

2021, Vol. 14, 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 № ФЦ77-73567 issued August 24, 2018.

Founders		Partners	
	Private higher education institution Russian Islamic Institute (RII) Address: 19, Gazovaya str., 420049, Kazan, Russian Federation Website: http://www.kazanriu.ru		Bulgarian Islamic Academy Address: 1A, Kol Gali str., 422840, Bolgar, Republic of Tatarstan, Russian Federation Website: https://bolgar.academy
	Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (IOS RAS) Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation Website: https://www.ivran.ru		Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education «Pyatigorsk State University» Address: 9 Kalinina ave, 357532, Pyatigorsk, Stavropol Krai, Russian Federation Website: http://pglu.ru
	Kazan (Volga Region) Federal University (KFU) Address: 15, Pushkin str., 420008, Kazan, Russian Federation Website: https://kpfu.ru/imoiv		The State Museum of Oriental Art Address: 12a, Nikitskiy blvd., Moscow, 119019, Russian Federation Website: http://www.orientmuseum.ru

Publishers

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (IOS RAS)

Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation

Website: <https://www.ivran.ru>

Nonprofit partnership Council for Islamic Education

Address: 19, Gazovaya str., 420049, Kazan, Russian Federation

Website: <http://islamobr.ru>

Contact information

420049, Russian Islamic Institute

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

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

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

E-mail: minbar_russia@mail.ru

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

© RII, 2021
© IOS RAS, 2021
© KFU, 2021



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

Editor-in-Chief

Rafik M. Mukhametshin, Dr. Sci. (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, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

International Board of Advisors

Valery P. Androsov, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Sevinj I. Aliyeva, Dr. Sci. (Hist.), Institute of History of Azerbaijan National Academy of Sciences, Baku, Republic of Azerbaijan

Bakhtiyar M. Babadjanov, Dr. Sci. (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, Dr. Sci. (Hist.), Professor, St. Petersburg state University; St. Petersburg Theological Academy, St. Petersburg, Russian Federation

Magomed M. Dalgatov, Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Dagestan State Pedagogical University, Mahkachkala, Russian Federation

Angela S. Damadaeva, Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Dagestan Institute of Education Development, Mahkachkala, Russian Federation

Rail R. Fakhrutdinov, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

Tawfik Ibrahim, Dr. Sci., Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Faisalkhan G. Islayev, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation

Alexander Sh. Kadyrbayev, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

Svetlana V. Khrebina, Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, Russian Federation

Ibrahim Marash, Dr. Sci. (Theol.), Professor, Ankara University, Ankara, Republic of Turkey

Alexander V. Martynenko, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Mordovian State Pedagogical Institute, Saransk, Russian Federation

Dmitry V. Mikulski, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Ashirbek K. Muminov, Dr. Sci. (Hist.), Professor, L. N. Gumilyov Eurasian National University, Astana, Republic of Kazakhstan

Maria M. Mchedlova, Dr. Sci. (Polit.), Professor, RUDN University; Institute of Sociologie, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Vladimir V. Orlov, Dr. Sci. (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, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Saint Petersburg State University; The State Hermitage Museum, St. Petersburg, Russian Federation

Vyacheslav S. Polosin, Dr. Sci. (Philos.), Fund for Support of Islamic Culture, Science and Education, Moscow, Russian Federation

Bagus Riyono, Dr. Sci. (Philos.), Professor, Gadjah Mada University, Jakarta, Indonesia

Radik R. Salikhov, Dr. Sci. (Hist.), Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation

Marina A. Sapronova, Dr. Sci. (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, Dr. Sci. (Hist.), State Museum of Oriental Art; Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Fisura O. Semenova, Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Umar Aliev Karachai-Cherkess State University, Karachaevesk, Russian Federation

Airat G. Sitdikov, Dr. Sci. (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, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

Gulnara N. Valiakhmetova, Dr. Sci. (Hist.), Associate professor, The first President of Russia B. N. Yeltsin Ural Federal University, Yekaterinburg, Russian Federation

Svetlana D. Gurieva, Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Saint Petersburg State University, St. Petersburg, Russian Federation

Valentina D. Laza, Dr. Sci. (Philosophy), Professor, Moscow State Linguistic University, Moscow, Russian Federation

Mustafa I. Bilalov, Dr. Sci. (Philosophy), Professor, Dagestan State University, Makhachkala, Russian Federation

Ilya V. Zaytsev, Dr. Sci. (Hist.), Professor, Professor of the Russian Academy of Sciences, State Museum of Oriental Art, Moscow, Russian Federation

Emi Zulaifah, Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Universitas Islam Indonesia, Jakarta, Indonesia Editorial Board

Ramil K. Adygamov, Cand. Sci. (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, Dr. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Apollinaria S. Avrutina, Dr. Sci. (Philol.), Associate professor, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russian Federation

Natalia V. Efremova, Cand. Sci. (Philos.), Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Ibrahim J. Ibragimov, Cand. Sci. (Pedag.), Associate professor, Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, Russian Federation

Shamil R. Kashaf, Cand. Sci. (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, Cand. Sci. (Philos.), Associate professor, Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation

Ramil R. Khayrutdinov, Cand. Sci. (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, Cand. Sci. (Psychol.), Associate professor, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russian Federation

Kamil I. Nasibullov, Cand. Sci. (Psychol.), Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

Vladimir N. Nastich, Cand. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

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

Islam A. Zaripov, Deputy Editor-in-Chief, Cand. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Tatyana E. Sedankina, Cand. Sci. (Pedag.), Associate professor, Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation

Nikolaj I. Serikoff, Cand. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

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

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

2021, Vol. 14, N 1

MINBAR

ISLAMIC STUDIES

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

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

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

Minbar. Islamic Studies – 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
 Частное учреждение высшего образования «Российский исламский институт» (ЧУВО РИИ) Адрес: 420049, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19 сайт: http://www.kazanrii.ru	 Мусульманская религиозная организация духовная образовательная организация высшего образования «Болгарская исламская академия» Адрес: 422840, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Болгар, ул. Кул Гали, д. 1А сайт: https://bolgar.academy
 Федеральное государственное бюджетное учреждение науки «Институт востоковедения Российской академии наук» (ФГБУН ИВ РАН) Адрес: 107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12, сайт: https://www.ivran.ru	 Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Пятигорский государственный университет». Адрес: 357532, Российская Федерация, Ставропольский край, г. Пятигорск, просп. Калинина, д. 9 сайт: http://pglu.ru
 Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Казанский (Приволжский) федеральный университет» (КФУ) Адрес: 420008, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Пушкина, д. 1/55 сайт: https://kpfu.ru/imoiv	 Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры «Государственный музей искусства народов Востока». Адрес: 119019, Москва, Никитский бульвар, д. 12а сайт: http://www.orientmuseum.ru

Издатели

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки

«Институт востоковедения Российской академии наук» (ФГБУН ИВ РАН)

Адрес: 107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12,

сайт: <https://www.ivran.ru>

Некоммерческое партнерство «Совет по исламскому образованию»

Адрес: 420049, Российская Федерация, Республика Татарстан,

г. Казань, ул. Газовая, д. 19, сайт: <http://islamobr.ru>

Редакция

Адрес: 420049, Российская Федерация, г. Казань, ул. Газовая, д. 19

сайт: <http://www.minbar.su>

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

E-mail: minbar_russia@mail.ru

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

© ЧУВО РИИ, 2021
© ФГБУН ИВ РАН, 2021
© КФУ, 2021



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

Даглатов Магомед Магомедминович, д-р психол. наук, профессор, Дагестанский государственный педагогический университет, г. Махачкала, Российская Федерация

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

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

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

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

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

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

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 Камилович, 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, д-р ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Аврутина Аполлинария Сергеевна, д-р 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

Заринов 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 Исхакович, канд. психол. наук, Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CONTENTS

HISTORY

<i>Naumkin V.V., Zaripov I.A., Kuznetsov V.A., Orlov V.V.</i> The strategies of building relations between the State and Islam in Russia and in the Arab World	13
<i>Kadirova G.Sh.</i> The Rule of Abd al-Fattah al-Sisi: Politics, Economics and International Relations of Egypt in the 2010s.	50
<i>Osmanova I.A.</i> “Personal records of mullah Shamsutdinov” based on the materials of the State Museum of the History of Religion.....	78
<i>Akhtyamova A.V.</i> The “Galiya” Madrasah as Ufa Muslim community public institution (based on the materials of the “Tormysh” newspaper).....	104

THEOLOGY

<i>Ibrahim T., Efremova N.V. Ibn-Rushd (Averroes).</i> The Incoherence of the Incoherence. Part Three	117
<i>Misyura V.A.</i> Suyuti’s treatise on the Surahs Order in the Qur’an	152
<i>Maghomedov M.Z.</i> On the determination of namaz time in the republic of Dagestan.....	164

PSYCHOLOGY

<i>Zaremba-Pike S.S., Lepshokova Z.Kh.</i> Perceived discrimination, religiosity and mental health of Afghan refugees in Russia.....	175
<i>Yakhin F.F.</i> Human symbols and divine signs in Psychotherapy and Psychological Counseling: Islamic discourse.....	201
<i>Suyunova L.D.</i> Actual Problems of Non-Ethnic Muslim Women in Regions with a Muslim Minority (on the example of St. Petersburg and the Leningrad Region).....	226

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Наумкин В.В., Зарипов И.А., Кузнецов В.А., Орлов В.В.</i> Стратегии выстраивания отношений между государством и исламом в России и арабском мире.....	13
<i>Кадирова Г.Ш.</i> Правление Абд аль-Фаттаха ас-Сиси: политика, экономика и международные связи Египта 2010-х гг.	50
<i>Османова И.А.</i> «Личное дело муллы Шамсутдинова»: по материалам Государственного музея истории религии	78
<i>Ахтямова А.В.</i> Медресе «Галия» как общественный институт уфимской мусульманской общины (по материалам газеты «Тормыш»)	104

ТЕОЛОГИЯ

<i>Ибрагим Т., Ефремова Н.В.</i> <i>Ибн-Рушд (Аверроэс).</i> Несостоятельность Несостоятельности. Часть третья.....	117
<i>Мисюра В.А.</i> Трактат Суйути о порядке сур в Коране.....	152
<i>Магомедов М.З.</i> К вопросу об определении времени наступления намазов в Республике Дагестан	164

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Заремба-Пайк С.С., Лепшкова З.Х.</i> Воспринимаемая дискриминация, религиозность и психическое здоровье афганских беженцев в России	175
<i>Яхин Ф.Ф.</i> Человеческие символы и божественные знамения в психотерапии и психоконсультировании: исламский дискурс.....	201
<i>Суюнова Л.Д.</i> Актуальные проблемы неэтнических мусульманок в регионах с мусульманским меньшинством (на примере Санкт-Петербурга и Ленинградской области)	226

HISTORY

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ



- 
- ◆ Стратегии выстраивания отношений между государством и исламом в России и арабском мире
 - ◆ Правление Абд аль-Фаттах ас-Сиси: политика, экономика и международные связи Египта 2010-х гг.
 - ◆ «Личное дело муллы Шамсутдинова»: по материалам Государственного музея истории религии
 - ◆ Медресе «Галия» как общественный институт уфимской мусульманской общины (по материалам газеты «Тормыш»)



Стратегии выстраивания отношений между государством и исламом в России и арабском мире¹

В.В. Наумкин^{1а}, И.А. Зарипов^{1б}, В.А. Кузнецов^{1с}, В.В. Орлов^{1, 2д}

¹Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

²Институт стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: 0000-0001-9644-9862, vinaumkin@yandex.ru

^бORCID: 0000-0003-3140-2697, islamzarif@gmail.com

^сORCID: 0000-0003-3646-4037, vasiakuznets@yandex.ru

^дORCID: 0000-0002-2649-5422, alsavlor@yandex.ru

Резюме: Статья посвящена проблемам развития отношений между государством и исламом в арабских странах (Алжире, Египте, Сирии) и России на современном этапе. Несмотря на принципиально разное устройство политических систем, на несхожесть опыта государственно-религиозных отношений, и те и другие общества сталкиваются в последние годы со схожими вызовами и угрозами, что ведет к появлению некоторых параллелей в выстраивании политики на исламском направлении. Основу работы составили как опубликованные документы и материалы, так и около двадцати интервью авторов с экспертами, представителями политических кругов и религиозными деятелями из рассматриваемых стран. В результате проведенного исследования удалось выявить общее и особенное в реализуемых политических стратегиях, показать воздействие таких процессов, как секуляритизация управления религиозной сферой, нарастающая индивидуализация исповедания веры, интеграция религиозных институтов в структуры гражданского общества, на трансформацию моделей отношений между государством и исламом.

Ключевые слова: религиозная политика; исламские институты; министерства вакфов; духовные управления мусульман; тарикаты; ислам; Сирия; Египет; Алжир; Россия

Для цитирования: Наумкин В.В., Зарипов И.А., Кузнецов В.А., Орлов В.В. Стратегии выстраивания отношений между государством и исламом в России и арабском мире. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(1):13-49 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-13-49

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и ЭИСИ в рамках научного проекта № 20-011-31269.



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



The strategies of building relations between the State and Islam in Russia and in the Arab World²

V.V. Naumkin^{1a}, I.A. Zaripov^{1b}, V.A. Kuznetsov^{1c}, V.V. Orlov^{1, 2d}

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

²*Institute of Asian and African Countries, Lomonosov Moscow State University, Moscow, the Russian Federation*

^a ORCID: 0000-0001-9644-9862, vinaumkin@yandex.ru

^b ORCID: 0000-0003-3140-2697, islamzarif@gmail.com

^c ORCID: 0000-0003-3646-4037, vasiakuznets@yandex.ru

^d ORCID: 0000-0002-2649-5422, alsavlor@yandex.ru

Abstract: This article is dedicated to the issues of relations between the state and Islam in Arab countries (Algeria, Egypt, Syria) and in Russia in the contemporary era. Despite the fundamental differences between political systems and different experiences in relations between the state and religion, all these societies are facing similar threats and challenges in recent years, causing certain parallels between policies towards Islam. This work is based on both published materials and around 20 interviews with experts, politicians and religious leaders from the researched countries recorded by the authors. The research allowed to define common and different traits of implemented political strategies, made it possible to show the influence of such processes as securitization of religion administrating, growing individualization of faith practicing, integration of religious institutions in the civil society structures on the transformation of State-Islam relationship models.

Keywords: religious policy; Islamic institutions; Ministries of Awqaf; Religion Boards of Muslims; tariqats; Islam; Syria; Egypt; Algeria; Russia

For citation: Naumkin V.V., Zaripov I.A., Kuznetsov V.A., Orlov V.V. The strategies of building relations between the State and Islam in Russia and in the Arab World. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(1):13-49 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-13-49

Введение

Настоящая статья посвящена некоторым проблемам выстраивания отношений между государством и исламом в России и ряде арабских государств. В ней развиваются идеи, которые уже высказывались авторами в статье «Государство и мусульманская умма: институты управления и взаимодействия в России и арабском мире. Историческая ретроспектива», опубликованной в журнале «Восток» в 2021 г. [1].

² Acknowledgments: The reported study was funded by RFBR and EISR, project number 20-011-31269.



В основу настоящего исследования были положены как материалы письменных источников, так и интервью, проведенные авторами с представителями экспертных, политических и религиозных сообществ Алжира, Египта и Сирии.

При всей множественности моделей отношений между государством и исламом в арабском мире, их, по сути, можно свести к трем основным: монархической, в рамках которой религиозные институты становятся одной из основ государственной власти (Марокко, Иордания, Саудовская Аравия и др.), республиканской конфессионалистской, в рамках которой конфессиональные группы не просто пользуются широкой автономией, но и в значительной степени определяют конфигурацию политической системы (Ливан, Ирак), и республиканской этатистской. В последней, хотя и может допускаться известная независимость религиозных организаций, государство в целом стремится осуществлять прямое или косвенное управление религиозной сферой. В основе формирования механизмов этого управления лежит комбинация трех подходов – дирижистского, предполагающего прямое администрирование, традиционалистского, означающего параллельное сосуществование государственных институтов и институтов самоорганизации мусульманских сообществ, и демократического, в рамках которого эти институты, трансформируясь, превращаются в элементы гражданского общества.

Характерными примерами этатистской республиканской модели могут служить Алжир, Египет и Сирия, опыт которых и является предметом рассмотрения в данной статье. Хотя отношения между государством и исламом в этих странах развивались по-разному и вовсе не так, как в России (СССР), тем не менее некоторые параллели между всеми этими случаями найти все же можно.

Так, на этапе становления государственности (1920–40-е гг. в СССР и 1950–60-е гг. в арабских странах) стремившееся к ускоренной модернизации политическое руководство рассматривало традиционные исламские структуры как своих естественных врагов. Это предопределило не только осуществление прямых репрессий против религиозных лидеров, но и радикальное реформирование систем традиционного образования, национализацию собственности религиозных учреждений в ряде случаев и создание системы ведомств по управлению религиозными делами.



В последней трети XX века в России и в арабских странах стратегии государственной политики на исламском направлении стали существенно расходиться. В СССР сохранился, а в Сирии обозначился курс на жесткий государственный контроль. Механизмы его осуществления во многом различались. В то же время в Алжире и Египте начался процесс политической исламизации, религиозные институты несколько усилили свою субъектность, стали появляться исламистские политические организации, в том числе и радикального толка, что в обоих случаях повлекло за собой весьма драматические последствия.

Вызовы, с которыми столкнулись государственно-исламские отношения в России 1990-х годов, были схожи с теми, что имели место в арабском мире в то же время или десятилетием ранее. Демократизация, обострение вопросов идентичности и формирование феномена религиозного активизма привели к усилению угроз радикализации. При том что сложившийся в постсоветский период характер отношений государства и мусульманской уммы определялся множеством разных факторов, в новом тысячелетии соображения безопасности стали играть все более значимую роль, а сами мусульманские сообщества стали демонстрировать готовность к самоорганизации через институты гражданского общества.

Начавшаяся в 2011 г. глубокая политическая трансформация ближневосточного региона привела к росту угроз безопасности со стороны религиозно мотивированных радикалов, что поставило как перед арабскими государствами, так и перед Россией новые задачи в сфере институциональной организации отношений между государством и исламом и в области идейного противостояния радикализму и экстремизму. Хотя эти задачи в каждом отдельном случае решались по-своему, в них можно обнаружить и некоторые общие тенденции.

Сирия: сверхцентрализация управления исламом в условиях вооруженного конфликта

Вооруженный конфликт в Сирии, длящийся уже без малого десять лет, привел к существенной трансформации характера государственно-исламских отношений в этой стране.

Несмотря на то, что этот конфликт едва ли может рассматриваться как внутри- или межконфессиональный, по мере его развития религиозная состав-



ляющая стала играть в нем довольно значимую роль, а сирийское правительство принялось интерпретировать его, главным образом, как противостояние легитимной власти террористическим организациям [2], консолидирующимся на платформе политического ислама. Естественным образом это выдвинуло на первый план задачи реорганизации отношений между государством и исламом и способствовало установлению над ними жесткого контроля, ранее осуществлявшегося в основном косвенными методами, в том числе посредством поддержки отдельных лояльных правительству религиозных лидеров и организаций [3].

Инструментом такой реорганизации стал принятый 11 октября 2018 г. закон № 31 «О порядке работы министерства вакфов» [4]. Этот объемистый документ содержит в себе 112 статей. Согласно ст. 2 министерство вакфов контролирует всю религиозную исламскую деятельность в стране, определяет направление религиозной мысли, отвечает за разработку и реализацию программ подготовки кадров, занимается борьбой с экстремизмом и такфиризмом³ (особо подчеркивается борьба с запрещенной в России организацией «Братья-мусульмане»), управляет системой образования в сфере шариата, подготовкой богословов для противостояния экстремистской идеологии, контролирует деятельность имамов и проповедников, подготовку богословско-правовых заключений (*фетв*), публикации Корана и его комментариев (*тафсиров*), занимается организацией хаджа, ведает мечетями (в том числе их строительством, ремонтом и пр.), занимается организацией публичных религиозных мероприятий, курирует работу религиозных фондов и непосредственно ими управляет, собирает и распределяет обязательную мусульманскую милостыню (*закят*), занимается благотворительностью, в том числе созданием сиротских приютов, домов призрения, клиник и т.п.

Уже сам этот общий список направлений работы министерства демонстрирует, что соображения безопасности, безусловно, играющие немаловажную роль в любой государственной политике в религиозной сфере, в этом случае оказываются откровенно доминирующими. Врагами государства провозглашаются «разрушающие национальное единство» такфириты, конкретный список которых определяет специальный Научно-богословский совет (*ал-маджлис ал-'илми ал-фикхи*). Однако две такие группы указываются

³ Такфиризм (от араб. «такфир» – обвинение в неверии) – радикальная исламистская идеология, основой которой является обвинение оппонентов из числа мусульман в неверии и вероотступничестве.



сразу же – это ваххабиты и организация «Братья-мусульмане» (запрещена в РФ). При этом конкретных определений этим движениям в законе не дается.

Однако в нем четко определяется состав Научно-богословского совета. В него входят: министр вакфов, верховный муфтий, два заместителя министра, верховный кади Дамаска, президент Совета мусульманских богословов Леванта, 25 ведущих сирийских богословов всех мазхабов, представитель молодых имамов, пять знатоков Корана, три представителя шариатских факультетов университетов. Кроме того, в заседаниях совета могут участвовать представители христианских конфессий, если обсуждаемые вопросы касаются межконфессиональных отношений.

Фактически на правовом уровне сорок членов этого Совета становятся главными арбитрами в определении «правильного» ислама. Именно они формируют списки экстремистской религиозной литературы, составляют перечни произведений и тем, знание которых обязательно для официальных имамов, проверяют фетвы и другие принятые согласно шариату решения.

При этом среди принципов формирования исламского дискурса акцентируется внимание на гражданственности, умеренности, отказе от любых форм экстремизма и фанатизма, внимании к социальной проблематике, отказе от политизации религии.

Существование Совета во многом снижает значимость института верховного муфтия. В отличие от большинства других арабских стран, в Сирии он не обладает никакой административной или политической самостоятельностью. Согласно ст. 35 министр вакфов предлагает его кандидатуру президенту, который назначает муфтия на три года (с возможным продлением) и каждый раз отдельным указом определяет его полномочия и обязанности.

Другими важными органами в рамках министерства становятся Высший совет по хаджу и Центральный совет по вакфам, ведающий эндаументами и всей системой пожертвований в республике, обладающий широкой ведомственной сетью на местах и отвечающий за экономическую деятельность министерства. Огромная материальная база вакуфной собственности, монопольное право на организацию хаджа и известная финансовая автономия превращают министерство в серьезного игрока не только в системе государственной бюрократии, но и на экономическом рынке страны.

Наконец, министерству вакфов полностью подчиняется вся система религиозного образования (от школ до университетов) и весь корпус слу-



жителей культа. Последние назначаются министерством, получают от него зарплату, а следовательно полностью подчинены ему в своей деятельности. Без специального разрешения им запрещается не только участвовать в конференциях и семинарах, но и вообще покидать территорию страны. Им также категорически нельзя излагать личные взгляды, распространять любую информацию, не связанную с религиозной деятельностью, принадлежать к каким-либо незарегистрированным политическим организациям.

Рассматриваемый закон обращает на себя внимание в нескольких отношениях.

Во-первых, несмотря на то, что министерство вакфов вроде бы должно отвечать за все отношения государства и ислама, в законе не упоминаются ни алавиты, ни друзы, ни шииты-двунадесятники, хотя каждое из этих направлений обладает собственными институтами религиозной самоорганизации, а доля этих меньшинств в общем населении САР за время конфликта только возросла [5]. По всей видимости, это объясняется тем, что основной целью проведенной реформы было противостояние суннитским движениям политического ислама. Поскольку миноритарные конфессиональные группы воспринимались правительством скорее как естественный союзник или хотя бы попутчик, то отношения с ними выстраиваются в рамках привычной и давно апробированной системы малоформализованных персональных связей.

Во-вторых, предполагаемая законом сверхцентрализация управления исламской сферой (вполне осуществимая в условиях конфликта, когда значительная часть противников правительства оказалась вытеснена за пределы подконтрольных ему территорий) существенным образом расходится с подходами едва ли не всех других арабских государств, которые основываются на выстраивании сложных систем сдержек и противовесов между различными институтами. Более того, новый курс Дамаска существенным образом расходится и с собственно сирийской практикой, реализовывавшейся последние несколько десятилетий. Партия Баас, в соответствии со своей лево-националистической идеологией, всегда исходила из необходимости, по крайней мере, декларативной автономии религиозной сферы [6]. Задачи борьбы с политическим исламом, ставшие особенно насущными с начала 1980-х годов, решались посредством поддержки правительством отдельных религиозных лидеров и организаций. В бюрократической логике резкое усиление и известная независимость министерства вакфов в перспективе могут создать



угрозу его превращения в своеобразное сверхминистерство, мало зависящее от остальной части государственного аппарата, что, в свою очередь, предполагает осуществление жесткого контроля над его деятельностью со стороны силовых структур⁴.

В-третьих, обращает на себя внимание строгая иерархичность построения предлагаемой системы, в рамках которой все нити управления политической в отношении ислама оказываются сосредоточенными в руках министра. Некоторые критики закона, в частности британский аналитик сирийского происхождения Аззам аль-Касир, объясняют это близостью министра Мухаммеда Абд ас-Саттара ас-Саййида к президенту Башару Асаду, полагая, что проведенная реформа вообще была направлена, главным образом, на увеличение объема личной власти министра [7]. Вместе с тем возможно и иное объяснение. Усиление позиций министра и его персональная ответственность облегчают осуществление внешнего контроля над подведомственной ему сферой.

В-четвертых, нуждается в объяснении чрезвычайно широкая экономическая автономия министерства и связанных с ним организаций. В обычной ситуации она действительно могла бы создать угрозу превращения министерства в самостоятельного игрока, использующего политические механизмы для защиты своих корпоративных интересов (по аналогии с египетской армией), однако в условиях конфликта и разрухи речь идет скорее о минимизации государственных расходов на религиозную сферу и разделении социальной ответственности.

Наконец, в-пятых, многие критики закона, не только со стороны оппозиции [8], но и со стороны вполне лояльных правительству сил, полагают, что его принятие означает фактический отказ от религиозного нейтралитета государства⁵. В связи с этой критикой Национальная партия развития даже выпустила специальное коммюнике, в котором заверяла в своей полной поддержке президентской инициативы и подчеркивала важность задач противостояния экстремизму, решение которых полностью оправдывает все принимаемые меры⁶.

⁴ Интервью с сирийскими экспертами. Ноябрь 2020 г.

⁵ Интервью с сирийскими экспертами. Ноябрь 2020 г.

⁶ Байан хауля аль-марсум ат-ташри'ий ракм 16 аль-хасс би-визарат аль-аукаф. Хизб ат-танмийа аль-ватаний. 30.09.2018. Архив авторов.



Сегодня судить о том, насколько большое влияние оказывает принятый два года назад закон на регулирование отношений между государством и исламом в Сирии, пока рано. В условиях еще незавершенного конфликта и постконфликтного развития очевидно, что соображения безопасности и соответствующие механизмы управления будут оставаться более значимыми, чем правовые регуляторы, а государство не сможет допустить восстановления автономии религиозной жизни.

Египет: мультилатеральное управление религией

Для Египта – страны, на протяжении столетий остававшейся одним из основных интеллектуальных и духовных центров исламского мира, в целом характерна чрезвычайно сложная модель государственно-исламских отношений. В общих чертах она может быть описана как система многоуровневого (институционального и личностного) взаимодействия трех подсистем: «государственного ислама», объединяющего в себе систему официальных исламских институтов, находящихся в административном подчинении у правительства страны; «политического ислама», объединяющего политические и гражданские группы и движения (разной степени институционализации), разделяющие идею необходимости организации общественно-политической жизни на «истинно исламских основаниях»; и так называемого народного ислама, представители которого отстаивают необходимость сохранения субъектности и автономии традиционно сложившихся религиозных институтов⁷. Каждая из подсистем состоит из институтов, организаций, отдельных лидеров, связанных между собой как по иерархическому, так и по сетевому принципу и отчасти соперничающих, а в чем-то сотрудничающих между собой.

