцем и большим пальцем правой руки обхватить кисть левой (держать на уровне чуть ниже пупка). Женщины кладут руки на уровне груди, правая рука находится на левой	
	2.	C	« <i>Рукуу</i> »	Поясной поклон
		D		Мужчины разведенные пальцы кладут на колени и держат прямыми ноги и спину, которые по отношению друг к другу составляют 90 градусов. У женщин колени и спина чуть согнуты, соединенные пальцы ложатся на чуть согнутые колени
		A	Выпрямиться	
		B	Зафиксировать данное положение	



2-й ракаат	3.	C	1-й «Суджуд»	Земной поклон, коснуться пола сначала коленями, потом руками, потом лбом и носом
		D		Зафиксировать данное положение
	4.	A	Сесть на колени, руки положить на колени	
		B	Зафиксировать данное положение	
	5.	C	2-й «Суджуд»	Земной поклон
		D		Зафиксировать данное положение
	6.	A	Подняться с земного поклона, сначала следует поднять голову, затем, оторвав руки от земли, положить их на бедра и подняться с колен	
		B	Встать со словами «Аллаху Акбар» и положить руку на уровне пупка (для мужчин) либо груди (для женщин). *Данная фаза является переходной во 2-й ракаат	
	7.	C	«Рукуу»	Поясной поклон
		D		Мужчины разведенные пальцы кладут на колени и держат прямыми ноги и спину, которые по отношению друг к другу составляют 90 градусов. У женщин колени и спина чуть согнуты, соединенные пальцы ложатся на чуть согнутые колени
		A		Выпрямиться
		B		Фиксация данного положения
8.	C	1-й «Суджуд»	Земной поклон	
	D		Фиксация данного положения	
9.	A	Подняться с земного поклона		
	B	Мужчины садятся на левую ногу, при этом пальцы правой ноги, прогнувшись, направлены в сторону Киблы. Женщины – на левое бедро, подобрав под себя обе ноги и направив их в правую сторону, пальцами к Кибле		
10.	C	2-й «Суджуд»	Земной поклон	
	D		Фиксация данного положения	
11.	A	Подняться из положения «суджуд»		
	B	«Ташаххуд» Фиксация данного положения		
12.	A	«Ас-саям»	Повернуть голову направо	
	B		Фиксация	
	C		Повернуть голову налево	
	D		Фиксация	

Таким образом, можно видеть, что взаимодействие с пространством в ритуале имеет циклический характер, причем один и тот же цикл повторяется на протяжении всего ритуала. В намазе проявляются свойства, присущие фракталу, такие как итеративность и рекурсивность. Особенностью цикла взаимодействия является наличие в нем двух явно выраженных частей (полуциклов), которые не всегда следуют друг за другом в строгой очередности.



## «Внутренняя» динамическая структура намаза: суфийская перспектива

«Внутренний» аспект намаза имеет приоритет перед остальными аспектами (вербальным и двигательным). Свидетельство этому можно увидеть, например, в изменении характера требований к намазу в шариате в случае болезни мусульманина. Поклонение, согласно шариату [27], должно быть усиленно верующему. Поэтому допускаются упрощения в процедуре намаза при условии сохранения его сущностных черт. Например, если мусульманин не может совершать намаз стоя, то допускается его выполнение сидя. Если и это недоступно, то поклонение совершается движением головой, имитируя поклон. Если даже движение головой невозможно, то мусульманин имитирует движения намаза глазами. Если не может даже глазами, то мусульманин совершает намаз исключительно сердцем или оставляет его на потом как долг. Упрощение ритуала при болезни демонстрирует единообразную структуру поклонения с точки зрения разных масштабов наблюдений, сущностную эквивалентность и взаимозаменяемость движений намаза на разных его уровнях. Принципиальным ядром намаза является смысловой аспект поклонения (*зикр*); вербальный и двигательный аспекты в определенном смысле вторичны, они лишь «разворачивают» смысловой аспект в пространственно-временном измерении.

Согласно представлениям мусульман, знание о способе совершения намаза было получено пророком Мухаммадом во время его вознесения к Богу (*ми'радж*), после чего Посланник возвращается «вниз», на землю. Таким образом, обретение божественного знания о намазе непосредственно соотносится с идеей движения вверх и вниз. Это движение в отношении Бог-Мир, то есть сначала к Богу, а затем от Бога. За намазом закрепилось его метафорическое описание, возводимое к пророку Мухаммаду – «Вознесение (*ми'радж*) верующего», то есть сам акт намаза изначально был осмыслен в рамках вертикальной пространственной ориентации.

В суфийской традиции<sup>1</sup> существуют и иные практики *зикра*, которые также могут быть рассмотрены как единство трех его аспектов (вербального, двигательного и смыслового). Как пишет известный исследователь суфизма

---

<sup>1</sup> Религиозно-мистическое течение в Исламе.



А.Д. Кныш: «Как правило, *зикр* начинается произнесением первой части мусульманского символа веры (*шахада*)... Распространенной формулой *зикра* является так называемое «Имя величия», т.е. Аллах. Ее артикуляция должна сопровождаться двумя следующими движениями: произносит первый слог, состоящий из хамзы и краткого звука «а», подвижник ударяет себя подбородком в грудь, а затем, выдыхая слог «ллах», он запрокидывает голову назад» [32, с. 370]. В приведенном примере движение осуществляется при помощи наклона головы, движение включает в себя те же два полуцикла пространственной ориентации «верх-низ», сопровождаемые произнесением имени Бога. Аль-Газали прямо вводит ориентационную метафору, когда характеризует восприятие Бога верующим при выполнении *зикра*: «Однако если *зикр* им овладеет, это уже будет эликсиром счастья. Ибо когда *зикр* возобладал, его охватывает огонь любви вплоть до того, что он любит Всевышнего, Велик Он и Славен, *превыше* (курсив мой – К.И.) дольного мира и того, что в нем есть» [29, с. 420].

Таким образом, фрактал присутствует не только в универсальной для мусульман практике намаза, но также и в иных, близких ритуальных практиках выполнения *зикра*. *Зикр* осуществляет функцию двигателя процесса смыслообразования, связывающего взаимодействие в конкретном контексте с единой религиозной картиной мира<sup>1</sup>. Выполнение намаза и ритуалов *зикра* в приведенном примере придает отношению «верха-низа» религиозный смысл, отражающий смысловые отношения Бога и Мира, так что движение в пространстве является проекцией смыслового отношения. При изучении ритуального действия мы, таким образом, располагаем физически измеримым объектом, который отражает (по принципу изоморфизма) сущностные характеристики смыслового паттерна. Отсюда можно предположить наличие обратного соответствия: то, что структура действия (физического проявления фрактала) является матрицей для понимания ключевых составляющих также и смыслового отношения.

В данном случае обратим внимание на наличие в физическом взаимодействии двух полуциклов – «восходящего» и «нисходящего». Их можно

---

<sup>1</sup> С точки зрения фрактальной теории *зикр* может быть описан как «фрактальная машина» (В.В. Тарасенко [25]) или как «фрактальный генератор» (Т. Хендерсон и Д. Бойе [33]), осуществляющий масштабное преобразование всей смысловой сферы верующего.



описать как две формы смысловых трансформаций: 1) приближение к Богу (соответствует движению вверх), 2) удаление от Бога и приближение к Миру (соответствует движению вниз). Для интерпретации смысла данных полуциклов снова обратимся к размышлениям аль-Газали. Он описывает одно из основных состояний Сердца, которые присутствуют в молитве, – возвеличивание. Это состояние зарождается, согласно аль-Газали, из двух познаний: познания величины и величественности Аллаха, второе – познание ничтожности и низости нафса [29]. Как можно видеть, аль-Газали прибегает к пространственным метафорам величины и высоты, а также описывает эти отношения как иерархические, отражающие отношения Бога и человеческой (и принадлежащей Миру) души.

Аналогию движения «к Богу» и «от Бога» можно увидеть в интерпретации двух ключевых состояний суфия на мистическом пути, которые диалектическим образом переходят друг в друга, являясь в то же время сущностно несовместимыми. Это состояние «*фана*» – состояние единения с Богом, сопровождающееся «стиранием» личности мистика, растворением в божественном начале. В этом состоянии происходит «сближение» личности мистика с Божественной сущностью, причем в этот момент личность мистика постепенно утрачивает свои «земные» качества, раскрывая в себе вновь божественные атрибуты.

Последовательно за состоянием «*фана*» приходит другое состояние – «возрождение», или «пребывание» в Боге – «*бака*» – «...это состояние предполагает одновременное осознание множественности мира и изначального единства всего сущего..., «возвращение» мистика к миру в состоянии «*бака*» не означает, что он возвращается к своему изначальному осознанию множественности мира и его «отдельности» от Бога, которое он имел до вступления в состояние «*фана*». Испытав состояние «*фана*», мистик приобретает совершенно новое понимание действительности, позволяющее ему понять, что его изначальное видение множественности было однобоким, хотя и не совсем ошибочным» [32, с. 360-361]. Как отмечает А.Д. Кныш, в суфийских учениях состояние «*бака*» нередко рассматривается как пророческое: «пророк же является своего рода идеальным мистиком: пребывая одновременно и в Боге, и в мире, он стремится преобразовать последний, распространяя среди его об-



итателей открывшиеся ему Божественные истины» [32, с. 361]<sup>1</sup>. Двигательные аспекты намаза также могут быть осмыслены в терминах религиозного становления личности в суфийской мистической традиции, например, путем соотнесения с понятиями «состояний» и «стоянок» и свойственными им психоэмоциональными феноменами.

### **Фрактал арабо-мусульманской культуры как иерархическое отношение**

Каким образом совмещение циклов движения, ритуальных фраз и поминания Аллаха в намазе определяет механизм смыслообразования у мусульман? Идеи Дж. Лакоффа и М. Джонсона [19] позволяют близко подойти к его объяснению. Авторы полагают, что пространственные ориентации, возникающие в результате привычных взаимодействий как некие обобщенные смысловые единицы, могут стать способами понимания многих абстрактных явлений. Дж. Лакофф и М. Джонсон выделяют один из видов метафорических концептов – «ориентационные метафоры», – которые организуют целую систему концептов относительно пространственной системы. Многие привычные для человека концепты становятся понятными, будучи соотнесенными в речи с такими пространственными ориентациями, как «верх-низ», «внутри-снаружи», «передняя сторона - задняя сторона», «центральный-периферийный» и др. Такие типы пространственных ориентаций возникают вследствие того, что человек обладает телом определенной формы, вступающим во взаимодействие с материальным миром. Ориентационные метафоры не произвольны, а основаны на повторяющемся физическом и культурном опыте людей. Хотя полярные противопоставления «верх-низ», «внутри-снаружи» и т.п., по сути, являются физическими описаниями, основанные на них ориентационные метафоры мо-

---

<sup>1</sup> Подобное разделение, по-видимому, присуще не только исламской религии. На примере исследования молитвы в различных религиозных традициях известный феноменолог религии Ф. Хайлер выявил два ключевых вида религиозности: мистическую и пророческую религиозность. Согласно Ф. Хайлеру, «Мистическая религиозность направлена на растворение и отрицание Я мистика. Мистическая религиозность индивидуалистична, внесоциальна, устремлена на внутренний мир мистика, она стремится воспринимать мир как единое целое и в то же время видит Бога доступным для человеческого опыта. Цель мистической жизни – соединение и слияние с Богом, мыслимым как *Summum Bonum*, а в некоторых формах мистики – полное растворение в нем» [34, с. 198-199]. Пророческая религиозность ориентирована на этическое обновление и переустройство Мира в соответствии с божественным предназначением. Для пророческой религиозности свойственна идея дуализма, несовместимости божественного и мирского начал.



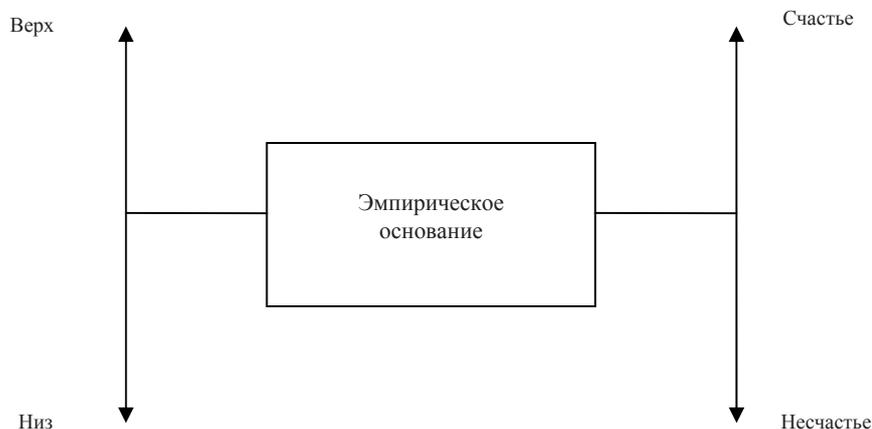
гут различаться от культуры к культуре. Ориентационная метафора, основанная на отношениях «верх-низ», формируется на основе опыта взаимодействия человека с пространством с учетом его прямохождения. Практически любое выполняемое человеком действие предполагает эту моторную программу; любая постоянная физическая деятельность человека либо меняет ориентацию «верх-низ», либо поддерживает ее, либо связана с нею как-то еще.

Дж. Лакофф и М. Джонсон демонстрируют, опираясь на лингвистический анализ высказываний, каким образом опыт взаимодействия с пространством влияет на смыслообразование. Ориентационные метафоры связывают концепт с пространственной ориентацией путем указания на смысловую общность, как, например, во фразе «happy is up» («счастье соответствует верху»). То, что концепт «счастье» ориентирован наверх, может проявляться иначе – «I'm feeling up today» («Я сегодня чувствую себя на вершине блаженства»). Как отмечают Дж. Лакофф и М. Джонсон, в английском языке с ориентацией «верх» устойчиво сочетаются концепты «рациональное», «высокий социальный статус», «духовный рост», «неизвестное» и др. В результате возникают устойчивые системные корреляции нескольких способов концептуализации. Это во многом соответствует сочетаниям и в русском языке.

Понимание смысла отношений «верх-низ» может опираться на регулярные формы взаимодействия с пространством («эмпирическое основание» согласно этой теории), которые приняты в культуре или осуществляются индивидуально, например, во время приседаний, наблюдений за встающим солнцем, во время восхождения на вершину горы, может быть связано с опытом взросления, когда родители воспринимаются как значимые и высокие объекты и т.д. В отдельных случаях, например, при наблюдении за наполнением веществом сосуда или прибыванием воды в реке, представление об отношении «верх-низ» может сочетаться с представлением о «больше-меньше». Следуя Дж. Лакоффу и М. Джонсону, высказывание «happy is up» (счастье соответствует верху) схематично может быть описано следующим образом (см. Рис. 3).



Рис. 3. / Pic. 3.



Пространственные ориентации в качестве ориентационных метафор также проникают в лексическую структуру языка Корана и высказываний пророка Мухаммада<sup>1</sup>. В данном случае значимо то, что в религиозном ритуале намаза эмпирическое основание является единым и единообразным для всего мусульманского сообщества.

Как уже отмечалось выше, Дж. Лакофф и М. Джонсон [19] описывают ритуалы как вид эмпирического гештальта, основывающегося на метафорах. Ритуал определяется ими как внутренне согласованная последовательность действий, которая структурирована в терминах естественных измерений опыта человека. Здесь воспроизводится опыт, типичный для всех членов религиозного сообщества, он формирует единое эмпирическое основание для всех практикующих мусульман и обеспечивает создание смыслообразующих метафор на основе пространственных ориентаций. В намазе, помимо включенных в состав ритуальных фраз указаний на пространственные ориентации (например, «Ал-

<sup>1</sup> Ритуальная фраза «Аллах акбар» (Аллах велик) может быть осмыслена как ориентационная метафора, отражающая пространственные отношения, связанные с размером. В 16-м аяте суры «Каф» высказывание: «Мы сотворили человека и знаем, что нашептывает ему душа. Мы ближе к нему, чем (его) яремная вена» – отношения между человеком и Богом описываются через пространственную метафору «ближе – дальше». Хадис пророка Мухаммада использует ту же метафору для отношения человека и Бога: «Если раб приблизится ко Мне на пядь, Я приближусь к Нему на локоть, если он приблизится ко Мне на локоть, Я приближусь к нему на сажень, а если он направится ко Мне шагом, то Я брошусь к нему бегом!». Ряд имен (атрибутов) Аллаха также можно осмыслить как ориентационные метафоры. Например, «Аль-Мукаддим» (Приближающий), «Аль-Муаххир» (Отдаляющий), «Аль-Кабид» (Уменьшающий), «Аль-Басит» (Увеличивающий), «Аль-Хафид» (Принижающий), «Ар-Рафи'» (Возвышающий) и др. Вместе с тем в данной статье этот вопрос не является специальным предметом для анализа и нуждается в отдельном изучении.

лах велик!»), имеется и иной механизм смыслообразования, через совмещение в одном действии вербального поминания Аллаха с ритуальным движением. На примере анализа движения указательного пальца во время «*Ташаххуда*» можно видеть, что вербальное указание на единобожие и указание посредством движения пальца осуществляются параллельно, каждый полуцикл сопровождается определенной частью ритуальной фразы. Так что вербальное и «двигательное» указание на единобожие как бы поддерживают друг друга, выступают как целостный паттерн, так что их можно рассматривать в качестве единого мультимодального высказывания, непосредственно наблюдаемого во время совершения ритуала. «Глубинному» (предполагаемому, непосредственно не наблюдаемому в поведении) уровню утверждения единобожия (мировоззренческое отношение Бога и Мира) соответствует обобщенная пространственная ориентация «верх-низ». Таким образом, целостное описание основного цикла мусульманского фактала приобретает следующий вид (см. Рис. 4).

Рис. 4. / Pic. 4.



Смысловое отношение Бога и Мира коррелирует с пространственной ориентацией «верх-низ», так что эта пространственная ориентация приобретает смысл иерархического отношения. Я буду использовать понятие «иерархическое отношение (смысл)» для обозначения особого способа взаимодействия человека с окружающим миром, основанного на бинарном разделении тех или иных пространственно-временных аспектов мира и осмыслении их



как неравнозначных с опорой на исламское мировоззрение. В отношении вертикальной пространственной ориентации «верх» будет восприниматься как более значимое направление, ассоциированное с понятием «Бог». В то же время понятие «низ» будет восприниматься как связанная с понятием «верх» ориентация, имеющая меньшую значимость и ассоциируемая с понятием «Мир» в мусульманской картине мира. С точки зрения смыслообразования иерархическое отношение включает в себя две несочетаемые формы смысловой трансформации: «к» значимому и «от» значимого.

По всей видимости, сама по себе ориентация «верх-низ» религиозно нейтральна<sup>1</sup>, она объединяет множество привычных паттернов взаимодействия человека и окружающего мира. Религиозный ритуал поклонения придает этой ориентации специфическое для ислама толкование, иерархический смысл благодаря осознанности акта поклонения и одновременному вербальному поминанию Бога. Движение и ритуальная формула (*шахада*) отражают эту глубинную связь в качестве целостной «поверхностной» структуры. В намазе благодаря итерациям данного общего цикла (фрактала) пространственные отношения «верха» и «низа» приобретают устойчивое значение отношений «Бога» и «Мира».

### **Тотальность проявлений иерархического отношения в намазе**

Согласно Дж. Лакоффу и М. Джонсону, пространственные ориентации не ограничиваются отношением верха и низа; по-видимому, в намазе иерархический смысл придается и другим пространственным ориентациям – «вперед-сзади» и «правое-левое»<sup>2</sup>. Рассмотрим каждую из выделенных пространственных ориентаций по отдельности.

<sup>1</sup> Пространственные ориентации являются фундаментальными для человека и могут приобретать ту или иную интерпретацию в различных религиозных картинах мира. Как отмечают исследователи семиотических систем славянских народов В.В. Иванов и В.Н. Топоров, противопоставление «верх-низ» оказывается чрезвычайно важным для древнейших космогонических представлений как индоевропейских, так и не индоевропейских народов. Оно соотносится как с процессом сотворения мира, так и с описанием структуры вселенной. Противопоставление верха и низа исследователи отмечают в архаических представлениях о структуре макрокосма (мира в целом, мирового дерева и т.д.), микрокосма (человека), социального коллектива [35].

<sup>2</sup> По мнению известного исламоведа Т. Бургхарта, имеется многообразная связь основных движений во время мусульманской молитвы и пространственных ориентаций: «Основные позиции, или позы молящегося следующие: вертикальное положение лицом к Мекке (ал-кибла), когда верующий по памяти повторяет слова канонической молитвы; затем следует поклон и падение ниц. Значение этих трех позиций, согласованных между собой в чередовании движения и покоя, сопровождающей сакральные



*Иерархический смысл пространственной ориентации «впереди-сзади».* Намаз осуществляется всегда в направлении священного для всех мусульман места – Каабы. Даже в случае сильной болезни важно, чтобы мусульманин был обращен лицом в сторону Каабы. Поклоны (поясной, земной) в намазе, помимо движения «верх-низ», могут также рассматриваться как движение в направлении вперед и назад в отношении Каабы. Кааба – «священный дом» – в данном случае выступает центром, иерархически «более» значимым направлением, местоположение поклоняющегося является «менее» значимым. В этой же связи можно интерпретировать другой значимый мусульманский ритуал «хадж», во время которого мусульманин едет в Мекку и совершает ритуальные действия возле Каабы. Здесь передвижение мусульманина к Каабе соответствует движению к центру (вперед), и от центра (назад) связано с возвращением к себе домой. Таким образом, иерархическое отношение в пространственной ориентации «вперед-назад» выступает как движение «к центру» или «к периферии». В этом случае священное место является центром, а поклоняющийся – частью периферии.

Можно предположить, что ориентация «верх-низ» отражает иерархическое отношение «земного» человека и Бога, который трансцендентен, имеет иную, нематериальную природу. В отличие от нее, ориентация «впереди-сзади» в отнесенности к Каабе отражает другие социально-культурные практики взаимодействия с пространством и, по-видимому, несет в себе другие оттенки смысла иерархического отношения. «Кааба» – это материальное воплощение и символ божественного на земле, в материальном мире. Поклонение в сторону Каабы, а также совершение хаджа имеет, помимо прочего, цель объединения мусульман в единое религиозное сообщество поклоняющихся. Ориентация «вперед-назад» в направлении священного, но земного объекта, возможно, выражает смысл социально-религиозного становления

---

высказывания, вполне понятно. Только в вертикальном положении, отличающем человека от прочих животных, верующий обращается к Богу, или Бог говорит через него. Поклон – это акт благоговейного преклонения слуги перед тем, кто превосходит его, а простертость ниц означает предание себя воле всемогущего Господа. Эти три позиции описывают в пространстве направленные сегменты креста, которые эзотерическая наука отождествляет с так называемыми «экзистенциальными измерениями». То есть с активной и «вертикальной» сопричастностью духу, превышающему пределы физического мира, с эволюцией сознания в горизонтали существования и, наконец, с отходом человека от своего божественного начала, скатыванием вниз, что компенсируется его покорностью Божьей воле» [36, с. 92].



человека в составе мусульманской уммы (сообщества), а также этапы его духовного развития.

*Иерархический смысл пространственной ориентации «правое-левое».* Иерархическое отношение правого как более значимого и левого как менее значимого можно отметить как в намазе, так и в других исламских ритуалах. Например, намаз завершает ритуальный цикл – «ас-салям», – во время которого голова молящегося сначала поворачивается вправо, а потом – влево. Во время сидения в уже рассмотренной части намаза «*Та шаххуд*» правая нога молящегося (мужчины) располагается сверху, левая нога – снизу. В начальной части намаза «*такбир аль-ифтитах*» правая рука молящегося располагается сверху-спереди по отношению к левой руке. Иерархия правого и левого хорошо заметна и в ритуале омовения, предшествующем намазу: оно начинается с правой руки (ноги); правая рука используется для омовения более «чистых» мест (лица), левая рука – менее «чистых» (промежности).

По-видимому, ориентация «правое-левое» также имеет особенные смысловые оттенки: эта ориентация уже не содержит в себе указания на сакральный объект. Цикл «ас-салям» в намазе, который осуществляется только в этой пространственной ориентации, является завершающим и заключает в себе выход из ритуала поклонения и приветствие миру. В этом цикле не предусмотрено поминание Бога в виде ритуальной фразы. Возможно, что данная ориентация выражает иерархическое отношение человека к явлениям Мира, когда, например, часть его явлений соответствует божественному установлению (*халяль*), другие же им не соответствуют (*харам*).

Таким образом, иерархическое отношение является в своей основе смысловым, а не пространственным или вербальным. Оно, по-видимому, не привязано строго к вертикальной пространственной ориентации, которая является лишь ее частным, хотя и наиболее значимым, выражением. Каждая пространственная ориентация, хотя и отражает единое смысловое иерархическое отношение, является в определенной мере самостоятельным языком описания, выражающим особые смысловые акценты иерархичности и объединяющим множество устойчивых практик взаимодействия человека с окружающим его миром. Представляется, что иерархическое отношение должно присутствовать в структуре намаза тотально. Например, весь акт намаза в



целом также может быть осмыслен как движение тела сверху вниз: начинается намаз в положении стоя («сверху»), первый цикл намаза осуществляется также в вертикальной ориентации при помощи обеих рук; завершается намаз в сидячем положении («внизу»), последний цикл намаза – в горизонтальной ориентации «вправо-влево».

Иерархическое отношение можно усмотреть в иных аспектах намаза, помимо выделенных пространственных ориентаций. Разделение на более и менее сакрально значимое имеет место в отношении покрытия тела: одежда мусульманина во время молитвы должна покрывать определенную часть тела («аурат»), в то время как другие части могут остаться открытыми. В этой связи стоит отметить, что метафоры «отрытого» и «скрытого» имеют важное значение для понимания исламского мировоззрения в концептуализации «захир-батин» [28]. Для намаза предназначены строго определенные периоды времени: эти периоды могут обозначаться как сакральные, то есть предназначенные для общения с Богом, в то время как остальное время отдается мирской жизни. Как отмечалось, для намаза выделяется специальное место, которое отделяет место поклонения от остального пространства. Намаз осуществляется в состоянии ритуальной чистоты, так что и здесь можно увидеть иерархию «чистого-грязного». Эти примеры показывают, что иерархическое отношение, хотя и основывается в основном на пространственных ориентациях, тем не менее, может находить свое выражение и в других пространственно-антропологических измерениях ритуального опыта.

## Заключение

Данная статья намечает общий подход к применению фрактальной теории для анализа механизма смыслообразования у представителей арабо-мусульманской культуры. Ритуал намаза можно рассматривать как стандартизованный эмпирический опыт в мусульманском сообществе, связывающий пространственно-временные характеристики движения и ключевые принципы исламской картины мира. Фрактальная теория позволяет описать устойчивый и повторяющийся способ взаимодействия человека и его окружения, наиболее выпукло предстающий в религиозном ритуале. Динамические характеристики социального взаимодействия получают в лице фрактальной теории новый «процессуальный язык» (В.В. Тарасенко) научного



описания. Благодаря повторяющимся паттернам взаимодействия пространственные ориентации в намазе приобретают иерархический смысл, отражающий мировоззренческие отношения Мира и Бога, лежащие в основе арабско-мусульманской картины мира. Фрактал может помочь осмыслить единство мусульманской культуры с учетом разнообразных региональных и исторических аспектов. Связь фрактальных принципов и ритуала можно увидеть на примере образцов мусульманского искусства. Известный исследователь мусульманской культуры Т. Бургхарт утверждает, что «сакральное искусство ...излучает и в то же время оберегает красоту обряда» [36, с.90]. Нередко исламский орнамент характеризуется через понятие «боязнь пустоты», которое определяет стремление заполнить все пространство на основании одного повторяющегося узора. Похожую особенность мы можем усмотреть и в намазе, когда иерархическое отношение тотально пронизывает все предписываемые аспекты ритуала.

Осмысление всей «декартовой» системы координат в его антропологическом измерении («верх-низ», «вперед-назад», «вправо-влево») как проекции иерархического отношения может поддерживать столь важную для монотеистической традиции идею о всеобщности и универсальности божественного предопределения в мире, включенности Бога во все ключевые практики взаимодействия человека и мира. Вместе с тем подобное смысловое «кодирование» пространственных ориентаций, по-видимому, не является специфичным для ислама, а присутствует и в других монотеистических религиях. Предварительные рассуждения указывают на возможность продуктивного сравнения общих паттернов пространственного взаимодействия в различных религиозных системах. Один из ключевых христианских ритуалов – «крестное знамение» – также основан на акцентуации трех пространственных ориентаций. В православной традиции сначала молящийся правой рукой обозначает отношение верха и низа, затем – правого и левого, завершается ритуал поклоном (движение «вперед-назад»). Двигательный паттерн может сопровождаться ритуальными фразами, в которых утверждается троичная сущность Бога (согласно христианскому вероубеждению). В истории жизни Иисуса Христа можно увидеть метафорическое воплощение двух динамических полуциклов движения «вниз-вверх»: рождение Бога в Мире (человече-



ская природа Иисуса Христа) и Вознесение (божественная природа Иисуса Христа). Структура христианских храмов также способствует воспроизводству иерархических двигательных паттернов. Наиболее значимые религиозные изображения, как правило, помещаются на внутренней поверхности купола, менее значимые – ниже, на стенах. Входящий в храм рассматривает изображения Бога, для чего поднимает голову вверх, рассматривая другие изображения – опускает голову ниже. Образы Бога оказываются связаны с верхней позицией человеческого взгляда, образы святых и обычных людей – с более низким пространственным размещением. Движение «к» и «от» алтаря как центра священнодействия можно соотнести с паттернами движения «вперед-назад» и «центр-периферия». Таким образом, помещение взаимодействия человека и окружающего его пространства в центр нашего научного интереса принуждает нас к пересмотру значения религиозных архитектурных объектов: они становятся разновидностью особых семиотических сред, способствующих порождению социально типичных паттернов взаимодействия. Даже не имея статуса ритуала, эти устойчивые паттерны взаимодействия с культурным объектом тем не менее способствуют укреплению смысловой иерархии в восприятии пространственных ориентаций. Создаваемый таким образом стандартизованный опыт восприятия/переживания становится общей эмпирической основой для формирования мировоззрения религиозного сообщества.

Представляется, что мусульманский ритуал молитвы «намаз» является одной из ключевых культурных практик, способствующих воспроизводству смыслов арабо-мусульманской культуры. Пространственные ориентации (как особый универсальный пространственно-процессуальный язык) становятся, благодаря устойчивой и регулярной религиозной практике, ретрансляторами общих внутри одной культуры смыслов. Имея частично невербальный и внесознательный характер, тем не менее они могут приобретать значительную дискурсивную силу, способную посредством различного вида риторик «навязать» религиозное значение все новым и новым аспектам реальности в восприятии верующего человека. По-видимому, это может относиться и к другим пространственно-антропологическим измерениям опыта верующего. Полученные в данной статье выводы требуют дальнейшего



обоснования, так как опираются на анализ одной, пусть даже очень важной, ритуальной практики в исламе. Высказанные идеи нуждаются в подтверждении на примере других устойчивых форм взаимодействия в мусульманской культуре и, в особенности, в межличностной коммуникации. Намаз как ритуальная двигательная практика может быть освоен быстрее, при условии принятия исламской доктрины, чем арабская лингвистическая система. Повидимому, ритуал является универсальным механизмом, поддерживающим ретрансляцию монотеистического мировоззрения арабо-мусульманской культуры за пределы арабоязычного мира. Пространственные ориентации как общедоступный религиозный опыт могут быть рассмотрены в качестве особых, экстра-дискурсивных средств, обеспечивающих взаимопонимание представителей различных культур.

### Литература

1. 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.
2. 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.
3. Смирнов А.В., Солондаев В.К. *Процессуальная логика.* М.: Садра; 2019. 160 с.
4. Смит Н. *Современные системы психологии.* СПб.: Прайм-Еврознак; 2003. 384 с.
5. Крушинский А.А. Стиль мышления древнего Китая: логико-методологический аспект. *Вопросы философии.* 2009;1:104-108.
6. Лекторский В.А. Комментарий к статье А.В. Смирнова «Процессуальная логика и ее обоснование». *Вопросы философии.* 2019;2:18–21.
7. 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.



8. Рубинштейн С. Л. *Основы общей психологии*. СПб.: Питер; 2002. 720 с.
9. Леонтьев А.Н. *Деятельность. Сознание. Личность*. М.: Политиздат; 1977. 304 с.
10. Асмолов А. Г., Петровский В. А. О динамическом подходе к психологическому анализу деятельности. *Вопросы психологии*. 1978;1:70-80.
11. Брушлинский А. В. Деятельность, действие и психическое как процесс. *Вопросы психологии*. 1984;5:17-29.
12. Левин К. *Динамическая психология: избранные труды*. М.: Смысл; 2001. 572 с.
13. Asch S. *Social psychology*. Englewood Cliffs, New York: Prentice-Hall; 1952. 646 p.
14. Newton D., Hairfield J., Bloomingdale J., Cutino S. The Structure of Action and Interaction. *Social Cognition*. 1987;5(5):191-237.
15. Vallacher R., Nowak A. The emergence of dynamical social psychology. *Psychological Inquiry*. 1997;8:73-99.
16. Богатых Б. А. *Фрактальная природа живого: Системное исследование биологической эволюции и природы сознания*. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ»; 2012. 256 с.
17. Бейтсон Г. *Экология разума: Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии*. М.: Смысл; 2000. 476 с.
18. Newton D. The perception and coupling of behavior waves. In: *Dynamical systems in social psychology*. San Diego, CA: Academic; 1994, pp. 139-167.
19. Лакофф Дж., Джонсон М. *Метафоры, которыми мы живем*: Пер. с англ. М.: Едиториал УРСС; 2004. 256 с.
20. Фрейд З. *По ту сторону принципа удовольствия. Психология масс и анализ человеческого «Я»*. Харьков: Фолио; 2009. 286 с.
21. Фрейд З. Навязчивые действия и религиозные обряды. *Психотерапия (обзорные вопросы психического лечения и прикладной психологии)*. 1911;4-5:172-180.
22. Берн Э. *Трансактный анализ в группе*. М.: Лабиринт; 1994. 224 с.
23. Штайнер К. *Сценарии жизни людей. Школа Эрика Берна*. СПб.: Питер; 2003. 416 с.
24. Джери Д., Джери Дж. *Большой толковый социологический словарь*. В 2-х томах. Т. 2. М.: АСТ, Вече; 1999. 528 с.



Насибуллов К.И. «Иерархическое отношение» как смысловая основа арабo-мусульманской культуры: опыт применения фрактальной теории в психологическом исследовании ритуальной молитвы «намаз»

25. Тарасенко В. В. *Фрактальная семиотика: «слепые пятна», перипетии и узнавания*. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ»; 2009. 232 с.

26. Николаева Е.В. Фрактальные смыслы теистических онтологий и сакральных артефактов. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. В 2-х ч. Ч. I. 2014;3(41):114-117.

27. Языджи С. *Основы исламских знаний: вероучение, поклонение, нравственность, жизнеописание Пророка Мухаммада*. Анкара: Управление по делам религии Турции; 2013. 396 с.

28. *Ислам: Энциклопедический словарь*. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы; 1991. 315 с.

29. аль-Газали абу Хамид Мухаммад ат-Туси. *Возрождение религиозных наук*. Пер. с араб. яз. книги «Ихйа' 'улум ад-дин». В десяти томах. Т. 2. 1-е издание. Махачкала: Нуруль иршад; 2011. 460 с.

30. Назири Джамиль Ахмад. *Намаз Посланника Аллаха*. Казань: Религиозное просвещение; 2006. 288 с.

31. Нургалеев Р.М. *Совершение намаза по мазхабу Абу-Ханифы: учебное пособие*. Казань: Издательский дом «Хузур – Спокойствие»; 2015. 48 с.

32. Кныш А.Д. *Мусульманский мистицизм: краткая история*. СПб.: Издательство «Диля»; 2004. 464 с.

33. Henderson T., Voje D. *Organizational development and change theory: managing fractal organizing processes*. New York: Taylor & Francis; 2015. 208 p.

34. Самарина Т.С. *Феноменология, номенология, постфеноменология религии*. М.: ИФ РАН; 2019. 296 с.

35. Иванов В. В., Гопоров В. Н. *Славянские языковые моделирующие семиотические системы: (Древний период)*. М.: Наука; 1965. 246 с.

36. Буркхарт Т. *Искусство ислама. Язык и значение*. Таганрог: Ирби; 2009. 288 с.