Подсистема политического ислама, существующая в стране по меньшей мере с конца 1920-х гг., когда была создана организация «Братья-мусульмане» (запрещена в РФ), представлена широкой сетью как гражданских, так и политических организаций. При том что приход к власти в 2013 г. Абд аль-Фаттаха ас-Сиси обозначил конец кратковременного сближения государственного и политического ислама и привел к фактически полному прекращению деятельности всех структур, связанных с «Братьями-мусульманами» (запрещена в РФ), утверждать, что влияние политического ислама было вовсе сведено на нет, нельзя. Скорее, речь может идти о поляризации внутри этого

⁷ Интервью с египетскими экспертами. Январь 2021 г.



сегмента. Одни группы, вытесненные за пределы легального политического поля, быстро радикализировались, в то время как другие смогли интегрироваться в новую политическую систему. Так, изначально салафитская партия «ан-Нур» после 2014 г. стала позиционировать себя в качестве конструктивной и лояльной правительству гражданской силы, хотя ее активисты и не отказались от салафитской стилистики в одежде и риторике⁸.

Народный ислам представлен множеством разнообразных сообществ разной степени институционализации, самыми примечательными из которых являются, пожалуй, суфийские братства. В настоящее время в стране зарегистрировано около 80 братств, в которых состоит более 15 млн. египтян [9, с. 470], то есть примерно 15 % населения. Быстрая экспансия политического ислама в XX веке еще во времена Г.А. Насера сделала тарикаты естественным союзником государства (в отличие, например, от стран Магриба, где правительства воспринимали суфийские завии как помеху на пути модернизации) [10, с. 115–119]. В 1976 г. Анвар Садат издал Закон № 118, в рамках которого был создан подчиняющийся непосредственно президенту Высший совет суфийских тарикатов, координировавший всю их деятельность⁹. Революция 2011 г. и усиление политического ислама в совокупности с временным ослаблением государственной политики на исламском направлении подтолкнули орден к поиску новых форм общественно-политической активности. Так, семнадцать братств приняли участие в создании «Хизб ат-тахрир аль-мисрий» (Партии египетского освобождения), основной костяк которой составил тарикат «аль-‘Азмийя». В то же время братство «ар-Рифа’ийя» основало «Хизб саут аль-хуррийя» (Партия Голос свободы) [9, с. 477], была создана Коалиция египетских суфиев – аналог Коалиции революционной молодежи – и обозначился курс на сближение суфиев с антиисламистскими силами.

Наконец, государственный ислам представлен довольно разветвленной системой ведомств, наиболее важными из которых остаются министерство вакфов, которому подчиняется вся система мечетей и вакуфных объектов, центр подготовки богословско-правовых заключений «Дар аль-ифта’» и университет аль-Азхар. Последний, хотя и подчиняется государству, сохраняет видимость некоторой независимости. Частичное дублирование их функций, как представляется, с одной стороны, усиливает их взаимный контроль и

⁸ Интервью с египетскими экспертами. Январь 2021 г.

⁹ Интервью с египетскими экспертами. Январь 2021 г.



позволяет не допустить слишком быстрого роста влияния одного из них в рамках административно-бюрократической системы, а с другой – дает возможность государству имитировать плюрализм мнений внутри «государственного ислама». Так, например, помимо существующего с 1895 г. «Дар аль-ифта'» – высшей инстанции, ответственной за подготовку фетв, с 1935 г. собственный Комитет по фетвам существует и в аль-Азхаре. Если «Дар аль-ифта'» специализируется на вопросах уголовного и гражданского права, создает специальные комитеты по изучению такфиристских фетв, осуществляет исследовательские проекты по религиозно-правовым заключениям и проповеди (*да'ва*), то комитет аль-Азхара призван реагировать на запросы, поступающие от частных лиц и организаций, прежде всего касающиеся вопросов семейного права. Кроме того, фетвы могут издаваться и отдельными муфтиями¹⁰.

Необходимость противостояния «Братьям-мусульманам» (запрещена в РФ) заставила А. ас-Сиси сделать некоторые шаги по реформированию государственной политики на исламском направлении. Эти меры преследовали несколько целей. Во-первых, усиление правительственного контроля над государственным исламом, что должно препятствовать формированию в нем исламистских сил. Во-вторых, повышение эффективности идеологического противостояния исламистам, что требовало как переосмысления подходов со стороны лояльных правительству центров исламской мысли к наиболее острым вопросам общественной жизни, так и повышения эффективности работы с населением, которое в целом склонно оценивать провластный ислам как наивный, поверхностный и излишне бюрократизированный¹¹. В-третьих, укрепление легитимности политического режима при помощи влиятельных исламских институтов и лидеров.

Первая задача решалась посредством перераспределения полномочий между различными ведомствами и усиления контроля над ними со стороны органов безопасности, в частности созданного при ас-Сиси Совета по противодействию терроризму и экстремизму¹².

Одним из первых шагов в этом направлении стало усиление роли министерства вакфов, которое уже в 2013 г. сумело восстановить пошатнувшу-

¹⁰ Интервью с египетскими экспертами. Январь 2021 г.

¹¹ Интервью с египетскими экспертами. Январь 2021 г.

¹² Интервью с египетскими экспертами. Январь 2021 г.



юся было власть в сфере администрирования мечетей и объявило, что впредь персонал всех мечетей будет комплектоваться только имамами, которые учились в аль-Азхаре [12]. Это решение широко истолковывалось как попытка очистить мечети от «Братьев-мусульман» (запрещена в РФ) и салафитов [13]. Тогда же только назначенный министром Мухаммад Мухтар Гома'а аннулировал лицензии 55 тыс. имамов, а затем инициировал пересмотр состава административных советов многих крупных мечетей [14]. Двумя годами позже министерство отозвало лицензии у 96 институтов изучения Корана и исламского призыва (*да'ва*), принадлежащих салафитским группам, включая «Ансар да'ва мухаммадийа» и «Да'ва салафийа» (партия «ан-Нур») за то, что они не отвечали критериям министерства, так как их программы обучения не были утверждены в аль-Азхаре [15, с. 10].

Несмотря на то, что все вышеуказанные действия были направлены на усиление не только министерства, но и аль-Азхара, отношения между правительством и этим авторитетнейшим центром религиозной мысли довольно неоднозначны. С одной стороны, его репутация никогда не позволяла правительству превратить его в один из обычных университетов, полностью зависимый от государственной власти. С другой стороны, излишняя самостоятельность аль-Азхара всегда воспринималась этой властью как угроза. Реформа 1961 г., поставившая аль-Азхар под государственный контроль, смогла лишь частично решить эту проблему. Однако революция 2011 г., приведшая к временному ослаблению исполнительной власти и усилению исламистских сил, позволила ему восстановить часть утраченных позиций.

Так, Верховный совет вооруженных сил уполномочил аль-Азхар назначать главу «Дар аль-ифта'», что ранее было исключительной прерогативой президента [16], а также узаконил фактически полную административную автономию университета. Если в конституции 1971 г. аль-Азхар не упоминался, то в конституциях 2012 г. (ст. 4) и 2014 г. (ст. 7) [17] подчеркивалось, что аль-Азхар является независимым исламским научным центром и высшей инстанцией в вопросах религиозных наук, а также обладает абсолютной внутренней автономией. В то же время в дальнейшем президент ас-Сиси несколько раз выказывал свое недовольство позицией университета по острым вопросам политической жизни, в частности, когда руководство аль-Азхара отказалось объявить такфир сторонникам ИГИЛ (деятельность запрещена в РФ) [18]. Поначалу наметившиеся трения между двумя центрами власти не



имели институциональных последствий, однако в 2018 г. и затем летом 2020 г. предпринимались попытки законодательно ограничить полномочия университета. Так, законопроект о «Дар аль-ифта'», рассматривавшийся в июле-августе 2020 г., предполагал переподчинение этого ведомства непосредственно президенту республики. Несмотря на то, что он был отправлен на доработку как антиконституционный [19], сама попытка его принятия может трактоваться двояко: либо как стремление исполнительной власти обозначить «красные линии» в независимости аль-Азхара, либо же как ее попытку укрепить авторитет университета в глазах населения, продемонстрировав его способность противостоять парламенту.

В значительной степени неспособность (и/или нежелание) правительства полностью поставить под контроль аль-Азхар обуславливается необходимостью решения второй и третьей упомянутых задач, что требует поддержания у университета имиджа независимой от государства инстанции.

В результате, по крайней мере внешне, отношения между президентом и аль-Азхаром сохраняют черты диалога. Так, президент ас-Сиси, выступая перед имамами аль-Азхара 1 января 2015 г., мог лишь настойчиво призывать к «революции внутри ислама» [20], но не мог вменить ее проведение им в обязанность.

В последующие годы для осуществления этой революции была особенно усилена работа государственных религиозных ведомств в интернете, созданы удобные сервисы, позволяющие быстро выдавать фетвы по запросам граждан, а также специальные подразделения, ответственные за работу в социальных сетях (при этом не только на арабском, но и на десятке иных распространенных среди мусульман языков)¹³, а также был инициирован целый ряд исследовательских проектов, к реализации которых привлекались не только религиозные, но и светские ученые (социологи, психологи и др.). Кураторами многих из них стали Александрийская библиотека, «Дар аль-ифта'» и в меньшей степени министерство вакфов¹⁴.

Наконец, говоря о стремлении властей опереться на исламские институты для повышения легитимности политического режима, следует отметить, что на сегодняшний день в других арабских республиках подобные инстру-

¹³ Интервью с египетскими экспертами. Январь 2021 г.

¹⁴ Интервью с египетскими экспертами. Январь 2021 г.



менты легитимизации не используются (хотя в разных вариантах и использовались ранее).

В июле 2013 г. Абд аль-Фаттах ас-Сиси, объявляя о смещении М. Мурси, появился на национальном телевидении вместе с лидерами аль-Азхара и коптской церкви, а также руководством движения «Тамарруд» и партии «ан-Нур» [21, с. 9–10], что демонстрировало поддержку новых властей со стороны как высших религиозных инстанций, так и гражданского общества и части сил политического ислама. Затем новый президент сумел заручиться поддержкой целого ряда авторитетных имамов. Наиболее заметную роль в этом сыграл Али Гома'а – бывший Великий муфтий и наставник многих известных шейхов аль-Азхара. Другой видный ученый, поддержавший ас-Сиси, – Ахмед Карима. Он не просто охарактеризовал «Братьев-мусульман» (запрещена в РФ) как правнуков хариджитов, но и одобрил их убийство, а затем потребовал лишить египетского гражданства богослова Юсуфа аль-Карадави, который считается проихвановским [15, с. 11]. Наконец, профессор Саад ад-Дин аль-Хилали во время церемонии в честь родственников погибших офицеров полиции описал ас-Сиси и тогдашнего министра внутренних дел Египта как тех, «кого Аллах послал (*арсала*) спасти Египет от рабства “Братьям-мусульманам”, подобно тому как Бог послал Моисея и Аарона» [22; 23]. Это заявление вызвало резкую отповедь со стороны руководства университета: «Аль-Азхар призывает тех, кто связан со знанием (*ильм*) и юриспруденцией (*фикх*), воздержаться от подобных речей, которые отрицательно воздействуют на легитимность знания и ученых, поскольку ставят Пророка в позицию сравнения, которая неверна и непозволительна. В силу нашего глубокого знания о благородном положении Пророка и его миссии, мы должны отделять пророков и посланников Божьих от политических дискуссий из-за их непогрешимости и позиции лидеров человечества и посланников Аллаха ко всему миру» [24].

По мнению некоторых египетских экспертов, противоречивая и сложная система государственно-исламских отношений, характерная для Египта, сегодня продолжает трансформироваться, главным образом, под воздействием факторов безопасности. Несмотря на то, что усиление позиций аль-Азхара в обозримой перспективе остается вполне вероятным, возможности укрепления его автономии представляются чрезвычайно ограниченными. Мультилатеральный подход египетского руководства к управлению религиозной сфе-



рой, в рамках которого используется целая палитра организаций и создается ощущение плюрализма, по всей видимости, сохранится. Вместе с тем слабой стороной этого подхода может быть постепенное снижение доверия населения ко всему спектру структур государственного ислама и индивидуализация способов исповедания веры, наблюдающиеся во всех основных мировых религиозных практиках [25; 26; 27]. Кроме того, курс на усиление работы с уммой в киберпространстве естественным образом способствует укреплению позиций силовых структур, курирующих религиозную сферу¹⁵.

Алжир: между госуправлением и гражданскими свободами – поиск золотой середины

На первый взгляд, алжирская модель государственно-исламских отношений схожа с египетской. В Алжире выделяются те же подсистемы исламских институтов (государственный, исламистский и «народный»), отношения между которыми полны противоречий. Политическая система страны носит во многом закрытый характер, а армия и другие силовые структуры по-прежнему играют в ней исключительно важную роль.

Вместе с тем есть несколько факторов, определяющих существенную специфику. Во-первых, в отличие от Египта, Туниса или Марокко, в Алжире никогда не существовало авторитетных центров исламского знания, способных занимать самостоятельное положение¹⁶. Во-вторых, драматичный опыт гражданского противостояния 1990-х гг. вызвал, с одной стороны, идиосинкразию общества к радикальным исламистским группам, с другой – политическую интеграцию умеренных исламистов, произошедшую на десять лет раньше, чем в Египте, а с третьей – формирование относительно широкой и плотной сети НКО, количество которых относительно численности населения примерно в пять раз выше в Алжире, чем в Египте [28; 29]. В-третьих, опасения политических элит Алжира перед возможностью нарушения хрупкого баланса сил привели к формированию гибридной системы, в значительной степени закрытой от внешних влияний, в отличие от большинства других арабских государств, включая Сирию и Египет. Наконец, в-четвертых, наличие в Алжире консолидирующегося на этнонациональной платформе кабийского меньшинства, с одной стороны, и обладающей собственной вы-

¹⁵ Интервью с египетскими экспертами. Январь 2021 г.

¹⁶ Интервью с алжирскими экспертами. Январь 2021 г.



раженной идентичностью ибадитской общины, с другой, предопределило некоторую специфику институциональной самоорганизации мусульманских сообществ.

Политический ислам, два десятилетия назад считавшийся ключевым игроком на алжирской политической арене, за время президентства А. Бутефлики утратил свои позиции. Взятый еще в 1990-е гг. курс на политическую интеграцию наиболее умеренных частей исламистской оппозиции и жесткое подавление ее радикальных элементов привел к тому, что к 2010 г. исламистская альтернатива в сущности перестала быть ключевым элементом оппозиции. Исламистские организации не были сколь-либо заметны ни на протестных акциях 2011 г., ни в движении аль-Хирак 2019–2020 гг. и показывали довольно плохие результаты на парламентских выборах 2012 и 2017 гг. Так, в 2012 г. коалиция трех исламистских партий «Зеленый альянс» завоевала всего немногим более 5 % (475 049) голосов избирателей – почти в два раза меньше, чем в 2007 г. (на 421 788 голосов) [30]; а в 2017 г. при очень низкой явке две исламистские партии – Движение общества за мир (ДОМ) и Фронт справедливости и развития – в общей сложности получили около 630 000 голосов [31]. В политическом отношении подобная ситуация показывает, что исламистская оппозиция, остающаяся ключевым политическим фактором государственно-исламских отношений в ряде арабских государств, в Алжире сегодня не играет столь существенной роли. Более того, несмотря на сохранение джихадистских групп и периодически совершающиеся террористические акты на территории республики, в целом уровень террористической угрозы за последние годы существенным образом снизился. Алжирские джихадисты (в отличие от тунисских, марокканских или египетских) не были широко представлены в рядах ИГИЛ (деятельность запрещена в РФ) [32, с. 85–91], а на территории самой страны наблюдалось постепенное смещение радикальных группировок (прежде всего Аль-Каида Исламского Магриба (АКИМ) (запрещена в РФ)) в южные районы страны вплоть до их вытеснения в зону Сахеля.

В социально-политическом отношении народный ислам, хотя и привлекает к себе гораздо меньше внимания, в реальности играет роль едва ли не большую, чем политический.

Традиционный его сегмент представлен, прежде всего, суфийскими братствами – завиями. Подвергавшиеся репрессиям со стороны властей при



А. Бен Белле и Х. Бумедьене, они, тем не менее, всегда оставались важным элементом духовной жизни алжирского социума, особенно в сельской местности. Их постепенная интеграция в гражданское общество началась с 1980-х гг., а при президенте Бутефлике они уже стали рассматриваться властью как важный элемент в борьбе с политическим исламом, возможный инструмент дополнительной легитимизации власти президента, а также как инструмент внешней политики страны, главным образом на сахельском направлении (это касается особенно братства «ат-Тиджанийя»). Наиболее тесные отношения с властью установились у братств «ар-Рахманийя», «аль-Кадирийя» и «аль-‘Алавийя»¹⁷. В 2003 г. во время национального конгресса «Завия, родина и перспектива», организованного последователями Сиди Бенауда аш-Ша‘аляля и при поддержке главы государства, был основан Национальный союз алжирских завий (UNZA) [33], в последующие годы позиционировавшийся государством как едва ли не основная организация гражданского общества, координирующая суфийские братства. Помощь, оказанная союзом попытке очередного выдвижения А. Бутефлики на президентских выборах в 2019 г., и отсутствие сочувствия с его стороны протестному движению аль-Хирак, по мнению некоторых наблюдателей, лишила его значительной поддержки, в результате чего стали появляться и иные суфийские ассоциации [34].

Несмотря на то, что суфизм часто позиционируется алжирской властью как одна из основ национальной религиозной традиции (наравне с маликизмом и ашаризмом) [35], постепенно он лишается поддержки общества, особенно со стороны образованной городской молодежи, воспринимающей суфийские ритуалы как пережитки прошлого¹⁸.

Результатом краха политического ислама, дискредитировавшего себя волной насилия в 1990-е и 2000-е гг., и одновременного ослабления традиционного суфизма, лишаящегося доверия граждан, отчасти в силу естественных процессов модернизации, а отчасти – из-за излишней лояльности правительству, становится усиление тенденции индивидуализации религиозных практик, что в целом соответствует ситуации постсекулярности и совпадает с многими чертами трансформации религиозности в других странах, в частности, в Египте и Тунисе [36; 37; 38].

¹⁷ Интервью с алжирскими экспертами. Январь 2021 г.

¹⁸ Интервью с алжирскими экспертами. Январь 2021 г.



Изучавший эту проблему алжирский исследователь Абдаррахман Мусави выделяет следующие черты вышеупомянутой индивидуализации [39]. Во-первых, верующие проявляют большую инициативу в выборе подходящего имама, ориентируясь при этом не только на его религиозные познания, но и на харизматичность, красоту голоса, умение выступать, современность и т.п. Во-вторых, происходит размывание и определенная десакрализация статуса имама. С одной стороны, многие молодые имамы сочетают религиозную деятельность с предпринимательской или академической. С другой, они активно вовлекают в свою работу наиболее образованных представителей общин, которые могут проводить занятия, читать другим прихожанам истории о пророках и т.п. В-третьих, получают распространение новые религиозные практики (особенно шиитские¹⁹), а старые переосмыслиются через призму рационального знания (в частности, экзорцизм). В-четвертых, получило широкое распространение проповедничество (*да'ва*). При этом наиболее популярными проповедниками (*да'и*) становятся выходцы из Египта и стран Залива [40]. Наконец, в-пятых, мечеть обретает новые функции, особенно для женщин – она становится своеобразным центром женского образования и, в конечном счете, агентом эмансипации.

Все эти обстоятельства ведут к некоторой трансформации государственного ислама, эффективность которого подвергается все большим сомнениям.

В принципе, система государственных институтов, ответственных за ислам в Алжире, вполне типична для стран Магриба. Двумя основными государственными ведомствами являются Министерство по делам религий, которому подчиняются вся религиозная инфраструктура и все служители культа, и Высший исламский совет, ответственный за верную интерпретацию вероучения и выдачу фетв.

Помимо кадровых назначений, выплаты заработной платы (ее размер регулируется министерством труда [40]), специальные инспекторы министерства осуществляют контроль над деятельностью мечетей, культурными мероприятиями, содержанием библиотечных фондов, финансами и т.д., отдельные его подразделения отвечают за систему религиозного образования. Кроме того, в 2017 г. был подготовлен специальный справочник с 52 рекомендованными темами пятничных проповедей [41]. В это же время появились и другие сигналы, свидетельствующие о расширении полномочий мини-

¹⁹ Интервью с алжирскими экспертами. Январь 2021 г.



стерства, возможно, в ущерб Высшему исламскому совету. В нем был создан Национальный научный совет, ответственный за подготовку фетв, а также специальная онлайн-платформа – Банк фетв.

Распространение шиизма (на официальном уровне, впрочем, никогда не подтверждавшееся) и угрозы экстремизма привели к формированию при министерстве специальной комиссии, ответственной за издание Корана и экспертизу религиозной литературы в стране.

При этом нельзя сказать, что алжирское правительство ориентируется исключительно на дирижистские методы управления. Их недостаточная эффективность проявляется в отмечаемом исследователями недоверии общества к официальным имамам²⁰, в поиске альтернативных религиозных авторитетов, а также в широком распространении неофициальных мечетей: только в 2015 г. в стране было закрыто 900 незарегистрированных мечетей при 17 000 зарегистрированных [40].

Одной из альтернатив дирижизму становится интеграция религиозных институтов в систему гражданского общества. Это касается суфийских братств, действующих как ассоциации, специальных ибадитских институтов, а также профсоюза имамов.

Первая попытка его формирования была предпринята еще в 1999 г., когда была основана Алжирская лига имамов и алимов, не получившая, однако, государственной аккредитации. В 2013 г. профсоюз уже был создан как подразделение Всеобщего союза алжирских трудящихся, причем в информационных сообщениях, посвященных его формированию, говорилось, что одной из основных задач профсоюза будет защита традиционного ислама в борьбе с салафизмом [42]. Несмотря на это, деятельность профсоюза предполагает и решение задач, непосредственно касающихся защиты интересов служителей культа. Так, в конце 2018 г. появились сообщения о конфликте между синдикатом и министерством по делам религий из-за низкой зарплаты имамов и многочисленных ограничений, которые накладывал на них закон о статусе имамов 2008 г. (запрет на любые формы гражданского протеста и т.п.) [43]. Создание профсоюза, по мнению некоторых алжирских экспертов, имело несколько позитивных последствий. С одной стороны, оно дало возможность государству установить связь со служителями культа. С другой стороны, про-

²⁰ Интервью с алжирскими экспертами. Январь 2021 г.



демонстрировало обществу, что имамы – это не агенты государства, а такие же люди, как и все, сталкивающиеся с теми же проблемами.

Россия: управляя гражданским обществом мусульман

Для России в целом характерна специфическая организация отношений государства и ислама. Основным ее институциональным элементом являются Духовные управления мусульман (ДУМ) – преемники одноименных структур, существовавших в стране со времен Екатерины II [Например, см.: 44; 45]. После развала СССР ДУМ были интегрированы в систему гражданского общества, получив статус НКО. Однако в первые постсоветские десятилетия они представляли собой лишь одну из форм самоорганизации мусульманских общин, параллельно с которой существовали и другие, в том числе политические партии, возникавшие в 1990-е гг., отдельные религиозные группы, не получавшие государственной регистрации, благотворительные и просветительские структуры, малоформализованные сообщества и т.п.

В то время как в арабских странах последовательно проводился курс на централизацию управления религиозной инфраструктурой, с одной стороны, и разделение полномочий между ведомствами, ответственными за организацию религиозной жизни (министерства) и содержание вероучения (исламские советы, «Дар аль-ифта'» и т.п.), с другой, российские власти делали ставку, напротив, на децентрализацию и внутреннюю конкуренцию. В то же время в содержательную часть религиозной деятельности государство долгое время не вмешивалось (по крайней мере, на официальном уровне). Подобная политика обуславливалась несколькими обстоятельствами. Во-первых, светское многоконфессиональное государство, имевшее опыт религиозных репрессий и жесткого администрирования, не могло позволить себе выполнять функции контролера религиозной жизни общества. Во-вторых, гетерогенность российской мусульманской уммы мало способствовала формированию единой организационной структуры. В-третьих, сосуществование нескольких религиозных организаций позволяло не допустить формирования альтернативных центров власти.

Однако постепенно возможности для этих альтернатив сокращались. Важную роль в изменении государственного подхода к организации религиозной жизни сыграл рост угроз безопасности со стороны террористических организаций в 2010-е гг., особенно после появления ИГИЛ (деятельность



запрещена в РФ). Принятие в 2016 г. пакета «поправок Яровой» ограничило возможности для создания альтернативных институтов самоорганизации религиозных групп и существенно ограничило возможности получения иностранного финансирования. Результатом стало усиление позиций ДУМ, ставших, по сути, единственными легитимными институтами для любой исламской и околоисламской деятельности. В настоящее время муфтияты не только занимаются деятельностью мечетей и религиозным образованием, но и учреждают благотворительные фонды, общественные и волонтерские организации (например, фонд «Закят» при ДУМ РФ, фонд «Ярдэм», так или иначе связанный с ДУМ Татарстана, волонтерское движение «Актив» при ДУМ РФ, общественное движение «Гибадуллахман» при Центральном ДУМ и др.).

На сегодняшний день в стране существует более 80 муфтиятов, большинство которых действует на региональном уровне. ДУМ РФ / СМР (о соотношении этих организаций см.: [46]) и ЦДУМ объединяют под собой большинство централизованных мусульманских религиозных организаций различных регионов страны, за исключением Северного Кавказа, где помимо независимых муфтиятов отдельных субъектов также существует Координационный центр мусульман Северного Кавказа (КЦМСК), в который входят 7 централизованных организаций.

ДУМ РФ, ЦДУМ и КЦМСК выступают основными представителями мусульманской общины перед лицом государства, их лидеры входят в Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ, Межрелигиозный Совет России, постоянно участвуют во встречах с высшим руководством страны и приглашаются к участию в общероссийских проектах. При этом время от времени появляются и иные объединения региональных муфтиятов, которые предпринимают попытки выйти на всероссийский уровень. Так, например, в конце 2016 г. было учреждено Духовное собрание мусульман России (ДСМР).

Вместе с тем в последние десятилетия в ряде регионов, где мусульмане составляют большинство населения, отдельные суфийские братства были встроены в систему местных ДУМ. Став таким образом тарикатскими и этно-религиозными центрами, эти муфтияты распространяют свое влияние далеко за пределы формальных канонических территорий. Это хорошо видно на примере ДУМ Дагестана, которое обладает не только большим количеством общин в своей республике, но и является суфийским центром во главе



с действующим шейхом одной из ветвей шазалийского и накшабандийского тарикатов. Некоторые шаги в этом направлении наблюдаются и в ДУМ Татарстана, который, по мнению ряда экспертов, предпринимает попытки стать не только центром для татар-мусульман, но и еще одной ветви накшабандийского тариката.

При этом всероссийские муфтияты стараются объединить под собой различные нерадикальные общины, в том числе и неформально ориентированные, на тарикатские и этно-религиозные центры.

Укрепление муфтиятов, впрочем, не уничтожило альтернативные формы самоорганизации мусульманских сообществ в полной мере. Среди продолживших свое существование институтов можно выделить как традиционные, так и неотрадиционные, возникшие в последнее годы.

К традиционным могут быть отнесены суфийские братства, в том числе и не встроены в ДУМ и продолжающие свою деятельность, особенно в республиках Северного Кавказа. В целом суфийские братства малоформализованы и в последние годы все больше организуют свою деятельность на платформе социальных сетей.

В некоторых регионах России наблюдается тенденция формирования неотрадиционных институтов самоорганизации мусульманских общин. Ее ярким примером могут служить ассоциации мусульманских предпринимателей и центры медиации по решению споров в соответствии с шариатом, особенно распространенные в Дагестане [47]. При этом необходимо отметить, что собственно богословско-правовую работу в этих учреждениях ведут официальные имамы региональных или федеральных ДУМ.

Отдельного внимания заслуживает религиозная ситуация в среде мигрантов из среднеазиатских республик, которые в последние десятилетия в центральных регионах России и Сибири составляют значительную часть практикующих мусульман. Несмотря на наличие собственных неформальных сообществ как основанных на этнической общности, так и на принадлежности к различным течениям, для легализации своей деятельности им также необходимо встраиваться в систему ДУМ. В целом ряде российских областей выходцы из «мусульманских» стран бывшего СССР занимают официальные должности не только священнослужителей, но и глав местных религиозных организаций.