## References

1. Smirnov A.V. Tipologiya kultur i kartina mira [Typology of cultures and the picture of the world]. In: Published in *Dialog kultur i partnerstvo tsivilizatsiy: IX Mezhdunarodnye Likhachevskie chteniya* [The dialogue of cultures and the partnership of civilizations: IX International Likhachev Readings], 14–15 May



2009. St. Petersburg: St. Petersburg University press; 2009, P. 292–299. (In Russian)

2. Smirnov A.V. Logika substantzii i logika protsessa: tavkhid i problema bozhestvennykh atributov [The logic of substance and the logic of process: Tawhid and the problem of divine attributes]. In: Published in «*Rassypannoje*» i «*sobrannoje*»: *strategii organizatsii smyslovogo prostranstva v arabo-musulmanskoj kulture* [“Scattered” and “collected”: strategies for organizing semantic space in the Arab-Muslim culture under the editorship of A.V. Smirnov]. Moscow: OOO «Sadra», Languages of Slavic culture; 2015, P. 15–52. (In Russian)

3. Smirnov A.V., Solondaev V.K. *Processualnaja logika* [The process logic]. Moscow: OOO «Sadra»; 2019. 160 p. (In Russian)

4. Smit N. *Sovremennye sistemy psihologii* [Modern systems of psychology]. St. Petersburg: Prajm-Evroznak; 2003. 384 p. (In Russian)

5. Krushinskij A. A. Stil myshlenija drevnego Kitaja: logiko-metodologicheskij aspekt [The style of the ancient Chinese thinking: logical and methodological aspect]. *Voprosy filosofii* [The Issues of philosophy]. 2009;1:104-108. (In Russian)

6. Lektorskiy V.A. Kommentariy k state A.V. Smirnova «Protsessual'naya logika i ee obosnovanie» [Comment to the article by A.V. Smirnov “Processual logic and its justification”]. *Voprosy filosofii* [The Issues of philosophy]. 2019;2:18–21. (In Russian)

7. Nasibullov K.I. Fraktalnaja teorija v sociogumanitarnyh issledovanijah religii: o novyh vozmozhnostjah izuchenija «processualnoj» logiki v arabo-musulmanskoj kartine mira (po A.V. Smirnovu) [The application of Fractal Theory in Socio-Humanitarian researches on religion: new opportunities for exploring processual logic in the Arab-Islamic World (based on the works of A.V. Smirnov)]. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(4):1107-1130. (In Russian)

8. Rubinshtejn S.L. *Osnovy obshhej psihologii* [The fundamentals of General Psychology]. St. Petersburg: Piter press; 2002. 720 p. (In Russian)

9. Leont'ev A.N. *Dejatel'nost. Soznanie. Lichnost* [Activity. Consciousness. Personality]. Moscow: Politizdat press; 1977. 304 p. (In Russian)

10. Asmolv A. G., Petrovskij V. A. *O dinamicheskom podhode k psihologicheskomu analizu dejatel'nosti* [On a dynamic approach to the psychological analysis of activity]. *Voprosy psihologii* [The Issues of psychology]. 1978;1:70-80. (In Russian)



11. Brushlinskij A.V. Dejatelnost, dejstvie i psihicheskoe kak process [Activity, action and the mental as a process]. *Voprosy psichologii* [The Issues of psychology]. 1984;5:17-29. (In Russian)
12. Levin K. *Dinamicheskaja psichologija: izbrannye trudy* [Dynamic psychology: selected works]. Moscow: Smysl press; 2001. 572 p. (In Russian)
13. Asch S. *Social psychology*. Englewood Cliffs, New York: Prentice-Hall press; 1952. 646 p.
14. Newton D., Hairfield J., Bloomingdale J. Cutino S. The Structure of Action and Interaction. *Social Cognition*. 1987;5(5):191–237.
15. Vallacher R., Nowak A. The emergence of dynamical social psychology. *Psychological Inquiry*. 1997;8:73-99.
16. Bogatyh B. A. *Fraktal'naja priroda zhivogo: Sistemnoe issledovanie biologicheskoy jevoljucii i prirody soznaniya* [Fractal nature of the living: A systematic study of biological evolution and the nature of consciousness]. Moscow: KD «LIBROKOM» publ.; 2012. 256 p. (In Russian)
17. Bejtson G. *Ekologija razuma: Izbrannye stati po antropologii, psichiatrii i jepistemologii* [Ecology of the mind: selected articles on anthropology, psychiatry and epistemology]. Moscow: Smysl; 2000. 476 p. (In Russian)
18. Newton D. The perception and coupling of behavior waves. In: *Dynamical systems in social psychology*. San Diego, CA: Academic press; 1994, P. 139-167.
19. Lakoff Dzh., Dzhonson M. *Metafora, kotorymi my zhivem* [Metaphors we live by]: translated from English. Moscow: Editorial URSS press; 2004. 256 p. (In Russian)
20. Frejd, Z. *Po tu storonu principa udovolstvija. Psichologija mass i analiz chelovecheskogo «Ya»* [Beyond the pleasure principle. Psychology of the masses and analysis of the human “Self”]. Harikov: Folio publ.; 2009. 286 p. (In Russian)
21. Frejd Z. Navjazchivye dejstvija i religioznye obrjady [Obsessive actions and religious practices]. *Psichoterapija (obozrenie voprosov psihicheskogo lechenija i prikladnoj psichologii)* [Psychotherapy (review of the issues on mental treatment and applied psychology)]. 1911;4-5:172-180. (In Russian)
22. Bern Je. *Transaktnyj analiz v gruppe* [Transactional analysis in a group]. Moscow: Labirint press; 1994. 224 p. (In Russian)
23. Shtajner K. *Scenarii zhizni ljudej. Shkola Jerika Berna* [Scenarios of people’s lives. Eric Burn’s School]. St. Petersburg: Piter press; 2003. 416 p. (In Russian)



24. Dzheri D., Dzheri Dzh. *Bol'shoj tolkovyj sociologicheskij slovar'* [Great Sociological Explanatory Dictionary]. In 2 volumes. Vol. 2. Moscow: AST, Veche press; 1999. 528 p. (In Russian)

25. Tarasenko V. V. *Fraktalnaja semiotika: «slepye pjatna», peripetii i uznnavanija* [Fractal semiotics: blind spots, up and downs and recognitions]. Moscow: KD «LIBROKOM» press; 2009. 232 p. (In Russian)

26. Nikolaeva E.V. *Fraktalnye smysly teisticheskikh ontologiy i sakralnykh artefaktov* [Fractal meanings of theistic ontologies and sacred artifacts]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie 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):114–117. (In Russian)

27. Jazydzhi S. *Osnovy islamskih znanij: verouchenie, poklonenie, npravstvennost', zhizneopisanie Proroka Muhammada* [Basics of the Islamic knowledge: creed, worship, morality, biography of the Prophet Muhammad]. Ankara: Presidency of Religious Affairs publ.; 2013. 396 p. (In Russian)

28. *Islam: Enciklopedicheskij slovar* [Islam: an Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Nauka, Glavnaja redakcija vostochnoj literatury publ.; 1991. 315 p. (In Russian)

29. al'-Gazali abu Hamid Muhammad at-Tusi. *Vozrozhdenie religioznyh nauk* [Revival of religious sciences]. Translation from the Arabic language of the book "Ihya' 'ulum ad-din." In ten volumes. Volume 2, 1st edition. Mahachkala: Nurul irshad press; 2011. 460 p. (In Russian)

30. Naziri Dzhamil Ahmad. *Namaz Poslannika Allaha* [The prayer of Allah Messenger]. Kazan: Religious education publ.; 2006. 288 p. (In Russian)

31. Nurgaleev R.M. *Sovershenie namaza po mazhabu Abu-Hanify: uchebnoe posobie* [Namaz Performing according to Abu Hanifah's Mahhab: the tutorial]. Kazan: ID «Huzur – Spokojstvie»; 2015. 48 p. (In Russian)

32. Knysh A.D. *Musul'manskij misticizm: kratkaja istorija* [Muslim mysticism: a brief history]. St. Petersburg: Dilya press; 2004. 464 p. (In Russian)

33. Henderson T., Boje D. *Organizational development and change theory: managing fractal organizing processes*. New York: Taylor & Francis press; 2015. 208 p.

34. Samarina T.S. *Fenomenologija, noumenologija, postfenomenologija religii* [Phenomenology, noumenology, post-phenomenology of religion]. Moscow: IF RAN publ; 2019. 296 p. (In Russian)



Насибуллов К.И. «Иерархическое отношение» как смысловая основа арабско-мусульманской культуры: опыт применения фрактальной теории в психологическом исследовании ритуальной молитвы «намаз»

35. Ivanov V.V., Toporov V.N. *Slavjanskije jazykovye modelirujushhie semioticheskie sistemy: (Drevnij period)* [Slavic language modeling semiotic systems: (Ancient period)]. Moscow: Nauka press; 1965. 246 p. (In Russian)

36. Burkhart T. *Iskusstvo islama. Jazyk i znachenie* [The art of Islam. Language and meaning]. Taganrog: Irbi; 2009. 288 p. (In Russian)

#### **Информация об авторе**

**Камиль Исхакович Насибуллов**, кандидат психологических наук, старший научный сотрудник Академии наук Республики Татарстан, член правления Ассоциации психологической помощи мусульманам, г. Казань, Российская Федерация.

#### **About the author**

**Kamil I. Nasibullov**, Cand. Sci. (Psychology), a Senior Researcher in Tatarstan Academy of Sciences, Member of the Board of the Association of Psychological Assistance to Muslims, Kazan, Russia.

#### **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: 19 октября 2019

Одобрена рецензентами: 21 ноября 2019

Принята к публикации: 26 февраля 2020

#### **Article info**

Received: October 19, 2019

Reviewed: November 21, 2019

Accepted: February 26, 2020



DOI 10.31162/2618-9569-2020-13-1-196-216

УДК 316.74

*Original Paper*

*Оригинальная статья*

## **Мультикультурный подход в психологическом консультировании: этнорелигиозный аспект (разбор случая)**

**Р.Х. Ганиева**

*Ингушский научно-исследовательский институт гуманитарных наук им. Ч. Ахриева,  
г. Магас, Российская Федерация*

*ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2737-9335>, e-mail: rozacpp@mail.ru*

**Резюме:** В статье на примере конкретного кейса отношений взрослой дочери с отцом дается анализ мультикультурного подхода в психологическом консультировании, при котором учитывается этническая и религиозная специфика клиента. Показана положительная динамика психологической работы, базирующейся на ингушской культуре и ценностях ислама. На основании проведенного анализа сделан вывод о том, что мультикультурная компетентность психолога обеспечивает консультанту, с одной стороны, высокий уровень доверия клиента, а с другой – профессиональный подход, базирующийся на использовании в консультировании этнорелигиозных ресурсов.

**Ключевые слова:** кросс-культурное консультирование; культурный и духовный контекст клиента; расовая, этническая, религиозная, гендерная идентичность; развод родителей; детско-родительские отношения; ингушская этнография; отношения отца и дочери

**Для цитирования:** Ганиева Р.Х. Психологическое консультирование в культурном и духовном контексте клиента. *Minbar. Islamic Studies.* 2020;13(1):196–216 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-1-196-216



Контент доступен под лицензией Creative Commons  
Attribution 4.0 License.

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



Ганиева Р.Х.  
Мультикультурный подход в психологическом консультировании:  
этнорелигиозный аспект (разбор случая)

## Multicultural approach in psychological counseling: ethno-religious aspect (analysis of case)

**R.H. Ganieva**

*The Ingush scientific research Institute of the humanitarian sciences after Chakh Ahriev, Magas, the Russian Federation*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2737-9335>, e-mail: [rozacpp@mail.ru](mailto:rozacpp@mail.ru)

**Abstract:** The article analyzes the multicultural approach in psychological counseling, which takes into account ethnic and religious specifics of the client, using the example of a specific case of an adult daughter's relationship with her father. The positive dynamics of psychological work based on Ingush culture and values of Islam is shown. Based on the analysis, it is concluded that the multicultural competence of the psychologist provides the consultant, on the one hand, a high level of trust on the part of the client, and a professional approach based on the use of ethno-religious resources in counseling on the other.

**Keywords:** cross-cultural counseling; cultural and spiritual context of the client; racial; ethnic; religious, gender identity, parental divorce, child-parent relations, Ingush Ethnography, father-daughter relations

**For citation:** Ganieva R.H. Multicultural approach in psychological counseling: ethno-religious aspect (analysis of case). *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):196–216 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-1-196-216

### Введение

В 80-е годы XX века наряду с такими признанными психологическими школами, как психоанализ, бихевиоризм и гуманистическая психотерапия, стало активно развиваться мультикультурное консультирование. Основной спецификой мультикультурного консультирования и психотерапии является оказание психологической помощи клиенту с учетом особенностей его культуры. В процессе взаимодействия с клиентом терапевт приветствует и одобряет связь клиента с собственной культурой, поддерживает его гордость своей этнической, религиозной и т.д. принадлежностью.

Консультируя в мультикультурном пространстве, психолог должен быть открыт и способен войти в мир своего клиента, только тогда он увидит разницу между своим собственным миром и миром человека, обратившегося



за помощью, и только тогда он будет готов использовать культуру клиента как ресурс при оказании психологической помощи.

Культурно-специфическое консультирование учитывает различные аспекты культуры клиента – религиозную (Chesner S. P., & Baumeister R.F., Keating A.M.& Fretz B.R., Worthington E.L.& Gascoyne S.R., Godwin T.C.& Crouch J.G, Pecnik J.A.& Epperson D.L., Pargament Kenneth I., Kennel Joseph, Hathaway William, Grevengoe Nancy, Newman Jon & Jones Wendy), этническую (Berry J.W.& Kim U., Carter R.T.& Qureshi A., Cornish J.A.E., Schreier B.A., Nadkarni L.I., Metzger L.H.& Rodolfa E.R., Cheung F.K., Snowden L.R., Gans Herbert J., Thompson V.L.S., Bazile A. & Akbar M.), расовую (Abrams L.S., Dornig K.& Curran L., Alvidrez J., Cristancho S., Garces D.M., Peters K.E.& Mueller B.).

Анализ отечественной и зарубежной литературы показывает, что проявляемый психологами интерес к этническому, религиозному, гендерному, социальному факторам при консультировании связан с именем Карла Роджерса, автором клиентцентрированной терапии, который был уверен, что этнические ценности и религиозные убеждения, гендерные конструкты, социальные модели клиента являются прежде всего источниками его внутреннего ресурса [1].

Анализ исследований, фиксирующих семейную, этнокультурную, социальную и религиозную включенность терапевта в процесс взаимодействия с реципиентом, позволяет выделить различные контексты жизнедеятельности человека, в которых имеют место дискриминационные действия, и в первую очередь, оценочный подход к существующим в других культурах способам оказания специализированной психологической помощи. Г. Читем и А. Айви пишут: «Если вы не начнете свое первое интервью с того, чтобы получить знание у клиента, ваша «культурно-осознанная» помощь может оказаться более притесняющей, чем если бы вы совсем ничего не знали о культурных различиях» [2, р. 140]. С. Сью отмечает в своих работах наличие большого числа культурных стереотипов в обществе, которые отражаются и в работах психологов [3, 4].

Оказание психологической помощи инокультурному клиенту осуществляется в такой ситуации, когда культурные установки и ценности клиента могут сильно отличаться от диспозиций консультанта. И здесь для эффективной



работы необходимы межкультурная компетентность психолога, рефлексия своих собственных установок и ожиданий в отношении инокультурных различий, использование методов и приемов, которые сообразны жизненному опыту, этнокультурным ценностям, религиозными убеждениями, а также гендерным установкам клиента. «Терапевт должен понимать значение травмы, степень страдания и боли, специфичные для той этнической группы, к которой принадлежит его клиент, и творчески подойти к организации терапии на основании этого знания», – отмечает Э. Парсон [цит. по 5, с. 383-385].

В работах, рассматривающих роль и значение расовой, культурной и религиозной компетентности терапевта, чаще всего говорится о духовных системах культуры человека. «Человеческому существу, чтобы жить, необходимы система координат, философия жизни, религия, причем они нужны ему почти в той же мере, что и солнечный свет, кальций или любовь» [6, с. 250]. Так, Г.У. Солдатова отмечает, что специалисты помогающих профессий обязательно должны включать в формат терапевтического взаимодействия духовный аспект, поскольку духовность является мощным ресурсом роста и развития личности [7]. Логотерапевт И. Ван Пельт указывает на религиозную и духовную осознанность как на источник личностного, семейного и социального благополучия [2]. Она уверена в том, что при организации и проведении сессии духовный фактор должен быть рассмотрен как ключевая часть человеческого существа.

Значимость регионального и ментального компонента при консультировании и терапии подчеркивали Дж. Карим и Р. Литлвуд [8]. В ряде европейских стран, в частности в Великобритании, доминирующими являются расовые проблемы, в связи с тем, что местные специалисты считают, что терапевтические услуги не подходят для этнических меньшинств в силу недостаточного вербального репертуара этих клиентов, степени их рефлексии собственных проблем так, как предполагает классическая психологическая модель [8]. Афроамериканская община преимущественно состоит из рабочего класса, в которой распространена бедность и дискриминация. А дорогая и долгосрочная терапия адресована богатым и «капризным» клиентам. В кварталах, где проживают этнические меньшинства, нет специалистов сферы здравоохранения с высоким рейтингом. «Если тебе случилось быть чер-



ным, ты должен быть относительно более богатым по сравнению со своими белыми коллегами, чтобы достичь определенного уровня жизни. Среди черного этнического меньшинства также практически отсутствуют специалисты в области здравоохранения высокого уровня. Психиатры подчеркивают, что «азиаты не интересуются психиатрией»: врачи из их среды предпочитают физические методы лечения или, другими словами, радикальные методы психиатрии; пациенты же более вероятно манифестируют «истерические» или «соматические» симптомы, не «истинные» психологические проблемы» [8, с.6].

С точки зрения Дж. Карима [9], при осуществлении профессиональной психологической работы необходимо брать во внимание целостное бытие клиента – не только индивидуальные особенности и диспозиции, но и его прошлый и настоящий опыт жизни в сообществе. В зарубежной психологии принято считать, что терапевтическая работа без учета расовых, этнических, национально-культурных, гендерных и ментальных особенностей может привести к нарушению целостности клиента. Анализируя культурно-специфический подход в работе психолога, П. Кашман подчеркивает, что представления о собственном «Я» носят локальный характер. Он отмечает, что психологи должны опираться на локальное «Я» и обращаться к культурному, семейному, этническому наследию клиента, национально-эстетическим идеалам и преобладающему социальному окружению [10].

В постсоветской России культурно-ориентированный подход к консультированию в последние десятилетия обсуждается (в частности, он обосновывается в работах Х. и Н. Пезешкиана), но с нашей точки зрения – недостаточно. Религиозно-ориентированный подход в православной парадигме реализуется в работах Братуся Б.С., Василюка Ф.Е., Слободчикова В.И.; учет этнорелигиозной специфики в консультировании положен в основу работы Ассоциации психологической помощи мусульманам, созданной в 2017 году в России, и реализуется в ее практических и теоретических разработках [11, 12, 13, 14, 15].

Таким образом, мультикультурный подход достаточно активно развивается в России и мире, однако в отечественной литературе пока недостаточ-



но описаны основные принципы и подходы психологической работы с представителями различных этнорелигиозных групп.

В связи с этим анализ конкретного кейса – примера работы психолога в Республике Ингушетия – представляется нам весьма актуальным.

### **Случай из практики**

К психологу в психологический центр Республики Ингушетия обратилась ингушская 17-летняя девушка по имени Дали, учащаяся 11 класса. Психолог-консультант начала свою работу с клинической беседы и диагностики, в ходе которой обнаружилось, что у Дали есть обида на маму за то, что она не одобряла ее общения с отцом. Когда Дали исполнилось 7 лет, мама ушла вместе с ней от супруга. В настоящее время отцу Дали 64 года, он всю жизнь страдал от алкоголизма, у него сахарный диабет. Мужчина не женился после развода, проживает с сестрой и братом.

Два года назад девушка начала общаться с отцом. «Когда я езжу к папиным родственникам, мамина родня недовольна. Они ругают маму за то, что я так сильно привязалась к ним, – говорит Дали. – Мне хорошо с ними. Я не хочу, чтобы их называли чужими людьми и ограничивали меня в общении. В детстве сверстники меня упрекали за то, что у меня нет отца. Я всю жизнь мечтала о брате, а один из папиных племянников мне как старший брат.

Папу мне очень жалко. Я хочу обнять его и сказать: «Я тебя долго ждала, почему тебя не было?». У меня есть видео, где я сижу у папы на коленях. Я каждый раз смотрю его и плачу. Мне всегда очень сильно не хватало отцовской любви. Все старались компенсировать это: мамины братья, дедушка, другие родственники, – но это не то, отцовская любовь – это что-то другое».