При этом до сих пор сохранились и иные формы самоорганизации мусульман, имевшие более широкое распространение на стыке прошлого и нынешнего столетий, – различные автономные некоммерческие организации – ассоциации, культурные, просветительские, научные и иные центры. Однако за редким исключением подобные организации объединяют очень мало людей даже в масштабах одного региона, и роль их в современном исламском дискурсе мала.

Как представляется, описанная ситуация свидетельствует о двух важных трендах. С одной стороны, в условиях общей секьюритизации системы идет процесс упорядочивания институциональной самоорганизации общин. С другой стороны, это упорядочивание осуществляется через институты гражданского общества, причем инициатива в этом процессе принадлежит обеим сторонам – как государству, так и самим общинам.

Впрочем, происходящие изменения касаются не только институциональной стороны дела. С середины 2000-х гг. государство, ранее практически не вмешивавшееся в деятельность исламских организаций, изменило свои подходы.

В 2005 г. Министерством образования и науки Российской Федерации была принята Комплексная программа содействия развитию религиозного (исламского) образования в период 2005–2015 гг. (продлена до 2021 г.), предусматривающая тесное взаимодействие светских и конфессиональных вузов в данной сфере. Со стороны светских вузов в программе участвуют КФУ, ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова, СПбГУ, Башкирский государственный педагогический университет и Пятигорский государственный лингвистический университет [48].

В 2018 г. при поддержке президента страны В.В. Путина ДУМ РФ, ЦДУМ и ДУМ Татарстана учредили Болгарскую исламскую академию, которая, по замыслу ее создателей, должна стать российским аль-Азхаром и таким образом защитить высшее звено мусульманских богословов от зарубежных идеологических влияний.

Параллельно с этим в 2007 г. крупнейшими религиозными организациями (СМР, ЦДУМ и КЦМСК) при содействии Управления Президента Российской Федерации по внутренней политике был создан Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования. В 2020 г. в состав учредителей также вошли Министерство науки и высшего образования Российской Федерации



и Международная исламская миссия. Фонд оказывает поддержку деятельности, направленной на развитие исламской культуры, науки и образования, на распространение идей толерантности, духовно-нравственное воспитание детей и молодежи, недопущение исламофобии, противодействие распространению экстремизма и терроризма. Финансирование Фонда осуществляется частными российскими благотворителями и международными организациями. В 2007 г. бюджет Фонда составил 250 млн руб. [49]. В 2020 г. было заявлено об его увеличении, в т.ч. из бюджетных средств [50]. Согласно последней версии Устава этой некоммерческой организации, ее ключевые решения принимаются Советом, в состав которого входят 14 человек: 7 – представители религиозных организаций-учредителей и 7 – представители органов власти [51].

Общей целью всех указанных инициатив является не только повышение профессионального уровня имамов и муфтиев, но и формирование особого слоя мусульманских интеллектуалов, способных развивать традиции отечественной школы исламского богословия. Несмотря на существующую критику этой политики, следует признать, что в целом она соответствует тем тенденциям, которые имеют место и в арабских странах.

Заключение

Сравнивая между собой актуальные тенденции развития государственно-исламских отношений в России и трех рассмотренных арабских странах, можно обнаружить некоторые общие черты.

Во всех случаях существующие модели отношений в последние годы сталкиваются, хотя и в разной степени, с одними и теми же вызовами и угрозами. К ним относятся: распространение экстремистской идеологии, содержание которой не соответствует национальным традициям исповедания веры; рост информатизации и распространение идеи «глобального ислама»; укрепление институтов гражданского общества, в том числе в религиозной среде; снижение доверия мусульман к «официальному» исламу; трансформация институтов и модернизация «народного» ислама.

Ответом на все эти вызовы и угрозы становится секьюритизация государственной политики на исламском направлении. Она подразумевает сочетание ограничительных мер с более активной поддержкой государством



лояльных ему религиозных институтов и более внимательное отношение к содержанию их деятельности.

Литература

1. Наумкин В.В., Зарипов И.А., Кузнецов В.А., Орлов В.В. Государство и мусульманская умма: институты управления и взаимодействия в России и арабском мире. Историческая ретроспектива. *Восток. Афро-азиатские общества: история и современность*. 2021;(1):54–69. DOI: 10.31857/S086919080013655-7
2. Аль-Асад: малайин ас-сурийин йахдунун аль-ирхаб ва-Ааль Са'уд важиху 'Абд ан-Насир... Ва-ль-хадара бунйат би-Димашк ва-лайса би-Макка. CNN. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://arabic.cnn.com/middleeast/2014/04/29/syria-assad-speech> (дата обращения: 05.02.2021).
3. Pierret T. Sunni Clergy Politics in the Cities of Ba 'thi Syria. Lawson F.H. (ed.) *Demystifying Syria*. London: Saqi; 2009. P. 70–84.
4. Аль-канун ракм 31 ан-низам ли-'амль визарат аль-аукаф. SANA. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.sana.sy/?p=827604> (дата обращения: 05.02.2021).
5. Труевцев К.М. Сирийский конфликт: конфессиональные лозунги и демографические последствия. *Труды Института востоковедения РАН. Вып. 16: Арабский мир в русле текущей политики*. М.: ИВРАН; 2018. С. 225–239.
6. Rifai L. The Sunni Religious Establishment of Damascus: When Unification Creates Division. *Carnegie Middle East Center*. [Electronic source]. Available at: https://carnegieendowment.org/files/Rifai-Syrian_Religious_Reorganization.pdf (Accessed: 05.02.2021).
7. Al-Kassir A. Formalizing Regime Control over Syrian Religious Affairs. *Carnegie Endowment for International Peace*. [Electronic source]. Available at: <https://carnegieendowment.org/sada/77712> (Accessed: 05.02.2021).
8. The Ministry of Awqaf (Religious Endowments) Presidential Decree No. 16 of 2018: Handing over Syria's Executive Authority to the Clergy. *Syrian Civic Platform*. [Electronic source]. Available at: <https://www.scplatform.net/en/wpcontent/uploads/2018/11/The-Ministry-of-Awqaf-Religious-Endowments.pdf> (Accessed: 05.02.2021).



9. Ladjal T. Sufism and Politics in Contemporary Egypt: A Study of Sufi Political Engagement in the Pre and Post-revolutionary Reality of January 2011. *Journal of Asian and African Studies*. 2015;50(4):468–485. DOI: 10.1177/0021909614534170

10. Орлов В.В. Суфийские братства в общественно-политической жизни исламского мира (50–90-е годы). *Ислам и политика (взаимодействие ислама и политики в странах Ближнего и Среднего Востока, на Кавказе и в Центральной Азии)*. Отв. ред. Белокреницкий В.Я., Егорин А.З. М.: ИВ РАН; Крафт+; 2001. С. 114–134.

11. *Насс аль-канун ракм 118 ли-сана 1976 би-ша'н низам ат-турук ас-суфийа ва-ла'ихатих ат-танфизийа* [Текст закона №118 1976 г. о системе суфийских орденов и правила его применения]. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://elnaser.wordpress.com/2017/05/04/لجنة-118-رقم-القانون-نص-الطرق-نظام-بشأن-1976-> (дата обращения: 05.02.2021).

12. Abou El Fadl K. Dominating Religion in Egypt's Pseudo-Secular State. *ABC*. [Electronic source]. Available at: <http://www.abc.net.au/religion/articles/2013/09/15/3848943.htm> (Accessed: 05.02.2021).

13. Mokbel R. Al-Azhar Rethinks Primary School Teaching to Encourage Moderation. *Al-Monitor*. [Electronic source]. Available at: <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/07/egypt-azhar-quran-school-katateeb-updatemodernizecurricula.html> (Accessed: 05.02.2021).

14. Radwan T. Egypt's Ministry of Endowments and the Fight Against Extremism. *Atlantic Council*. [Electronic source]. Available at: <http://www.atlanticcouncil.org/blogs/menasource/egypt-s-ministry-of-endowments-andtheft-ght-against-extremism> (Accessed: 05.02.2021).

15. Bano M., Benadi H. Regulating Religious Authority for Political Gains: al-Sisi's Manipulation of al-Azhar in Egypt. *Third World Quarterly*. 2017;3:1–18.

16. Feuer S. New Egyptian Legislation Aims to Reduce Al-Azhar's Authority. *The Washington Institute for Near East Policy*. [Electronic source]. Available at: <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/new-egyptian-legislation-aims-reduce-al-azhars-authority> (Accessed: 05.02.2021).

17. *Дустур Миср 2012 ва 2014*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.sccourt.gov.eg/SCC/?SCCPORTAL12C-JSESSIONID=gT1icTRH-9pMGIA65ptahHLySRXwZJxvpwtktuGX5D1pRAb_pEFC!-859048638 (дата обращения: 05.02.2021).



18. Saker T. Why does Egypt's largest Muslim beacon, Al-Azhar, refuse to declare IS 'apostate'? *Egypt Independent*. [Electronic source]. Available at: <https://egyptindependent.com/why-does-egypt-s-largest-muslim-beacon-al-azhar-refuse-declare-apostate/> (Accessed: 05.02.2021).

19. Egypt parliament suspends discussions on bill that strips al-Azhar of its authority. *Middle East Eye*. [Electronic source]. Available at: <https://www.middleeasteye.net/news/egypt-azhar-parliament-adjourns-discussions-bill> (Accessed: 05.02.2021).

20. Brignone M. The Revolution of Islam According to President al-Sisi. *Oasis*. [Electronic source]. Available at: <https://www.oasiscenter.eu/en/revolutionislamaccording-president-al-sisi> (Accessed: 05.02.2021).

21. Darwish H. Egypt under Sisi: from an Authoritarian Dominant-Party System to Strongman Politics. *JETRO-IDE ME-Review*. 2018–2019;6:2–20.

22. Аль-Асуани М. Аль-Хилали: «Аллах субханаху ва-та'ала арсала ас-Сиси ва-л-лива' Мухаммад Ибрахим ли-инказ аш-ша'б мин 'убудийа ал-ихван». *Бавабат аш-Шурук*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.shorouknews.com/news/view.aspx?cdate=10022014&id=4f2ea1f1-2426-4652-9ef7-c885eb0c57fa> (дата обращения: 05.02.2021).

23. Рашван М. Фи калиматихи би-ихтифалийа «Шухада аш-шурта». *Бавабат аш-Шурук*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.shorouknews.com/news/view.aspx?cdate=06022014&id=c28de9a9-1397-4699-98f5-f5af15875e6e> (дата обращения: 05.02.2021).

24. Шайх аль-Азхар йарфиду ташибх устаз фи аль-фикх ли-с-Сиси ва-Ибрахим би-ль-анбийа. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://arabic.cnn.com/middleeast/2014/02/09/hilaly-sisi-ibrahim-prophets> (дата обращения: 05.02.2021).

25. Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2015;1(33):254–268.

26. Vannetzel M. The Muslim Brotherhood's 'Virtuous Society' and State Developmentalism in Egypt: the Politics of 'Goodness'. *Development as a Battlefield. International Development Policy Series. No.8*. Geneva–Boston: Graduate Institute Publications; Brill-Nijhoff; 2017. P. 220–245.

27. Egypt: Al-Sisi Cracks Down on Al-Azhar Grand Imam. *Middle East Monitor*. [Electronic source]. Available at: <https://www.middleeastmonitor.com>.



com/20181201-egypt-al-sisi-cracks-down-on-al-azhar-grand-imam/ (Accessed: 05.02.2021).

28. Statistiques du Ministère de L'intérieur de la République Algérienne Ddémocratique Et Populaire. *Ministere de l'Interieur*. [Electronic source]. Available at: [http:// www.interieur.gov.dz/images/pdf/Thematiquedesassociations.pdf](http://www.interieur.gov.dz/images/pdf/Thematiquedesassociations.pdf) (Accessed: 05.02.2021).

29. Atef M. NGO Law in Egypt. *Fikra Forum*. [Electronic source]. Available at: <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/ngo-law-egypt> (Accessed: 05.02.2021).

30. Proclamation # 01/P.CC/12 du 24 Joumada Ethania 1433 correspondant au 15 mai 2012 portant résultats de l'élection des membres de l'Assemblée Populaire Nationale. *Journal Officiel de la République Algérienne Démocratique et Populaire*. 2012;32:4–22.

31. Chérif D. Algérie 2017: De quoi les élections législatives et locales sont-elles le nom? *L'Année du Maghreb*. 2018;19:169–183.

32. Степанова Е.А. ИГИЛ и феномен иностранных боевиков-террористов в Сирии и Ираке. М.: ИМЭМО РАН; 2020. 198 с.

33. Khatir F. Le changement de politique algérienne à l'égard des confréries religieuses musulmanes: de la persécution à la réhabilitation, le cas particulier de la confrérie 'Alawiyya, 1909-2009. Histoire. Université Toulouse le Mirail – Toulouse II, 2016. *TEL*. [Electronic source]. Available at: <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01878988/document> (Accessed: 05.02.2021).

34. Les zâwiyas: entre la politique et le spirituel. *Observatoire Pharos*. [Electronic source]. Available at: <https://www.observatoirepharos.com/pays/algerie/algerie-les-zawiyas-entre-la-politique-et-le-spirituel-fr/> (Accessed: 05.02.2021).

35. Matarese M. Contre l'islam radical, l'Algérie joue la carte de l'islam soufi. *Middle East Eye*. [Electronic source]. Available at: <https://www.middleeasteye.net/fr/reportages/contre-lislam-radical-lalgerie-joue-la-carte-de-lislam-soufi> (Accessed: 05.02.2021).

36. Lamloum O., Ali Ben Zina M. (eds). Les jeunes de Douar Hicher et D'Ettadhamen. *Une enquête sociologique*. Tunis: Arabesques; 2015. 202 p.

37. Bassiouni M.C. *Chronicles of the Egyptian Revolution and its Aftermath: 2011–2016*. Cambridge: Cambridge University Press; 2016. 450 p.



38. Ottaway D. *The Arab World Upended: Revolution and Its Aftermath in Tunisia and Egypt*. Boulder (CO): Lynne Rienner Publishers; 2017. 269 p.
39. Moussaoui A. La mosquée en Algérie. Figures nouvelles et pratiques reconstituées. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*. [Electronic source]. Available at: <http://journals.openedition.org/remmm/6159> (Accessed: 05.02.2021).
40. Ghanem D. State-Owned Islam in Algeria Faces Stiff Competition. *Carnegie Middle East Center*. [Electronic source]. Available at: <https://carnegiemec.org/2018/03/13/state-owned-islam-in-algeria-faces-stiff-competitionpub-75770> (Accessed: 05.02.2021).
41. Abdi H. Un guide des prêches de vendredi pour prémunir les mosquées des discours extrémistes. *Algérie Patriotique*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.algeriepatriotique.com/2017/12/07/guide-preches-de-vendredi-premunir-mosquees-discours-extremistes/> (дата обращения: 05.02.2021).
42. Roger B. Algérie: création d'un syndicat d'imams pour contrer le salafisme. *Jeune Afrique*. [Electronic source]. Available at: <https://www.algeriepatriotique.com/2017/12/07/guide-preches-de-vendredi-premunir-mosquees-discours-extremistes/> (Accessed: 05.02.2021).
43. Siouane Z. Ils revendiquent une hausse des salaires: Protesta annoncée des imams. *Algérie 360*. [Electronic source]. Available at: <https://www.algerie360.com/ils-revendiquent-une-hausse-des-salaires-protesta-annoncee-des-imams/> (Accessed: 05.02.2021).
44. Мухетдинов Д.В., Хабутдинов А.Ю. *История духовных управлений мусульман России в XVIII-XXI веках: Учебное пособие*. Н. Новгород, 2012. 260 с.
45. Хабутдинов А.Ю. *Институты российского мусульманского сообщества в Волго-Уральском регионе*. М.: Изд. дом Марджани; 2013. 344 с.
46. Нуриманов И.А. Совет муфтиев выходит на межгосударственный уровень. *НГ Религии*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.ng.ru/ng_religii/2020-10-06/9_495_union.html (дата обращения 05.02.2021)
47. Казенин К.И. Конкуренция институциональных регуляторов в городской среде Северного Кавказа. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <ftp://ftp.repec.org/opt/ReDIF/RePEc/rnp/wpaper/456.pdf> (дата обращения: 05.02.2021).



48. Рагозина С. Между противодействием экстремизму и обеспечением духовной безопасности: некоторые проблемы исламского образования в России. РСМД. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/mezhdu-protivodeystviem-ekstremizmu-i-obespecheniem-dukhovnoy-bezopasnosti-nekotorye-problemy-islams/> (дата обращения: 05.02.2021).

49. Интервью с директором Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования Н. Тупицыным. Совет муфтиев России. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://muslim.ru/articles/288/12111/> (дата обращения: 05.02.2021).

50. Финансирование Фонда поддержки исламской культуры будет увеличено. ТАСС. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://tass.ru/obschestvo/7716023> (дата обращения: 05.02.2021).

51. Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования продолжит работу в новом составе. Совет муфтиев России. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://muslim.ru/articles/287/26587/> (дата обращения: 05.02.2021).

References

1. Naumkin V.V., Zaripov I.A., Kuznetsov V.A., Orlov V.V. Strategii vystraivaniya otnoshenii mezhdu gosudarstvom i islamom v Rossii i arabskom mire [The State and the Muslim Ummah: Mechanisms of Administration and Interaction in Russia and the Arab World]. *Vostok [Oriens]*. 2021;(1):54–69. DOI: 10.31857/S086919080013655-7 (In Russian)

2. Al-Asad: malaiin as-suriin yahdunun al-irhab wa-Aal Sa‘ud wajihu ‘Abd an-Nasir... Wa-l-hadara buniat bi-Dimashq wa-laysa bi-Makka [Assad: millions of Syrians are committed to terrorism, the Saudi House confronted Abd Al-Naser... and the civilization was built in Damascus, not in Mecca]. *CNN*. [Electronic source]. Available at: <https://arabic.cnn.com/middleeast/2014/04/29/syria-assad-speech> (Accessed: 05.02.2021). (In Arabic)

3. Pierret T. Sunni Clergy Politics in the Cities of Ba ‘thi Syria. In: Lawson F.H. (ed.) *Demystifying Syria*. London: Saqi; 2009, pp. 70–84.

4. Al-qanun rakm 31 an-nizam li-‘aml vizarat al-awqaf [Legal Act No 31 Worked on by the Ministry of Waqf]. *SANA*. [Electronic source]. Available at: <https://www.sana.sy/?p=827604> (Accessed: 05.02.2021). (In Arabic)



5. Truevtsev K.M. Siriysky konflikt: konfessionalnye lozungi i demograficheskiye posledstviya [The Syrian Conflict: Confessional Slogans and Demographic Consequences]. *Trudy Instituta vostokovedeniya RAN. Vyp. 16: Arabskiy mir v rusle tekushey politiki* [Works of the Institute of Oriental Studies RAS. Issue 16: The Arab World in the Context of Current Politics]. Moscow: IVRAN; 2018, pp. 225–239. (In Russian)

6. Rifai L. The Sunni Religious Establishment of Damascus: When Unification Creates Division. *Carnegie Middle East Center*. [Electronic source]. Available at: https://carnegieendowment.org/files/Rifai-Syrian_Religious_Reorganization.pdf (Accessed: 05.02.2021).

7. Al-Kassir A. Formalizing Regime Control over Syrian Religious Affairs. *Carnegie Endowment for International Peace*. [Electronic source]. Available at: <https://carnegieendowment.org/sada/77712> (Accessed: 05.02.2021).

8. The Ministry of Awqaf (Religious Endowments) Presidential Decree No. 16 of 2018: Handing over Syria's Executive Authority to the Clergy. *Syrian Civic Platform*. [Electronic source]. Available at: <https://www.scplatform.net/en/wp-content/uploads/2018/11/The-Ministry-of-Awqaf-Religious-Endowments.pdf> (Accessed: 05.02.2021).

9. Ladjal T. Sufism and Politics in Contemporary Egypt: A Study of Sufi Political Engagement in the Pre and Post-revolutionary Reality of January 2011. *Journal of Asian and African Studies*. 2015;50(4):468–485. DOI: 10.1177/0021909614534170

10. Orlov V.V. Sufiyskie bratstva v obshchestvenno-politicheskoy zhizni islamskogo mira (50-90-e gody) [Sufi Brotherhoods in the Social and Political Life of the Islamic World (1950-1990s)]. *Islam i politika (vzaimodeystvie islama i politiki v stranah Blizhnego i Srednego Vostoka, na Kavkaze i v Tsentralnoy Azii)* [Islam and Politics (Interactions between Islam and Politics in the Middle East, Caucasus and Central Asia)]. Moscow: IVRAN; Kraft+; 2001, pp. 114–134. (In Russian)

11. *Nass al-kanun rakm 118 li-sana 1976 bi-sha'n nizam at-turuk as-sufiia wa-la'ihatih at-tanfiziia* [Contents of Legal Act No 118, 1976, on Sufi Orders and Rules for the Act's Implementation]. [Electronic source]. Available at: <https://elnaser.wordpress.com/2017/05/04/الطرق-نظام-بشأن-1976-لسنة-118-رقم-القانون-نص/> (Accessed: 05.02.2021). (In Arabic)

12. Abou El Fadl K. Dominating Religion in Egypt's Pseudo-Secular State. *ABC*. [Electronic source]. Available at: <http://www.abc.net.au/religion/articles/2013/09/15/3848943.htm> (Accessed: 05.02.2021).



13. Mokbel R. Al-Azhar Rethinks Primary School Teaching to Encourage Moderation. *Al-Monitor*. [Electronic source]. Available at: <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/07/egypt-azhar-quran-school-katateeb-update-modernize-curricula.html> (Accessed: 05.02.2021).

14. Radwan T. Egypt's Ministry of Endowments and the Fight Against Extremism. *Atlantic Council*. [Electronic source]. Available at: <http://www.atlanticcouncil.org/blogs/menasource/egypt-s-ministry-of-endowments-and-the-fight-against-extremism> (Accessed: 05.02.2021).

15. Bano M., Benadi H. Regulating Religious Authority for Political Gains: al-Sisi's Manipulation of al-Azhar in Egypt. *Third World Quarterly*. 2017;3:1–18.

16. Feuer S. New Egyptian Legislation Aims to Reduce Al-Azhar's Authority. *The Washington Institute for Near East Policy*. [Electronic source]. Available at: <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/new-egyptian-legislation-aims-reduce-al-azhars-authority> (Accessed: 05.02.2021).

17. *Dustur Misr 2012 wa 2014* [2012 and 2014 Constitutions of Egypt]. [Electronic source]. Available at: http://www.sccourt.gov.eg/SCC/?SCCPORTAL12C-JSESSIONID=gT1icTRH-9pMGIA65ptahHLySRXwZJxvpwtktuGX5D1pRAb_pEFC!-859048638 (Accessed: 05.02.2021). (In Arabic)

18. Saker T. Why does Egypt's largest Muslim beacon, Al-Azhar, refuse to declare IS 'apostate'? *Egypt Independent*. [Electronic source]. Available at: <https://egyptindependent.com/why-does-egypt-s-largest-muslim-beacon-al-azhar-refuse-declare-apostate/> (Accessed: 05.02.2021).

19. Egypt parliament suspends discussions on bill that strips al-Azhar of its authority. *Middle East Eye*. [Electronic source]. Available at: <https://www.middleeasteye.net/news/egypt-azhar-parliament-adjourns-discussions-bill> (Accessed: 05.02.2021).

20. Brignone M. The Revolution of Islam According to President al-Sisi. *Oasis*. [Electronic source]. Available at: <https://www.oasiscenter.eu/en/revolution-islam-according-president-al-sisi> (Accessed: 05.02.2021).

21. Darwisheh H. Egypt under Sisi: from an Authoritarian Dominant-Party System to Strongman Politics. *JETRO-IDE ME-Review*. 2018–2019;6:2–20.

22. Al-Aswani M. Al-Hilali: "Allah subhanahu wa-ta'ala arsala as-Sisi wa-l-liva' Muhammad Ibrahim li-inqaz ash-sha'b min 'ubudiiia al-ihwan" [Al-Hilali: God Almighty sent Sisi and Major General Muhammad Ibrahim to save the people from the slavery of the Brotherhood]. *Bawabat Al-Shorouk*. [Electronic source]. Available at:



<https://www.shorouknews.com/news/view.aspx?cdate=10022014&id=4f2ea1f1-2426-4652-9ef7-c885eb0c57fa> (Accessed: 05.02.2021). (In Arabic)

23. Rashwan N. Fi kalimatihi bi-ikhtifaliya «Shuhada ash-shurta» [In his speech at the “Police Martyrs” celebration]. *Bawabat Al-Shorouk*. [Electronic source]. Available at: <https://www.shorouknews.com/news/view.aspx?cdate=06022014&id=c28de9a9-1397-4699-98f5-f5af15875e6e> (Accessed: 05.02.2021). (In Arabic)

24. Shaikh al-Azhar yarfidu tashbih ustaz fi al-fikh li-s-Sisi wa-Ibrahim bi-l-anbiya [The Sheikh of Al-Azhar, a professor of jurisprudence, refuses to compare Sisi and Ibrahim to the prophets]. *CNN*. [Electronic source]. Available at: <https://arabic.cnn.com/middleeast/2014/02/09/hilaly-sisi-ibrahim-prophets> (Accessed: 05.02.2021). (In Arabic)

25. Hervier-Leger D. V poiskah opredelennosti: paradoksy religioznosti v obschestvakh razvitogo moderna [Seeking for Certainty: Paradoxes of Religiousness in the Societies of Developed Modernity]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, Church in Russia and Around the World]. 2015;1(33):254–268. (In Russian)

26. Vannetzel M. The Muslim Brotherhood’s ‘Virtuous Society’ and State Developmentalism in Egypt: the Politics of ‘Goodness’. *Development as a Battlefield. International Development Policy Series. No.8*. Geneva–Boston: Graduate Institute Publications; Brill-Nijhoff; 2017, pp. 220–245.

27. Egypt: Al-Sisi Cracks Down on Al-Azhar Grand Imam. *Middle East Monitor*. [Electronic source]. Available at: <https://www.middleeastmonitor.com/20181201-egypt-al-sisi-cracks-down-on-al-azhar-grand-imam/> (Accessed: 05.02.2021).

28. Statistics of the Ministry of Interior Affairs of People’s Democratic Republic of Algeria. *Ministere de l’Interieur*. [Electronic source]. Available at: <http://www.interieur.gov.dz/images/pdf/Thematiquedesassociations.pdf> (Accessed: 05.02.2021). (In French)

29. Atef M. NGO Law in Egypt. *Fikra Forum*. [Electronic source]. Available at: <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/ngo-law-egypt> (Accessed: 05.02.2021).