В ходе беседы выяснилось, что Дали хочет стать наркологом, чтобы помочь своему отцу избавиться от алкогольной зависимости. Девочка на одной из сессий призналась, что много раз в минуты отчаяния ей приходила мысль свести счеты с жизнью.

Диагностика и клиническая беседа показали, что у Дали нарушенные взаимоотношения с матерью и ее родственниками (бабушкой по линии матери и сестрами матери), перфекционизм в отношении учебы, страх перед экзаменами (ЕГЭ), боязнь не оправдать надежды матери, потребность в эмоциональной поддержке отца и двоюродного брата.



На консультацию к психологу была приглашена мать Дали. В ходе работы с ней выяснилось, что у нее сложные взаимоотношения со своими родственниками, которые упрекали ее в том, что все ее усилия по воспитанию дочери окажутся напрасными, осуждали за демократические принципы воспитания дочери и пророчили жалкое и одинокое существование на склоне лет якобы в связи с уходом единственной дочери (которой она посвятила жизнь) к отцу. Диагностика выявила у матери Дали перфекционизм, обиду на мужа, страх потерять дочь, повышенную тревожность.

Общий психологический подход к консультированию связан с осознанием роли отца в судьбе дочери. Этой теме посвящено большое число психологических работ, в которых подчеркивается значение отношений дочери с отцом и их влияние на психологическое благополучие. «...Самое важное моральное и юридическое правило относительно психологического положения отцовства в том, что ни один ребенок не должен приходить в этот мир без мужчины, принимающего на себя социальную роль отца, воспитателя и защитника, мужчины-посредника между ребенком и окружающим миром. Это сводится к универсальному социальному закону, именуемому принципом законнорожденности, и неизменным остается правило: для полноты социального статуса ребенку необходим отец, точно так же, как и мать» [16, с. 14].

Очевидно, что развод родителей является для ребенка любого возраста травмой. И сколько бы ни прошло лет, люди считают это событие одним из худших воспоминаний детства. Последствия безотцовщины в наше время достигли масштабов эпидемии, а многие психологические кризисы у детей и подростков напрямую связаны с отсутствием отца.

Дочери, выросшие без отца, рано начинают интересоваться мужчинами старшего возраста. Зачастую им кажется, что эти люди смогут найти выход из любой сложной ситуации. Такая встреча – подмена смыслов. Отец, которого девушка не видела, может явиться в мужчине и стать не только партнером, но и заменить долго отсутствовавшего родителя. К тому же для дочери, не имеющей представления о полноценной семье, такие отношения могут привести к непредсказуемой развязке.

О детской травме, полученной дочерью в отношениях с отцом, писала юнгианский психоаналитик Л. Ш. Леонард, предлагая методы работы с такой



травмой, поскольку именно от отцовско-дочерних отношений зависят благополучие женщины, ее социальная успешность, личностный и профессиональный рост, проявления ее сексуальности, формирование позитивных отношений с мужчинами. «... Женщине, имеющей эмоциональную травму, очень важно осознать невыполненное обещание своего отца и то, как отсутствие отношений с отцом повлияло на ее жизнь. Дочери необходимо восстановить утраченные отношения с отцом, чтобы создать у себя внутри его положительный образ, который поможет ей ощутить силу и ориентацию в жизни, признать позитивную сторону маскулинности во внешнем и внутреннем мире и воздать ей должное» [17, с. 18]. Когда отношения с отцом были нарушены, то женщине необходимо осознать, понять и принять свою травму. Только вслед за этим наступит исцеление травмы.

По мнению Л.Ш. Леонард, родительско-дочерняя травма является ключевой проблемой для большинства современных женщин. Вытеснение травмы происходит путем осуждения отца, а также и всех остальных мужчин. Однако отсутствие большой внутренней работы предполагает отсутствие ответственности у женщины за изменение своего жизненного сценария, во-первых, посредством осуждения мужчин, во-вторых, приспособлением к ним. Самая главная задача современной женщины, как отмечает автор, заключается в познании себя, которое может привести женщину к диалогу со своей собственной историей, с разными составляющими своего индивидуального, культурного и духовного развития. Она выделяет целый ряд важнейших контекстов, связанных с ролью отца:

- Отец является первой маскулинной фигурой в жизни дочери. Оговоримся, что в коллективистических культурах маскулинные фигуры – это также многочисленные родственники мужского пола, принимающие участие в жизни девочки. Однако роль отца действительно неоспорима.

- Через отца у девочки формируется восприятие иной гендерной идентичности, а в конечном счете, и собственной феминности.

- Модели «авторитета, ответственности, умения принимать решения, объективности, порядка и дисциплины» [17, с. 30] создает для девочки отец.

Во взрослой жизни дети пытаются избавиться от проблем, связанных с отсутствием отца. В связи с этим они часто подчеркивают интеллектуальную



и эмоциональную незрелость других, их ущербность, акцентируют деструктивные черты своего супруга, а также коллег, педагогов, друзей. По мнению Дж. Шаллера, компенсация проблем в отношениях с отцом имеет серьезные последствия в будущем, среди которых могут быть асоциальное и аддиктивное поведение. «Пустоту можно пытаться заполнить изнурительными физическими упражнениями или порочными сексуальными практиками. Люди безжалостно разрушают самих себя, потому что им кажется, что так можно добиться ощущения собственной ценности, самоуважения, то есть того, чего их отцы так им и не дали» [18, с. 15].

Нередко человек во взрослом возрасте не в состоянии понять, что часть его психологических проблем связана с взаимоотношениями с отцом. При этом неприятные воспоминания вытесняются, если они были слишком травматичными.

О.С. Прилепских пишет, что «позитивные взаимоотношения с отцом формируют стратегию поиска будущего супруга, относящегося к типу отца. Сходную стратегию выбора будущего супруга обнаруживают девушки, которые позитивно оценивают директивные формы поведения отца (уверенность в себе, коррекция и контроль за соблюдением девушками социальных норм и традиций семьи)» [16, с. 7]. Если в процессе общения и взаимодействия с отцом преобладают дистанция и автономность (эмоциональная невключенность отца в проблемы семьи и детей, бесстрастность, игнорирование потребностей и запросов родных и близких, отсутствие теплоты и открытости отношений между отцом и дочерью и др.), то девушки предпочитают стратегию избегания мужчин по типу отца [16].

Детские проблемы могут быть связаны с невозможностью обратиться к отцу, путь к которому лежит через мать, через их отношения [19, с. 83]. Именно поэтому в случае развода плохие отношения отца и матери непосредственно влияют на восприятие ребенком родителей и формирование детско-родительских отношений.

Английские ученые сформулировали такое определение феномена отцовства: «Роль отца сложна и охватывает множество важных ролей, таких как опекун, работник, кормилец, домашний менеджер и т. д. На каждую из этих ролей влияют общественные и культурные ожидания, и в конечном итоге они



проявляются в представлении отца о себе в этой роли. Отец должен также адаптировать и точно настроить эту концепцию на конкретные потребности и личность каждого ребенка» [20, с. 56]. Культурная специфика детско-родительских отношений связана с тем, что в коллективистических культурах в расширенной семье эти роли раньше распределялись между различными родственниками. Так, чеченский этнограф З. И. Хасбулатова отмечает, что основным залогом успешного воспитания в традиционной чеченской культуре была большая неразделенная семья. «В такой семье существовали разные стили и методы воспитания. Одни воспитывали преимущественно словом, увещанием (бабушки, дедушки), другие – примером (родители), третьи, прибегая к жестким мерам (дяди), четвертые – к методам принуждения и т.п.» [21, с. 114]. Однако в настоящее время в условиях распространённости нуклеарных семей все эти роли концентрируются в родителях.

Отсутствие в семье отца нарушает здоровую дистанцию между матерью и ребенком, и дети неосознанно испытывают сильнейшую эмоциональную привязанность к матери. Образно это описывает Дж. Шаллер: «Представьте себе треугольник, сделанный из веревки. Родители – два угла, а третий угол – ребенок. Что получится, если взять и потянуть за угол, изображающий отца? Углы, изображающие мать и ребенка, окажутся притянуты друг к другу» [18, с. 19]. Следствием этого становится смещение ролей, нарушение процесса формирования личности ребенка, его сепарации и самодостаточности; сын становится так называемым «эмоциональным супругом» матери.

Но роль и значение отца обретает особые смыслы в каждой конкретной этнической и религиозной культуре. Обратимся к анализу культурно-специфических аспектов, которые были задействованы в ходе консультирования Дали и ее матери.

### **Консультирование в культурном контексте клиента**

В ходе клинической беседы и диагностики проявилась достаточно высокая религиозность Дали. Девушка пришла на консультацию, одетая в соответствии с требованиями религии (в хиджабе), говорила о значении ислама в ее жизни. В частности, она рассказала, что не хочет ехать учиться в центральные города России, так как считает, что в учебном заведении за преде-



лами Республики Ингушетия ей не разрешат соблюдать религиозные нормы в одежде.

Однако консультант обратила внимание, что при обсуждении роли и значения отца в жизни Дали она часто обращалась к традиционной роли отца в ингушской культуре.

Поэтому психологическая работа проходила с использованием этнокультурного контекста. Как известно, статус отца на Кавказе, в том числе в Ингушетии, чрезвычайно высок. Отец на Кавказе – это человек, принимающий ключевые решения в жизни ребенка, решения о судьбе детей, их профессии, трудоустройстве, создании семьи. И если он не принимает участия в решении вышеперечисленных вопросов, то его поведение относится к социально неодобряемому, порицается обществом, а общественное мнение – важнейший регулятор поведения в коллективистической культуре.

Согласно ингушским этнографическим материалам, женщина всегда остается носителем репутации и истории той семьи, в которой она родилась и воспитывалась. Ингушская женщина никогда не теряет принадлежности к отцовскому роду. «Она – представительница отцовского рода в доме своего мужа», – пишет Муса Яндиев в своей монографии «Древние общественно-политические институты народов Северного Кавказа» [22, с. 23]. Ее всегда считают дочерью и сестрой рода (йоI-йиша – инг.). Как и у многих других народов Северного Кавказа, у ингушей продолжение рода идет по отцовской линии. На церемонии сватовства дочери решающее слово всегда остается за отцом, т.е. только он дает благословение на брак, даже если супруги, родители дочери, разведены. И только после его окончательного согласия начинается подготовка к свадьбе, хотя «сторону невесты» от имени отца «могли представлять... кто-нибудь из уважаемых родственников или других доверенных лиц» [23, с. 27]. В ингушском обществе девушка в основном выходит замуж из отцовского дома, даже если ее родители разведены и она проживала с матерью. Это связано с тем, что, во-первых, она представитель рода отца и не может выходить замуж из чужого дома. Во-вторых, от этого зависит статус невесты перед новыми родственниками.

Во время сватовства дочери особым проявлением заботы со стороны отца было знакомство с историей жизни семьи жениха. Бывали случаи, ког-



да дочь влюблена, но родители не отдавали ее замуж, потому что из своего опыта знали, что ее жизнь в этом доме не сложится, а если дочь и останется там, то ей придется жить в непростых условиях. Родители запрещали не для того, чтобы ограничить ее в правах, а потому что проявляли заботу о своем ребенке.

Во все времена для ингушей рождение дочери было не менее значимым событием, чем рождение сына, потому что в ингушском обществе считалось, что дочь – генофонд нации, а сын – защитник семьи, защитник рода, родины и Отечества. Отец очень любит своих дочерей, хотя никогда при людях не демонстрирует свою любовь. Только в отсутствии посторонних он проявляет свои чувства. Не принято повышать голоса на дочь, необходимо вести себя очень корректно и сдержанно. Посредником между отцом и дочерью всегда была мать. В народе говорят: «Есть вещи, которые жене можно сказать, а дочери нет». Отцовские наставления дочь получает через мать.

Высшей степенью проявления отцовской любви к дочери является одобрительный взгляд, интонация. Лучшим родительским комплиментом для нее являются такие слова отца: «Я доволен тобой!» («Со раьза ва хьона!» - инг.).

При возникновении конфликтных ситуаций в семье мужа отец или брат девушки выступают в качестве защитника своей дочери. Это отражается в ингушских пословицах: «Да воацача йи1ий дог ма дохаде» (инг.) – «Не огорчай девушку, не имеющую отца». «Воша воаца йиша - ткьам боаца лаьча» (инг.) – «Девушка без брата – сокол без крыла». «Воша воаца йиша г1ийла яьг1ай» – «Печальна участь девушки, не имеющей брата». Подобных этим пословиц у ингушей много.

С психологической точки зрения интересно и такое ингушское выражение: Да – «дунен сердал», нана – «дунен й1овхал» (инг.) – «Отец – свет мира, мать – тепло мира».

Детские проблемы очень ярко отражают проблемы семьи. В ходе работы выяснилось, что мать Дали не хочет признавать, что исчерпаны супружеские отношения, а детско-родительские (в данном случае отца и дочери) – продолжают до тех пор, пока кто-то из них не покинет этот мир. В связи с этим мы выполнили с ней психодраматическую технику «пустого стула»,



которая используется в гештальт-терапии. Мать сыграла и роль дочери, и роль экс-супруга, и, естественно, свою материнскую роль, и в результате этой работы пришла к выводу, что для полноценной жизни Дали нужен диалог с отцом.

Следует отметить и тот факт, что у матери Дали, как и у многих представительниц традиционного общества, слишком высока зависимость от мнения окружающих. Будучи в браке, она боялась, что кто-то узнает и осудит ее за неудачный выбор. На сессии она призналась: «Я считала, что моя жизнь должна быть такой же белой и стерильной, как мой белый медицинский халат!». В профессиональном сообществе она – лучшая из лучших, а в жизни – неуверенная в себе («Я всегда хотела спрятаться от людей!»).

Увеличивая дистанцию между отцом и дочерью, мать полагает, что пытается обеспечить максимальную защиту и безопасность для своей дочери. Но человек может быть счастлив только тогда, когда он полностью принимает внутри себя свою мать и своего отца: «Ты – моя мать, и я принимаю тебя такой», «Ты – мой отец, и я принимаю тебя таким». Он принимает не что-то от своих родителей, а принимает своих родителей со всем тем, что к ним относится [19, с.83].

Мать Дали на протяжении всей сессии испытывала чувство вины, она объясняла недостатки мужа своими неудачными поступками и во многом обвиняла себя: «Я предлагала ему жениться. Я готова была их обеспечивать. Я отказывала ему в интимной близости, не считалась с его желаниями и потребностями». В ходе психологической работы наступило время постепенно переформулировать единственный для матери и приоритетный смысл жизни ради дочери. И эта работа не была для нее деструктивной и противоречащей материнской роли, а стала прогрессивным шагом на пути к новым интересам и целям.

### **Консультирование в духовном контексте клиента**

Терапевтические взаимоотношения с верующим клиентом не могут быть полными и полноценными без использования духовных ресурсов клиента. В ходе работы мы активно подключаем ресурс религиозной веры.

Согласно исламу, дочь открывает дверь в Рай для своего отца. Пророку Мухаммаду (мир ему) принадлежат следующие слова: «Когда на свет появ-



ляется девочка, Всевышний Аллах посылает туда ангелов, и они приветствуют «Мир вам, обитатели этого дома!» Затем ангелы покрывают родившуюся девочку своими крыльями, поглаживают головку и говорят: «Как она слаба и беспомощна и вышла из слабого тела. Если отец будет растить ее, то до Судного Дня ему будет помощь от Аллаха»<sup>1</sup>.

Детско-родительские отношения в контексте ислама ориентируют детей на покорность и послушание родителям. Мусульмане верят, что и молитвы, и проклятия родителей в отношении своих детей принимаются Всевышним. Поэтому дети воспринимают проявление покорности и уважения к родителям как часть проявления покорности, уважения и возвеличивания Аллаха. Они верят, что достичь довольства Аллаха и обрести Рай возможно, лишь достигнув довольства родителей. «Когда Фатима приходила к Правителю миров, Посланник Аллаха (мир ему) встречал ее, стоя и уступал ей свою подушку, на которой сидел. Когда же Посланник Аллаха шел к Фатиме, она встречала его стоя, с уважением целовала ему руки и сажала его на свое место» (ат-Тирмизи)<sup>2</sup>.

Плохое отношение к отцу или матери относится к числу больших грехов. В Коране сказано: «Мы заповедали человеку (быть добрым) к его родителям...» (31:14) [24, с. 1115].

Согласно исламу, даже допуская ошибки, родители не теряют родительские права и полномочия. Уважать их, служить им, обеспечивать их нравственные и материальные потребности, воздерживаться от малейших поступков, способных ранить их, является обязанностью ребенка с точки зрения ислама. Если в некоторых вопросах родители займут ошибочную позицию, дети хотя бы внешне должны демонстрировать свое согласие с ними, но действовать надо правильно.

Пророк Мухаммад (мир ему) очень любил свою внучку по имени Умма. Он часто гулял с ней на руках и молился вместе с ней. Когда он преклонялся перед Аллахом, располагал ее рядом с собой, а когда заканчивал молиться, брал на руки и сажал на шею. Пророк (мир ему) демонстрировал

<sup>1</sup> Сайда Хайат. 20 хадисов о том, как прекрасно быть женщиной. [Электронный ресурс]. URL: [https://islam-today.ru/zhenshhina\\_v\\_islame/20-hadisov-o-tom-kak-prekrasno-byt-zensinoj/](https://islam-today.ru/zhenshhina_v_islame/20-hadisov-o-tom-kak-prekrasno-byt-zensinoj/) (дата обращения: 15.09.2018).

<sup>2</sup> А. Хайдаров. Отцы и дочери в исламе. [Электронный ресурс]. URL: [https://islam-today.ru/zhenshhina\\_v\\_islame/otcy\\_i\\_docheri\\_v\\_islame/](https://islam-today.ru/zhenshhina_v_islame/otcy_i_docheri_v_islame/) (дата обращения: 15.09.2018).



свою любовь к Умаме, чтобы научить своих последователей мягко и нежно относиться к дочерям.

Таким образом, забота взрослой дочери о больном отце, общение с ним относится к числу одобряемых религией деяний. Осознание этого позволило Дали и ее матери избежать сомнений в необходимости установления прочного контакта между отцом и дочерью и стало ресурсом для развития отношений дочери и отца.

### **Заключение**

На примере разбора конкретного кейса из практики психологического консультирования в Республике Ингушетия мы продемонстрировали положительную динамику психологической работы, базирующейся на ингушской культуре и ценностях ислама. В психологическом консультировании имеет огромное значение учет этнической и религиозной специфики клиента. Плодотворная психотерапевтическая работа специалиста опирается на этнокультурные и религиозные ресурсы клиента и не противоречит им: «никакая психология не может быть полезна для мусульман, в которой не принимается ислам в качестве мировоззрения» [25, с. 16]. Психотерапевт, ориентированный на результативность, осуществляет свою профессиональную психологическую деятельность в культурном и духовном контексте клиента.