30. Proclamation # 01/P.CC/12 du 24 Jomada Ethania 1433 correspondant au 15 mai 2012 portant résultats de l’élection des membres de l’Assemblée Populaire Nationale. *Journal Officiel de la République Algérienne Démocratique et Populaire*. 2012;32:4–22. (In French)

31. Chérif D. Algérie 2017: De quoi les élections législatives et locales sont-elles le nom? *L'Année du Maghreb*. 2018;19:169–183. (In French)
32. Stepanova E.A. *IGIL i fenomen inostrannykh boevikov-terroristov v Sirii i Irake* [ISIL and the Phenomenon of Foreign Terrorist Militants in Syria and Iraq]. Moscow: IMEMO RAN; 2020. 198 p.
33. Khatir F. Le changement de politique algérienne à l'égard des confréries religieuses musulmanes: de la persécution à la réhabilitation, le cas particulier de la confrérie 'Alawiyya, 1909-2009. Histoire. Université Toulouse le Mirail – Toulouse II, 2016. TEL. [Electronic source]. Available at: <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01878988/document> (Accessed: 05.02.2021). (In French)
34. Les zâwiyas: entre la politique et le spirituel. *Observatoire Pharos*. [Electronic source]. Available at: <https://www.observatoirepharos.com/pays/algerie/algerie-les-zawiyas-entre-la-politique-et-le-spirituel-fr/> (Accessed: 05.02.2021). (In French)
35. Matarese M. Contre l'islam radical, l'Algérie joue la carte de l'islam soufi. *Middle East Eye*. [Electronic source]. Available at: <https://www.middleeasteye.net/fr/reportages/contre-lislam-radical-lalgerie-joue-la-carte-de-lislam-soufi> (Accessed: 05.02.2021). (In French)
36. Lamloum O., Ali Ben Zina M. (eds). Les jeunes de Douar Hicher et D'Ettadhamen. *Une enquête sociologique*. Tunis: Arabesques; 2015. 202 p. (In French)
37. Bassiouni M.C. *Chronicles of the Egyptian Revolution and its Aftermath: 2011–2016*. Cambridge: Cambridge University Press; 2016. 450 p.
38. Ottaway D. *The Arab World Upended: Revolution and Its Aftermath in Tunisia and Egypt*. Boulder (CO): Lynne Rienner Publishers; 2017. 269 p.
39. Moussaoui A. La mosquée en Algérie. Figures nouvelles et pratiques reconstituées. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*. [Electronic source]. Available at: <http://journals.openedition.org/remmm/6159> (Accessed: 05.02.2021). DOI: <https://doi.org/10.4000/remmm.6159> (In French)
40. Ghanem D. State-Owned Islam in Algeria Faces Stiff Competition. *Carnegie Middle East Center*. [Electronic source]. Available at: <https://carnegie-mec.org/2018/03/13/state-owned-islam-in-algeria-faces-stiff-competition-pub-75770> (Accessed: 05.02.2021).
41. Abdi H. Un guide des prêches de vendredi pour prémunir les mosquées des discours extrémistes. *Algérie Patriotique*. [Electronic source]. Available at:



<https://www.algeriepatriotique.com/2017/12/07/guide-preches-de-vendredi-premunir-mosquees-discours-extremistes/> (Accessed: 05.02.2021). (In French)

42. Roger B. Algérie: création d'un syndicat d'imams pour contrer le salafisme. *Jeune Afrique*. [Electronic source]. Available at: <https://www.jeuneafrique.com/171602/politique/alg-rie-cr-ation-d-un-syndicat-d-imams-pour-contrer-le-salafisme/> (Accessed: 05.02.2021). (In French)

43. Siouane Z. Ils revendiquent une hausse des salaires: Protesta annoncée des imams. *Algérie 360*. [Electronic source]. Available at: <https://www.algerie360.com/ils-revendiquent-une-hausse-des-salaires-protesta-annoncee-des-imams/> (Accessed: 05.02.2021). (In French)

44. Mukhetdinov D.V., Habutdinov A.Yu. *Istoriya dukhovnykh upravlenii musul'man Rossii v XVIII-XXI vekakh: Uchebnoe posobie* [The history of the Spiritual administrations of the Muslims of Russia in the XVIII-XXI centuries: A textbook]. N. Novgorod, 2012. 260 p. (In Russian)

45. Habutdinov A.Yu. *Instituty rossiiskogo musul'manskogo soobshchestva v Volgo-Ural'skom regione* [Institutions of Russian Muslim community in the Volga-Ural region]. Moscow: Mardjani Publishing House; 2013. 344 p. (In Russian)

46. Nurimanov I.A. Sovet muftiev vykhodit na mezhgosudarstvennyi uroven' [The Council of Muftis goes to the interstate level]. *NG Religii*. [Electronic source]. Available at: https://www.ng.ru/ng_religii/2020-10-06/9_495_union.html (Accessed: 05.02.2021) (In Russian)

47. Kazenin K.I. *Konkurenciya institutsionalnykh regulyatorov v gorodskoy srede Severnogo Kavkaza* [Competition between Institutional Regulators in Urban Areas of North Caucasus]. [Electronic source]. Available at: <ftp://ftp.repec.org/opt/ReDIF/RePEc/rnp/wpaper/456.pdf> (Accessed: 05.02.2021). (In Russian)

48. Ragozina S. Mezhdunarodnye protivodeystviya ekstremizmu i obespecheniem dukhovnoy bezopasnosti: nekotorye problemy islamskogo obrazovaniya v Rossii [Between the Fight against Extremism and Need to Provide Spiritual Security: On Certain Problems of Islamic Education in Russia]. *RIAC*. [Electronic source]. Available at: <https://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/analytics/mezhdu-protivodeystviem-ekstremizmu-i-obespecheniem-dukhovnoy-bezopasnosti-nekotorye-problemy-islamskogo-obrazovaniya-v-rossii/> (Accessed: 05.02.2021). (In Russian)

49. Interv'yū s direktorom Fonda podderzhki islamskoi kul'tury, nauki i obrazovaniya N. Tupitsynym [Interview with the Director of Foundation for the Support of Islamic Culture, Research and Education N. Tupitsyn]. *Sovet muftiev*



Rossii. [Electronic source]. Available at: <https://muslim.ru/articles/288/12111/> (Accessed: 05.02.2021). (In Russian)

50. Finansirovanie Fonda podderzhki islamskoi kul'tury budet uvelicheno [Funding of the Foundation for the Support of Islamic Culture will be increased]. TASS. [Electronic source]. Available at: <https://tass.ru/obschestvo/7716023> (Accessed: 05.02.2021). (In Russian)

51. Fond podderzhki islamskoi kul'tury, nauki i obrazovaniya prodolzhit rabotu v novom sostave. [The Foundation for the Support of Islamic Culture, Research and Education will continue its work with a new team]. *Sovet muftiev Rossii*. [Electronic source]. Available at: <https://muslim.ru/articles/287/26587/> (Accessed: 05.02.2021). (In Russian)

Информация об авторах

Наумкин Виталий Вячеславович, академик РАН, научный руководитель Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Зарипов Ислам Амирович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Кузнецов Василий Александрович, кандидат исторических наук, заведующий Центром арабских и исламских исследований, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Орлов Владимир Викторович, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация; профессор Института стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.

About the authors

Vitaly V. Naumkin, Full Member of the Russian Academy of Sciences, President of the Institute of Oriental Studies for the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation.

Islam A. Zaripov, Cand. Sci. (History), Senior Research Fellow, Center for Arab and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies for the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation.

Vasily A. Kuznetsov, Cand. Sci. (History), Head of the Center for Arab and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Moscow, the Russian Federation.

Vladimir V. Orlov, Dr. Sci. (History), Leading Research Fellow, Center for Arab and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies for the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation; Professor, Institute of Asian and African States, Moscow State University, Moscow, the Russian Federation.



Наумкин В.В., Зарипов И.А., Кузнецов В.А., Орлов В.В.
Стратегии выстраивания отношений между государством и исламом
в России и арабском мире

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 10 февраля 2021

Одобрена рецензентами: 3 марта 2021

Принята к публикации: 10 марта 2021

Article info

Received: February 10, 2021

Reviewed: March 3, 2021

Accepted: March 10, 2021



DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-1-50-77

УДК 32.327

Original paper

Оригинальная статья

Правление Абд аль-Фаттаха ас-Сиси: политика, экономика и международные связи Египта 2010-х гг.

Г.Ш. Кадилова^{1а}

¹Ташкентский государственный университет востоковедения, г. Ташкент, Узбекистан

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6551-270X>, e-mail: guzal.kadirova.1986@mail.ru

Резюме: Статья посвящена истории прихода к власти и анализу внутренней и внешней политики президента Арабской Республики Египет (АРЕ) фельдмаршала Абд аль-Фаттаха ас-Сиси. Автор отмечает, что новый лидер страны выбрал жесткий внутривнутриполитический курс, направленный на укрепление собственной власти и подавление оппозиции, в первую очередь «Братьев-мусульман» (деятельность организации запрещена на территории РФ), а Конституция 2014 г. и поправки к ней 2019 г. привели к фактическому исчезновению независимых ветвей власти и ее концентрации в руках президента, а также закреплению в Основном законе положений об особой роли военных в жизни общества. Теперь глава государства и Высший совет Вооруженных сил определяют политические процессы в стране, контролируя гражданские институты. В отличие от традиционного курса АРЕ, Абд аль-Фаттах ас-Сиси выстраивает более жесткую и бескомпромиссную политику, демонстрируя готовность к применению силы, прежде всего в Ливии, суживая себе возможности для дипломатического маневра.

Ключевые слова: Египет; Абд аль-Фаттах ас-Сиси; военная элита; «Братья-мусульмане»; Высший совет Вооруженных сил; конституция Египта; религиозный радикализм

Для цитирования: Кадилова Г.Ш. Правление Абд аль-Фаттаха ас-Сиси: политика, экономика и международные связи Египта 2010-х гг. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(1):50-77
DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-50-77



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



The Rule of Abd al-Fattah al-Sisi: Politics, Economics and International Relations of Egypt in the 2010s.

G.Sh. Kadirova^{1a}

¹Tashkent State University of Oriental Studies, Tashkent, Uzbekistan

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6551-270X>, e-mail: guzal.kadirova.1986@mail.ru

Abstract: The article is devoted to the history of coming to power and the analysis of the domestic and foreign policy of the President of the Arab Republic of Egypt (ARE), Field Marshal Abd-al Fattah al-Sisi. The author notes that the new leader of the country chose a tough internal political course aimed at strengthening his own power and suppressing the opposition, first of all, the Muslim Brotherhood (the organization's activities are prohibited on the territory of the Russian Federation), and the 2014 Constitution and its 2019 amendments led to the virtual disappearance of the independent branches of power and its concentration in the hands of the president, as well as the consolidation in the Basic Law of provisions on the special role of the military in the life of society. Thus, the head of state and the Supreme Council of the Armed Forces determine the political processes in the country, controlling civil institutions. Unlike the traditional ARE course, Abd-al Fattah al-Sisi is building a tougher and more uncompromising policy, demonstrating a readiness to use force, primarily in Libya, narrowing his scope for diplomatic maneuver.

Keywords: Egypt; Abd-al Fattah al-Sisi; military elite; "Muslim Brotherhood"; High Council of the Armed Forces; Egyptian Constitution; religious radicalism

For citation: Kadirova G.Sh. The Rule of Abd-al Fattah al-Sisi: Politics, Economics and International Relations of Egypt in the 2010s. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;14(1):50-77 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-50-77

Введение

Нарастающая дестабилизация Египта в конце 2000-х – начале 2010-х гг., вновь развернувшиеся массовые протесты населения, внешнеполитическая изоляция и, наконец, практически открытый шантаж политической и военной элиты со стороны ряда арабских монархий Персидского залива привели к государственному перевороту и установлению власти Высшего совета Вооруженных сил.

Однако после переворота Египет все еще стоял перед необходимостью стабилизации. В стране сложились несколько основных центров силы. Первый – армия, в руках которой фактически находилась власть и которая взяла на себя ответственность за новый переходный период. В 2011–2013 гг. роль



Вооруженных сил резко возросла, и они фактически превратились в хранителя государственности и оплот стабильности страны.

«Братья-мусульмане» (деятельность организации запрещена на территории РФ), несмотря на некоторое ослабление популярности и отстранение президента Мухаммада Мурси от власти, все еще оставались одной из влиятельных политических сил, о чем свидетельствовали демонстрации в его поддержку на протяжении практически всего лета 2013 г.

Влиятельной силой на протяжении времени правления М. Мурси оставались также салафиты. В начале 2013 г. в основной салафитской партии «ан-Нур» (с араб. «свет») произошел раскол, от нее отделилась партия «аль-Ватан» (с араб. «Родина»), которая заняла еще более радикальную позицию, признавая исключительно нормы шариата в качестве правового источника государства, тем самым отказываясь от сотрудничества в рамках действовавших легальных политических процессов.

В то же время партия «ан-Нур», занявшая второе место на парламентских выборах 2012 г., сыграла активную роль в ходе кризиса 2013 г. Лидер партии Юнис Махун призвал первоначально к созданию условий для скорейшего проведения парламентских выборов с тем, чтобы нижняя палата парламента могла избрать премьер-министра и укрепить существующую систему государственной власти. Уже после ультиматума со стороны военных партия «ан-Нур» поддержала идею досрочных президентских выборов [1].

Гражданскую оппозицию представляли два движения: «Фронт национального спасения» и «Тамарруд» (с араб. «бунт»). «Фронт национального спасения» был сформирован сразу после конституционного декрета М. Мурси в ноябре 2012 г. и представлял собой союз светских политических партий, в основном либерально-демократических взглядов. Среди его лидеров выделялись экс-глава МАГАТЭ, лауреат Нобелевской премии и одна из видных фигур революции 2011 г. М. Эль-Барадеи, а также экс-генсек ЛАГ и экс-кандидат в президенты на выборах 2012 г. Амр Муса [1].

Движение «Тамарруд» было сформировано в разгар протестов в июне 2013 г. и объединило противников М. Мурси, призывая их к мирным протестам. Именно оно стало главным организатором кампании по сбору подписей за его отставку, собрав, согласно их данным, свыше 22 млн подписей, что почти вдвое превысило количество избирателей-сторонников М. Мурси на президентских выборах 2012 г. Руководство движения «Тамарруд» 1 июля 2013 года выдвинуло ультиматум президенту М. Мурси с требованием уйти в



отставку в двухдневный период [1], а также предложило всем политическим силам свою «дорожную карту» на переходный период развития страны. Сейчас движение «Тамарруд» играет одну из ведущих ролей в определении новых структур власти в Египте.

В сложившейся ситуации одной из первых целей военных стала нейтрализация руководства и активистов «Братьев-мусульман» (деятельность организации запрещена на территории РФ). Уже 4 июля 2013 года были арестованы Верховный наставник движения Мухаммед Бадиа, его заместитель Рашад аль-Байюми, а также глава «Партии свободы и справедливости» и экс-спикер нижней палаты парламента Мухаммед Саад аль-Кататни. Сам экс-президент М. Мурси также находился под арестом.

Армия и исламская оппозиция: история или реальность

Отношения между армией и «Братьями-мусульманами» (деятельность организации запрещена на территории РФ) часто выступали в качестве важного компонента переходного процесса. Например, во время переворота 1952 г. организация «Свободные офицеры» и движение «Братья-мусульмане» сумели совместными усилиями свергнуть правительство, работавшее под руководством монарха и генерального консула Великобритании. Однако уже к 1954 г., когда «Братья-мусульмане» выдвинули требование передачи власти гражданскому правлению, союз распался и движение подверглось репрессиям и запрету [2].

Как отмечает эксперт «Middle East Policy Council» Р. Мэйсон, анализ событий 2013 г. во многом демонстрирует сходие с 1952–1954 гг. тенденции. После начального периода относительного мирного сосуществования последовали свержение М. Мурси, аресты активистов и запрет движения «Братьев-мусульман», которое лишилось возможности легального участия в политических процессах [2].

Противостояние между военными и сторонниками «Братьев-мусульман» продолжалось на протяжении июля-августа 2013 г., выражаясь в форме протестов, которые, по призыву движения, должны были проходить в мирной форме.

Между тем Высший совет Вооруженных сил, в отличие от ситуации 2011 г., применил силу для подавления протестов. Так, 8 июля 2013 г. был убит 51 сторонник «Братьев-мусульман», которые пытались прорваться в штаб Республиканской гвардии, где, по их мнению, содержался М. Мурси.



24 июля 2013 г. генерал Абд аль-Фаттах ас-Сиси выступил в Каирской военной академии с речью, в которой призвал народ дать ему «мандат для борьбы против терроризма». Под «терроризмом» он подразумевал в основном «Братьев-мусульман» и их исламистских союзников. Наряду с ними, как показали дальнейшие события, репрессиям подверглись все политические силы, включая светские, которые ставили под сомнение новый политический порядок.

14 августа 2013 г. два крупнейших лагеря сторонников М. Мурси, проводивших массовые сидячие забастовки в Каире, были уничтожены силами безопасности, погибло свыше 800 человек. Некоторые наблюдатели назвали это событие крупнейшим массовым убийством в современной истории Египта [3].

Как представляется, данное событие окончательно закрыло возможность мирного урегулирования со сторонниками «Братьев-мусульман» и утвердило правление Высшего совета Вооруженных сил в ущерб гражданскому правительству.

Как отметил египетский эксперт А. Эль-Шериф, речь президента Абд аль-Фаттаха ас-Сиси и действия военных прояснили отличие плана 2013 г. от 2011 г.: несмотря на наличие «дорожной карты», армейское руководство под предлогом «стабильности» и «борьбы с терроризмом» фактически расправилось с протестующими и установило жесткое военное правление, в котором переходное гражданское правительство стало его «витриной», причем подобная ситуация сохранилась и после принятия новой Конституции и проведения президентских и парламентских выборов [4].

В целом, во время переходного процесса армия вновь стала доминирующей политической силой. Военные назначили временно исполняющего обязанности президента Адли Мансура, а пост вице-президента получил лидер «Фронта национального спасения» М. Эль-Барадеи, который подал в отставку после событий 14 августа 2013 г. Должности премьер-министра и вице-премьера по экономическим вопросам достались Хазему аль-Беллави и Зияд Баха ад-Дину соответственно, представлявшим светскую социал-демократическую партию, которая на парламентских выборах получила только 16 мест, заручившись поддержкой 3,1 % избирателей.

Таким образом, ключевые назначения в правительстве переходного периода получили противники «Братьев-мусульман», начиная с главы Конституционного суда и заканчивая представителями светской оппозиции, невзирая на их популярность в египетском обществе. При этом сохранялась ключевая роль Высшего совета Вооруженных сил.



В этой связи российский эксперт П. Стегний отмечает, что исламисты нужны были армии до тех пор, пока они соблюдали ее корпоративные интересы, сохраняя «иммунитет от демократии», однако, как только Вооруженные силы увидели угрозу своему положению, ситуация изменилась [5].

Новая конституция: военная диктатура или прогресс

На фоне противостояния армии и «Братьев-мусульман» (деятельность организации запрещена на территории РФ) был запущен процесс разработки новой конституции страны. 8 июля 2013 г. временно исполняющий обязанности президента Адли Мансур, «изучив заявление Главного командования Вооруженных Сил от 3 июля 2013 г.», обнародовал конституционную декларацию, в которой изложены процесс перехода и временные структуры управления [6].

Адли Мансур в качестве президента получил значительные законодательные и исполнительные полномочия, в том числе право назначать и смещать министров. Однако в условиях фактического военного правления право на свободу слова ограничивалось той степенью, в которой это «допускалось законом», а свобода собраний допускалась лишь при определенных условиях, при этом не уточнялось, каких именно.

Для написания новой конституции создавался специальный комитет в составе шести судей и четырех юристов – экспертов по конституционному праву. В то же время ожидалось, что вместо появления новой конституции АРЕ всего лишь будут внесены поправки в конституцию 2012 г. Уже в августе был представлен первый проект новой конституции и началось двухмесячное публичное обсуждение, а в декабре был представлен окончательный вариант, одобренный на референдуме в январе 2014 г. 98,1% избирателями [7].

Согласно новой конституции президент являлся главой государства и Верховным главнокомандующим вооруженными силами, однако он не мог объявлять войну или отправлять вооруженные силы за пределы Египта без консультации с Советом национальной обороны и одобрения со стороны не менее двух третей депутатов Палаты представителей [8].

В отношении правительства президент оставался примерно с теми же полномочиями, однако в случае коалиционного правительства, составленного из партий, не получивших большинства в парламенте, глава государства оставлял за собой право лично назначать министров силового блока.



Парламент стал однопалатным. Он получил право преодолевать вето президента и даже объявить ему импичмент в случае поддержки этого решения не менее двумя третями голосов.

В новой конституции широкими остались полномочия судебной ветви власти, подчеркивалась ее независимость. Помимо Конституционного и Административного судов, а также Государственного совета, вводилась новая структура – Кассационный суд, в полномочия которого входят рассмотрение вопросов законности членства в Палате представителей [8].

Отличительной особенностью новой Конституции АРЕ стало усиление роли сектора безопасности. Армия официально закрепила те полномочия, которыми она фактически обладала в переходный период. Министр обороны назван главнокомандующим вооруженными силами. Его назначение должно быть одобрено Высшим советом Вооруженных сил.

В новой конституции сохранены функции Совета национальной обороны, который «несет ответственность за рассмотрение вопросов, связанных с методами обеспечения безопасности страны, обсуждение бюджета вооруженных сил, который включается одной суммой в государственный бюджет». Подчеркивается, что «другие полномочия определяются законом» [8].

Как представляется, неопределенность формулировок, например, «методов обеспечения национальной безопасности», позволяет Совету национальной обороны широко использовать свои возможности в вопросах внутренней и внешней политики. Включение военных расходов одной цифрой в государственный бюджет оставляет расходы сил безопасности практически вне контроля Палаты представителей. В силу данного пункта силы безопасности фактически не подотчетны гражданским властям.

Кроме того, возможности влияния на военных ограничены требованием обязательного запроса мнения Совета национальной обороны по любым нормативно-правовым актам, связанным с Вооруженными силами.

Гражданские лица могут быть привлечены к разбирательствам в военных судах в случаях, если они совершили непосредственное нападение на военные объекты или имущество, находящееся под управлением военных, включая предприятия или документацию [8].

Следует отметить наличие в Основном законе пункта, свидетельствующего о прямом вмешательстве военных в политические процессы. Роспуск Палаты представителей требует обязательной консультации с Высшим сове-



том Вооруженных сил и одобрения Совета национальной обороны наряду с кабинетом министров.

Данный пункт вызвал наиболее резкую критику в международном сообществе. Так, Европарламент подчеркнул необходимость гражданского контроля над вооруженными силами в качестве обязательного требования международного права. Также указывалось, что при демократии не должно быть влиятельных государственных деятелей, находящихся вне демократического контроля, а защищенная роль военных представляет собой наиболее очевидный дефицит демократических политических институтов [9].

Система государственного управления следует египетским конституционным традициям, которые на поверхности имеют сходство с французской полупрезидентской системой, но через ряд вариаций создают институт президентства значительно более сильным, чем во Франции или в США. В ряде случаев отношения между ветвями власти пересекаются, рискуя повлечь отсутствие ответственности или распределение полномочий в иных нормативно-правовых актах, заключая в себе потенциальный политический конфликт.

В новой конституции смягчались пункты о роли ислама в жизни государства. Христианские и иудейские общины вновь получили право решать вопросы личного статуса вне рамок шариата. Христианам дополнительно гарантировалась религиозная свобода, а также содержалось обещание строительства и реконструкции церквей. Функции решения вопросов, связанных с шариатом, передавались от Аль-Азхара к Конституционному суду. Статья 74 Основного закона выводила за правовые рамки все исламистские структуры, запрещая создание политических партий на религиозной основе и приравнивая это к дискриминации [8].

По мнению эксперта Института Ближнего Востока (Россия) М. Сапроновой, Основной закон АРЕ предусматривает, что «либо армия сама будет стоять у власти, либо она будет определять того, кто будет этим заниматься, а конституционные нормы, в свою очередь, создают юридическую основу для стабилизации политической ситуации, за которую будут отвечать военные» [10].

В докладе Европарламента отмечается, что, несмотря на ослабление положений о роли ислама, ущемляющих другие конфессии, и «осторожную либерализацию» в нескольких ограниченных областях, новая конституция Египта не представляла собой реализацию идеи демократизации, поскольку, в противовес международно-правовым стандартам, отдавала приоритет военным, которые и неподконтрольны, и имели право вмешиваться в гражданские



вопросы. Также положения о правах человека не являлись конкретными во многих аспектах, оставляя конкретизацию за другими нормативно-правовыми актами. В целом, конституция давала мало надежд на возможную демократизацию [9].

Как представляется, важнейшими конституционными положениями, формирующими особенности политической системы Египта, стали роль президента и его обязательный союз с военными, которые получили конституционный статус и полномочия.

Избирательные кампании 2014-2018 гг.: укрепление государственной системы или легитимности военной элиты

После принятия Конституции Египта была определена дата президентских выборов. Они состоялись в мае 2014 г. В отличие от выборов 2012 г., в избирательной кампании 2014 г. был явный фаворит. 26 марта 2014 г. фельдмаршал Абд аль-Фаттах ас-Сиси объявил о том, что покидает армейский пост, и официально заявил о своем намерении баллотироваться на должность президента.

Единственным оппонентом президента Абд аль-Фаттаха ас-Сиси был представитель одной из левых политических партий и один из лидеров «Фронта национального спасения» Хамдин Сабахи, который намного уступал фактическому руководителю Египта. Х. Сабахи участвовал в президентской кампании 2012 г., где занял третье место, набрав свыше 4,8 млн голосов.

Наблюдатели подчеркивали пассивность избирательной кампании Абд аль-Фаттаха ас-Сиси, его отказ от телевизионных дебатов со своим оппонентом, и на этом фоне контрастировала масштабная поддержка его кандидатуры в СМИ и социальных сетях.

Кандидатуру А. ас-Сиси поддержал целый ряд политических партий, в том числе салафитская партия «ан-Нур», в то время как другие исламистские партии призвали бойкотировать выборы, рассматривая их просто как процедурное решение, призванное закрепить приход к власти Абд аль-Фаттаха ас-Сиси.

Обращает на себя внимание и опрос американского Pew Research Center, свидетельствующий об общем снижении интереса к выборам и разочаровании в демократии, особенно по сравнению с периодом «Арабской весны». Впервые с 2011 г. опросы выявили, что египтяне отдают приоритет стабильности перед демократией [11].



Возможно, имел значение и фактор усталости от выборов. С 2011 по 2014 гг., между восстаниями в Египте, происходил постоянный выборный процесс. Египтяне шесть раз выходили на голосование: по временной конституции в 2011 г., по конституциям 2013 и 2014 гг., на парламентские выборы в 2012 г. и на президентские выборы в 2012 и 2014 гг.

По итогам голосования, за Абд аль-Фаттаха ас-Сиси отдали голоса 23,7 млн избирателей, в то время как за Х. Сабахи – 0,7 млн человек [12]. Показательно, что Х. Сабахи признал поражение, но обратился с жалобой в избирательную комиссию по поводу выявленных многочисленных нарушений [13]. Наблюдатели со стороны ЕС отметили, что кандидаты были в неравных условиях и выборы были «не всегда честными» [14]. Американская мониторинговая организация «Демократия» критически оценила общий политический контекст, в котором проходили выборы, подчеркивая «репрессивную политическую обстановку» [15].

Как отмечают эксперты американского центра «Tahrir Institute for Middle East Policy», репрессии против оппозиции способствовали повышению предсказуемости президентских выборов, позволив фавориту отказаться от «традиционной президентской кампании» и даже опубликовать достаточно расплывчатую избирательную платформу, в которой, как выяснилось, не было надобности, поскольку она не была предусмотрена законодательством. Сторонники Абд аль-Фаттаха ас-Сиси относились к тем, кто ожидал от фельдмаршала безопасности и стабильности после трех лет кризиса [16].

Как представляется, положение Абд аль-Фаттаха ас-Сиси в период президентской кампании и ее ход могли являться свидетельством его поддержки, но также и быть признаком специфических условий проведения выборов, то есть дискриминации и подавления оппозиции и бойкота со стороны активистов популярных исламистских организаций, прежде всего «Братьев-мусульман» (деятельность организации запрещена на территории РФ).

8 июня 2014 г. временно исполняющий обязанности президента Адли Мансур сложил свои полномочия [17], однако перед отставкой он подписал несколько законов, наиболее значительным из которых был новый закон о парламентских выборах, согласно которому большинство депутатов должны избираться индивидуально, а не от партий.

По мнению критиков, это позволяло военным лучше контролировать избирательный процесс и определять состав парламента. Новый закон отражал также ослабление роли политических партий, в отличие от выборов



2012 г. Благодаря новой системе Абд аль-Фаттах ас-Сиси мог опираться на «дружественный» себе парламент, который одобрял бы его решения, особенно учитывая, что конституция оставила за законодательным органом достаточно широкие полномочия [17].

Конституционный суд признал необходимость внесения поправок в законодательство о парламентских выборах, однако исключительно в той части, которая касалась границ избирательных округов с целью предоставить равные права кандидатам и права быть избранными лицам с двойным гражданством. Ключевой пункт – касательно независимых депутатов и представителей политических партий – остался неизменным. После того как в июле 2015 г. президент Абд аль-Фаттах ас-Сиси подписал необходимые поправки к законам, парламентские выборы прошли в октябре – декабре 2015 г. [18].

Как отмечают эксперты Фонда Карнеги М. Дюнн и А. Хамзави, эти выборы прошли под тщательным контролем сил безопасности и разведки [19]. Пропрезидентская коалиция «С любовью к Египту» одержала победу, при этом часть политических сил страны бойкотировала выборы, а некоторые вышли из избирательной кампании, обвиняя организаторов в нечестной борьбе. Парламент превратился в инструмент исполнительной власти. Попытки критики правительственных решений подвергались обструкции со стороны большинства, вплоть до исключения оппонентов из состава парламента. Даже светские партии, которые поддерживали переворот и президента Абд аль-Фаттаха ас-Сиси, подвергались нападкам после попыток сохранить хоть какой-то уровень независимости, например, противостоять вступлению в пропрезидентский блок [19].

Тем не менее проведение парламентских выборов и функционирование Палаты представителей означало окончательное формирование законодательной ветви власти и завершение конституционного оформления политической системы современного Египта.

Тенденции развития политических процессов страны при президенте Абд аль-Фаттахе ас-Сиси получили свое дальнейшее развитие в ходе президентских выборов 2018 г. и внесения поправок в Основной закон Египта 2019 г.

Президентские выборы 2018 г. прошли по схожему с 2014 г. сценарию. Очевидным фаворитом был действующий президент Абд аль-Фаттах ас-Сиси. Другие кандидаты, которые еще до начала избирательной кампании заявляли о намерении в ней участвовать, отказывались от этой идеи, частично



из-за сложных условий выдвижения, частично – из-за «предсказуемости» результатов, а два кандидата были арестованы.

В конечном итоге, помимо Абд аль-Фаттаха ас-Сиси, о своем выдвижении заявил его давний сторонник Мусса Мустафа Мусса, который изначально участвовал в сборе подписей в поддержку действующего президента – своего единственного конкурента на выборах.

По оценкам британской «Times», 66-летний Мусса Мустафа Мусса не имел общенациональной поддержки, а его выдвижение призвано спасти выборы от «фарса» [20].

Наблюдатели компании «Аль-Джазира» отмечали, что Мусса Мустафа Мусса получил ярлык «марионетки», призванной создать на выборах видимость конкуренции. Ситуацию дополняли и его комментарии. Например, он не смог назвать 20 членов парламента, которые, по закону, должны были поддержать его кандидатуру. Также Мусса Мустафа Мусса заявил, что в случае победы обратится к Абд аль-Фаттаху ас-Сиси за помощью и в любом случае будет вести страну тем же курсом, что и действующий президент, сохраняя его достижения. В своей предвыборной программе он избегал даже намека на критику руководителя страны [21].

По итогам голосования действующий президент заручился поддержкой 21,8 млн избирателей (97%), в то время как его оппонент получил 0,6 млн голосов (3%) [22].

Выборы подверглись критике со стороны международного сообщества. Так, НПО «Human Rights Watch» охарактеризовала предвыборную обстановку как фарс и призвала союзников Египта, прежде всего США и ЕС, осудить этот процесс, перестать оказывать поддержку правительству АРЕ в период «наихудшего за последние десятилетия кризиса в области прав человека в стране» [23].

По мнению эксперта «The European Institute of the Mediterranean» (IEMed) Б. Пиацца, выборы 2018 года в Египте стали консолидацией авторитаризма, Абд аль-Фаттах ас-Сиси успешно укрепил и легитимировал свою власть, открыв дорогу к дальнейшей трансформации политической системы в сторону усиления единовластия [24].

Исследователь британского «Chatham House» Дж. Фахми отметил, что президентские выборы продемонстрировали по-прежнему высокий уровень поддержки режима со стороны тех же избирательных округов, которые выступали против правления «Братьев-мусульман» в июне 2013 г. Однако часть



перешла от активной и безоговорочной поддержки в 2014 г. к пассивной поддержке в 2018 г.

Поддержка Абд аль-Фаттаха ас-Сиси продолжается в основном благодаря его успехам в укреплении безопасности и стабильности. В первый свой президентский срок президент ас-Сиси приоритетное внимание уделял безопасности. Как следствие, число нападений за пределами северной части Синайского полуострова, где базировались радикальные исламисты, снизилось с 671 в 2015 г. до 131 в 2016 г. [24].

В отличие от 2014 г., в 2018 г. почти не было активного сопротивления «Братьев-мусульман», поскольку движение было существенно ослаблено преследованиями со стороны правительства и разногласиями между его лидерами.

Выборы также указали на продолжающийся кризис доверия для «светской» политической элиты. Так, Х. Сабахи занял третье место на президентских выборах 2012 г., набрав 4,8 млн голосов, в то время как в 2014 г. набрал лишь 0,7 млн голосов, а в 2018 г. снял свою кандидатуру [24].

Вместе с тем следует сказать и об оппозиционных силах. О некотором росте оппозиции косвенно свидетельствует увеличение числа недействительных голосов, превысившее цифру в 1,7 млн человек. Для сравнения, в 2012 г. число недействительных бюллетеней составило 0,4 млн голосов, а в 2014 г. – превысило 1 млн голосов. Также следует отметить, что большинство оппозиционных сил бойкотировали выборы [24].

Поправки к конституции 2019 г. как закрепление легитимности военных в Египте

В 2019 г. были внесены поправки в конституцию Египта, основной идеей которых было продление президентских полномочий. Формально проект изменений был инициирован депутатами парламента. Инициативу поддержал 531 депутат, 22 проголосовали против. Референдум состоялся в апреле 2019 г. и прошел без неожиданностей: свыше 23,4 млн человек (88,8%) поддержали поправки, против проголосовало 2,9 млн человек (11,2%) [25].

Принятые поправки к конституции продлили срок президентских полномочий с 4 до 6 лет, сохранив требование в не более двух последовательных сроков. Тем самым время президентства Абд аль-Фаттаха ас-Сиси продлевалось до 2024 г. Специальное дополнение предусматривало для действующего президента возможность баллотироваться вновь в 2024 г., тем самым оставляя для него шанс остаться главой государства до 2030 г.



Также поправки дали президенту право назначать глав судебных органов, председателя Конституционного суда и Генерального прокурора; вновь создавалась верхняя палата парламента в составе не менее 180 членов, треть из которых должна назначаться напрямую президентом [26]. Как представляется, данные поправки существенно ограничивали независимость судебной и законодательной власти в пользу исполнительной.

Поправки усилили и роль Вооруженных сил, включив сюда обязанность защиты конституции и демократии, поддержания основ государства и его гражданского характера, завоеваний народа, а также прав и свобод человека. Военные суды получили право привлекать гражданских лиц в случае любого «нападения» на военные или связанные с ними объекты, а не только «непосредственного», как подчеркивалось в конституции 2014 г. [26]. Как представляется, общие полномочия Вооруженных сил позволяют им при необходимости заменять гражданские органы управления.

Кроме того, поправки к конституции создавали должность вице-президента, предоставляли обязательную квоту в четверть всех мест для женщин в Палате представителей и содержали общие положения об улучшении представительства для рабочих, фермеров, молодежи, христиан, людей с ограниченными возможностями и египтян, проживающих за границей, и некоторые другие.

Эксперты «Tahrir Institute for Middle East Policy» отмечали, что поправки, которые существенно влияют на политическое будущее Египта, были «поспешно» выдвинуты на общенациональный референдум, а у египтян не было времени для рассмотрения вопросов по существу, вдобавок движения и лица, критически относящиеся к поправкам, были лишены права голоса [27].

Директор «Cairo Institute for Human Rights Studies» Б. Хассан указывает на возможность противостояния президента Абд аль-Фаттаха ас-Сиси и правительства в случае, если их политические и экономические интересы будут сталкиваться [28].

В целом, поправки закрепляли тенденции развития политической системы Египта, фактически стирая разделение ветвей власти и закрепляя доминирующую роль Вооруженных сил.

Экономическая политика Абд аль-Фаттаха ас-Сиси

В экономическом плане президенту Абд аль-Фаттаху ас-Сиси досталось тяжелое наследие – многомерный экономический кризис. По официальным данным, если в 2010 г. рост ВВП составил 5,1%, то уже в 2011 г. он снизился



до 1,8%, составив 2,2% в 2012 г. и 1,8% в 2013 году. Дефицит бюджета достиг 14% ВВП, а совокупная внешняя задолженность достигла 48,8 млрд долл. США [29].

В первые годы своего правления Абд аль-Фаттах ас-Сиси экономические задачи рассматривал в контексте решения проблемы политической стабилизации и укрепления безопасности. В этой связи экономическая политика зачастую носила популистский характер, опираясь на средства дружественных монархий Персидского залива и резервы Египта.

Также Абд аль-Фаттах ас-Сиси запланировал реализацию масштабных проектов, таких как реконструкция Суэцкого канала стоимостью почти 8 млрд долл. США (проект реализован в 2015 г.) [30] или строительство АЭС совместно с Российской Федерацией, в рамках которого Каиру был предоставлен экспортный кредит в размере 25 млрд долл. США [31]. Есть мнение, что ас-Сиси стремится объединить нацию вокруг масштабных национальных проектов и личности президента как их инициатора [32].

К 2016 г. ситуация изменилась. Рост внешнего долга, истощение резервов и зарубежной помощи, экономический спад вызвали экономический кризис, и президент ас-Сиси обратился за помощью к МВФ и вынужденно перешел к реструктуризации экономики [29].

Меры жесткой экономии, предписанные МВФ как условие предоставления кредита, включали в себя сокращение субсидий, социальной помощи, введение новых налогов и либерализацию обменного курса. Все это привело к росту инфляции, которая, в частности, в 2017 г. в некоторые месяцы достигала уровня в 30%.

Второй срок президентства ас-Сиси начался с продолжения попыток преодоления экономического кризиса. В условиях, когда была достигнута политическая стабильность, экономические достижения стали главным приоритетом правительства.

Согласно официальным правительственным данным, до пандемии коронавируса экономический рост в стране на 2020 г. планировался на уровне 5,6% в год [33].

При этом, как отмечает Дж. Фахми, президенту ас-Сиси необходимо действовать более осторожно при проведении экономических реформ, чтобы избежать ситуации, когда его сторонники, оказавшиеся под давлением экономических проблем, начнут разделять революционные настроения, подобно тому, что происходило в последние годы Хосни Мубарака [34].



Впрочем, египетский эксперт Д. Шехата считает, что как только эти экономические задачи будут выполнены, основа поддержки режима Абд аль-Фаттаха ас-Сиси может стать менее надежной, поскольку египтяне потребуют большей социальной и политической свободы [35].

Внешняя политика президента Абд аль-Фаттаха ас-Сиси

Во внешней политике правительство Абд аль-Фаттаха ас-Сиси решало целый комплекс проблем, унаследованных от революционного периода. Прежде всего, армейское руководство выступило против военного удара по Сирии, о чем говорил М. Мурси, остановило авиасообщение между Египтом и Ираном, обозначив границы развития отношений в условиях саудовско-иранского противостояния, и вернулось к прежнему курсу в Африке, восстанавливая позиции в Африканском союзе, утраченные после отказа М. Мурси поддержать военную операцию против радикальных исламистов в Мали [36].

Отношения со странами Ближнего Востока и Северной Африки президент Абд аль-Фаттах ас-Сиси выстраивает по принципу поддержки или оппозиции исламистских движений, родственных «Братьям-мусульманам» (деятельность организации запрещена на территории РФ). В результате Египет фактически «заморозил» свои отношения с Турцией и Катаром, которые были ближайшими союзниками правительства М. Мурси, и развивал всесторонние и гармоничные отношения с Саудовской Аравией, Объединенными Арабскими Эмиратами и Кувейтом.

Абд аль-Фаттах ас-Сиси не ограничился восстановлением традиционных связей. В его внешней политике прослеживаются различия с традиционным внешнеполитическим курсом Египта. Как отмечает египетский аналитик М. Носсейр, прежде внешняя политика страны включала в себя взаимодействие с различными странами и организациями, благодаря чему Египет мог выступать в роли посредника при урегулировании конфликтов. Каир мог поддерживать хорошие отношения с большинством руководителей арабских государств, одновременно будучи в состоянии предоставлять убежище изгнанным оппозиционным фигурам, как это было, например, в случае с принятием экс-эмира Катара шейха Халифа бен Хамада Аль-Тани, после того как он был сослан своим сыном в 1995 г., или в посреднической роли в отношениях между движениями ФАТХ и ХАМАС в Палестине. Нынешний курс носит более жесткий и непримиримый характер. Абд аль-Фаттах ас-Сиси выстраивает свою стратегию исходя из того, что Египет является крупнейшей арабской



страной, которая борется с исламским терроризмом, прежде всего с «Братьями-мусульманами», и заслуживает безоговорочной поддержки со стороны региональных соседей [37].

Новый курс Абд аль-Фаттаха ас-Сиси ярко проявляется в событиях вокруг Ливии. Каир прямо поддержал фельдмаршала Халифа Хафтара, командующего Ливийской национальной армией, в то время как ранее мог бы попытаться выступить посредником в урегулировании конфликта. Более того, в июне 2020 г. Абд аль-Фаттах ас-Сиси объявил о возможности военной интервенции в Ливию [38].

В обмен на поддержку со стороны дружественных монархий Персидского залива, Египет поддержал военную интервенцию возглавляемой Саудовской Аравией коалиции в Йемене, предоставил военно-морские суда и даже предложил в начале кампании рассмотреть вопрос о размещении египетских войск в Йемене, если это будет сочтено необходимым [39].

В то же время Египет подтвердил приверженность соглашению 1979 г. с Израилем. Благодаря этому Абд аль-Фаттах ас-Сиси получил от Израиля разрешение на техническое нарушение договора – ввод войск к границам еврейского государства, мотивируя необходимостью обеспечения безопасности Синайского полуострова и борьбы против джихадистских группировок [39].

Египет вернулся к своей прежней политике в Африке. Африканский союз приостановил членство Египта 5 июля 2013 г., назвав свержение М. Мурси неконституционным, однако членство Египта было восстановлено во время саммита в Малабо (Экваториальная Гвинея), 26–27 июня 2014 г. В дополнение к участию в международных форумах, Каир предоставляет свои вооруженные силы для участия в миротворческих миссиях, содействуя урегулированию конфликтов в таких горячих точках, как Южный Судан и Бурунди [40].

Одним из острых двусторонних вопросов является строительство Эфиопией плотины Возрождения, которая, с точки зрения Египта, угрожает его интересам в сфере обеспечения водными ресурсами. Правительство Абд аль-Фаттаха ас-Сиси стремится использовать дипломатические средства, привлекая к переговорам Судан, а также другие страны региона, и формируя трехсторонний формат переговоров [40].

Египет укрепил свои отношения с США. Хотя Вашингтон критически относится к внутривосточной обстановке в АРЕ, тем не менее США осознают необходимость в союзниках в регионе.



Важным измерением является военно-техническое сотрудничество. США являются крупнейшим поставщиком вооружений, и на этом основаны их связи и возможности взаимодействия с военной элитой АРЕ.

США оказывают военную и экономическую помощь Египту. Начиная с 1980 г., военная помощь превысила сумму в 40 млрд долл. США, а экономическая – 30 млрд долл. США [41].

На 2020-2021 финансовый год выделено 1,4 млрд долл. США, почти вся сумма представляет собой грантовую помощь, благодаря которой Египет закупает и обслуживает военную технику американского происхождения [42].

В перспективе отношения между Каиром и Вашингтоном будут во многом зависеть от дипломатического взаимодействия между Египтом, Палестиной, США и Израилем.

Европейский Союз рассматривает Каир как влиятельную силу в сфере безопасности и миграции и важного партнера в Ливии и Палестине. Экономическое сотрудничество играет значительную роль в развитии отношений. В этой связи инициативы Брюсселя начать эффективную кампанию по оказанию давления на Египет в связи с нарушениями прав человека ограничиваются заявлениями, которые не поддерживаются государствами ЕС [43].

Стремясь противостоять давлению со стороны США и ЕС в отношении проводимой жесткой внутренней политики, Абд аль-Фаттах ас-Сиси диверсифицирует свою внешнюю политику в направлении стран БРИКС, в первую очередь России. Так, Москва и Каир договорились о строительстве АЭС в Египте и начале продаж российских вооружений [44].

Россия отношения с Египтом рассматривает в более широком контексте «возвращения» на Ближний Восток, центральной частью которого является Сирия. Москва полностью поддерживает Абд аль-Фаттаха ас-Сиси в его борьбе с терроризмом, учитывая, в том числе, террористическую угрозу для российских туристов в Египте.

Заключение

В установившемся в 2011-2013 гг. относительном вакууме власти руководство Вооруженными силами сумело укрепить контроль над страной. В результате переворота 3 июля 2013 г. военные вновь, как и в 2011 г., взяли власть в свои руки. Новый руководитель страны Абд аль-Фаттах ас-Сиси выбрал жесткий внутривластный курс, направленный на укрепление собст-



венной власти и подавление оппозиции, в первую очередь «Братьев-мусульман» (деятельность организации запрещена на территории РФ).

Конституция 2014 г. и поправки к ней 2019 г. привели к фактическому исчезновению независимых ветвей власти и ее концентрации в руках президента, а также закреплению в Основном законе положений об особой роли военных в жизни общества. Глава государства и Высший совет Вооруженных сил определяют политические процессы в стране, контролируя гражданские институты.

Внешнеполитический курс Абд аль-Фаттах ас-Сиси был призван восстановить прежние позиции Египта в регионе и взаимоотношения с ведущими державами мира. Президент Абд аль-Фаттах ас-Сиси восстановил тесные связи с Соединенными Штатами, поддерживает устойчивые отношения со странами ЕС, укрепляет сотрудничество с Россией и другими глобальными центрами силы, чтобы сбалансировать влияние Запада.

На Ближнем Востоке главными союзниками Египта выступают Саудовская Аравия, ОАЭ и Кувейт. Каир противостоит прежним, времен Мухаммада Мурси, союзникам – Турции и Катару. Наряду с этим, Каир сдержан в отношениях с Тегераном и проводит сбалансированную политику в отношении Израиля и Палестины.

В отличие от традиционного курса АРЕ, Абд аль-Фаттах ас-Сиси выстраивает более жесткую и бескомпромиссную политику, демонстрируя готовность к применению силы, прежде всего в Ливии, суживая себе возможности для дипломатического маневра.

Литература

1. *Основные политические силы в Египте*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ria.ru/20130704/947526467.html?in=t> (дата обращения: 18.06.2020).
2. Mason R. *Egypt's Future*. [Electronic source]. Available at: <https://mepc.org/journal/egypts-future> (Accessed: 17.06.2020).
3. *Rabaa Al-Adawiya massacre 'the worst mass killing' in modern Egypt*. [Electronic source]. Available at: <https://www.middleeastmonitor.com/20200611-rabaa-al-adawiya-massacre-the-worst-mass-killing-in-modern-egypt/> (Accessed: 17.06.2020).
4. *A Dangerous Deterioration: Egypt Under al-Sisi*. A Conversation with Dr. Ashraf El Sherif. [Electronic source]. Available at: https://pomed.org/wp-content/uploads/2017/06/Ashraf_QA_FINAL.pdf. (Accessed: 17.06.2020).



5. *Египет: постмодернистский переворот*. Интервью с П. Стегнием. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/interview/egipet-postmodernistskiy-perevorot/> (дата обращения: 18.06.2020).

6. *Constitutional Declaration, 8 July 2013* [unofficial translation]. [Electronic source]. Available at: <https://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=5491883b4> (Accessed: 17.06.2020).

7. *Constitutional history of Egypt*. [Electronic source]. Available at: <http://constitutionnet.org/country/egypt> (Accessed: 10.05.2020).

8. *Конституция Египта, январь, 2014*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://worldconstitutions.ru/?p=1013> (дата обращения: 17.06.2020).

9. Meyer-Resende M. *Egypt: in-Depth Analysis of the Main Elements of the New Constitution*. [Electronic source]. Available at: [https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/note/join/2014/433846/EXPO-AFET_NT\(2014\)_433846_EN.htm](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/note/join/2014/433846/EXPO-AFET_NT(2014)_433846_EN.htm) (Accessed: 17.06.2020).

10. Сапронова М. *Новая конституция Египта: конец играм в ислам*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.iimes.ru/?p=19422> (дата обращения: 10.05.2020).

11. Poushter J. *El-Sisi likely to win Egypt election, but questions about mandate remain*. [Electronic source]. Available at: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2014/05/28/el-sisi-likely-to-win-egypt-election-but-questions-about-mandate-remain/> (Accessed: 17.06.2020).

12. *Arab Republic of Egypt: Election for President*. [Electronic source]. Available at: <http://www.electionguide.org/elections/id/2787/> (Accessed: 17.06.2020).

13. Степовик М. *Египет: побежденный кандидат оспаривает результаты выборов*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.dw.com/ru/a-17673945> (дата обращения: 10.05.2020).

14. Ромашенко С. *Фельдмаршал ас-Сиси избран президентом Египта*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.dw.com/ru/a-17670798> (дата обращения: 10.05.2020).

15. El Baradei L. *Eight Points About Egypt's Presidential Election*. [Electronic source]. Available at: <https://www.thecaireview.com/tahrir-forum/eight-points-about-egypts-presidential-election> (Accessed: 10.05.2020).

16. *Sisi's Unconventional Campaign*. [Electronic source]. Available at: <https://timep.org/presidential-elections-monitoring/sisis-unconventional-campaign/> (Accessed: 17.06.2020).



17. Khaled Dawoud. *Egypt's Parliamentary Elections Law: A Setback for Democracy*. [Electronic source]. Available at: <https://www.atlanticcouncil.org/blogs/menasource/egypt-s-parliamentary-elections-law-a-setback-for-democracy/> (Accessed: 20.05.2020).

18. *Парламентские выборы в Египте. Досье*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://tass.ru/info/2354649> (дата обращения: 10.05.2020).

19. Dunne M., Hamzawy A. *Egypt's Secular Political Parties: A Struggle for Identity and Independence*. [Electronic source]. Available at: <https://carnegieendowment.org/2017/03/31/egypt-s-secular-political-parties-struggle-for-identity-and-independence-pub-68482> (Accessed: 20.05.2020).

20. Trew B. *Sisi ally Moussa Mostafa Moussa comes forward to save Egypt poll from farce*. [Electronic source]. Available at: <https://www.thetimes.co.uk/article/sisi-ally-moussa-mostafa-moussa-of-ghad-party-comes-forward-to-save-egypt-poll-from-farce-28z6j350s> (Accessed: 22.05.2020)

21. Ibrahim A. *Egypt 'election': Is Mousa Mostafa Mousa a 'puppet' of Sisi?* [Electronic source]. Available at: <https://www.aljazeera.com/news/2018/03/egypt-election-mousa-mostafa-mousa-puppet-sisi-180322114130986.html> (Accessed: 22.05.2020)

22. Davison J., Tolba A. *Egypt's Sisi wins 97 percent in election with no real opposition*. [Electronic source]. Available at: <https://www.reuters.com/article/us-egypt-election-result/egypts-sisi-wins-97-percent-in-election-with-no-real-opposition-idUSKCN1H916A>. (Accessed: 22.05.2020).

23. *Egypt: Planned Presidential Vote Neither Free Nor Fair*. [Electronic source]. Available at: <https://www.hrw.org/news/2018/02/13/egypt-planned-presidential-vote-neither-free-nor-fair> (Accessed: 10.05.2020).

24. Bárbara Azaola Piazza. *The Consolidation of Authoritarianism in al-Sisi's Egypt*. [Electronic source]. Available at: https://www.iemed.org/observatori/arees-danalisi/arxius-adjunts/anuari/med.2018/Authoritarianism_Egypt_Barbara_Azaola_Piazza_Medyearbook_2018.pdf (Accessed: 17.06.2020).

25. Волков С.Н. *Итоги конституционного референдума в Египте*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.imemo.ru/news/events/text/itogi-konstitutsionnogo-referenduma-v-egipte?ret=527> (дата обращения: 17.06.2020).

26. Gamal Essam El-Din. *Frequently Asked Questions about parliament's proposed amendments of Egypt's 2014 constitution*. [Electronic source]. Available at: <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/330089/Egypt/Politics/>



Frequently-Asked-Questions-about-parliaments--prop.aspx/ (Accessed: 17.06.2020).

27. TIMEP Brief: *Egypt's 2019 Constitutional Referendum*. [Electronic source]. Available at: <https://timep.org/reports-briefings/egypts-2019-constitutional-referendum/> (Accessed: 17.06.2020).

28. Bahey Eldin Hassan. *New Political Struggles for Egypt's Military*. [Electronic source]. Available at: <https://carnegieendowment.org/sada/79096> (Accessed: 17.06.2020).

29. Федорченко А. *Египет после выборов: необходимость и возможность экономических реформ*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://mgimo.ru/about/news/experts/253304/> (дата обращения: 17.06.2020).

30. Варкентин А. *Новый Суэцкий «канал процветания»: Египет надеется на экономическое чудо*. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.dw.com/ru/новый-суэцкий-канал-процветания-египет-надеется-на-экономическое-чудо/a-18632632> (дата обращения: 06.05.2020).

31. Шмелева Т. АЭС «Эд-Дабба» – проект первой атомной электростанции Египта. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.iimes.ru/?p=46645> (дата обращения: 17.06.2020).

32. Priewasser R. *The Missing Revolution: El-Sisi's Presidency in the Light of the Army's Historical Role in Egypt*. [Electronic source]. Available at: https://stichproben.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/p_stichproben/Artikel/Nummer27/Stichproben27_03_Priewasser.pdf (Accessed: 03.01.2021).

33. *Egypt's economy expected to achieve highest growth rates in region: Int'l outlooks*. [Electronic source]. Available at: <https://www.sis.gov.eg/Story/145539/Egypt's-economy-expected-to-achieve-highest-growth-rates-in-region-Int'l-outlooks?lang=en-us> (Accessed: 17.06.2020).

34. Fahmi G. *Egyptian Election Numbers Show Regime Supporters Are Becoming More Passive*. [Electronic source]. Available at: <https://www.chathamhouse.org/expert/comment/egyptian-election-numbers-show-regime-supporters-are-becoming-more-passive> (Accessed: 17.06.2020).

35. Shehata D. *Sixty Years of Egyptian Politics: What Has Changed?* [Electronic source]. Available at: <https://www.thecaireview.com/essays/sixty-years-of-egyptian-politics-what-has-changed/> (Accessed: 17.06.2020).

36. Adel El-Adawy. *Egypt's Evolving Foreign Policy*. [Electronic source]. Available at: <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/egypts-evolving-foreign-policy> (Accessed: 17.06.2020).



37. Nosseir M. *Egypt needs to better leverage its foreign policy*. [Electronic source]. Available at: <https://moderndiplomacy.eu/2020/05/14/egypt-needs-to-better-leverage-its-foreign-policy/> (Accessed: 17.05.2020).

38. Heba Saleh. *Egypt threatens military action in Libya if Turkish-backed forces seize Sirte*. [Electronic source]. Available at: <https://www.ft.com/content/e6aa87b0-5e0b-477f-9b89-693f31c63919> (Accessed: 17.06.2020).

39. Hartwell D. *Sisi's reformed foreign policy could restore Egypt as major regional power*. [Electronic source]. Available at: <https://www.almendron.com/tribuna/sisi-reformed-foreign-policy-could-restore-egypt-as-major-regional-power/> (Accessed: 17.06.2020).

40. Doaa El-Bey. *Egypt's post-June 2013 Foreign Policy: Balance and Diversity*. [Electronic source]. Available at: <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/50/1201/371846/AlAhran-Weekly/Egypt/Egypt's-postJune--foreign-policy-Balance-and-diver.aspx> (Accessed: 17.06.2020).

41. *U.S. Relations With Egypt*. [Electronic source]. Available at: <https://www.state.gov/u-s-relations-with-egypt/> (Accessed: 17.06.2020).

42. Sharp J. *Egypt: Background and U.S. Relations*. [Electronic source]. Available at: <https://fas.org/sgp/crs/mideast/RL33003.pdf>. (Accessed: 17.06.2020).

43. Petillo K. *Upholding values abroad: Europe's balancing act in Egypt*. [Electronic source]. Available at: https://www.ecfr.eu/arti-cle/commentary/upholding_values_abroad_europes_balancing_act_in_egypt (Accessed: 17.06.2020).

44. Bassem Elmaghraby. *Egyptian-Russian Relations after the June 30th Revolution: Historic Recurrence or Political Option*. [Electronic source]. Available at: <https://moderndiplomacy.eu/2019/02/26/egyptian-russian-relations-after-the-june-30th-revolution-historic-recurrence-or-political-option/> (Accessed: 17.06.2020).