Таким образом, мультикультурная компетентность психолога обеспечивает консультанту, с одной стороны, высокий уровень доверия со стороны клиента, а с другой – профессиональный подход, базирующийся на этнических ценностях, религиозных убеждениях, социальных конструктах и гендерных особенностях. И этот подход, безусловно, требует своего дальнейшего изучения и развития.

### **Литература**

1. Роджерс К. *Консультирование и психотерапия. Новейшие подходы в области практической психологии*. М.: Институт общегуманитарных исследований; 2006. 512 с.

2. Ivey A.E., Bradford-Ivey M., Simek-Morgan L., Cheatham H.E., Pedersen P.B., Rigazio-DiGilio S.A., Sue D.W. *Counseling and psychotherapy: A multicultural perspective*. Needham Heights, Massachusetts: Allyn&Bacon; 1997. 423 p.



3. Sue S. Psychotherapeutic services for ethnic minorities: Two decades of research findings. *American Psychologist*. 1988;43(4):301–308. DOI: 10.1037/0003-066X.43.4.301
4. Locke D. A not so provincial view of multicultural counseling. *Counselor Education and Supervision*. 1990;9:18-25. DOI: 10.1002/j.1556-6978.1990.tb01175.x
5. Тарабрина Н.В., Щапова М.Ю. Посттравматическое стрессовое расстройство: опыт зарубежных этнопсихологических исследований. *Психологическое обозрение*. 1998;2:72-80.
6. Маслоу А. *Психология бытия*. Пер. О. Чистякова. М.: «Рефл-бук» – К.: «Ваклер»; 1997. 140 с.
7. *Психологическая помощь мигрантам: травма, смена культуры, кризис идентичности*. В: Под ред. Г.У. Солдатовой. М.: Смысл; 2002. 479 с.
8. Littlewood R. Towards an intercultural therapy. In: Ed. bu J. Kareem, R. Littlewood *Intercultural Therapy: Themes, Interpretations and Practice*. Oxford: Blackwell Scientific Publications; 1992, P. 3-13.
9. Kareem J. The Nafsiyat Intercultural Therapy Centre: Ideas and Experience in Intercultural Therapy. In: J. Kareem, R. Littlewood *Intercultural Therapy: Themes, Interpretations and Practice*. Oxford: Blackwell Scientific Publicifctions; 1992, P. 14-37.
10. Cushman P. Why the self is empty: Toward a historically situated psychology. *American Psychologist*. 1990;45(5):599-611.
11. Забелин С.В., Забелина Е.Н. Специфика работы психолога с клиентами иной этнической и религиозной идентичности: американский опыт. *Ислам: личность и общество*. 2019;4:9-20.
12. Замалетдинова Ю.З. Портрет психолога, исповедующего ислам, глазами специалиста и клиента: парадигма, методология, методы, техники, инструменты работы. *Ислам: личность и общество*. 2019;4:21-30.
13. Павлова О.С. Психологическое консультирование мусульман: анализ зарубежных источников. *Современная зарубежная психология*. 2018;7(4):46–55. DOI: 10.17759/jmfp.2018070406
14. Бадри М. *Размышление. Исследование психики и души человека*. Баку: CDS; 2008. 136 с.



15. Павлова О.С. Психология религии в исламской парадигме: состояние и перспективы развития. *Ислам в современном мире*. 2015;11(4):207-222. DOI: 10.20536/2074-1529-2015-11-4-207-222

16. Прилепских О.С. *Образ отца как детерминанта развития представлений о будущем супруге у девушек: автореферат дис. ... кандидата психологических наук*. Ставрополь, 2005. 23 с.

17. Леонард Л. Ш. *Эмоциональная женская травма: исцеление детской травмы, полученной дочерью в отношениях с отцом*. Пер. с англ. В. Мершавки. М.: Класс; 2009. 214 с.

18. Шаллер Дж. *Потеря и обретение отца*. Пер с англ. СПб.: Мирт; 1998. 216 с.

19. Хеллинггер Б. *Долгий путь. Беседы о судьбе, примирении и счастье*. М.: Институт консультирования и системных решений; 2009. 360 с.

20. Калина И.А. Отцовство как психологический феномен. *Обзор современной зарубежной литературы. Современная зарубежная психология* 2019;8(4):49–56.

21. Хасбулатова З.И. *Воспитание детей у чеченцев: обычаи и традиции (XIX – начало XX в.)*. М.: Академия; 2007. 389 с.

22. Яндиев М.А. *Древние общественно-политические институты народов Северного Кавказа*. М.: Издательство ЛКИ; 2008. 496 с.

23. Харсиев Б.М.-Г. *Обычаи семьи и семейного быта горцев Кавказа с конца XIX до середины XX века (монография)*. Магас: ООО «Пилигрим»; 2015. 140 с.

24. *Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями*. /В: гл. ред. Д. Мухетдинов. М.: ИД «Медина»; 2015. 1888 с.

25. Бадри М. *Теория и практика исламской психологии*. В: Под ред. О.С. Павловой, В.С. Полосина. М.: Аль-Васатья – умеренность; 2018. 268 с.

## References

1. Rogers C. *Konsultirovanie i psihoterapiya. Noveyshie podhody v oblasti prakticheskoy psihologii*. [Counseling and psychotherapy. The latest approaches in the field of practical psychology]. Moscow: Institute of General humanitarian research; 2006. 512 p. (In Russian)



2. Ivey A.E., Bradford-Ivey M., Simek-Morgan L., Cheatham H.E., Pedersen P.B., Rigazio-DiGilio S.A., Sue D.W. Counseling and psychotherapy: A multicultural perspective. Needham Heights, Massachusetts: Allyn&Bacon press; 1997. 423 p.

3. Sue S. Psychotherapeutic services for ethnic minorities: Two decades of research findings. *American Psychologist*. 1988;43(4):301–308.

4. Locke D. A not so provincial view of multicultural counseling. *Counselor Education and Supervision*. 1990;9:18-25.

5. Tarabrina N.V., Shchapova M.Yu. Posttraumaticheskoe stressovoe rasstroystvo: opyt zarubezhnyh etnopsihologicheskikh issledovaniy. [Posttraumatic stress disorder: experience of foreign ethno-psychological research]. *Psichologicheskoe obozrenie* [Psychological review]; 1998;2:72-80. (In Russian)

6. Maslow A. *Psihologiya bytiya*. [Psychology of being]. Translated by O. Chistyakova. Moscow: “Refl-Buk” - K.: “Wakler”; 1997. 140 p. (In Russian)

7. *Psichologicheskaya pomoshch migrantam: travma, smena kultury, krizis identichnosti*. [Psychological assistance to migrants: trauma, change of culture, a crisis of identity]. In: Edited by G. U. Soldatova. Moscow: Smysl press; 2002. 479 p. (In Russian)

8. Littlewood R. Towards an intercultural therapy. In: Ed. by J. Kareem, R. Littlewood *Intercultural Therapy: Themes, Interpretations and Practice*. Oxford: Blackwell Scientific Publications press; 1992, P. 3-13.

9. Kareem J. The Nafsiyat Intercultural Therapy Centre: Ideas and Experience in Intercultural Therapy. In: Ed. by J. Kareem, R. Littlewood *Intercultural Therapy: Themes, Interpretations and Practice*. Oxford: Blackwell Scientific Publications press; 1992, P. 14-37.

10. Cushman P. Why the self is empty: Toward a historically situated psychology. *American Psychologist*; 1990;45(5):599-611.

11. Zabelin S.V., Zabelina E.N. Spetsifika raboty psihologa s klientami inoy etnicheskoy i religioznoy identichnosti: amerikanskiy opyt [Specifics of the psychologist’s work with clients of a different ethnic and religious identity: the American experience]. *Islam: lichnost i obshchestvo*. [Islam: an individual and society]; 2019;4:9-20. (In Russian)

12. Zamaletdinova Y. Z. Portret psihologa ispoveduyushchevo islam, glazami spetsialista i klienta: paradigma, metodologiya, metody, tehniki, instrumenty raboty



[A portrait of a psychologist professing Islam through the eyes of a specialist and a client: paradigm, methodology, methods, techniques and tools]. *Islam: lichnost I obshchestvo* [Islam: an individual and society]; 2019;4:21-30. (In Russian)

13. Pavlova O.S. Psihologicheskoe konsultirovanie musulman: analiz zarubezhnyh istochnikov [Psychological counseling of Muslims: analysis of foreign sources]. *Sovremennaya zarubezhnaya psihologiya* [Modern foreign psychology]; 2018;7(4):46-55. (In Russian)

14. Badri M. *Razmyshlenie. Issledovanie psihiki I dushi* [The Reflection. Research of the human psyche and soul]. Baku: CDS publ.; 2008. 136 p. (In Russian)

15. Pavlova O.S. Psihologiya religii v islamskoy paradigme: sostoyanie I perspektivy razvitiya [Psychology of religion in the Islamic paradigm: the state and prospects of development]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]; 2015;11(4):207-222. (In Russian)

16. Prilepskikh O. S. *Obraz ottsa kak determinanta razvitiya predstavleniy o budushchem supruge u devushek* [The Image of the father as a determinant of the development of ideas about the future spouse in girls: abstract of a candidacy in psychology dissertation]. Stavropol; 2005. 23 p. (In Russian)

17. Leonard L.S. *Emotsionalnaya zhenskaya travma: itselenie detskoy travmy poluchennoy docheryu v otnosheniyah s ottom* [Female's emotional trauma: healing a daughter's trauma received in a relationship with her father]. Translated from English by V. Miravci. Moscow: Klass press; 2009. 214 p. (In Russian)

18. Schaller George *Poterya I obretnie ottsa*. [Losing and finding a father]. Translated from English. St.Petersburg: Mirt press; 1998. 216 p. (In Russian)

19. Hellinger B. *Dolgiy put. Besedy o sudbe, primirenii I schaste* [A Long way. Conversations about fate, reconciliation, and happiness]. Translated by D. Kolmac. Moscow: Institute of consulting and system solutions publ.; 2009. 360 p. (In Russian)

20. Kalina I.A. *Ottsovstvo kak psihologicheskii fenomen. Obzor sovremennoy zarubezhnoy literatury* [Fatherhood as a psychological phenomenon. Review of modern foreign literature] *Sovremennaya zarubezhnaya psihologiya* [Modern foreign psychology]; 2019;8(4):49-56. (In Russian)



**Ганиева Р.Х.**  
**Мультикультурный подход в психологическом консультировании:  
этнорелигиозный аспект (разбор случая)**

21. Khasbulatova Z.I. *Vospitanie detey u chechentsev: obychai I traditsii (19-nachalo 20 veka)* [Raising children among Chechens: customs and traditions (XIX – early XX centuries)]. Moscow: Akademiya press; 2007. 389 p. (In Russian)

22. Yandiev M.A. *Drevnie obshchestvenno-politicheskie instituty narodov Kavkaza*. [Ancient socio-political institutions of the peoples of the Caucasus]. Moscow: LKI Publishing House press; 2008. 496 p. (In Russian)

23. Kharsiev B.M.-G. *Obychai semi I semeynovo byta gortsev Kavkaza s kontsa 19 do serediny 20 veka*. [Customs of the family and family life of the Caucasus highlanders from the end of the XIX to the middle of the XX century (monograph)]. Magas: Pilgrim LLC press; 2015. 140 p. (In Russian)

24. *Svyashchenny Koran. Smyсловой perevod s kommentariyami* [Sacred Quran. Semantic translation with commentaries]. In: edited by D. Mukhetdinov. Moscow: Publishing house “Medina” press; 2015. 1888 p. (In Russian)

25. Badri M. *Teoriya i praktika islamskoy psihologii* [Theory and practice of Islamic psychology]. Edited by O.S. Pavlova, V.S. Polosin. Moscow: al-Wasatiya-moderation publ.; 2018. 268 p. (In Russian)

### **Информация об авторе**

**Ганиева Роза Хаматхановна**, кандидат психологических наук, профессор, заслуженный деятель науки Республики Ингушетия, старший научный сотрудник отдела ингушской этнологии Ингушского научно-исследовательского института им. Ч. Ахриева, директор Центра психологической помощи и психологической посткризисной реабилитации, член Ассоциации психологической помощи мусульманам, г. Магас, Российская Федерация.

### **About the author**

**Rosa H. Ganieva**, Cand. Sci. (Psychology), Full Professor, Honored worker of science of the Republic of Ingushetia, a senior researcher at the Department of Ethnology the Ingush scientific research Institute of Humanitarian Sciences after Chakh Ahriev, Director of the Center for Psychological Assistance and Psychological Post-crisis rehabilitation, Member of the Association of Psychological Assistance to Muslims, Magas, the Russian Federation.



**Раскрытие информации о  
конflikте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфлик-  
та 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: 14 ноября 2019

Принята к публикации: 10 февраля 2020

**Article info**

Received: October 13, 2019

Reviewed: November 14, 2019

Accepted: February 10, 2020



## Вовлечение индивида в террористическую деятельность: социально-психологический анализ

Д.С. Казарова<sup>1а</sup>, И.Н. Лебедева<sup>2б</sup>, Н.А. Шатурина<sup>1с</sup>

<sup>1</sup>Липецкий государственный педагогический университет имени П.П. Семенова-Тян-Шанского, г. Липецк, Российская Федерация

<sup>2</sup>Липецкий государственный технический университет, г. Липецк, Российская Федерация

<sup>а</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3778-3825>, e-mail: [kazarova-diana@mail.ru](mailto:kazarova-diana@mail.ru)

<sup>б</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0783-2435>, e-mail: [lebedeva\\_in@mail.ru](mailto:lebedeva_in@mail.ru)

<sup>с</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6341-0566>, e-mail: [anica6@yandex.ru](mailto:anica6@yandex.ru)

**Резюме.** Статья посвящена острой психологической проблеме – склонности личности к вовлечению в террористическую деятельность. На материалах прикладного психологического исследования и специальной литературы анализируются различные аспекты процесса формирования террорсреды и вхождения в нее личности. Сделаны выводы о том, какие люди находятся в группе риска быть завербованными в террористическую организацию. Проанализированы психологические корни терроризма и террористического поведения. Показана роль нарциссической установки в формировании экстремистского поведения и вовлечении в террорсреду. Террористическое поведение объяснено с точки зрения теорий конфликта культур, стигмации и теории субкультур. Отмечается важный этап формирования любой террористической группы и всей террорсреды в целом – формирование и создание образа врага. Представлены различные стадии вовлечения в террористические группы, выделены основные черты вовлеченных личностей. Сделан вывод о том, что при вступлении в террористическую группу и последующем вхождении в террорсреду личность теряет индивидуальность, происходит сужение интересов до целей, задач и учения группы, формируется готовность к самопожертвованию с разрывом всех прежних социальных связей, противоречащих мировоззрению террорсреды. Даны рекомендации по социально-психологическому противодействию вовлечению личности в террорсреду.

**Ключевые слова:** терроризм; террорист; вовлечение; групповой нарциссизм; ресоциализация; террорсреда

**Для цитирования:** Казарова Д.С., Лебедева И.Н., Шатурина Н.А. Вовлечение индивида в террористическую деятельность: социально-психологический анализ. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):217-248 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-1-217-248



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



## Individual involvement into terroristic activity: sociological and psychological analysis

**D.S. Kazarova<sup>1a</sup>, I.N. Lebedeva<sup>2b</sup>, N.A. Shaturina<sup>1c</sup>**

<sup>1</sup>Lipetsk State Pedagogical University after P.P. Semenov-Tyan-Shan, Lipetsk, the Russian Federation

<sup>2</sup>Lipetsk State Technical University, Lipetsk, the Russian Federation

<sup>a</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3778-3825>, e-mail: [kazarova-diana@mail.ru](mailto:kazarova-diana@mail.ru)

<sup>b</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0783-2435>, e-mail: [lebedeva\\_in@mail.ru](mailto:lebedeva_in@mail.ru)

<sup>c</sup>ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6341-0566>, e-mail: [anica6@yandex.ru](mailto:anica6@yandex.ru)

**Abstract:** The article is devoted to the description of an urgent psychological problem of involving a person into terroristic activity. Applied psychological researches and different types of the other literature analyzes the materials revealing different aspects of the processes connected to forming a terroristic environment and involving a person into it. The conclusions of the research show what kind of people are at risk of being recruited to a terroristic organization. The psychological roots of terrorism and terrorist behavior are analyzed. The role of the narcissistic defenses in the formation of extremist behavior and involvement in the terrorist environment is shown. Terrorist behavior is explained via the terms of theories on the conflict of cultures, stigma and the theory of subcultures. The work discloses the characteristics of an important stage in the formation of any terrorist group and the entire environment as a whole that is the formation and creation of the enemy image. Various stages of involvement in terrorist groups are presented and the main features of the individuals involved are highlighted within the article. Concluding up the ideas, it can be noted that entering into a terrorist network or a terroristic group a man loses their personality and individuality. This process leads to the fact of interests, objectives and goals narrowing. And the doctrines of the group that are the willingness to sacrifice, to break all previous social bonds contradicting the terroristic world-view come true. Here are the recommendations on the socio-psychological counteraction to the involvement of a person into a terroristic surrounding.

**Keywords:** terrorism; terrorist; involvement; group narcissism; resocialization; terroristic surrounding

**For citation:** Kazarova D. S., Lebedeva I. N., Shaturina N. A. Individual involvement into terroristic activity: sociological and psychological analysis. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):217–248 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-1-217-248



## Введение. Постановка проблемы

Вовлечение личности в террористическую среду представляет собой одну из наиболее актуальных проблем действительности, ее изучению посвятили труды многие исследователи: психологи, криминологи, социологи, историки, культурологи, теологи, в частности Ю.М. Антонян, В.В. Витюк, М.В. Вершинин, Р.Р. Гарифуллин, Л.Я. Гозман, В.И. Добрынина, В.А. Казакова, Д.С. Казарова, Ю.Г. Касперович, А.Г. Красильников, Т.Н. Кухтевич, И.Н. Лебедева, О.С. Павлова, И.П. Панфилов, Дж. Поуст, М.М. Решетников, О. Руа, Э. Фромм, Н.А. Шатурина, Е.Б. Шестопап и многие другие. В данной статье авторы анализируют социально-психологический аспект проблемы.

И.П. Панфилов, И.Н. Лебедева определяют терроризм как отрицательное особо опасное социальное явление, включающее в себя пять взаимосвязанных элементов:

- преступное деяние, посягающее на безопасность общества, государства, организаций, институтов гражданского общества, а также создающее дестабилизацию нормального функционирования органов власти, международных организаций, оказывающее деструктивное воздействие на международные отношения и отношения между различными социальными группами путем угроз и насилия;

- само насилие в разнообразных его проявлениях, совершение взрывов, поджогов и иных действий, создающих опасность гибели человека и причинения значительного вреда законным интересам граждан, государства, международного сообщества, различных социальных институтов;

- многообразная деятельность террористических групп, организаций, отдельных террористов, направленная на достижение вышеуказанных целей путем совершения взрывов, поджогов и иных насильственных действий, а также при помощи запугивания и угроз такими действиями;

- деятельность вышеназванных субъектов, направленная на разработку и распространение террористических и экстремистских концепций, учений и доктрин;

- сама идеология насилия, террористические и экстремистские концепции, учения и доктрины [1, с. 65].