References

1. *Osnovnye sily v Egipte* [Main forces in Egypt]. [Electronic source]. – Available at: <https://ria.ru/20130704/947526467.html?in=t> (Accessed: 18.06.2020). (In Russian)

2. Mason R. *Egypt's Future*. [Electronic source]. Available at: <https://mepc.org/journal/egypts-future> (Accessed: 17.06.2020).

3. Rabaa Al-Adawiya massacre 'the worst mass killing' in modern Egypt. [Electronic source]. Available at: <https://www.middleeastmonitor.com/20200611->



rabaa-al-adawiya-massacre-the-worst-mass-killing-in-modern-egypt/ (Accessed: 17.06.2020).

4. *A Dangerous Deterioration: Egypt Under al-Sisi*. A Conversation with Dr. Ashraf El Sherif. [Electronic source]. Available at: https://pomed.org/wp-content/uploads/2017/06/Ashraf_QA_FINAL.pdf (Accessed: 17.06.2020).

5. *Egipet: postmodernistskiy perevorot. Interv'yu s P. Stegnyem* [Egypt: postmodern coup. In-terview with P. Stegny]. [Electronic source]. Available at: <https://russiancouncil.ru/analytics-and-comments/interview/egipet-postmodernistskiy-perevorot/> (Accessed: 18.06.2020). (In Russian)

6. *Constitutional Declaration, 8 July 2013* [unofficial translation]. [Electronic source]. Available at: <https://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=5491883b4> (Accessed: 17.06.2020).

7. *Constitutional history of Egypt*. [Electronic source]. Available at: <http://constitutionnet.org/country/egypt> (Accessed: 10.05.2020).

8. *Konstitutsiya Egipta, yanvar 2014* [Egyptian Constitution from January 2014]. [Electronic source]. Available at: <https://worldconstitutions.ru/?p=1013> (Accessed: 17.06.2020). (In Russian)

9. Meyer-Resende M. *Egypt: in-Depth Analysis of the Main Elements of the New Constitution*. [Electronic source]. Available at: [https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/note/join/2014/433846/EXPO-AFET_NT\(2014\)_433846_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/note/join/2014/433846/EXPO-AFET_NT(2014)_433846_EN.pdf) (Accessed: 17.06.2020).

10. Sapronova M. *Novaya Konstitutsiya Egipta: konets igram v islam* [Egypt's new constitution: an end to the Islamic game]. [Electronic source]. Available at: <http://www.iimes.ru/?p=19422> (Accessed: 10.05.2020). (In Russian)

11. Poushter J. *El-Sisi likely to win Egypt election, but questions about mandate remain*. [Electronic source]. Available at: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2014/05/28/el-sisi-likely-to-win-egypt-election-but-questions-about-mandate-remain/> (Accessed: 17.06.2020).

12. *Arab Republic of Egypt: Election for President*. [Electronic source]. Available at: <http://www.electionguide.org/elections/id/2787/> (Accessed: 17.06.2020).

13. Stepovik M. *Egipet: pobezhdennyy kandidat osparivaet rezul'taty vyborov* [Egypt: Defeated candidate disputes election results]. [Electronic source]. Available at: <https://www.dw.com/ru/a-17673945> (Accessed: 10.05.2020). (In Russian)

14. Romashenko S. *Feldmarshal as-Sisi izbran prezidentom Egipta* [Field Marshal al-Sisi is elected as a President of Egypt]. [Electronic source]. Available at: <https://www.dw.com/ru/a-17670798> (Accessed: 10.05.2020). (In Russian)



15. El Baradei L. *Eight Points About Egypt's Presidential Election*. [Electronic source]. Available at: <https://www.thecairoreview.com/tahrir-forum/eight-points-about-egypts-presidential-election> (Accessed: 10.05.2020).

16. *Sisi's Unconventional Campaign*. [Electronic source]. Available at: <https://timep.org/presidential-elections-monitoring/isis-unconventional-campaign/> (Accessed: 17.06.2020).

17. Khaled Dawoud. *Egypt's Parliamentary Elections Law: A Setback for Democracy*. [Electronic source]. Available at: <https://www.atlanticcouncil.org/blogs/menasource/egypt-s-parliamentary-elections-law-a-setback-for-democracy/> (Accessed: 20.05.2020).

18. *Parlamentskie wybory w Egipcie. Dos'e* [Parliamentary elections in Egypt. Dossier]. [Electronic source]. Available at: <https://tass.ru/info/2354649>. (Accessed: 10.05.2020). (In Russian)

19. Dunne M., Hamzawy A. *Egypt's Secular Political Parties: A Struggle for Identity and Independence*. [Electronic source]. Available at: <https://carnegieendowment.org/2017/03/31/egypt-s-secular-political-parties-struggle-for-identity-and-independence-pub-68482> (Accessed: 20.05.2020).

20. Trew B. *Sisi ally Moussa Mostafa Moussa comes forward to save Egypt poll from farce*. [Electronic source]. Available at: <https://www.thetimes.co.uk/article/sisi-ally-moussa-mostafa-moussa-of-ghad-party-comes-forward-to-save-egypt-poll-from-farce-28z6j350s> (Accessed: 22.05.2020)

21. Ibrahim A. *Egypt 'election': Is Mousa Mostafa Mousa a 'puppet' of Sisi?* [Electronic source]. Available at: <https://www.aljazeera.com/news/2018/03/egypt-election-mousa-mostafa-mousa-puppet-sisi-180322114130986.html>. (Accessed: 22.05.2020).

22. Davison J., Tolba A. *Egypt's Sisi wins 97 percent in election with no real opposition*. [Electronic source]. Available at: <https://www.reuters.com/article/us-egypt-election-result/egypts-sisi-wins-97-percent-in-election-with-no-real-opposition-idUSKCN1H916A> (Accessed: 22.05.2020).

23. *Egypt: Planned Presidential Vote Neither Free Nor Fair*. [Electronic source]. Available at: <https://www.hrw.org/news/2018/02/13/egypt-planned-presidential-vote-neither-free-nor-fair> (Accessed: 10.05.2020).

24. Bárbara Azaola Piazza. *The Consolidation of Authoritarianism in al-Sisi's Egypt*. [Electronic source]. Available at: https://www.iemed.org/observatori/arees-danalisi/arxius-adjunts/anuari/med.2018/Authoritarianism_Egypt_Barbara_Azaola_Piazza_Medyearbook_2018.pdf (Accessed: 17.06.2020).



25. Volkov S.N. *Itogi konstitutsionnogo referendum v Egipte* [Results of a constitutional referendum in Egypt]. [Electronic source]. Available at: <https://www.imemo.ru/news/events/text/itogi-konstitutsionnogo-referenduma-v-egipte?ret=527> (Accessed: 17.06.2020). (In Russian)

26. Gamal Essam El-Din. *Frequently Asked Questions about Parliament's proposed amendments of Egypt's 2014 Constitution*. [Electronic source]. Available at: <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/330089/Egypt/Politics-/Frequently-Asked-Questions-about-parliaments--prop.aspx/> (Accessed: 17.06.2020).

27. TIMEP Brief: *Egypt's 2019 Constitutional Referendum*. [Electronic source]. Available at: <https://timep.org/reports-briefings/egypts-2019-constitutional-referendum/> (Accessed: 17.06.2020).

28. Bahey Eldin Hassan. *New Political Struggles for Egypt's Military*. [Electronic source]. Available at: <https://carnegieendowment.org/sada/79096> (Accessed: 17.06.2020).

29. Fedorchenko A. *Egipet posle viborov: neobhodimost i vosmojnost ekonomicheskikh reform* [Egypt after the elections: the need and the possibility of economic reforms]. [Electronic source]. Available at: <https://mgimo.ru/about/news/experts/253304/> (Accessed: 17.06.2020). (In Russian)

30. Varkentin A. *Novyy Suetskiy "kanal protsvetaniya": Egipet nadeetsya na ekonomicheskoe chudo* [New "Suez Canal of prosperity": Egypt hopes for economic miracle]. [Electronic source]. Available at: <https://www.dw.com/ru/noviy-suetskiy-kanal-protsvetaniya-egipet-nadeetsya-na-ekonomicheskoye-chudo/a-18632632> (Accessed: 06.05.2020). (In Russian)

31. Shmelyova T. AES "Ed-Dabaa" – *proyekt pervoy atomnoy elektrostantsii Egipta* [NPP "Ed-Dabaa" - the project of the first nuclear power plant in Egypt]. [Electronic source]. Available at: <http://www.iimes.ru/?p=46645> (Accessed: 17.06.2020). (In Russian)

32. Priewasser R. *The Missing Revolution: El-Sisi's Presidency in the Light of the Army's Historical Role in Egypt*. [Electronic source]. Available at: https://stichproben.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/p_stichproben/Artikel/Nummer27/Stichproben27_03_Priewasser.pdf (Accessed: 18.06.2020).

33. *Egypt's economy expected to achieve highest growth rates in region: Int'l outlooks*. [Electronic source]. Available at: <https://www.sis.gov.eg/Story/145539/Egypt's-economy-expected-to-achieve-highest-growth-rates-in-region-Int'l-outlooks?lang=en-us> (Accessed: 17.06.2020).



34. Fahmi G. *Egyptian Election Numbers Show Regime Supporters Are Becoming More Passive*. [Electronic source]. Available at: <https://www.chathamhouse.org/expert/comment/egyptian-election-numbers-show-regime-supporters-are-becoming-more-passive> (Accessed: 17.06.2020).

35. Shehata D. *Sixty Years of Egyptian Politics: What Has Changed?* [Electronic source]. Available at: <https://www.thecairoreview.com/essays/sixty-years-of-egyptian-politics-what-has-changed/> (Accessed: 17.06.2020).

36. Adel El-Adawy. *Egypt's Evolving Foreign Policy*. [Electronic source]. Available at: <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/egypts-evolving-foreign-policy> (Accessed: 17.06.2020).

37. Nosseir M. *Egypt needs to better leverage its foreign policy*. [Electronic source]. Available at: <https://moderndiplomacy.eu/2020/05/14/egypt-needs-to-better-leverage-its-foreign-policy/> (Accessed: 17.05.2020).

38. Heba Saleh. *Egypt threatens military action in Libya if Turkish-backed forces seize Sirte*. [Electronic source]. Available at: <https://www.ft.com/content/e6aa87b0-5e0b-477f-9b89-693f31c63919> (Accessed: 17.06.2020).

39. Hartwell D. *Sisi's reformed foreign policy could restore Egypt as major regional power*. [Electronic source]. Available at: <https://www.almendron.com/tribuna/sisi-reformed-foreign-policy-could-restore-egypt-as-major-regional-power/> (Accessed: 17.06.2020).

40. Doaa El-Bey. *Egypt's post-June 2013 Foreign Policy: Balance and Diversity*. Available at: <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/50/1201/371846/AlAhram-Weekly/Egypt/Egypt's-post-June--foreign-policy-Balance-and-diver.aspx> (Accessed: 17.06.2020).

41. *U.S. Relations with Egypt*. [Electronic source]. Available at: <https://www.state.gov/u-s-relations-with-egypt/> (Accessed: 17.06.2020).

42. Sharp J. *Egypt: Background and U.S. Relations*. [Electronic source]. Available at: <https://fas.org/sgp/crs/mideast/RL33003.pdf>. (Accessed: 17.06.2020).

43. Petillo K. *Upholding values abroad: Europe's balancing act in Egypt*. [Electronic source]. Available at: https://www.ecfr.eu/article/commentary_upholding_values_abroad_europes_balancing_act_in_egypt (Accessed: 17.06.2020).

44. Bassem Elmaghraby. *Egyptian-Russian Relations after the June 30th Revolution: Historic Recurrence or Political Option*. [Electronic source]. Available at: <https://moderndiplomacy.eu/2019/02/26/egyptian-russian-relations-after-the-june-30th-revolution-historic-recurrence-or-political-option/> (Accessed: 17.06.2020).



Кадилова Г.Ш.
Правление Абд аль-Фаттаха ас-Сиси: политика, экономика и
международные связи Египта 2010-х гг.

Информация об авторе

Кадилова Гузаль Шухратовна,
докторант Ташкентского государст-
венного университета востоковедения,
г. Ташкент, Узбекистан.

About the author

Guzal Sh. Kadirova, Doctoral student of
Tashkent State University of Oriental Stud-
ies, Tashkent, Uzbekistan.

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: 17 июля 2020
Одобрена рецензентами: 1 октября 2020
Принята к публикации: 15 января 2021

Article info

Received: July 17, 2020
Reviewed: October 1, 2020
Accepted: January 15, 2021



DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-1-78-103

УДК 930.253

Original Paper

Оригинальная статья

«Личное дело муллы Шамсутдинова»: по материалам Государственного музея истории религии

И.А. Османова^{1а}

¹Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры «Государственный музей истории религии», г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3071-4560>, e-mail: kalam@bk.ru

Резюме: В данной статье описываются документальные и изобразительные материалы, посвященные так называемому «личному делу муллы Шамсутдинова», в состав которого вошли архивные документы московских имамов Хайретдина Агеева (1827–1913) и Абдуллы Шамсутдинова (1878–1937), «Альбом» с гравюрами и вырезками на тему Востока, а также личные вещи семьи Агеева-Шамсутдинова. Эти редкие и уникальные материалы хранятся в Государственном музее истории религии. До недавнего времени большая часть материалов оставалась неизвестной и никогда ранее не публиковалась. Таким образом, представленные материалы могут быть отнесены к источникам по истории религиозной жизни мусульман в России конца XIX – начала XX вв.

Ключевые слова: Шамсутдинов; Агеев; имам; мулла; московская мусульманская община; ислам; музей

Для цитирования: Османова И.А. «Личное дело муллы Шамсутдинова»: по материалам Государственного музея истории религии. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(1):78-103
DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-78-103

Благодарность историку Марату Абясовичу Сафарову за предоставленную фотографию и бесценные консультации относительно истории семьи Агеевых-Шамсутдиновых.



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Османова И.А.

«Личное дело муллы Шамсутдинова»: по материалам
Государственного музея истории религии

“Personal records of mullah Shamsutdinov” based on the materials of the State Museum of the History of Religion

I.A. Osmanova^{1a}

¹*The State Museum of the History of Religion, Saint Petersburg, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3071-4560>, e-mail: kalam@bk.ru

Abstract: This article describes the documents and visual materials dedicated to the so-called “Personal records of mullah Shamsutdinov”. The “Personal records” included archival documents of Moscow imams Khairtudin Ageev (1827–1913) and Abdullah Shamsutdinov (1878–1937), there also was the “Album” with engravings and clippings on an Oriental topic and personal belongings of Ageev-Shamsutdinov’s family. These rare and unique materials are kept in the State Museum of the History of Religion. Until recently, most of the materials have remained unknown and have never been published before. Thus, the submitted materials can be classified as a source for the history of religious life of Muslims in Russia in the late XIX – early XX centuries.

Keywords: Shamsutdinov; Ageev; imam; mullah; Moscow Muslim community; Islam; museum

For citation: Osmanova I.A. “Personal records of mullah Shamsutdinov” based on the materials of the State Museum of the History of Religion. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(1):78-103 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-78-103

Введение

В фонде «Ислам» и Научно-историческом архиве Государственного музея истории религии в Санкт-Петербурге хранятся уникальные документальные и изобразительные материалы – источники по истории религиозной жизни мусульман в России конца XIX – начала XX вв. Эти материалы имеют большую историческую значимость и связаны с московской общиной мусульман. В составе фонда «Ислам» находится «Альбом с разными материалами по исламу»¹, принадлежавший, как зафиксировано в учетной музейной документации, «мулле Шамсутдинову». Московский имам мечети на Большой Татарской улице, 28 (ныне Историческая мечеть, построена в 1823 году) Абдулла Хасанович Шамсутдинов родился 8 июня 1878 г. в Касимове Рязанской губернии. Документальные материалы касимовского татарина А. Шамсутдинова были разобраны в 2018 году и ранее никогда не публиковались. Имеются

¹ Государственный музей истории религии, фонд «Ислам» (далее – ГМИР). инв. № М-7501/1-70-VII – 70 единиц хранения.

лишь описания Т.А. Стецкевич, посвященные изобразительным материалам «Альбома» Агеева-Шамсутдинова [1].

Собирателем и первым владельцем «Альбома с разными материалами по исламу» был Хайретдин (Хайр ад-дин) хаджи Рафиков Агеев (1827–1913) – известный московский религиозный деятель, «московский гражданский и военный имам», руководивший жизнью московской общины мусульман более 40 лет, до 1913 г. [2, с. 10]. По наследству «Альбом» перешел ставшему новым имамом зятю А. Шамсутдинову, женатому на дочери Агеева Магире. Х. Агеев был также и ахуном [3, с. 58].

Агеевы были духовными наставниками московских мусульман в течение целого столетия: первый имам, мухтасиб и мударрис Рафек Бекбулатов сын Агеев исполнял свои обязанности 60 лет, затем его дело продолжил сын Хайретдин [4]. В обложке одной из записных книжек Шамсутдинова была найдена вырезка из газеты с сообщением о кончине Х. Агеева. Последний переводил с арабского, персидского и тюркского языков на русский надписи на предметах из Оружейной палаты Московского Кремля [2, с. 11]. Он перевел несколько памятников арабо-мусульманской культуры, среди них надпись на легендарной сабле «зу-л-факаре», принадлежавшей одному из потомков пророка Мухаммада. За эту работу он был удостоен императорского подарка – бриллиантового перстня от Александра II [3, с. 58]. Собственные и арабские рукописи по религии и философии семьи Агеевых хранятся сейчас в Музее книги Научной библиотеки МГИМО (У) МИД².



Фото из личного архива историка М.А. Сафарова. Хайретдин Агеев с семьей на даче в Царицыно близ Москвы. 1905 год.
Photo from the personal archive of the historian M.A. Safarov. Hayreddin Ageev with family in the country house in Tsaritsyno near Moscow. 1905.

² О приверженности к татарской книжной традиции и о собирательской деятельности Агеевых отмечается в исследованиях Ф.А. Асадуллина, И.В. Зайцева, М.А. Сафарова, Д.З. Хайретдинова.



Османова И.А.

«Личное дело муллы Шамсутдинова»: по материалам
Государственного музея истории религии

В 1920–30-е годы Абдулла Шамсутдинов приезжал в Ленинград, где встречался с верующими и руководителями общины. 29 апреля 1936 г. по решению Военной коллегии Верховного суда СССР Шамсутдинов был арестован по обвинению в антисоветской деятельности в рамках инспирированного властями дела «о заговоре руководителей ЦДУМ» [5, с. 90]. Иمامу приписывалось стремление взорвать в Москве три завода, четыре моста и железнодорожные вокзалы [3, с. 59]; он был обвинен в связях с агентурой иностранных разведок и гестапо. 11 января 1937 г. А. Шамсутдинов был осужден по обвинению в измене Родине и 10 февраля того же года расстрелян, тело кремировано в Донском крематории. Жена-инвалид Магира Хайретдинова также была арестована и погибла в 1942 году в лагере «Потьма» в Мордовии [6, с. 9]. У супругов оставались две дочери: Дильбар (1914–1991) и Ильсияр (1920–2017). Абдулла Шамсутдинов посмертно реабилитирован 17 марта 1956 г.

В 1937 г. Историческая мечеть была закрыта, минарет в 1960-е гг. снесён. В здании мечети размещались военкомат и мастерские, подвал мечети какое-то время был занят под зимнее хранение овощей. В 1993 г. мечеть была вновь открыта для верующих.

Целью и задачами проведенного исследования являются раскрытие и предварительное историческое описание так называемого «личного дела муллы Шамсутдинова», в состав которого входят семейные вещи имама, разноязычные документальные и изобразительные материалы. *Методологическая база* исследования обусловлена целью и задачами, а также спецификой анализируемого материала. В исследовании использовались методы, применяемые в области гуманитарного знания.

«Альбом с разными материалами по исламу» и документальный архив

«Альбом» из коллекции Музея, а также иные документы были изъяты у А. Шамсутдинова при обыске и, по мнению Т.А. Стецкевич, вероятно, были использованы при обвинении его в пантюркизме [7]. Подавляющее число материалов из «Альбома» иллюстрирует историю Турции и ее политическую жизнь (репродукции с гравюр «Въезд султана Магомета II в Константинополь», «Въезд Абдул-Гамида», «Мехмед-Мурад V император Турции», «Аудиенция английского посланника сэра Г. Эллиота у султана», «Совет министров в Константинополе», «Мидхат-паша» с рукописной подписью арабской графикой – «Великий везир, соединяющий мусульман мира, хазрат», а также некоторые



фотографии). С их помощью удалось определить время составления «Альбома» – 1870–1890 гг., а также уточнить сведения о его владельцах. Реквизированный «Альбом» и документы А. Шамсутдинова были переданы в Центральный антирелигиозный музей (ЦАМ) г. Москвы в 1938–39 гг., после его закрытия (в 1947 г.) «личное дело муллы Шамсутдинова» попало в Музей истории религии Академии наук г. Ленинграда (сейчас Государственный музей истории религии, г. Санкт-Петербург). В музейной документации от 10 марта 1938 г. зафиксировано ходатайство научного сотрудника ЦАМа Г. Эфендиева, получившего по акту №28 «Альбом с разными материалами по исламу» (71 единица), «две литографии “Айе-София” СПб. Типолитография И. Бораганского 1899 г. 38х30,7 см»³ и «рукописный текст на татарском языке “Основы ислама”: Рукопись муллы Шамсудина. Порвана во многих местах, 108х76 см»⁴.

Изобразительные материалы «Альбома» Агеева-Шамсутдинова (70 единиц хранения) входят в состав музейного фонда «Ислам»⁵. 31 из них – гравюры российского происхождения, исполненные в 1795 г. в Санкт-Петербурге в Гравировальной палате при Академии наук на бумаге верже для русского перевода сочинения знаменитого османского историка, писателя армянского происхождения Челепи Игнатиоса Мураджаяна, более известного как Игнатиус Мураджа д’Оссон (ум. 1807). Итогом его многолетней исследовательской деятельности стал уникальный объёмный энциклопедический труд «Полная картина Оттоманской империи в двух частях» [8], который находится в Российской национальной библиотеке им. М.Е. Салтыкова-Щедрина. В России в конце XVIII века труд д’Оссона, включавший в себя большое количество гравюр, чертежей и таблиц, вызвал невероятный интерес, связанный прежде всего с военно-политическими планами. Первая часть труда замыкает в себе законоположение магометанства, другая – историю Оттоманской империи на французском языке (1787–1790). Перевод первого тома на русский язык был выполнен по высочайшему соизволению Екатерины II в 1795 г. действительным членом Академии наук М.И. Веревкиным, автором одного из лучших переводов Корана на русский язык с французского [9], и снабжен рисунками и таблицами, скопированными с французского издания [10]. Поскольку гравюры из «Альбома» имели размер оригинала и были отпечатаны на очень плотной бумаге, то они не вошли в русское издание, формат которого оказался

³ Центральный антирелигиозный музей (далее – ЦАМ) № 24495 а, б.

⁴ ЦАМ № 24496.

⁵ Ниже приведен список гравюр и иллюстраций, включенных в «Альбом» Агеева-Шамсутдинова.



Османова И.А.

«Личное дело муллы Шамсутдинова»: по материалам
Государственного музея истории религии

вдвое меньшим, чем у французского, и обрели самостоятельную жизнь в виде отдельных листов. Во французском издании гравюры имеют размер 50х33 см.

Трудно сказать, когда и как листы российских гравюр стали частью изобразительной коллекции семьи Агеевых. Может быть, Агеевым их подарили востоковеды, с которыми у них всегда были тесные связи. Почти все российские гравюры из «Альбома» Агеева-Шамсутдинова имеют хорошую сохранность. На каждой гравюре есть подпись с названием на русском языке. Размеры каждой гравюры составляют приблизительно от 11х17 см до 33х24 см, 31х53 см, 65х53,5 см и 105х28,5 см. На трех из них имеются имена граверов – Зотова Р.Е. (Дска 23), Саблина Н.Я. (Дска 27) и Березникова А.Ф. (Дска 33). Авторство остальных гравюр неизвестно. Подлинные французские гравюры, согласно исследованию Т.А. Стецкевич, были выполнены такими известными художниками, как Жан Батист Хилер (1753–1822), Ж. Лонгейл (1730–1792), Жак Луи Франсуа Тузе (1747–1807), Шарль Кошен (1715–1790) и др. При детальном изучении «Альбома» Т.А. Стецкевич выяснила, что оригинальное издание д’Оссона незначительно отличается от российского. В переводе Вережкина недостает трех гравюр (Дска 13 «Общепародная мыльня», Дска 19 «Внутренность мечети Софийской», Дска 35 «Мольбище надгробное султанши Теркганны»). Утрачены гравюры и в «Альбоме» Музея. Кроме вышеупомянутых гравюр, в музейном «Альбоме» недостает еще трех (Дска 36 и фиг. 10 и 11 – «Вознесение Магомедево», «Имам Ганбал» и «Имам Малик») [7, с. 57]. Все гравюры посвящены религиозным и светским сюжетам, так или иначе связанным с историей ислама, с политической и культурной жизнью Османской империи.



ГМИР М-7501/25-VII. Гравюра «Род мелких мольбищ на возвышенных местах при больших дорогах». Авторы подлинника Ж.Б. Илер, Ж. Матье. Санкт-Петербург. 1795 г. Бумага верже; офорт, резец. 33х24,5 см
SMHR M-7501/25-VII. An engraving "Small places for prayers in the highlands at the big roads". The authors are J. B. Hilaire and J. Mathieu. Saint Petersburg. 1795. Vergeer Paper; etching, incisor. 33x24,5



ГМИР М-7501/51-VII. Гравюра «Стоянка караванщиков в караван-сараяе, Булгария». Авторы: У.Г. Моут с рисунка Т. Эллома. Лондон, Париж. Первая половина XIX в. Бумага; офорт, резец. 24,5x17 см
SMHR M-7501/51-VII. An engraving "Caravan drivers' stopping place in the caravanserai, Bulgaria". Authors: W. H. Mote from a drawing by T. Elom. London, Paris. The first half of the XIX century. Paper; etching, chisel. 24,5x17

Вместе с российскими гравюрами XVIII века в «Альбом» Агеева-Шамсутдинова вошли репродукции с гравюр и иллюстраций английского художника и архитектора XIX в. Томаса Эллома (1604–1872) и 4 гравюры из германской мастерской живописцев и гравёров Карла Людвиг Фроммеля (1789–1863) и Генри Уинклса в Карлсруэ [11].

«Альбом» дополнен таблицами и картами, тремя выгоревшими фотографиями, многочисленными иллюстрированными вырезками из русских периодических изданий «Русский паломник» и «Московский листок» за 1878–1880 гг. и т.п., относящихся к событиям политической жизни Османской Турции.

Документы из «личного дела муллы Шамсутдинова» представляют собой материалы на русском, татарском и арабском языках, составляющие актовые и повествовательно-описательные группы источников. В «деле» встречаются дореволюционные

выписки и свидетельства, судебные и налоговые документы, документы Центрального духовного управления мусульман Внутренней России и Сибири на русском и татарском языках, письма на татарском языке, записи метрической книги детей Шамсутдинова, метрическая справка о рождении (Бурнашевых от 1923 г.), а также справки о состоянии здоровья, рецепты и пр., личные черновики и записи, возможно, свидетельствующие о грандиозной задумке А. Шамсутдинова – о переводе Корана на татарский язык [12]. Из воспоминаний младшей дочери Шамсутдинова Ильсияр известно, что она передала перевод Корана по требованию НКВД, надеясь тем самым спасти отца. По словам историка М.А. Сафарова, перевод Корана пропал [6, с. 9]. Действительно, перевод Корана Шамсутдинова, как и рукописный текст на татарском языке «Основы ислама», до сих пор не удалось обнаружить.



Османова И.А.

«Личное дело муллы Шамсутдинова»: по материалам
Государственного музея истории религии

Особого внимания заслуживает сохранившаяся богословская тетрадь на арабском, татарском и русском языках, открывающая для нас религиозную картину того, как готовили и обучали имамов в России в XIX веке. Судя по надписи, сделанной на форзаце красивым каллиграфическим почерком, принадлежала она Х. Агееву: «Сие книга Хайрутьдина Рафикова Г. князя Агӱева».