Террористов мы определяем как лиц, которые занимаются террористической деятельностью, а также являются вовлеченными в террористическую деятельность, но пока еще не совершившими преступления. Террористическая деятельность характеризуется нами как деструктивная, социально-опасная, противоправная деятельность, направленная на организацию, планирование, подготовку, финансирование и осуществление терроризма, подстрекательство к нему, информационное пособничество в вышеуказанных действиях, пропаганду террористической деятельности, ее публичное оправдание, призывы к такой деятельности, вербовку, использование и обучение террористов, создание террористических организаций, групп, незаконных вооруженных формирований, руководство ими, либо членство в них. Под терросредой мы понимаем совокупность условий, окружение лица, способствующие, провоцирующие и содействующие терроризму и террористической деятельности, вхождению в нее индивида.

Вступая на путь террористической деятельности, человек меняет свои социальные установки, моральные принципы, стиль поведения, привычки, сферу деятельности, контакты и связи, часто разрывая связь с прежним окружением или сопоставляя его со своими противниками. Личности, входящие в группу риска вступления в террористическую организацию, различны по своим психологическим, социальным, культурным, этническим, половым признакам, состоянию здоровья, особенностям внешнего облика, уровню образования и характеристикам, связанным с интеллектом. Все это объясняет сложность построения единого психологического портрета вовлеченной в терросреду личности, а также трудности выявления психологических корней терроризма, что можно также связать и с многообразием террористической и экстремистской форм деятельности, ее специфики развития в разных государствах и в разных исторических периодах.

Изучение психологических и социальных факторов, которые способствуют вхождению в преступную терросреду, склонности к агрессии и насильственным действиям, особенностей личностей, относящихся к группам риска быть вовлеченными в террористическую деятельность, необходимо для разработки специалистами-психологами теоретических и практических ре-



комендаций для профилактики вербовки, виктимного поведения, заражения личности радикальными идеями, а также для содействия правоохранительным органам в вопросах предупреждения террористической и экстремистской преступности и агрессивно-насильственного поведения в целом.

### **Цели и задачи исследования**

Цель настоящего исследования – раскрыть социально-психологические факторы, влияющие на процесс вовлечения личности в террористическую деятельность, выявить стадии и механизм вовлечения в террорсреду.

Для достижения данной цели были поставлены следующие задачи: на основании анализа данных опросов, материалов, касающихся социально-экономических условий жизни террористов, рассмотреть психологические корни террористического поведения; на основании биографического и аналитического методов исследования выявить черты личности и психологические установки, оказывающие наибольшее влияние на вовлечение личности в террорсреду; объяснить склонность к террористическому, экстремистскому поведению с точки зрения теорий субкультур, стигмации, конфликта культур; на основании материалов психологических исследований выявить стадии вхождения в террористическую организацию, слияния с террорсредой в целом.

### **Методы исследования**

В процессе исследования применялись следующие методы: общенаучные методы, такие как диалектический и аналитический методы научного познания, частные научные методы: исторический, статистический, системно-структурный, дедуктивный и индуктивный методы, методы опроса, опосредованного наблюдения, биографический, методы психологического анализа документов и результатов деятельности и поступков, метод обобщения независимых характеристик.

Под личностью преступника понимается совокупность негативных социально-значимых черт личности и свойств психики человека, обуславливающих совершение им преступлений. Под личностью террориста понимается совокупность негативных социально-значимых черт личности и свойств пси-



хика человека, которые обуславливают совершение им террористических и экстремистских преступлений, склонность к экстремистскому мировоззрению, склонность к суицидальному поведению, интерес и стремление к смерти, как своей, так и чужой, предпочтение агрессивного-насильственного поведения в отношении оппонентов и врагов в сочетании с «черно-белым» видением мира и строгим, четким разделением его на «своих» и «чужих», «добро» и «зло».

### **Исследование психологических аспектов проблемы вовлечения личности в террористическую среду**

Согласно исследованиям, проведенным учеными МГУ им. М.В. Ломоносова, 2-3% граждан являются постоянными носителями агрессии (склонности к экстремизму), а около 10-15% подвержены воздействию экстремистской идеологии и пропаганды [2, с. 22]. Террористическая преступность – это в основном преступность молодых людей, так как средний возраст террориста – 28 лет. Согласно исследованиям, проведенным В.А. Казаковой, террористической деятельностью занимаются представители самых разных национальностей, на территории России среди них можно выделить тех, кто является гражданами нашей страны, а также иностранных граждан (Палестины, Ливана, Сирии, Турции, Узбекистана, Алжира, Украины, стран Прибалтики и др.) [3, с. 19].

Террористы в большинстве случаев испытывают недостаток материнской любви, заботы, ласки, внимания со стороны родных и близких. Также в детстве многие из них подвергались унижениям со стороны родных и сверстников, имели проблемы с общением. Во многих семьях отмечался низкий материальный уровень жизни. Если индивид испытывает проблемы с общением, у него нет каких-либо постоянных занятий или интересов, он начинает воспринимать свою жизнь как серую и убогую. Все это компенсируется религиозными мечтаниями, представлениями о собственном мессианстве, значимости, фанатичной преданностью религиозным и политическим лидерам, «гуру», идеологам организаций.

Исследователь М.М. Решетников отмечает, что большинство террористов испытывают чувство ущемленной национальной гордости, они считают



свою нацию, религиозную или социальную группу неза заслуженно притесненными со стороны общего «беспощадного» врага, представления о котором порой бывают преувеличены, сплетаются из взглядов, оценок, представлений того общества, в котором живет и социализируется террорист [4].

Террористы свято верят в оправданность, даже необходимость своих действий, поэтому в большинстве случаев далеки от жалости, страха, раскаяния. Так, министр нефтяной промышленности Саудовской Аравии Ахмед Заки Ямани, похищенный в 1975 г., говорил о международном революционном террористе Шакале Карлосе (Санчес Ильич Рамирес) как о безжалостном человеке, работающем хладнокровно, с хирургической точностью.

М.М. Решетников отмечает, что многие террористы обладают актерскими данными, умеют скрывать свои эмоции. Так как многие из террористов были отвержены родными, сверстниками, государством, то их деятельность зачастую направлена не только на то, чтобы доказать свою значимость, но и на то, чтобы отомстить тем, кто их отверг, осудил, поставил вне закона. Террористов характеризует постоянная готовность к самозащите путем агрессии, сверхсосредоточенность на своих переживаниях, игнорирование чувств других. Террористам также присущи лживость, безответственность, изменение оценок и принципов в зависимости от ситуации, неискренность, дикость, безрассудность, склонность к асоциальному поведению [4].

Наиболее высокий уровень образования – у организаторов террористических групп, идеологов терроризма. Самый низкий – в основном у исполнителей террористических акций, у 50% всего лишь начальная школа или они вовсе неграмотны. У большинства террористов нет постоянного источника дохода, за исключением преступного.

Среди лидеров террористов есть ранее судимые (20 %), в основном за совершение корыстных преступлений и бандитизм, другие насильственные преступления. Среди «рядовых» террористов немного (10 %) профессиональных преступников, пришедших в терроризм, как правило, из общеуголовной преступности с целью продолжать заниматься тем же в рамках террористической деятельности. По роду занятий и по наличию постоянного места жительства четко выделяются так называемые идеологи терроризма (20%)



и политические лидеры террористов (около 20 %). Часть идеологов терроризма и руководителей террористических организаций представляют собой одно и то же лицо [5].

Что касается несовершеннолетних, то их довольно часто используют в террористической среде, в некоторых группах их может быть около 10 %. В то же время несовершеннолетние обоих полов используются организаторами преступлений террористического характера, как правило, в качестве рядовых исполнителей или пособников [3, с. 19].

Индивид–террорист может принадлежать к различным социальным группам, религиозным конфессиям, политическим течениям, его роль в террористической организации также может быть различна, что усложняет психолого-криминологическое исследование личности террориста. К тому же такая характеристика зависит от вида террористической деятельности: политического, религиозного и т.д.

В.В. Витюк, рассуждая о психологических корнях терроризма, справедливо говорит о том, что готовность к насилию вообще и террористическому в частности корнями уходит в присущую человеку склонность к агрессивности и разрушительным инстинктам. Качества эти с различной силой выражены у разных людей и в той или иной мере обузданы существующими правовыми и нравственными нормами, воспитанием и культурой. Но не в одинаковой мере и не одинаково эффективны. Лица того психического склада, для которого характерны примат эмоций над разумом, непосредственных активных реакций на действительность над ее осмыслением, предвзятость оценок, низкий порог терпимости и отсутствие должного самоконтроля, достаточно легко и естественно сживаются с идеей насилия. То же самое относится и к лицам вполне рационалистического склада, которые отличаются завышенными самооценками, жаждой самоутверждения, властолюбием, презрением к людям или политическим фанатизмом [6, с. 53].

Личностные качества террориста также могут быть разнообразными. Террорист может быть злопамятен, импульсивен, а может быть хладнокровен, мечтателен и раним. Нередко террорист – личность, стремящаяся к



смерти. Его захватывает чувство приближения ее. При соприкосновении со смертью террорист начинает испытывать экстаз, эмоциональный подъем.

Терроризм вызывает со стороны государства контрмеры, не всегда согласующиеся с нормами права и демократии. Все это с новой силой провоцирует длительные межконфессиональные и межнациональные конфликты, в процессе которых нередко стирается из памяти людей их источник и причины, а обиды и месть начинают заново, подобно снежному кому, наслаиваться друг на друга. Достаточно вспомнить конфликты на Кавказе.

Несомненно, вышеуказанные проблемы и накапливающаяся годами злоба и агрессия дают о себе знать не только в глобальном, национальном или групповом масштабе, но и не лучшим образом вживаются в сознание людей. В обществе происходит разделение людей на «своих» и «чужих», причем месть «чужим» образует собой «своеобразный священный долг». Одновременно с этим идет поиск недостатков своих врагов на национальном уровне, вспоминаются исторические события, связанные с прошлыми конфликтами, войнами, многочисленные «ошибки прошлого», причем с умалением или оправданием своих. Месть становится все более «оправданной», здесь уже работает принцип «ведь они и тысячу лет назад с нами воевали, нас ненавидели, что же ждать сейчас». Выделяется такой элемент, как превосходство «своих» над «чужими», по принципу «они все хуже нас», «они менее культурны», «это наша историческая родина» и т.д. Представление о превосходстве своей нации, группы, мессианские настроения, утопические идеи, нетерпимость к взглядам и мнениям других людей порождает такое явление, как нарциссизм, который может быть индивидуальным и групповым.

Нарциссизм – это самолюбование, уверенность в своей исключительности, представление о себе как о «самом мудром», «самом храбром», которое в понимании самолюбующегося лица оправдывает все поступки с моральной точки зрения. Наиболее опасен нарциссизм на групповом уровне, такому массовому самолюбованию очень сложно противостоять, так как отдельный человек может засомневаться в своей исключительности, а в группе такое возвеличивание групповой исключительности поддерживается силой мнения нескольких человек, авторитетом лидера, гуру. О.С. Павлова отмечает,



что при вовлечении в деструктивную террористическую группу используются приемы «игры на самолюбии», когда вовлеченной личности внушают идеи о ее исключительности, необыкновенных способностях, талантах [7, с. 137].

Когда происходит конфронтация с другой страдающей коллективным нарциссизмом группой, возникает не просто конфликт, а жуткая вражда. В процессе такой борьбы происходит возвеличивание образа своей группы и принижение до крайней точки образа враждебной группы. Групповой нарциссизм представляет собой один из главных источников человеческой агрессивности [8, с. 178].

Групповой нарциссизм порой вызывает в кругах «сочувствующих террористам» и в террористической, либо экстремистской среде восторг, истолковываясь как твердая жизненная позиция, высоконравственные убеждения, патриотические чувства. Такое чувство гордости от осознания принадлежности к определенной этнической, расовой, социальной, религиозной группе предусматривает ее сопоставление с иными группами аналогичного свойства, которое будет, конечно же, не в их пользу таковых.

Такие группы пытаются защитить все, что им дорого, любой ценой. Чем тяжелее была жизнь у человека – члена такой группы в догрупповой период, тем преданнее он будет группе, которая становится для него семьей. В группе индивиду дадут «единственно верный и истинный» ответ на все пугающие и интересующие его вопросы. Идеи, взгляды группы становятся для индивида «истиной в последней инстанции», все остальное подлежит отмене, забвению и должно быть ненавистно, а в случае необходимости – уничтожено. Вот почему террористы нетерпимы к взглядам, отличающимся от их мировоззрения. И.Д. Мариновская и С.Н. Тихомиров называют такие установки в конфликтах «иллюзией собственного благородства» (убежденность в своей безграничной правоте, нравственности, безгрешности) и «поиском соринки в глазу другого» (осуждение и поиск недостатков, отрицательных свойств у враждебной стороны, при полном игнорировании и отрицании своих негативных качеств или негативных качеств своей группы, своих сторонников) [9, с. 158]. Также вышеназванные исследователи выделяют такое психологическое явление, как упрощение конфликтной ситуации, которое сводится



к представлению действий противоположной стороны как неадекватных [9, с. 158].

На примере террористов и экстремистов особенно ярко проявляется такая психологическая предпосылка преступного поведения, как отчуждение. На первом этапе у индивида возникает реакция тревоги, уязвимости, незащищенности; далее происходит накопление негативных бессознательных переживаний, например, связанных с ощущениями призрачности бытия, такие переживания бывают зачастую скрытого характера; на третьем этапе возникает состояние истощения, которое проявляется в виде насильственных действий в отношении среды, воспринимаемой личностью в качестве противоборствующей, враждебной, чуждой [9, с. 209, 211].

В террористических группах существует жесткая дисциплина, основанная на безоговорочном выполнении приказа вышестоящих лиц, с системой жестких показательных наказаний для «отступников».

Мы согласны с Дж. Поустом, который различает две группы среди европейских террористов: первую составляют те, кто ставит целью разрушить мир отцов, их посягательства – это акты возмездия за действительные или воображаемые обиды, акты, направленные против общества их родителей; ко второй относятся те (в основном национал-сепаратисты), кто осуществляет миссию отцов, мстит обществу за обиду, нанесенную их родителям [10, с. 34 – 35].

Террористы, нацеленные на разрушение «мира отцов», – выходцы из неблагополучных семей, осуществляющие миссию отцов, – выходцы из патриархальной среды, где наблюдалась сильная эмоциональная связь родителей и ребенка, идентификация семьи со своей культурой, религией. Самое страшное бывает тогда, когда культура регидна, то есть идет возврат к прошлым обидам, их муссирование. Дефицит образования и информации также является причиной негативного отношения к иным странам, культурам, нациям, убеждениям и верованиям.

Данное поведение легко объяснить с точки зрения теории конфликта культур Т. Селлина (1896-1994 гг.). Конфликты между отдельными культурами возникают: при столкновениях ценностей в смежных культурах; при



переходе представителя одной культурной группы в другую группу; при распространении прав и ценностей одной культурной группы на территорию другой. По мнению Т. Селлина, такие конфликты неизбежны при столкновении или перемещении различных культур. Например, при переезде индивида из села в город, при столкновении христианской и исламской культуры, западных и восточных ценностей, общины и общества [11, с. 282]. Также террористическое поведение можно объяснить с точки зрения теории конфликта: любой конфликт основывается на противоборствующем характере существования людей. Так, Л. Козер считал, что конфликт – это такое поведение, которое влечет за собой борьбу между противоборствующими сторонами из-за дефицитных ресурсов и включает в себя попытки нейтрализовать, причинить вред, либо устранить противника [12, с. 8]. Состояние конфликта неизбежно для любого общества [13, с. 205].

В группах присутствуют разные по психологическим качествам люди. Это не только неуверенные в себе, с заниженной самооценкой индивиды, для которых группа является укрытием от нападений, семьей, где их понимают и поддерживают, признают их заслуги, но и волевые индивиды с ярко выраженными лидерскими качествами.

Для тех и для других потеря принадлежности к группе равняется психологическому самоубийству, так как при лишении групповой принадлежности будет потеряна самоидентичность, отождествление самого себя с чем-то героическим, великим.

Для того чтобы сплотить группу, необходим образ беспощадного внешнего врага, которого можно обвинить во всех бедах отдельного человека, нации, народа, конфессии. У членов группы формируется «черно-белое» восприятие окружающей действительности. Таким образом, все то, что является «своим» для террористической группы, отождествляется с положительным, хорошим, добрым, нравственным, а все, что относится к врагам, оппонентам, противникам, является чуждым, отвергаемым, безнравственным, ассоциируемым со злом. Иногда олицетворением зла становится весь мир, за исключением группы, которая в глазах ее членов становится носителем истины в



последней инстанции, единственным источником доброго, нравственного, спасительного, созидательного.

Вообще любой человек разделяет мир на союзников и противников, но в экстремистской и террористической группе этот противник должен быть уничтожен любыми методами. И такие действия, по мнению террористов, не аморальны, не греховны. Формирование образа врага – наиболее важный и ответственный этап поддержания группы. Этот этап группа проходит в начале формирования. Таким врагом может быть правительство, другие конфессии, социальные группы или нации. Позже формируется образ соратника.

Враги террористической организации «Аль-Киям» («Исламские ценности») – сторонники светского правительства Алжира. Для организации «Джамаат ал-фукра» враги – это иноверцы, мусульмане-еретики и вероотступники (которые являются таковыми, по их мнению, так как не придерживаются их идеологии, отошли от «чистого ислама», ведут светский образ жизни). Для того чтобы уничтожить врага любым способом и не испытывать при этом моральный дискомфорт, необходимо внутреннее самооправдание. Даже если члены группы будут убеждать индивида, что его поступок – добродетель, сам индивид может сомневаться в этом, исходя из своих моральных убеждений, и испытывать угрызение совести. Человек понимает, что его «Я», которое существовало до вступления в группу, должно быть заменено новым, соответствующим правилам игры.

Постараемся ответить на вопрос, как успешные, культурные, психически здоровые, образованные люди становятся преверженцами экстремистских учений и членами террористических организаций, слепыми фанатиками, сторонниками тех, чья идеология прямо противоположна их первоначальному мировоззрению. Известный психолог Р. Дж. Лифтон назвал такую реакцию «удвоением» [14]. То есть, когда в человеке образуются два совершенно независимых друг от друга «Я», которые не несут ответственности за поступки друг друга. Одно из этих «Я» полностью согласуется с правилами террористической группы или секты. Такое удвоение помогает приспособиться к организации или группе.



Способность к удвоению, которая присуща психике человека, может оказаться спасительной для него, например, в условиях, где исключена возможность нравственного выбора и максимально обеспечено силовое воздействие. Такие условия существуют в секте и террористической группе, где доминируют определенная личность или идея при отсутствии выбора вариантов поведения. Чаще всего в террористические группы попадают молодые люди, в силу социальной незрелости и юношеского максимализма слепо воспринимающие проповеди экстремистов о слиянии с великими идеями, миссиями. Молодежь, несмотря на отрицание «стереотипов поведения старших», ищет вне семьи «учителей», «кумиров», «гуру», «вождей», которые становятся идеалами, с системой взглядов и моральных ценностей, идущих вразрез с «серым» и «скучным» обществом.

С другой стороны, для многих людей, воспитанных в патриархальной, религиозной среде, важно найти родственные модели и стереотипы поведения в группе, идеи и ценности которой станут органическим продолжением тех, что вкладывали в них родители. То есть фигура «учителя» или «вождя» будет по нравственным качествам напоминать родительскую или же фигуру тех людей, авторитет которых был непререкаем в детстве. Власть лидера в террористической группе не подлежит обсуждению. Рядом с лидером находятся доверенные, приближенные лица. Также существуют среднее звено из рядовых членов группы и неофиты (новообращенные). В настоящее время актуален вопрос: почему в религиозно мотивированных террористических организациях достаточно много участников, воспитанных в иных ценностях, выходцев из иной религиозной и культурной среды? Достаточно вспомнить вступление в террористическую организацию московской студентки Варвары Карауловой, осужденной за приготовление к участию в террористической деятельности (ст. 205.5 УК РФ). Представляется, что все они будут относиться к типу террористов, старающихся разрушить мир отцов. Они являются фанатиками идеи, миссионерами, либо, наоборот, быть «отверженными» в своей среде, в таком случае в террористической группе, опасаясь стать «изгоями», они будут выполнять любой приказ лидеров или наставников. «Разрушить мир отцов» хотят в основном те индивиды, которым чужды и даже ненавист-



ны ценности общества потребления, постиндустриального общества, кто видит в них угрозу для существования цивилизации. По их мнению, эта угроза настолько сильна, что приверженцев и идеологов «антидуховных ценностей» следует уничтожить. Такие индивиды в основном из обеспеченных семей, до вступления в террористическую организацию многие обучались в лучших учебных заведениях, путешествовали по миру, развлекались в элитных клубах. Данные выводы основаны на исследовании французского антрополога О. Руа. Он определяет таких индивидов как уязвимых, беспокойных бунтарей, которым импонируют радикализм, эстетика насилия, апокалиптические культы, такие личности стремятся к разрушению и саморазрушению, сопротивлению, борьбе против системы, противопоставлению себя обществу. Религиозно мотивированными радикалами становятся люди, которые недавно вели светскую жизнь, например, согласно исследованию О. Руа, основанному на сведениях, просочившихся из ИГИЛ (запрещена в России), около четверти обращенных в ИГИЛ (запрещена в России) составляют неофиты, то есть люди, пришедшие к вере недавно, многие имеют лишь поверхностные знания о вере, в данном случае об исламе: среди 4 тысяч иностранных рекрутов таких примерно 70%, причем такая картина наблюдается среди тех индивидов, которые получили хорошее образование. Около половины вовлеченных личностей-французов, согласно О. Руа, имели преступный опыт по распространению наркотиков, разбойным нападениям, применению насильственных действий. Вовлечение происходило в местах лишения свободы, которые вследствие своей закрытости, режимности, системности еще больше радикализировали отбывающих наказание, вызывая у них желание устроить бунт против системы. Также вербовки проходили в клубах, спортивных организациях, социальных сетях. Исследователь приводит интересное мнение о том, что происходит исламизация радикализма, а не радикализация ислама [15]. О.С. Павлова отмечает, что религия в процессе радикализации молодежи выступает как «фоновый» фактор [7, с. 134-135].

К сожалению, отсутствуют точные данные о количестве вовлеченных в террористическую среду лиц и о том, сколько из них совершили конкретные теракты. Это объясняется определенной степенью латентности террористической пре-



ступности, когда не удастся выявить всех причастных к терактам и его организации лиц, засекреченностью террористических организаций, развитой системой конспирации, что противодействует оперативному отслеживанию направлений их деятельности.

Следующую крупную группу индивидов составляют люди из малообеспеченных семей, они чаще всего имеют начальное или среднее образование, в основном воспитывались в патриархальной среде, строгости, многие из них испытывают проблемы с трудоустройством. Они могут желать как отомстить за «мир предков», так и стараться его разрушить.

По причине проблем с трудоустройством в террористические организации попадают лица, отбывавшие лишение свободы. На основании исследований И.М. Мацкевича выделим основные качества личности рецидивистов: деформация нравственных ценностей и правосознания, алчность, жестокость, эгоизм, жадность и стремление к стяжательству, озлобленность, зависть, отсутствие самокритики, вера в удачу, судьбу, самооправдание, завышенная самооценка, пренебрежение к своей и чужой жизни [16, с. 628]. У многих из них нарушены родственные и семейные связи. Данные черты являются предикторами для вовлечения в террористическую деятельность.

К преступному поведению бывшего заключенного может быть применима теория стигмации. Ф. Танненбаум, исходя из данной концепции, говорил, что человек становится дурным, потому что его так называют, то есть, криминализируя преступление, навешивают ярлыки [17]. Индивид, в свою очередь, отождествляет себя с тем, кем его считает общество. Общество, навешивая ярлыки, не принимает «заклейменного» в свои ряды. И человек ищет общения в среде «себе подобных».

Е. Лемерт вводит понятие «вторичной девиантности», которая развивается после «клеймения», то есть официального признания преступником [18]. Также исследователь выделил стадии «девиантизации» поведения:

- первичная девиация (преступные или аморальные действия до официального признания их таковыми);
- санкция за нее;
- следующая первичная девиация;



Казарова Д.С., Лебедева И.Н., Шатурина Н.А.  
Вовлечение индивида в террористическую деятельность:  
социально-психологический анализ

- более суровая санкция и отчуждение;
- еще одна первичная девиация с чувством обиды на вершавших правосудие;
- официальная стигматизация девианта (акт со стороны общества и его институтов);
- усиление девиантного поведения как реакция на наказание и стигмацию;
- окончательное принятие статуса девианта и соответствующее с этим статусом поведение [18].

Молодые люди чаще всего вовлекаются в тоталитарные секты или группы, которые подавляют волю индивида, полностью подчиняя человека руководителю. Процесс вовлечения личности в террористическую группировку зависит от воспитания, нравственных принципов, образования личности.

В процессе длительной религиозной, психологической, идеологической обработки, иногда с использованием психотропных и одурманивающих веществ, гипноза человек постепенно вовлекается в секту или терроросреду. Новообращенному постепенно внушают, что эта группа – его новый дом и семья, а от бывших семейных, социальных связей необходимо окончательно и бесповоротно отречься как от греховных, порочных. Постепенно сужается круг интересов и общения до той грани, которую очерчивает группа. В террористических группах ежедневно проводится жесткая психологическая обработка членов, строго регламентирована жизнь каждого члена группы, у индивида, попавшего в такую группу, в итоге не остается свободного времени. Членам группы навязывается комплекс вины за прошлые грехи, которые можно искупить, только подчиняясь лидеру группы и исповедуя ее принципы. Иногда девушек специально подвергают сексуальному насилию для этих целей. Существует информационная изоляция членов группы, то есть они читают или слушают то, что разрешит лидер, и то, что соответствует интересам группы.

Согласно психологу М.В. Вершинину, существуют лица, склонные к вступлению в террористическую группу или секту: истероиды, лица с паранойяльной настроенностью, психастеники, зависимый тип личности, лица из



семей с гиперопекой, лица из неполных семей, лица из асоциальных семей, лица с ограниченными физическими возможностями, лица, пережившие тяжелые психотравмы, лица с развитым эйдетическим восприятием (галлюцинация наяву), лица, склонные к конфабуляциям (разновидность «ложных воспоминаний», «галлюцинации воспоминания»), дети, внуки и родственники культистов – сторонников определенных культов, часто фанатичных или обладающих, по их мнению или мнению сторонников, особыми священными, сакральными связями с почитаемыми культурами террористов [19].

Сравнивая террористические группы и деструктивные организации, М.В. Вершинин делает следующие справедливые выводы: «деструктивные группы» используют одни и те же техники реформирования мышления (контроля сознания), что и радикальные террористические организации; деструктивные организации, в отличие от радикальных террористических групп, предпочитают захват предприятий и социальных групп для дальнейшего перераспределения их ресурсов в свою пользу, а не террористические акты с целью уничтожения предприятий или лидеров социальных групп; деструктивные группы в отличие от террористических групп предпочитают избегать внимания СМИ; атмосфера внутри культовых и террористических групп во многом идентична, что вызвано общими особенностями сознания «вовлеченных» личностей; истоки проблематики существования терроризма и деструктивных организаций одинаковы, есть смысл изучать их вместе в рамках феномена контроля сознания, социологии, криминологии, виктимологии и социальной психологии [19].

Террористы – это люди с высокой невротичностью [20, с. 312]. Однако явная психопатология среди террористов встречается достаточно редко [21, с. 42]. Но Ю.Г. Касперович считает, что у большинства террористов выражена психопатическая симптоматика. Общепризнанной является констатация того, что террорист – личность не то чтобы не вполне нормальная, а акцентированная. Это означает, что террорист в целом нормальный человек, однако определенные черты личности у него выражены необычно сильно, ярко, несколько отклоняются от нормы [22].



Общий фактор в развитии личности террориста – некая ущербность, прослеживающаяся с детства, которую необходимо компенсировать по ходу взросления. Чувство ущербности часто возникает и у нарциссических личностей, настроение и самооценка которых неустойчива, так как они всегда стремятся быть совершенными, очень остро реагируют на критику и неудачи, сопровождая это самоистязанием. Естественно, в этот момент самооценка личности падает со сверхзавышенной до самой низкой. По мнению Е.Н. Юрасовой, нарциссическая личность испытывает частую сменяемость обостренного чувства собственного превосходства на чувство собственной несостоятельности, сопровождающееся истощающим судом. Нарциссические личности нетерпимы к недостаткам и слабостям как своим, так и других людей, их отличает резко поляризованная система оценок людей, событий, ценностей, качеств. Реальность «нарцисса» резко расщепляется на «плохую» и «хорошую». Производными реакциями такого расщепления являются идеализация и обесценивание. То, что не соответствует «идеалу», является в глазах такой личности обесцененным до крайности, должно быть уничтожено, отвержено, олицетворяет зло и опасность. Уничтожая врага, борясь со всем обесцененным в его глазах, нарцисс уничтожает собственные недостатки [23, С. 174-175, 177-179]. Такие личности имеют размытое представление о собственных сильных и слабых сторонах, достоинствах и недостатках; в самоистязании и возвеличивании себя для создания «идеала» для самоутверждения и утверждения в глазах других, но, главным образом, для самопринятия, проходит вся жизнь человека с нарциссической установкой. Представляя себя в своих глазах и глазах других людей совершенными, они сами являются очень уязвимыми, так как у них всегда присутствует страх не оправдать свое «совершенство», стать «неидеальным», показать собственные слабости, то есть быть «как все» неидеальными, несовершенными, со слабостями и недостатками.

Р.Р. Гарифуллин и Ю.Г. Касперович отмечают, что у многих террористов были убиты близкие, следовательно, наблюдался большой дефицит той эмоциональной стороны общения, которая выражена в любви и ласке. С другой стороны – из-за гибели самых дорогих людей возникает желание мстить [22; 24].



Ущербность порождается и негативными социально-экономическими процессами, такими как безработица, низкий уровень жизни, большой разрыв между различными социальными группами как в масштабах одного государства, так и всего мира, что наиболее актуально в настоящее время в эпоху глобализации. При формировании механизма террора возникает невозможность компенсировать эту ущербность адекватными средствами. Тогда ущербность преодолевается насилием.

Такое преступное поведение можно объяснить с точки зрения теории субкультур, вытекающей из теории напряжения (А. Коэн, Р. Мертон, Р. Клауорд и Л. Оулин). Согласно данной теории, преступность возникает из-за конфликта между ценностями среднего класса и возможностями людей из низших слоев населения. Из-за недоступности культурных ценностей общества люди создают свою культуру, субкультуру со своими целями, ценностями, нормами. Часто эти ценности и нормы противоречат общепринятым, бросают вызов «недоступному» обществу с его «обыденными», по мнению членов субкультурных группировок, порядками. Коэн говорит о субкультуре как о протестной, нетолерантной, ее представители чаще всего испытывают восторг от отвержения общепринятых норм, причинения неудобства другим [25, с. 317-318]. Конфликтная субкультура возникает из-за неудач, отвержения, чувства разочарования из-за того, что доступ к успеху закрыт отсутствием законных, либо незаконных каналов.

Ретретистская субкультура возникает, по Р. Мертону, из-за длительной неудачи добиться успеха или возведенных на пьедестал социумом целей с помощью законных средств и невозможности прибегнуть к незаконным средствам (страх, совесть, принципы) [26, с. 299-310]. Преступная субкультура включает в себя людей разных возрастных категорий, взаимодействует со средой общепризнанных ценностей (например, с адвокатами и т.д.).

Механизм вовлечения в террористическую группу аналогичен механизму вовлечения в секту. Есть набор черт, которыми должны обладать террористы и террористические группы. Большое значение имеют образы врага и соратника.



На основании исследования И.П. Поляковой [27, с. 49-50] выделим ряд этапов вовлечения в террористическую группу:

1 этап – вербовка (на данном этапе у неопита стараются вызвать доверие, показывают ему свое участие в его духовном преобразении, стремление направить его на «путь истинный»).

2 этап – введение в учение террористической группы, изложение ее основных идей, воззрений, принципов (на этом этапе вовлеченное лицо стараются психологически привязать к группе, сделать так, чтобы он принял идеологию группы).

3 этап – разрыв человека с прежним окружением, не входящим в группу.

4 этап – отчуждение от мира.

5 этап – полное вхождение в террористическую группу, полное отождествление себя с ней, зависимость от группы, сопровождаемые усиленным контролем за сознанием индивида со стороны группы.

О.С. Павлова справедливо отмечает, что вовлеченная личность, находящаяся под воздействием контролирования сознания, перестает критически мыслить, воспринимать окружающих; любые попытки, направленные на пробуждение критического восприятия действительности, заканчиваются тем, что лицо сначала пребывает в растерянности от поставленного вопроса, а позже начинает говорить «заученными» фразами, без всякого стремления к беспристрастному анализу того, что оно говорит, более того, все попытки проанализировать ситуацию с разных точек зрения, объяснить, почему индивид ведет себя именно таким образом, не заканчиваются ничем определенным. Человек рассуждает таким образом потому, что ему это внушил руководитель секты, террористической организации, чье мнение не должно подвергаться критике, даже мысленному осуждению и сомнению [7, с. 137].

Таким образом, согласно результатам вышеуказанных исследований, мы смогли сделать выводы, что вовлечению в террористическую среду способствуют:

- широкий общественный резонанс, вызываемый актами терроризма;
- отсутствие у человека четких целей в жизни и твердой нравственной позиции;
- конфликты с окружением, разрыв привычных социальных связей;



- длительное нахождение в криминогенной обстановке, под влиянием обстоятельств, провоцирующих агрессивное-насильственное поведение (издевательства, унижения, притеснение на национальной и религиозной почве, свидетельства оскорблений, убийств, жестокого обращения по вышеуказанным обстоятельствам);

- радикализм, приверженность к крайним, жестким мерам в наведении порядка, борьбе за свои права, материальные и нематериальные блага, в решении жизненных задач и т.д.;

- тяжелое материальное положение;

- финансовая, психологическая, кровнородственная зависимости от людей, входящих в террористические организации и поддерживающих террористическую деятельность;

- героизация и романтизация террористической деятельности;

- длительное одиночество, как действительное, так и фактическое, при наличии окружения, отвергающего личность, не принимающего ее;

- уход в свой внутренний мир, запрет на вторжение в него окружающим, либо большинству из них;

- наивность, неопытность вследствие недостатка информации, малого жизненного опыта, воспитания в закрытой от большинства внешних контактов семейной среде;

- проблемы во взаимодействии с окружающими и с самими собой, трудности в общении, недостатки в развитии коммуникативных навыков;

- самоутверждение и стремление утвердиться в глазах других, в том числе тех, кто отвергает и не принимает индивида;

- негативный опыт, связанный со взаимодействием с представителями иных культур, религий, национальностей, который усугубляется недостатком информации, либо наличием ложной или искаженной информации об иных религиях, культурах, национальностях, этносах, социальных группах;

Фобиям, неправильному восприятию информации, обострению конфликтов, нестабильности общественно-политической обстановки способствуют СМИ, отдельные политические и общественные деятели, которые в погоне за рейтингами, просмотрами, известностью спекулируют на религиоз-



ных, патриотических чувствах, сострадании, желании общественности нака-  
зать виновных, не задумываясь о губительных последствиях своих действий.

## **Заключение**

На основе специальной литературы проведен анализ основных соци-  
ально-психологических факторов, которые являются предикторами вступ-  
ления человека на путь террористической деятельности; объяснено возник-  
новение негативных установок с точки зрения теорий стигмации, конфликта  
культур, субкультур.

На основании выделенных психологом М. Вершининым [19] типов  
личностей, склонных к вступлению в террористическую группу, дана краткая  
характеристика стадий вхождения, которых нами, на основании исследова-  
ния И.П. Поляковой [27, с. 49-50], условно выделено пять.

Формирование личностных качеств террориста будет зависеть от его  
воспитания, вероисповедания, религии, культуры, представлений о добре и  
зле, чести, совести, долге, справедливости, порядке. Также на мировоззренче-  
скую составляющую будут сильно влиять представления о своей социальной  
группе, нации, стране, конфессии как о несправедливо притесненных. Боль-  
шинство индивидов вовлекается в терроросреду через возвышенные мотивы,  
поиск смысла жизни; через понимание восточной мудрости как противовеса  
западному либерализму и плюрализму, якобы лишенному высоких принци-  
пов и идей (по этой причине многие творческие люди в период творческо-  
го кризиса уходят в секты), а также из-за острого социального неравенства,  
безработицы, желания обрести в террористической организации единомыш-  
ленников, семью, товарищей, всегда готовых поддержать и имеющих общие  
взгляды и схожее мировоззрение. Террористическая организация спекулиру-  
ет на религиозных чувствах людей, обещая рай в загробной жизни, что тол-  
кает ее членов на преступления, в том числе и на смерть.

Вступлению в террористическую группу может способствовать глубо-  
кое одиночество индивида, который, попав в такую группу, обретает чувство  
соборности, участие в чем-то эпохальном, мессианском. Не находя радостей



в своей земной жизни, индивид надеется на загробную жизнь в раю, где он будет вознагражден за приверженность идеям группы.

## **Выводы**

Таким образом, проведенное исследование показало, что в группе риска вовлечения в террористическую группу находятся те индивиды, которые не желают брать ответственность за свои поступки и которым нужен жесткий руководитель (гуру, вождь), те, кто вследствие своих незаурядных личностных качеств не находит понимания среди окружающих, испытывает чувства одиночества, ущербности, отверженности, либо, напротив, превосходства над окружающими и неприятия мира, восприятия его как антагонистичного, агрессивного, олицетворяющего зло, с которым надо бороться любыми методами, в том числе разрушительными и насильственными, устрашая тех, кто находится «по ту сторону баррикад» для реализации своих целей, подавления противника, нагнетания паники, парализующего страха. Но, независимо от этого, при вступлении в террористическую группу и последующем вхождении в террорсреду личность теряет индивидуальность, происходит сужение интересов до целей, задач и учения группы, формируется готовность к самопожертвованию с разрывом всех прежних социальных связей, противоречащих мировоззрению террорсреды.