ГМИР М-7501/11-VII. Фотография «Вид на Константинополь».

На обратной стороне подпись: Картинный магазин
А.Н. Виноградова. Начало XX в. Бумага; желатиновая печать,
15x20 см

SMHR M-7501/11-VII. A photo "View of Constantinople". The
signature on the reverse side: The art store of A. N. Vinogradov.
Early XX century. Paper; gelatin printing, 15x20

В тетради содержатся разрозненные листки с подписью Х. Агеева, датированные 1866–1867 гг., которые предстоит ещё детально изучить. На одном листке с датой от 13 февраля 1876 года сделана личная запись чернилами: «Покорнейше прошу вас Милост. Государь доставить Мне Мою книгу (учебник) которую вы изволили оставить у себя».

Семейные вещи Х. Агеева

Помимо документов Шамсутдинова в фонды ЦАМ попали личные семейные вещи Агеевых, среди них и предметы личного благочестия. В архивных книгах ЦАМ сохранилась запись о том, что по акту №364 от 15 декабря 1939 г. были куплены «у гр. Агеевой Мастухи Хасановной [Мафтуха, родная сестра А.Х. Шамсутдинова – И.О.] Б. Татарская ул. д. 20 кв. 12 за 350 рублей семейные вещи Агеева, б. служ. [бывшего служителя – И.О.] культа, Касимов Ряз. Губ.». С разницей в два дня в ЦАМ поступили 12 предметов. 29 января 1940 г. две печати, вырезанные из камня. Первая печать⁶ «серого цвета, с надписью на арабском (?) языке. Форма печати в виде гирьки, со срезанным основанием». Вторая печать⁷ «зеленоватого цвета, полированная, овальной формы, пло-

⁶ ЦАМ № 27175.

⁷ ЦАМ № 27176.

ская, с надписью на арабском языке с одной стороны, окаймлена неглубокой бороздкой». В настоящее время две вышеуказанные печати хранятся в фонде «Ислам» под инвентарными номерами М-3976-VII (1,5x1x2 см с надписью *يا محمد رسول الله* «О Мухаммад – посланник Аллаха») и М-4263-VII (2 см, на печати вырезано имя арабскими буквами и дата 1318 г.х. [1900–1901 г. н.э.]).

Следующая партия предметов в количестве 10 единиц хранения поступила в ЦАМ 31 января 1940 г., три из них хранятся в фонде «Ислам».

1. «Коран рукописный, богато украшенный орнаментом в красках и золотом в рамке. Переплет кожаный расписан растительным орнаментом, с каймой, с обеих сторон (снаружи и внутри). Всего 49 листов, в том числе 1 написанный, между листами вложены четыре закладки из шелковой материи синего цвета»⁸;

2. «Чилькалит, чаша с гравированной надписью на арабском языке»⁹;

3. «Амулет “Кровь пророка Али” в стеклянной трубочке»¹⁰;

4. «Амулет “Бозубанд” в виде узкой свернутой бумажной полоски, ...<...> написаны молитвы на арабском языке черным и красным цветом, вложена в металлическую колбочку с крышкой»¹¹;

5. «Печать, вырезанная из аспидной доски (камень), квадрат, со срезанными углами. На одной стороне текст на арабском языке, гравированный, в рамку»¹²;

6. «Амулет плод “Ужал самити[?] – неразборчивый почерк – И.О.]” надевается ребенку на шею для предохранения от «сглаза» коричневатого цвета с завязкой на одном конце»¹³;

7. «Амулет – железный замочек с винтовым механизмом, с ключом, употребляется как средство сохранения ребенка от “злых духов”, им “запиралась” люлька, в которой спит ребенок»¹⁴;

8. «Амулет железный замочек как №27183, только меньшего размера»¹⁵.

9. «“Бинокль”, игрушечный, перламутровый с бронзовой отделкой, внутрь вставлены виды: Гроб Господень и вид Иерусалима»¹⁶;

⁸ ЦАМ № 27177.

⁹ ЦАМ № 27178, ГМИР М-4026-VII.

¹⁰ ЦАМ № 27179, ГМИР М-4009-VII.

¹¹ ЦАМ № 27180, ГМИР М-3984-VII.

¹² ЦАМ № 27181.

¹³ ЦАМ № 27182.

¹⁴ ЦАМ № 27183.

¹⁵ ЦАМ №27184.

¹⁶ ЦАМ № 27185.



Османова И.А.

«Личное дело муллы Шамсутдинова»: по материалам
Государственного музея истории религии

10. «Тамбурный инструмент для вышивания – ручка перламутровая оправленная позолоченной бронзой, развинчивается внутри 2 стальных иглолки»¹⁷.

Заключение

Исходя из вышесказанного, можно отметить, что предметы личного благочестия семьи Агеевых, «Альбом» Агеева–Шамсутдинова и документальный архив, представляющие в музейном фонде ГМИР так называемое «личное дело муллы Шамсутдинова», как вместе, так и в отдельности приобретают самостоятельный статус и могут быть отнесены к числу источников по изучению религиозной жизни мусульман Москвы в XIX–XX вв. Их дальнейшее детальное изучение позволит расширить и дополнить наши знания к открытым и введенным в научный оборот источникам.

Приложение

«Альбом с разными материалами по исламу»¹⁸

М-7501/1-VII	Адам и Ева Гравюра Автор подлинника Ж.Б. Тилляр Санкт-Петербург. 1795 г. Бумага верже; офорт, резец 24х16 см
М-7501/2-VII	Абу Бакр и Омар Гравюра Автор подлинника Ж.Б. Илер Санкт-Петербург. 1795 г. Бумага верже; офорт, резец 33х24,5 см
М-7501/3-VII	Осман и 'Али Гравюра Автор подлинника Ж.Б. Илер Санкт-Петербург. 1795 г. Бумага верже; офорт, резец 33х24,5 см

¹⁷ ЦАМ № 27186.

¹⁸ Фонд ГМИР «Ислам», М-7501/1-70-VII.



- M-7501/4-VII Въезд султана Магомета (Мехмеда) II в Константинополь
Репродукция с рисунка Мерта, гравер Шпехт
Бумага; печать
27x18,5 см
- M-7501/5-VII Константинополь. Вид на Перу, Галату, Золотой Рог и Босфор
Автотипия
Автор подлинника Г. Мейзенбах
Бумага; печать
20,5x19 см
- M-7501/6-VII Мехмед-Мурад V, император Турции
خاقان سابق حضرت السلطان بن السلطان
السلطان محمد مراد خان خامس
Репродукция
Монограммист И. М.
Конец XIX в.
Бумага; печать
22,3x21 см
- M-7501/7-VII وزیر معالی سمیر دانای مسلمانیان جهان حضرت مدحت پاشا
[Великий везир, соединяющий мусульман мира, Джахан хазрат
Мидхат-паша]
Репродукция
Монограммист И. Х.
Конец XIX в.
Бумага; печать
13,5x9 см
- M-7501/8-VII События на Востоке. – Совет министров в Константинополе
Репродукция
Конец XIX в.
Бумага; печать
23x30 см



- М-7501/9-VII Аудиенция английского посланника у Султана. Султан, Савфет-паша. Г. Эллиот, Киамиль-бей
Репродукция
Конец XIX в.
Бумага; печать
17,2x15,5 см
- М-7501/10-VII Дворец Долмабахче. Стамбул
На обратной стороне: Картинный магазин А.Н. Виноградова
Фотография
Начало XX в.
Бумага; желатиновая печать
15x20 см
- М-7501/11-VII Вид на Константинополь
На обратной стороне подпись: Картинный магазин А.Н. Виноградова
Фотография
Начало XX в.
Бумага; желатиновая печать
15x20 см
- М-7501/12-VII Cérémonie de l'Investiture du Sabre de S.M.I. le Sultan Abd-ul Hamid Khan
[“Церемония инвеституры (du Sabre) Сабли” султана Абдул Ха-мида II]
Репродукция
Авторы подлинника А. Бонаморе и Ф. Канеди, с рисунка Л. Ау-рели. Франция. 1876 г.
Конец XIX в.
Бумага; печать
21x31 см
- М-7501/13-VII Родословное и летоисчисленное показание о племени Аравлян Курейшитском, о потомстве Моггамеда, о десяти шерифах его времени, о семидесяти двух халифах вселенских и ряд преемников побоже пророков семь, и о двенадцати имамах от крови Алиевой
Гравюра
Санкт-Петербург. 1795 г.
Бумага верже; офорт, резец
65x53,5 см



- M-7501/14-VII Панорамные виды Иерусалима
Репродукция
Подлинник Типография “Jacobi & Zobel”. Дрезден. Вторая половина XIX в.
Бумага; печать
9х14 см; 5,9х4,9 см
- M-7501/15-VII Соборная мечеть Айя София: внутреннее пространство
Репродукция
Автор подлинника Мухаммад Халваси
Бумага; печать
42х48 см
- M-7501/16-VII Дополнение родословного и летоисчисленного показания о все-
ленских халифах племени Аббасидского, владевшего в Куфе,
Багдаде и Каире
Гравюра
Санкт-Петербург. 1795 г.
Бумага верже; офорт, резец
65х52,5 см
- M-7501/17-VII Имам Мухаммад ибн ал-Хасан или ал-Махди
Гравюра
Автор подлинника Ж. Лонгель
Санкт-Петербург. 1795 г.
Бумага верже; офорт, резец
33х24 см
- M-7501/18-VII Медресе Рустамбека в Ура-Тюбе (Туркестан)
Репродукция
С фотографии капитана Кривцова, гравюра Стифи. Журнал
«Нива» №46, 1873 г.
Бумага; печать
12,7х19 см
- M-7501/19-VII Имам аш-Шафи’и и имам Абу Ханифа
Гравюра
Авторы подлинника Ж.Б. Илер, Ж.Б. Симоне
Санкт-Петербург. 1795 г.
Бумага верже; офорт, резец
33х24,5 см



Османова И.А.

**«Личное дело муллы Шамсутдинова»: по материалам
Государственного музея истории религии**

- М-7501/20-VII Кладбище Айюбово в Константинополе
Гравюра
Авторы подлинника Ш.Н. Кошен, Ф.Д. Не
Гравер В.И. Иванов
Санкт-Петербург. 1795 г.
Бумага верже; офорт, резец
53х65 см
- М-7501/21-VII Мусульманская астрономическая таблица
Литография
Бумага; литография
68,5х52 см
- М-7501/22-VII Магометанин обмывающийся
[Омовение, совершаемое мусульманином]
Гравюра
Санкт-Петербург. 1795 г.
Бумага верже; офорт, резец
33х24 см
- М-7501/23-VII Магометанин, совершающий молитву намаз
[Мусульманин, совершающий молитву (намаз)]
Гравюра
Авторы подлинника Ж.Л.Ф. Тузе, Ж.Б. Тилляр
Санкт-Петербург. 1795 г.
Бумага верже; офорт, резец
34х53 см
- М-7501/24-VII Магометанка, совершающая молитву намаз
[Мусульманка, совершающая молитву (намаз)]
Гравюра
Авторы подлинника Ж.Б. Илер, Ж.Б. Тилляр
Санкт-Петербург. 1795 г.
Бумага верже; офорт, резец
31х53 см



- M-7501/25-VII Род мелких мольбищ на возвышенных местах при больших дорогах
Гравюра
Авторы подлинника Ж.Б. Илер, Ж. Матье
Санкт-Петербург. 1795 г.
Бумага верже; офорт, резец
33x24,5 см
- M-7501/26-VII Иерусалим (с северо-восточной стороны)
Репродукция из журнала «Русский паломник», 1886, №12
Подлинник Гравировальная мастерская “Closs u[nd] Ruff X. A”
Бумага; печать
14,2x18,6 см
- M-7501/27-VII Вечный календарь сочинения Дарэндэвия
Гравюра
Санкт-Петербург. 1795 г.
Бумага верже; офорт, резец
105x28,5 см
- M-7501/28-VII Konstantinopel. Von der Einfahrt in den Hafen
Константинополь. Въезд в гавань
Репродукция
Подлинник Гравировальная мастерская “Frommel & Winkles”.
Карлсруэ, Германия. Первая половина XIX в.
Бумага; печать
8x13 см
- M-7501/29-VII Die Ahmed’l Moschee, der Obelisk und die Konstantin’s Säule auf dem Atmeidan
Мечеть Ахмеда, обелиск и Константинова колонна на Атмейдан
Репродукция
Подлинник Гравировальная мастерская “Frommel & Winkles”.
Карлсруэ, Германия. Первая половина XIX в.
Бумага; печать
8x13 см



Османова И.А.

«Личное дело муллы Шамсутдинова»: по материалам
Государственного музея истории религии

- М-7501/30-VII Moschee und Grabstaetten von Eub
Эйюбская мечеть и мавзолей
Репродукция
Подлинник Гравировальная мастерская «Frommel & Winkles».
Карлсруэ, Германия. Первая половина XIX в.
Бумага; печать
8х13 см
- М-7501/31-VII Восточный сказочник (*меддах*)
Репродукция
Авторы подлинника Дж.Дж. Дженкинс с рисунка Т. Эллома.
Лондон, Париж. Первая половина XIX в.
Бумага; печать
7х12,5 см
- М-7501/32-VII Семибашенный замок Едикуле в Стамбуле
Репродукция
Авторы подлинника У.Г. Кэпоун с рисунка Т. Эллома. Лондон,
Париж. Первая половина XIX в.
Бумага; печать
17х24 см
- М-7501/33-VII Фонтан и рынок Топхане
Репродукция
Авторы подлинника У. Флойд с рисунка Т. Эллома. Лондон, Па-
риж. Первая половина XIX в.
Бумага; печать
17х24 см
- М-7501/34-VII Вид Стамбула
Репродукция
Авторы подлинника Г. Адлард с рисунка Т. Эллома и наброска
У.Л. Лейтча. Лондон, Париж. Первая половина XIX в.
Бумага; печать
17х24 см
- М-7501/35-VII Портрет молодого человека в турецкой военной форме
Фотография
Бумага; желатиновая печать
21,3х16,5 см



- М-7501/36-VII Муезинны, Общественныя. Муезинны Частныя
[Муэззины общественные. Муэззины частные]
Гравюра
Санкт-Петербург. 1795 г.
Бумага верже; офорт, резец
17х11 см (две единицы)
- М-7501/37-VII Обрезающиеся по Закону мужеска пола дети Магометан. Животныя. Готовимых к закланию в жертвы
[Мусульманский ритуал обрезания у мальчиков. Ритуальное заклание животного]
Гравюра
Авторы подлинника Ж.Б. Илер, Ж.Л. Делиньон
Санкт-Петербург. 1795 г.
Бумага верже; офорт, резец
17х11 см (две единицы)
- М-7501/38-VII Вид княжества Монако (с фотографии)
С оборотной стороны: Агарь и Исмаил в пустыне
Репродукция
Автор подлинника с гелиографюры К. Лишки «Агарь и Исмаил в пустыне»
Бумага; печать
21х30,3 см
- М-7501/39-VII Гробница Агмед-пасши, или извезстнаго Графа Бонневала
[Гробница Ахмед-паши или известного графа Бонневала]
Гравюра
Гравер Р.И. Зотов
Автор подлинника С.Л. Варен
Санкт-Петербург. 1795 г.
Бумага верже; офорт, резец
17х24,2 см
- М-7501/40-VII Надгробие Великаго Визиря Ракгиб Пасши
[Надгробие великого визиря Рагиб-паши]
Гравюра
Авторы подлинника Ш.Н. Кошен, Ш. Лу
Санкт-Петербург. 1795 г.
Бумага верже; офорт, резец
37х23,8 см



Османова И.А.

«Личное дело муллы Шамсутдинова»: по материалам
Государственного музея истории религии

- М-7501/41-VII В гареме
Гравюра
У.Г. Моут с рисунка Т. Эллома
Лондон, Париж. Первая половина XIX в.
Бумага; офорт, резец
24,5x16 см
- М-7501/42-VII Сады Серали в Константинополе
Гравюра
У. Флорд с рисунка Т. Эллома
Лондон, Париж. Первая половина XIX в.
Бумага; офорт, резец
24,5x16 см
- М-7501/43-VII Перенесение священного ковра из Каира в Мекку
Репродукция
Авторы подлинника гравер П. Чистяков с картины художника
К. Е. Маковского
Россия. Вторая половина XIX в.
Бумага; печать
30,8x45,2 см
- М-7501/44-VII Раджи (Князья) и Земиндари провинций северного Индустана
Репродукция
Авторы подлинника Ш. Барбан с рисунка А. Дювивьера
Россия. Вторая половина XIX в.
Бумага; печать
15,8x23,6 см
- М-7501/45-VII События в Афганистане. – Совещание генерала Стюарта с Аб-
дуррахман-ханом, близ Кабула
Репродукция
Россия. Вторая половина XIX в.
Бумага; печать
16,3x23 см



- М-7501/46-VII Гусейнабад Имамбра
[Хуссаинабад Имамбара (Чхота Имамбара или Дворец Огней)]
Репродукция
Авторы подлинника Э. Крошар с рисунка Э. Терона по фотогра-
фии Л. Руссле
Россия. Вторая половина XIX в.
Бумага; печать
22x28,5 см
- М-7501/47-VII Внутренность мечети Султан-Агмеда
[Внутренность мечети Султан-Ахмед]
Гравюра
Авторы подлинника Ш.Н. Кошен, Ф.Д. Не
Санкт-Петербург. 1795 г.
Бумага верже; офорт, резец
19x47 см
- М-7501/48-VII Внутренность Серальского мольбища, в коем хранятся Мощи
Пророческие
Гравюра
Автор подлинника С.Л. Варен
Гравер Н.Я. Саблин
Санкт-Петербург. 1795 г.
Бумага верже; офорт, резец
19x14 см
- М-7501/49-VII Особое Серальское мольбище, где хранятся Мощи Пророческие
Гравюра
Автор подлинника С.Л. Варен
Гравер Н.Я. Саблин
Санкт-Петербург. 1795 г.
Бумага верже; офорт, резец
19x18 см
- М-7501/50-VII Мечеть Махмуда II в Топхане
Гравюра
У. Флloyd с рисунка Т. Эллома
Лондон, Париж. Первая половина XIX в.
Бумага; офорт, резец
24,5x15,5 см



Османова И.А.

«Личное дело муллы Шамсутдинова»: по материалам
Государственного музея истории религии

- М-7501/51-VII Стоянка караванщиков в караван-сараях, Болгария
Гравюра
У.Г. Моут с рисунка Т. Эллама
Лондон, Париж. Первая половина XIX в.
Бумага; офорт, резец
24,5x17 см
- М-7501/52-VII Надгробие Османа I
Гравюра
Автор подлинника Ж.Б. Илер
Санкт-Петербург. 1795 г.
Бумага верже; офорт, резец
33x24,5 см
- М-7501/53-VII Внешность мечети Султан-Агмеда
[Внешний вид мечети Султан-Ахмеда]
Внешность мольбища погребательного Мустафы III
[Внешний вид мольбища погребательного Мустафы III]
Гравюра
Гравер Р.И. Зотов
Санкт-Петербург. 1795 г.
Бумага верже; офорт, резец
11x17 см (2 единицы)
- М-7501/54-VII Вид Константинополя со стороны Золотого Рога
Репродукция
Авторы подлинника Ш. Барбан с рисунка Ф. Соррье
Россия. Вторая половина XIX в.
Бумага; печать
14x19 см
- М-7501/55-VII Внешность Софийской мечети
[Внешний вид мечети Айя София]
Внешность мечети Лалели
[Внешний вид мечети Лалели в Стамбуле]
Гравюра
Авторы подлинника Ж.Б. Илер, П.И. Л'Эпин, В.М. Ланглуа
Санкт-Петербург. 1795 г.
Бумага верже; офорт, резец
11x17 см (2 единицы)



- M-7501/56-VII Храм Св. София в Канстантинополе в нынешнем его виде, как турецкая мечеть с новейшими пристройками
[Айя София в Константинополе]
Репродукция
Россия. Вторая половина XIX в.
Бумага; печать
14,3х17 см
- M-7501/57-VII Общий вид города Сан-Стефано, в Турции
Репродукция
Россия. Вторая половина XIX в.
Бумага; печать
10х17,5 см
- M-7501/58-VII Мусульманская астрономическая таблица
Литография
Бумага; литография
66,5х54 см
- M-7501/59-VII Таблица «Буквы арабские»
Гравюра
Санкт-Петербург. 1795 г.
Бумага верже; офорт, резец
53,3х30,5 см
- M-7501/60-VII Общепародное книгохранилище Абдул Гаида I
[Общепародное книгохранилище Абдул Хаида I]
Гравюра
Авторы подлинника Ш.Н. Кошен, Ф.Д. Не
Санкт-Петербург. 1795 г.
Бумага верже; офорт, резец
23,5х36,5 см
- M-7501/61-VII Общепародное книгохранилище Великого Везира Ракиб Пасши
[Общепародное книгохранилище Великого везира Рагиб-паши]
Гравюра
Гравер А.Ф. Березников
Авторы подлинника Ш.Н. Кошен, Ш.Л. Линжи
Санкт-Петербург. 1795 г.
Бумага верже; офорт, резец
24х33,5 см



Османова И.А.
«Личное дело муллы Шамсутдинова»: по материалам
Государственного музея истории религии

- М-7501/62-VII Карта «Анатолийская империя»
Литография
Бумага; литография
43х56,5 см
- М-7501/63-VII Карта «Анатолийская империя»
Литография
Бумага; литография
40,5х52 см
- М-7501/64-VII Надгробное мольбище Моггамеда Второго
[Надгробное мольбище Магомета Второго]
Гравюра
Автор подлинника Ш.Н. Кошен
Санкт-Петербург. 1795 г.
Бумага верже; офорт, резец
17х18 см
- М-7501/65-VII Надгробное мольбище Султанши Гул-Баггар-Кгатунны, матери
Баиезида II
[Надгробное мольбище султанши Гул-Бахар-хатун, матери Бая-
зида II]
Гравюра
Авторы подлинника Ш.Н. Кошен, П. Шену, А. Делаттр
Санкт-Петербург. 1795 г.
Бумага верже; офорт, резец
17х18 см
- М-7501/66-VII Надгробное мольбище Мустафы III
Гравюра
Авторы подлинника Ш.Н. Кошен, Ф.Д. Не
Санкт-Петербург. 1795 г.
Бумага верже; офорт, резец
38х30,5 см
- М-7501/67-VII Турецкие книги
Гравюра
Санкт-Петербург. 1795 г.
Бумага верже; офорт, резец
27х31,9 см



- М-7501/68-VII Мольбище погребательное, которое слы́вёт Еюбовым
[Мольбище погребальное, которое слы́вёт Айюбовым]
Гравюра
Авторы подлинника Ф.Д. Не, Ш.Н. Кошен
Санкт-Петербург. 1795 г.
Бумага верже; офорт, резец
37х25 см
- М-7501/69-VII Константинополь: вид на Стамбул и мост Кара-Киой
[Константинополь: вид на Стамбул и мост Каракёй]
Репродукция
Автор подлинника рисунок с натуры художника С. Мухарского.
1898 г.
Бумага; печать
30,6х52 см
- М-7501/70-VII Посещение турецким султаном Абдул-Гамидом придворной ме-
чети Ыылдыз Гамидийе, в Константинополе
Репродукция
Автор подлинника рисунок с натуры художника С. Мухарского.
1898 г. журнал «Московский листок»
Бумага; печать
32х50 см

Литература

1. Стецкевич Т.А. Основные виды изобразительного материала по исламу в собрании Музея истории религии. *Проблемы формирования и изучения музейных коллекций Государственного музея истории религии*. Л.: ГМИР; 1990. С. 196–220.
2. Зайцев И.В. Агеевы. *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Выпуск 5*. М.: Восточная литература; 2012. С. 10–12.
3. Хайретдинов Д.З. Мусульманская община Москвы во второй половине XIX – начале XX века. *Вестник Евразии*. 2001;(1):47–70.
4. Зайцев И.В. Московский имам в оружейной палате. Новый документ о Хайретдине Агееве. *VITALEUS. Сборник статей, посвященный 70-летию В.И. Шеремета*. М.: Институт востоковедения (ИВ) РАН; 2010. С. 154–160.



Османова И.А.

«Личное дело муллы Шамсутдинова»: по материалам
Государственного музея истории религии

5. Гусева Ю.Н. Мрачное эхо «дела ЦДУМ»: «Цепь Корана» и репрессии против мусульманской элиты в СССР (1940 год). *Новый исторический вестник*. 2017;2(52):85–102.

6. Сафаров М.А. Агеевы: из истории династии московских имамов. *Медина ал-ислам*. Сентябрь-октябрь. 2016;9–10(177–178):8–9.

7. Стецкевич Т.А. «Альбом» муллы Шамсутдинова – источник для изучения религиозной жизни мусульман России XIX – начала XX вв. *Труды Государственного музея истории религии*. 2004;(4):51–61.

8. D'Ohsson M. de M. *Tableau general de l'Empire Ottoman*. Paris: Imprimerie de monsieur; 1788. 357 p.

9. Книга Аль-Коран аравлянина Магомета, который в шестом столетии выдал из оную за ниспосланную ему с неба, себя же последним и величайшим из пророков божьих. Ч. I–II. Пер. Вережкина М.И. СПб.: Тип. Горного училища; 1790. Ч. I. 224 с.; Ч. II. 372 с.

10. Д'Оссон Игнас Мураджа де. *Полная картина Оттоманской империи в двух частях*. Т. 1. Пер. с фр. Вережкина М.И. СПб.: При Имп. Акад. наук; 1795. 429 с.

11. Стецкевич Т.А. «Альбом» муллы Шамсутдинова в собрании Государственного музея истории религии. *Вера и ритуал: материалы VIII Санкт-Петербургских религиозно-исторических чтений*. СПб.: б.и.; 2001. С. 125–128.

12. Сафаров М.А. Абдулла Шамсутдинов – Замоскворечье, Историческая мечеть, перевод Священного Корана. *Медина ал-ислам*. Март-апрель. 2016;3–4(171–172):12–13.

References

1. Steckeitch T.A. Osnovnye vidy izobrazitel'nogo materiala po islamu v sobranii Muzeya istorii religii [The main types of visual material on Islam in the collection of the Museum of the History of Religion]. *Problemy formirovaniya i izucheniya muzejnykh kollektsey Gosudarstvennogo muzeya istorii religii* [The problems of forming and studying the collections of the State Museum of the History of Religion]. Leningrad: The State Museum of the History of Religion Publ.; 1990, pp. 196–220. (In Russian)

2. Zajcev I.V. Ageevy [The Ageeys]. *Islam na territorii byvshey Rossijskoy imperii. Entsiklopedicheskiy slovar* [Islam on the territory of the former Russian Empire. Encyclopedic Dictionary]. Is. 5. Moscow: Oriental literature; 2012, pp. 10–12. (In Russian)



3. Hajretdinov D.Z. Musul'manskaya obshchina Moskvyy vo vtoroy polovine XIX – nachale XX veka [The Muslim community of Moscow in the second half of the XIX – early XX century]. *Vestnik Evrazii* [Bulletin of Eurasia]. 2001;(1):47–70. (In Russian)

4. Zajcev I.V. Moskovskiy imam v oruzheynoy palate. Novyy dokument o Khajretidine Ageeve [Moscow Imam in the Armoury Chamber. A new document about Hayreddin Ageev]. *VITALEUS. Sbornik statey, posvyashchennyy 70-letiyu V.I. Sheremeta* [VITALEUS. Collection of articles dedicated to the 70th anniversary of V.I. Sheremet]. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; 2010, pp. 154–160. (In Russian)

5. Guseva Yu.N. Mrachnoe ekho “dela CDUM”: “Cep’ Korana” i repressii protiv musul’manskoy elity v SSSR (1940 god) [A dark echo of the “CRBM case”: “The Quran fetters” and the repressions against the Muslim elite in the USSR (1940)]. *Novyy istoricheskii vestnik* [New Historical Bulletin]. 2017;2(52):85–102. (In Russian)

6. Safarov M.A. Ageevy: iz istorii dinastii moskovskikh imamov [Ageev: from the history of the dynasty of Moscow imams]. *Medina al-islam* [Medina al-Islam]. September-October. 2016;9–10(177–178):8–9. (In Russian)

7. Steckeovich T.A. “Al’bom” mully Shamsutdinova – istochnik dlya izucheniya religioznoy zhizni musul’man Rossii XIX – nachala XX vv. [“Album” by Mullah Shamsutdinov – a source for studying the religious life of Muslims in Russia of the XIX and early XX centuries]. *Trudy Gosudarstvennogo muzeya istorii religii* [Proceedings of the State Museum of the History of Religion]. 2004;(4):51–61. (In Russian)

8. D’Ohsson M. de M. Tableau general de l’Empire Ottoman. Paris: Imprimerie de monsieur; 1788. 357 p. (In French)

9. *Kniga Al’-Koran aravlyanina Magometa, kotoryy v shestom stoletii vydal iz onuyu za nisposlannuyu emu s neba, sebya zhe poslednim i velichayshim iz prorokov bozh’ih* [The book of Al-Quran by the Arab Mahomet, who in the sixth century claimed to have been godsent to him from heaven, and to have been the last and greatest of the prophets of the God]. CH. I–II. Verevkina M.I. (tr.) St. Petersburg: Gorniy uchilishche Press; 1790. P. I. 224 p.; P. II. 372 p. (In Russian)

10. D’Osson Ignas Muradzha de. *Polnaya kartina Ottomanskoy imperii v dvukh chastyakh* [The complete picture of the Ottoman Empire in two parts]. Vol. 1. Verevkina M.I. (tr. from fr.). St. Petersburg: The Emperor Academy of Sciences Publ.; 1795. 429 p. (In Russian)

11. Steckeovich T.A. “Al’bom” mully Shamsutdinova v sobranii Gosudarstvennogo muzeya istorii religii [“Album” by Mullah Shamsutdinov in the



Османова И.А.