Терроризм является угрозой безопасности всему мировому сообществу и каждому человеку. Выработка эффективных мер противодействия осложняется отсутствием единых трактовок понятий «террористическая деятельность» и «терроризм», разными подходами к их пониманию, оценке, отнесению тех или иных организаций, идеологий к террористическим, политизированностью данной проблемы. При изучении выдвинутой проблемы, при разработке социально-экономических, психологических, политических, социокультурных мер противодействия необходимо помнить, что террористическая деятельность не имеет оправдания, вне зависимости от целей, которые преследуют террористы, а сам терроризм не имеет национальности, пола, религии, государства. Социально-психологическое противодействие терроризму должно начинаться с самопознания и неприятия каждым из нас



любых форм терроризма, агрессивно-насильственного поведения, радикализма. Необходимо помнить, что террористические организации несут в себе не те цели, о которых они обычно говорят, религиозное, политическое обрамление лишь служит спекуляцией на чувствах любви к Богу, справедливости, патриотизма. Психологическая работа должна включать в себя деятельность по профилактике суицидальных наклонностей, стресса, внушаемости, агрессивного поведения. Большую роль в этом играют тренинги, в том числе межкультурные коммуникации, беседы с молодежью о том, что представляют собой каждая из мировых религий, о сущности сект и терроризма; хорошей мерой послужит преподавание основ религии, психологии религии в учебных заведениях, которое поможет критически воспринимать провокационную информацию, избежать религиозных фобий, боязни «чужого», «непонятного», понимать истинные мотивы террористов. Важна разъяснительная работа с заключенными в местах лишения свободы и сотрудниками Федеральной службы исполнения наказаний, так как лица, находящиеся в заключении, наиболее подвержены террористической пропаганде вследствие ощущения безвыходности своего положения, разрыва социальных связей, взаимодействия с окружением, имеющим криминальные наклонности, желания противостоять своему положению, системе, установленному порядку, конфликтного характера контактов с другими заключенными и администрацией, обостренного чувства внутреннего одиночества, отверженности, старания «поиска себя», своего места в этом мире, смысла дальнейшей жизни. Одним из направлений работы с различными категориями населения может служить пропаганда ненасилия, конструирование малоконфликтной исторической памяти.

## Литература

1. Панфилов И.П., Лебедева И.Н. Проблема разработки единого определения понятия «Терроризм». *Вестник Липецкого государственного технического университета*. 2016;2(28):61-70.
2. Добрынина В.И., Кухтевич Т.Н. Экстремизм как проявление девиантности и деликвентности. *Наука, культура, общество*. 2006;7:20-23.



3. Казакова В.А. Вовлечение в совершение преступлений террористического характера. *Право в Вооруженных Силах*. 2008;4:17-23.
4. Решетников М.М. *Психологический портрет террориста* [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://psyfactor.org/lib/terror12.htm>. (дата обращения: 21.12.2019).
5. Красильников А.Г. Личность террориста: криминологический аспект. *Законность*. 2008;5:46-48.
6. Витюк В.В. Некоторые проблемы терроризма в аспекте современных конфликтных ситуаций (соображения террологов). *Социальные конфликты: экспертиза, прогнозирование, технология разрешения*. 1993;4:53-68.
7. Павлова О.С. Психологические причины и профилактика вовлечения молодежи в экстремистскую деятельность. *Реализация государственной национальной политики: опыт города Москвы и регионов России*. Правительство Москвы, Департамент нац. политики и межрегион. связей г. Москвы, Московский дом национальностей. Бурова Г.В., Чанглян Л.Д., Орешин С.А. (сост.) М.: ГБУ «МДН»; 2019. С. 132-140.
8. Фромм Э. *Анатомия человеческой деструктивности*. М.: АСТ; 2006. 640 с.
9. Мариновская И.Д., Тихомиров С.Н. *Юридическая психология: учеб. пособие*. М.: Дело; 2005. 384 с.
10. Поуст Дж. Мы против них: групповая динамика политического терроризма. *Социальные конфликты: экспертиза, прогнозирование, технология разрешения*. 1993;4:29-44.
11. Селлин Т. Конфликт норм поведения. *Социология преступности. Современные буржуазные теории*. Пер. с английского. М.: Прогресс; 1966. 368 с.
12. Coser L. *The Functions of Social Conflict*. New York: The Free Press; 1956. 188 p.
13. Williams III F.P, Mc Shane M.D. *Criminology Theory*. New Jersey: Upper Saddle River, Pearson/Prentice Hall; 2010. 247 p.
14. Lifton R. Dj. *Thought Reform and the Psychology of Totalism*. New Jersey. Norton: University of North Carolina Press; 1961. 524 p.



Казарова Д.С., Лебедева И.Н., Шатурина Н.А.  
Вовлечение индивида в террористическую деятельность:  
социально-психологический анализ

15. Roy Ol. *Jihad and Death: The Global Appeal of Islamic State*. Oxford: Oxford University Press; 2009. 136 p.
16. *Криминология: учебник*. В: под ред. В.Н. Кудрявцева и В.Е. Эминова. 4-е изд. М.: Норма; 2009. 800 с.
17. Tannenbaum F. *Crime and the Community*. New York: Columbia University Press; 1938. 487 p.
18. Lemert E. *Social Pathology: A Systematic Approach to the Theory of Sociopathic Behavior*. New York: Mc Graw-Hill; 1951. 459 p.
19. Вершинин М.В. *Терроризм и деструктивная деятельность как возможный «социологический феномен»* [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <https://psyfactor.org/vershinin1.htm>. (дата обращения: 21.12.2019).
20. Гозман Л.Я., Шестопал Е.Б. *Политическая психология*. Ростов-на-Дону: Феникс; 1996. 448 с.
21. Психологи о терроризме («круглый стол»). *Психологический журнал*. 1995;4:37-48.
22. Касперович Ю.Г. *Психологические особенности лиц, совершающих террористические акты*. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://old.rsva-ural.ru/library/mbook.php?id=711>. (дата обращения: 21.12.2019).
23. Антонян Ю.М., Ростокинский А.В., Гишинский Я.И. и др. *Экстремизм и его причины: монография*. В: под ред. Ю.М. Антоняна. М.: Логос; 2014. 312 с.
24. Гарифуллин Р.Р. *Фабрика самоубийц или непредсказуемая психология шахидов. Психологический и социальный феномен терроризма*. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: [http://www.e-reading.mobi/bookreader.php/101890/Garifullin\\_-\\_Sbornik\\_nauchnyh\\_i\\_publicisticheskikh\\_stateii.html](http://www.e-reading.mobi/bookreader.php/101890/Garifullin_-_Sbornik_nauchnyh_i_publicisticheskikh_stateii.html). (дата обращения: 21.12.2019).
25. Коэн А. Содержание делинквентной субкультуры. *Социология преступности. Современные буржуазные теории*. Пер. с английского. М.: Прогресс; 1966. 368 с.
26. Мертон Р. *Социальная структура и аномия. Социология преступности. Современные буржуазные теории*. Пер. с французского. М.: Прогресс; 1966. 368 с.



27. Полякова И.П. *Прикладная этика: учеб. пособие*. Липецк: Изд-во ЛГТУ; 2006. 64 с.

28. Величковский Б.Б. Диагностика уровня индивидуальной устойчивости к стрессу как фактор снижения террористической опасности. *Материалы Четвертой международной научной конференции по проблемам безопасности и противодействия терроризму. 30-31 октября 2008 г. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Том 1. Материалы пленарных заседаний. Материалы Первой всероссийской научно-практической конференции «Формирование устойчивой антитеррористической позиции гражданского общества как основы профилактики терроризма»*. М.: МЦНМО; 2009. С. 157-162.

29. Павлова О.С. *Чеченский этнос сегодня: черты социально-психологического портрета*. М.: ООО «Сам Полиграфист»; 2013. 558 с.

## References

1. Panfilov I.P., Lebedeva I.N. Problema razrabotki edinogo opredeleniya ponyatiya «Terrorizm» [The problem of developing a universal concept of «Terrorism»]. *Vestnik Lipetskogo Gosudarstvennogo Tehnicheskogo Universiteta* [Bulletin of Lipetsk State Technical University]. 2016;2(28):61-70. (In Russian)

2. Dobrinina V.I., Kuhtevich T.N. Extremism kak proyavlenie deviantnosti i delikventnosti [Extremism as demonstration of deviance and delinquency]. *Nauka, kultura, obshestvo* [Science, culture, society]. 2006;7:20-23. (In Russian)

3. Kazakova V.A. Vovlechenie v sovershenie prestupleniy terroristicheskogo haraktera [Involvement into commission of crimes of a terrorist nature]. *Pravo v Vooruzhennih Silah* [Law in Armed Forces]. 2008;4:17-23. (In Russian)

4. Reshetnikov M.M. *Psihologicheskij portret terrorista* [Psychological portrait of a terrorist]. [Electronic resource]. Available at: <http://psyfactor.org/lib/terror12.htm>. (Accessed: 21.12.2019). (In Russian)

5. Krasilnikov A.G. Lichnost' terrorista: kriminologicheskij aspekt [Terrorist personality: a criminological aspect]. *Zakonnost* [Legality]. 2008;5:46-48. (In Russian)



6. Vityuk V.V. Nekotorye problemy terrorizma v aspecte sovremennykh konfliktnykh situatsiiy (soobrajeniya terrologov) [Some problems of terrorism in the aspect of modern conflict situations (considerations of terrologists)]. *Sotsialnye konflikty: ekspertiza, prognozirovaniye, tehnologiya razresheniya* [Social conflicts: expertise, forecasting, resolution technology]. 1993;4:53-68. (In Russian)

7. Pavlova O.S. Psihologicheskie prichiny I profilaktika vovlecheniya molodeji v eksrtemistskuyu deyatelnost [Psychological reasons and prevention of the youth involvement into extremist activities]. *Realizatsiya gosudarstvennoy natsionalnoy politiki: opyt goroda Moskvy i regionov Rossii. Pravitelstvo Moskvy, Departament nats. politiki i mejregion. svyazey g. Moskvi, Moskovskiy dom natsionalnostey* [Implementation of the state national policy: the experience of Moscow city and Russian regions. Moscow Government, Department of National and Political and Interregional relations of Moscow, Moscow House of Nationalities]; comp. G.V. Burova, L.D. Changlyan, S.A. Oreshin. Moscow: GBU «MDN» publ.; 2019, P. 132-140. (In Russian)

8. Fromm E. *Anatomiya chelovecheskoy destruktivnosti* [The Anatomy of Human Destructiveness]. Moscow: AST press; 2006. 640 p. (In Russian).

9. Marinovskaya I.D. Tihomirov S.N. *Yuridicheskaya psichologiya: ucheb. posobie* [Legal psychology: tutorial]. Moscow: Business press; 2005. 384 p. (In Russian)

10. Post J. Mi protiv nih: gruppovaya dinamika politicheskogo terrorizma [We are against them: the group dynamics of political terrorism]. *Sotsialnye konflikty: ekspertiza, prognozirovaniye, tehnologiya razresheniya* [Social conflicts: expertise, forecasting, resolution technology]. 1993;4: 29-44. (In Russian)

11. Sellin T. Konflikt norm povedeniya [The conflict of conduct norms]. *Sociologiya prestypnosti. Sovremennyye burjuaznyye teorii: per. s angliyskogo* [The sociology of crime. Modern bourgeois theories: translated from English]. Moscow: Progress press; 1966. 368 p. (In Russian)

12. Coser L. *The Functions of Social Conflict*. New York: The Free Press; 1956. 188 p.

13. Williams III F.P, Mc Shane M.D. *Criminology Theory*. New Jersey: Upper Saddle River, Pearson/Prentice Hall press; 2010. 247 p.



14. Lifton R. Dj. *Thought Reform and the Psychology of Totalism*. New Jersey. Norton: University of North Carolina Press; 1961. 524 p.
15. Roy Ol. *Jihad and Death: The Global Appeal of Islamic State*. Oxford: Oxford University Press; 2009. 136 p.
16. *Kriminologiya: uchebnik* [Criminology: textbook]. In: Edited by V.N. Kudryavchev and V.E. Eminov. Moscow: Norma press; 2009. 800 p. (In Russian)
17. Tannenbaum F. *Crime and the Community*. New York: Columbia University Press; 1938. 487 p.
18. Lemert E. *Social Pathology: A Systematic Approach to the Theory of Sociopathic Behavior*. New York: Mc Graw-Hill press; 1951. 459 p.
19. Vershinin M.V. *Terrorizm I destruktivnaya deyatel'nost, kak vozmojnyj «sociologicheskij fenomen»* [Terrorism and destructive activity as a possible «sociological phenomenon»]. [Electronic resource]. Available at: <https://psyfactor.org/vershinin1.htm> (Accessed: 21.12.2019). (In Russian)
20. Gozman L.Ya., Shestopal E.B. *Politicheskaya psihologiya* [Political psychology]. Rostov-on-Don: Fenix press; 1996. 448 p. (In Russian)
21. Psihologi o terrorizme («krugliy stol») [Psychologists about terrorism («a round table»)]. *Psihologicheskij jurnal* [Psychological Journal]. 1995;4:37-48. (In Russian)
22. Kasperovich Yu.G. *Psihologicheskie osobennosti lits, sovershayushih terroristicheskie akti* [Psychological characteristics of persons having committed terroristic acts]. [Electronic resource]. Available at: <http://old.rsva-ural.ru/library/mbook.php?id=711>. (Accessed: 21.12.2019). (In Russian)
23. Antonyan Yu.M., Rostokinskiy A.V., Gilinsky Ya.I. and oth. *Extremizm i ego prichiny: monografiya* [Extremism and its reasons: monograph]. In: Edited by Yu. M. Antonyan. Moscow: Logos press; 2014. 312 p. (In Russian)
24. Garifullin R.R. *Fabrika samoubiyts ili nepredskazuemaya psihologiya shahidov. Psihologicheskij i socialnyy fenomen terrorizma* [Suicides factory or the unpredictable psychology of shahids. Terrorism as psychological and social phenomenon]. [Electronic resource]. Available at: [http://www.e-reading.mobi/bookreader.php/101890/Garifullin\\_-\\_Sbornik\\_nauchnyh\\_i\\_publicisticheskikh\\_stateii.html](http://www.e-reading.mobi/bookreader.php/101890/Garifullin_-_Sbornik_nauchnyh_i_publicisticheskikh_stateii.html) (Accessed: 21.12.2019). (In Russian)



25. Cohen A. Soderjanie delinkventnoy subkultury [The content of the delinquent subculture]. *Sociologiya prestypnosti. Sovremennye burjuaznye teorii: Per. s angliyskogo* [Sociology of crime. Modern bourgeois theories: Translated from English]. Moscow: Progress press; 1966. 368 p. (In Russian)

26. Merton R.K. Socialnaya struktura i anomiya [Social Structure and Anomie]. *Sociologiya prestypnosti. Sovremennye burjuaznye teorii. Per. s fratsuzskogo* [Sociology of crime. Modern bourgeois theories: Translated from French]. Moscow: Progress press; 1966. 368 p. (In Russian)

27. Polyakova I.P. *Prikladnaya etika: ucheb. posobie* [Applied ethics: tutorial]. Lipetsk: Publishing house of LSTU publ.; 2006. 64 p. (In Russian)

28. Velichkovsky B.B. Diagnostika urovnya individualnoy ustoychivosti k stress kak factor snijeniya terroristicheskoy opasnosti [Diagnosing the level of individual stress resistance as a factor of reducing terroristic danger]. *Materiali Chetvertoy mejdunarodnoy nauchnoy konferentsii po problemam bezopasnosti I protivodejstviy terrorizmu. 30-31 oktyabrya 2008 g. Moskovskiy gosudarstvenniy universitet im. M.V. Lomonosova. Tom 1. Materialy plenarnyh zasedaniy. Materialy Pervoy vserossiyskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii «Formirovanie ustoychivoy antiterroristicheskoy pozitsii grajdanskogo obshestva kak osnovy profilaktiki terrorizma»* [Materials of the Fourth International Scientific Conference on Security and Curbing Terrorism. Moscow State University after M.V. Lomonosov. October 30-31, 2008 Volume 1. Materials of plenary sessions. Materials of the First All-Russian Scientific and Practical Conference «Forming a stable anti-terroristic civil society as the basis for the prevention of terrorism»]. Moscow: ICNMO publ.; 2009, P. 157-162. (In Russian)

29. Pavlova O.S. *Chechenskiy etnos segodnya: cherty socialno-psihologicheskogo portreta* [Chechen ethnos today: features of a socio-psychological portrait]. Moscow: Ltd «Sam Poligraphist» press; 2013. 558 p. (In Russian)



### **Информация об авторе**

**Казарова Диана Сергеевна**, кандидат психологических наук, доцент кафедры государственно-правовых дисциплин, Липецкий государственный педагогический университет имени П.П. Семенова-Тян-Шанского, г. Липецк, Российская Федерация

**Лебедева Ирина Николаевна**, соискатель на ученую степень кандидата юридических наук кафедры уголовного и гражданского права, Липецкий государственный технический университет, г. Липецк, Российская Федерация

**Шатурина Наталья Алексеевна**, старший преподаватель кафедры государственно-правовых дисциплин, Липецкий государственный педагогический университет имени П.П. Семенова-Тян-Шанского, г. Липецк, Российская Федерация

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

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 23 октября 2019

Одобрена рецензентами: 20 ноября 2019

Принята к публикации: 17 февраля 2020

### **About the author**

**Diana S. Kazarova**, Cand. Sci. (Psychology), Assistant Professor of State and Legal Disciplines department, Lipetsk State Pedagogical University after P.P. Semenov-Tyan-Shan, Lipetsk, the Russian Federation

**Irina N. Lebedeva**, Degree seeking applicant in Judicial Sciences of Criminal and Civil Law department, Lipetsk State Technical University, Lipetsk, the Russian Federation

**Natalia A. Shaturina**, Senior Lecturer of State and legal disciplines Department, Lipetsk State Pedagogical University after P.P. Semenov-Tyan-Shan, Lipetsk, the Russian Federation

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Article info**

Received: October 23, 2019

Reviewed: November 20, 2019

Accepted: February 17, 2020

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 – Н.К. Муллагалиев (английский язык),  
Д.А. Шагавиев (арабский язык)  
Литературный редактор, редактор-корректор – Э.Ф. Файзуллина, Е.Я. Быкова  
Технический редактор – С.Р. Батрова  
Дизайн – Т.А. Лоскутова  
Компьютерная верстка – Р.Р. Ильясов

Подписано в печать 28.03.2020. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 6,25. Тираж 500 экз.; первый завод 200 экз. Заказ № 495. 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](http://www.minbar.su)

Подписной индекс журнала Minbar. Islamic Studies в Официальном каталоге Почты России «Подписные издания» – ПИ766.

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 – N.K. Mullagaliev(English) Damir A. Shagaviev (Arabic)

Literary editor, proof-reader – Elmira F. Fayzullina, Evgeniya Ya. Bykova

Technical editor – Svetlana R. Batrova

Design – Tatyana A. Loskutova

Computer layout – Ramil R. Ilyasov

Signed in the press on 28.03.2020. 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](http://www.minbar.su)

The Subscription index in the electronic and printed catalogues

Subscriptions of Russian Post FGUP is ПИ766.