«Личное дело муллы Шамсутдинова»: по материалам
Государственного музея истории религии

collection of the State Museum of the History of Religion]. *Vera i ritual: mat-ly VIII Sankt-Peterburgskikh religiovedcheskikh chteniy* [Faith and Ritual: Materials of the VIII St. Petersburg Religious Studies Readings]. St. Petersburg: without publishing house; 2001, pp. 125–128. (In Russian)

12. Safarov M.A. Abdulla Shamsutdinov – Zamoskvorech'e, Istoricheskaya mechet', perevod Svyashchennogo Korana [Abdulla Shamsutdinov-Zamoskvorechye, Historic mosque, translation of the Holy Quran]. *Medina al-islam* [Medina al-Islam]. March-April. 2016;3–4(171–172):12–13. (In Russian)

Информация об авторе

Османова Ирина Андреевна, кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник Государственного музея истории религии, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.

About the author

Irina A. Osmanova, Cand. Sci (Philosophy), Associate Professor, Senior Research Fellow, The State Museum of the History of Religion, Saint Petersburg, 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: 30 января 2021
Одобрена рецензентами: 26 февраля 2021
Принята к публикации: 09 марта 2021

Article info

Received: January 30, 2021
Reviewed: February 26, 2021
Accepted: March 09, 2021



DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-1-104-114

УДК 94

Original Paper

Оригинальная статья

Медресе «Галия» как общественный институт уфимской мусульманской общины (по материалам газеты «Тормыш»)

А.В. Ахтямова^{1а}

¹Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, г. Казань, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0076-0731>, e-mail: alsu_was@mail.ru

Резюме: Городская культура мусульман с крупными очагами просвещения уже давно привлекает внимание исследователей. На рубеже XIX–XX вв. одним из центров мусульманского просвещения и культуры становится город Уфа. С 1865 по 1908 гг. процент мусульман в губернском центре возрос с 4,33% до 18,03%. В 1906 г. здесь было основано третье медресе – «Галия». В 1913/14 учебном году в нем обучалось 10,7% всех шакирдов медресе г. Уфы. В эти годы главным источником информации для татароязычного населения г. Уфы являлась газета «Тормыш» («Жизнь»), на страницах которой часто освещались темы, затрагивающие историю медресе «Галия». В статье представлены некоторые сведения о редакторах и издателях газеты. Духовно-просветительская работа, которая велась преподавателями и шакирдами медресе среди местного населения, нашла отражение на страницах национальной газеты. В целом анализ публикаций показывает большое влияние медресе на общественно-культурную среду городской мусульманской общины.

Ключевые слова: город Уфа; мусульманские учебные заведения; медресе «Галия»; газета «Тормыш»

Для цитирования: Ахтямова А.В. Медресе «Галия» как общественный институт уфимской мусульманской общины (по материалам газеты «Тормыш»). *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(1):104-114 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-104-114



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Ахтямова А.В.

Медресе «Галия» как общественный институт уфимской мусульманской общины (по материалам газеты «Тормыш»)

The “Galiya” Madrasah as Ufa Muslim community public institution (based on the materials of the “Tormysh” newspaper)

A.V. Akhtyamova^{1a}

¹*Institute of History after Sh. Marjani of Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0076-0731>, e-mail: alsu_was@mail.ru

Abstract: Urban Muslim culture with large seats of public education has long been attracting the minds of researchers. In the 19th–20th centuries the city of Ufa became one of the centers of Tatar education and culture. From 1865 to 1908, the percentage of Muslims in the provincial centre increased from 4,33% to 18,03%. In 1906 the “Galiya”, the third madrasah, was founded in Ufa. During the 1913–1914 academic year, 10,7% of all shakirds studied exactly in this madrasah. At that time the main source of information for the Tatar-speaking population of Ufa was the “Tormysh” (“Life”) newspaper, the pages of which often highlighted the topics concerning the history of the “Galiya” madrasah. The article provides some information about the editors and publishers of the newspaper. Some facts help us to conclude that the pages of the national newspaper often reflected the spiritual and educational work conducted by teachers and shakirds of the madrasah for the sake of the local population. In general, the analysis of the publications reveals the great influence of the madrasah on the social and cultural environment of the Urban Muslim community.

Keywords: the city of Ufa; Muslim educational institutions; the “Galiya” madrasah; the “Tormysh” newspaper

For citation: Akhtyamova A.V. The “Galiya” madrasah as Ufa Muslim community public institution (based on the materials of the “Tormysh” newspaper). *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(1):104-114 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-104-114

Введение

В поисках оптимальных путей достижения учебно-воспитательных целей становится все более значимым изучение роли дореволюционных медресе в культурной и общественной жизни мусульманской общины, составлявших неотъемлемую часть татарской национальной системы образования и мусульманской культуры в целом. В начале XX в. к ним относились такие новометодные медресе, как «Мухаммадия» (1882–1918) в Казани, «Расулия» (1883–1919) в Троицке, «Усмания» (1887–1918) и «Галия» (1906–1919) в



Уфе, «Хусаиния» (1891–1919) в Оренбурге и др. В губернской Уфе процент мусульман с 1865 по 1908 гг. возрос с 4,33% до 18,03%¹, что предопределило развитие мусульманского образования.

Медресе «Галия» (от араб. *‘али* «высший») – высшее мусульманское учебное заведение в России, существовавшее в Уфе с 1906 по 1919 гг. Татарская периодическая печать, зародившаяся в годы Первой российской революции, уделяла особое внимание проблемам мектебов и медресе. Статья основана главным образом на материалах татарской газеты «Тормыш» («Жизнь»), издававшейся в Уфе в течение четырех с половиной лет – с 18 октября 1913 г. по 29 апреля 1918 г.

Из истории создания медресе «Галия»

Медресе «Галия» было основано в октябре 1906 г. при второй соборной мечети г. Уфы, называемой в народе «Зариф мулла мәчете». Инициировал открытие учебного заведения нового типа Зияэтдин (Зия) Камали², став его бессменным руководителем. 6 января 1907 г. шакирды медресе успешно сдали экзамены, благодаря чему уфимская мусульманская общественность убедилась в эффективности и плодотворности начатого дела. Так родилась мысль – возвести для медресе новое строение³. Журнал «Мир ислама» позднее, в 1913 г., ссылаясь на газету «Сибирия», сообщал следующее об этих событиях: «В январе были произведены частные экзамены: скорее можно сказать, что устроили выставку учащимся. На экзаменах присутствовало много лиц из общества, на которых испытание произвело хорошее впечатление. Особенно блестяще прошли письменные экзамены. [...] Под свежим впечатлением 6-го февраля 1907 г. в доме Селим-Гирея Джантюрина⁴ было создано новое собрание учредителей школы. На этом собрании обсу-

¹ Подсчитано по: Национальный архив Республики Башкортостан (далее – НА РБ). Ф. И-2. Оп. 1. Д. 15232. Л. 9; Ф. И-148. Оп. 1. Д. 17. Л. 10.

² Зияэтдин (Зия) Камали (1873–1942) – религиозный и общественный деятель, педагог-реформатор, мыслитель. Ученик выдающегося египетского реформатора Мухаммада Абдо (1849–1905). В 1904–1905 гг. преподаватель уфимского медресе «Усмания», в 1906–1919 гг. руководитель медресе «Галия», в 1917–1918 гг. депутат Национального собрания (*Милләт Меджлиси*) мусульман Внутренней России и Сибири, в 1923–1936 гг. кадий Центрального духовного управления мусульман Внутренней России и Сибири. Репрессирован в 1936 г., реабилитирован посмертно в 1956 г.

³ НА РБ. Ф. Р-4767. Оп. 1. Д. 1. Л. 5.

⁴ Салимгирей (Селим-Гирей) Джантюрин (1864–1926) – общественный и политический деятель. Из дворян Уфимской губернии, потомок казахских ханов. Активный участник земского движения в Белебеевском уезде Уфимской губернии: в 1891–1894 гг. мировой судья, в 1894–1902 гг. земский начальник, в 1894–1902 гг. гласный Белебеевского уездного и в 1897–1900, 1900–1903 гг. Уфимского губернского земств. В 1905–1906, 1914 гг. участник Всероссийских съездов мусульман. Член Центрального комитета партии «Иттифак аль-муслимин». Депутат I Государственной думы от Уфимской губернии. С 1907 г. председатель Уфимского мусульманского благотворительного общества. В 1917–1918 гг. депутат Национального собрания (*Милләт Меджлиси*), в 1918 г. член



Ахтямова А.В.

Медресе «Галия» как общественный институт уфимской мусульманской общины (по материалам газеты «Тормыш»)

дили вопрос о развитии Медресэ-и-Алийе⁵ и о сооружении для него собственного здания. На собрании присутствовали улемы, богачи и муфтий. Муфтий (Мухамедьяр Султанов. – А.А.) объяснил необходимость действительной помощи Медресэ-и-Алийе и заявил, что сам он будет помогать делу» [1, с. 438].

7 мая 1907 г. муфтий Оренбургского магометанского духовного собрания Мухамедьяр Султанов заложил первый камень в фундамент здания медресе «Галия» (ныне ул. Чернышевского, д. 5) [1, с. 442]. Закир Кадыри⁶ – редактор газеты «Тормыш» (с октября 1914 г. по январь 1918 г.) – отмечал, что в деле создания учебного заведения большую идейную поддержку оказал Салимгирей-эфенди, материальную поддержку по строительству здания предоставили Садретдин-эфенди Назиров⁷, Суфия-бике⁸ и Салимгирей-эфенди Джантюрины, Махипарваз-бике Шейхалиева⁹ и другие [2].

Несмотря на то, что уже к октябрю строительство учебного корпуса было завершено, торжественное открытие нового здания медресе «Галия» состоялось лишь 18 ноября 1907 г. В 1919 г. медресе было преобразовано в мужскую школу 2-й ступени для башкир и татар. С тех пор на протяжении столетия здание сменило нескольких хозяев. Ныне это историческое здание занимает Духовная образовательная организация высшего образования «Российский исламский университет» Центрального духовного управления мусульман России.

Газета «Тормыш»: издатели и редакторы

Издание являлось продолжением томской газеты «Сибиря», печатавшейся в 1912–1913 гг. (издатель – М.-В. Новрузов¹⁰, исп. должность редак-

финансового министерства (*Малия назараты*) Национального правительства (*Милли Идарэ*) автономии мусульман Внутренней России и Сибири.

⁵ Медресэ-и-Алийе (= медресе «Галия») – букв. «высшая школа». В отличие от многих других мусульманских учебных заведений того периода, название этого медресе отражало именно образовательную ступень, а не имя собственное.

⁶ Закир Кадыри (Кадыров) (1878–1954) – богослов, журналист, переводчик, педагог, общественный деятель. Депутат Национального Собрания (Миллэт Меджлиси), член Национального правительства (Милли Идарэ) автономии мусульман Внутренней России и Сибири.

⁷ Садретдин Назиров – купец, член Правления Уфимского Попечительства о бедных мусульманах (1901).

⁸ Суфия Джантюрина (урожденная Тевкелева) (1874–1911) – просветитель, общественный деятель, одна из учредительниц Уфимского мусульманского дамского общества.

⁹ Махипарваз Шейхалиева (урожденная Алкина) – член Мусульманского благотворительного общества в С.-Петербурге, председатель Распорядительного комитета Дамского благотворительного отделения Уфимского Попечительства о бедных, одна из учредительниц Уфимского мусульманского дамского общества.

¹⁰ Мухаммед-Вагиз Новрузов (Новрузов) – педагог, редактор-издатель, журналист, общественный деятель.



тора – Ф.М. Новрузова¹¹). Первоначально газета «Тормыш» выходила раз в декаду, далее – по 2-3 номера в неделю, а с 1914 г. – ежедневно¹². Слово редактора-издателя М.-В. Новрузова, помещенное в первом номере газеты, позволяет определить направление нового печатного издания в целом. Газета объявила о непринадлежности ни к одной из политических партий и равном отношении ко всем социальным слоям и группам населения. Издание было заявлено как национальная газета, которая будет освещать главным образом вопросы политики и экономики, предоставлять сведения Оренбургского магометанского духовного собрания, публиковать фельетоны, а также переводить и помещать на своих страницах материалы других печатных изданий, написанных на разных языках, и размещать иллюстрации [3].

Осенью 1914 г. (в 117-м номере газеты от 5 октября) вышла статья ««Тормыш» икенче кулларга күчте» («Тормыш» перешел в другие руки) Закира Кадыри, приступившего с большим энтузиазмом к обязанностям редактора. Автор особо подчеркивает, что газета не принадлежит к какой-либо партии, «Тормыш» – «мусульманская и татарская газета». Был определен девиз газеты – будучи истинными гражданами России, стремиться к достижению высокого уровня развития культуры татарской нации [4]. З. Кадыри проявил себя как талантливый публицист, автор интересных очерков на общественно-политические темы [более подробно см., например, 5, 6, 7]. Как отмечает Д.Р. Гильмутдинов, Закир Кадыри писал о проблемах, «которые будут ключевыми в социологии XX века», и редактируемая им газета «вполне могла быть названа первым татарским лоббистским печатным органом среди самих мусульман» [6, с. 67–68].

Последним редактором газеты был Гумда Хабилов¹³, после окончания Гражданской войны работавший преподавателем башкирского и татарского языков в татарской школе г. Уфы и на Башпедрабфаке¹⁴.

В начале 1914 г. газета сообщила читателям об открытии в феврале собственной типографии. 4 апреля 1914 г. было получено разрешение издавать газету в типографии стерлитамакского купца Г. Усманова¹⁵ [5, с. 125–126]. В типографии «Тормыш» работало около 15 рабочих-наборщиков, главным

¹¹ Фатима-Фарида Новрузова (Новрузова) (урожденная Вагапова) (1889–1914) – просветитель, педагог, журналист, общественный деятель.

¹² Научный архив Уфимского научного центра РАН (далее – НА УНЦ РАН). Ф. 50. Оп. 1. Д. 26. Л. 30.

¹³ Гумда (Гимадатулыслам) Хабилов – редактор, педагог.

¹⁴ НА УНЦ РАН. Ф. 50. Оп. 1. Д. 26. Л. 33–34.

¹⁵ Гибадулла Усманов – купец, меценат, издатель.



Ахтямова А.В.

Медресе «Галия» как общественный институт уфимской мусульманской общины (по материалам газеты «Тормыш»)

образом подростков, из татар и башкир. Типография занимала небольшое помещение в подвале здания редакции газеты «Тормыш»¹⁶.

Медресе «Галия» на страницах газеты «Тормыш»

Как известно, большое разнообразие информации периодической печати делает ее многоплановым историческим источником. Газетные жанры условно подразделяются на три основные группы: информационные, аналитические, художественно-публицистические. На страницах газеты «Тормыш» появлялись публикации о мусульманских учебных заведениях в целом и медресе «Галия» в частности, относящиеся по жанру изложения к каждой из этих групп.

К первой группе жанров относятся материалы (объявления, заметки, репортажи), которые раскрывают в основном внутреннюю жизнь медресе. В первом же номере газеты была опубликована информация о педагогическом составе и количестве воспитанников мусульманских учебных заведений г. Уфы [8]. Примечательно, что в 1913/14 учебном году в «Галие» обучалось 95 шакирдов, или 10,7% всех учащихся медресе г. Уфы. На страницах газеты периодически освещались сведения о сроках проведения приемных или выпускных экзаменов, а также об итогах последних. В частности, указывалось, какие документы и какие экзамены необходимо сдать для поступления в медресе. Поступающие должны были предоставить официальный документ об окончании учебного заведения, паспорт, медицинскую справку. Экзамены были по следующим предметам: морфология арабского языка, грамматический (полный) синтаксис арабского языка, арабское чтение, чтение на старотатарском языке, диктант либо изложение/сочинение на татарском языке, история пророков, мусульманское право (*фикх*), география ислама и арифметика. Уточнялись также хозяйственные вопросы. Руководство медресе извещало, что за проживание и питание с обучающихся будет взиматься плата в размере 60 руб., с проживающих на квартире обучающихся – 30 руб., с вольнослушателей – 40 руб. за учебный год [9]. Вопросы финансирования медресе представлены в отчете совместного собрания педагогического и попечительского советов медресе, помещенном в 76-м номере газеты от 15 июня 1914 г.

К этой же группе относятся заметки о благотворительных мероприятиях, ставших в начале века неотъемлемой частью городского быта. Так, 28 января 1915 г. в доме Дворянского собрания под руководством Кутлуг-Мухаме-

¹⁶ НА УНЦ РАН. Ф. 50. Оп. 1. Д. 19. Л. 5.



да Мирзы Алкина¹⁷ состоялся благотворительный музыкально-литературный вечер при активном участии большого количества неравнодушных горожан. Все средства, вырученные от продажи билетов, цветов, чайных напитков, направлялись в пользу медресе «Галия» [10]. В городских благотворительных акциях участвовали и сами воспитанники «Галии».

Особое место в городском пространстве занимали публичные места, где читались лекции на татарском языке, организованные мусульманским отделом Народного университета г. Уфы, который был открыт в ноябре 1913 г. Газета не только периодически информировала читателей о прочитанных преподавателями медресе «Галия» лекциях, но и зачастую давала оценку мероприятий. Объявление о предстоящей лекции (и ее программа) обычно размещалось заранее на страницах газеты. Проблемам нравственности и нравственного воспитания была посвящена лекция Зыи Камали. Актуальность выбранной тематики привлекла внимание уфимской общественности. Как отмечалось в газете, на лекцию пришло много народу: ученые, шакирды, студенты светских учебных заведений (*русча укучылар*), а также представители других социальных групп. И отнюдь не удивительно, что здесь присутствовало много женщин [11]. В феврале 1914 г. Габдулла Шнаси (Ибрагимов)¹⁸, преподававший в медресе «Галия» физику, химию, естественную историю, педагогику, психологию, чистописание, а также занимавший должность завуча, прочитал ряд лекций и оставил весьма положительные впечатления у слушателей, которые отметили, что с радостью готовы продолжить посещение курсов [12]. Хабибулла Зайни¹⁹, который преподавал в медресе такие предметы, как география, общая история, физкультура, прочитал лекцию по географии [13].

Проблема взаимоотношений руководителя в лице Зыи Камали и членов внешнего правления (*идарэи харижия*), или попечительского совета, нашла отражение в некоторых статьях, характеризующих в определенной степени также внутреннюю жизнь и историю становления мусульманского учебного заведения [см., например: 2; 14]. По мнению попечителей (*мута-валлиев*), З. Камали весьма ограничил влияние педагогического совета, т.е. членов комиссии по обучению (*һайәте тағълимия*). Об этом они открыто за-

¹⁷ Кутлуг-Мухамед, (Кутлумухамет) Алкин (1862–?) – крупный землевладелец, гласный земского собрания Белебеевского уезда Уфимской губернии (1909–1912), гласный городской думы.

¹⁸ Габдулла Шнаси (Ибрагимов) (1885–1938) – педагог, автор учебников и учебных пособий по естественным наукам.

¹⁹ Хабибулла Зайни (1890–1967) – просветитель, педагог, автор учебных пособий по физической культуре.



Ахтямова А.В.

Медресе «Галия» как общественный институт уфимской мусульманской общины (по материалам газеты «Тормыш»)

явили на состоявшемся в 1912 г. совместном заседании членов педагогического и попечительского советов медресе и высказали мысль о возложении должностных функций научного руководителя на другое должностное лицо. Как считали члены попечительского совета, З. Камали якобы не прислушивался к их мнению, продолжал заниматься преподаванием своего незрелого религиозного учения, разрушая ранее усвоенные шакирдами знания. Отношения между ними снова накалились, очевидно, в этом сыграло свою роль и шакирдское движение, в частности, массовый уход шакирдов из медресе «Галия» в 1912/13 учебном году. В итоге 22 августа 1915 г. попечительский совет в составе Салимгирея Джантурина, Садретдина Назирова, Кутлуг-Мухамед Мирзы Алкина, Бадретдина Назирова²⁰ и Хасана Каримова²¹ принял решение о лишении материальной помощи медресе [14].

Многочисленные публикации аналитического и художественно-публицистического жанров принадлежат перу преподавателей или бывших преподавателей, воспитанников или бывших воспитанников медресе «Галия». Наглядным примером является творческое наследие Закира Кадыри, который в течение трех лет (начиная с 1909 г.) преподавал в медресе «Галия». Вначале он вел уроки по богословию (*калам*), преподавал арабский язык, а затем философию, логику, психологию [7, с. 129]. Бывший воспитанник «Галии» Шариф Манатов²², с мая 1914 г. исполнявший обязанности секретаря газеты «Тормыш», писал передовицы, являлся автором множества актуальных публикаций.

К аналитическому жанру относится и довольно объемная статья Г. Шнаси «Бездә сәүдәгәрлек» (Наша торговля), посвященная татарскому купечеству. Автор публикации отмечает, что благодаря торговле и своей старательности татарский народ на протяжении нескольких столетий хорошо жил, сохранил к себе почитание и уважение русских соотечественников. Однако, по его мнению, в начале XX в. наблюдается тенденция снижения деловой активности татарских коммерсантов и сокращения количества мусульманских фирм в Уфе и в других городах, причины которой и пытается выявить Г. Шнаси в своей статье. Он считает, что прежде всего это было связано с отсутствием разумной экономии, ведением праздного образа жизни и низкой коммерческой осведомленностью татарских купцов [15].

²⁰ Бадретдин Назиров – купец, член Правления Уфимского Попечительства о бедных мусульманах (1901), один из учредителей Уфимского мусульманского благотворительного общества, гласный городской думы.

²¹ Хасан Каримов (1872–?) – крупный книготорговец, издатель.

²² Шариф Манатов (1892–1936) – государственный и общественный деятель, журналист.



К художественно-публицистическому жанру относятся яркие стихи питомцев «Галии» Шайхзады Бабича²³, Маджита Гафури²⁴, Сайфи Кудаша²⁵ и др.

Заключение

«Галия» (1906–1919) оставила яркий след в культурной жизни татар, башкир, казахов и других тюркоязычных народов. Образовательная и духовно-просветительская деятельность медресе нашла широкое отражение в прессе, в частности на страницах газеты «Тормыш», являвшейся главным источником информации для татароязычного населения г. Уфы и имевшей большое влияние на общественную жизнь Волго-Уральского региона. Эти ценные материалы вкупе с данными архивных источников, многие из которых еще предстоит ввести в научный оборот, позволяют восполнить пробелы в изучении истории мусульманского образования.

Литература

1. *Мир ислама*. Т. 2. Вып. VII. Позднеев Д.М. (ред.). СПб.: издательство императорского общества востоковедения; 1913. С. 431–512.
2. Закир. Мәдрәсәи «Галия»нең 10 еллыгы. *Тормыш*. 1916;566:2–3.
3. Нәүрүзов М.В. Уфа – октябрь 18. *Тормыш*. 1913;1:1.
4. Закир әл-Кадыйри. «Тормыш» икенче кулларга күчте. *Тормыш*. 1914;117:1.
5. Вильданова Р.К. *Закир Кадыри (1878–1954): общественно-политическая и журналистская деятельность: дисс.... канд. ист. наук*. Ульяновск, 2013. 271 с.
6. Гильмутдинов Д.Р. Газета «Тормыш» (1913–1918) как артефакт до-революционного социального сознания российских мусульман. *Из истории и культуры народов Среднего Поволжья*. 2018;8(1):67–81.
7. Исмаил Тюркоглу. Новые штрихи к творческой биографии Закира Кадыри-Угана. *Tatarica*. 2019;12:128–135.
8. Уфа мәдрәсәләрендә уку. *Тормыш*. 1913;1:4.
9. Уфа мәдрәсә «Галия диния»се мәдириятеннән. *Тормыш*. 1914;78:3.
10. Уфада. *Тормыш*. 1915;175:3.
11. Уфа хәбәрләре. *Тормыш*. 1914;38:4.

²³ Шайхзада Бабич (1895–1919) – поэт, общественный и политический деятель.

²⁴ Маджит Гафури (Габдельмажит Гафуров) (1880–1934) – поэт, писатель, публицист, общественный деятель.

²⁵ Сайфи Кудаш (Сайфетдин Кудашев) (1894–1993) – поэт, писатель.



Ахтямова А.В.

Медресе «Галия» как общественный институт уфимской мусульманской общины (по материалам газеты «Тормыш»)

12. Мөселманча лекция. *Тормыш*. 1914;30:3.
13. Татарча лекция. *Тормыш*. 1914;46:3.
14. Уфадагы мәдрәсә «Галия диния»нең һәйәте харижиясе әгъзаларыннан. *Тормыш*. 1915;310:3–4.
15. Габдулла Шнаси. Бездә сүздәгәрлек. *Тормыш*. 1914;81:1.

References

1. *Mir islama* [The world of Islam]. Vol. 2. Is. VII. Pozdneev D.M. (ed.). St. Petersburg: Imperial Society of Oriental Studies Publishing House; 1913, pp. 431–512. (In Russian)
2. Zakir. Madrasa “Galiya”nen 10 ellygy [The 10th anniversary of the “Galiya” Madrasah]. *The Tormysh* [The Life]. 1916;566:2–3. (In Tatar)
3. Novruzov M.V. Ufa – October 18. *Tormysh* [the Life]. 1913;1:1. (In Tatar)
4. Zakir әl-Kadyry. “Tormysh” ikenche kullarga kychte [The Tormysh (The Life) newspaper changed the managers]. *The Tormysh newspaper* [The Life]. 1914;117:1. (In Tatar)
5. Vildanova R.K. *Zakir Kadyri (1878–1954): obshchestvenno-politicheskaya i zhurnalistikaya deyatel'nost': diss.... kand. ist. nauk* [Zakir Kadiri (1878–1954): socio-political and journalistic activity: Dissertation in history thesis]. Ulyanovsk, 2013. 271 p. (In Russian)
6. Gilmutdinov D.R. Gazeta “Tormysh” (1913–1918) kak artefakt dorevolucionnogo social`nogo soznaniya rossiyskikh musul`man [The “Tormysh” (The Life) newspaper as an artifact of pre-revolutionist social conscience of Russian muslims]. *Iz istorii i kul'tury narodov Srednego Povolzh'ya* [From History and Culture of Peoples of the Middle Volga Region]. 2018;8(1):67–81. (In Russian)
7. Ismail Tyurkoglu. Novye shtrikhi k tvorcheskoy biografii Zakira Kadyri-Ugana [Adding some more features to Zakir Kadyri-Ugan's creative biography]. *Tatarica*. 2019;12:128–135. (In Russian)
8. Ufa madrasalarenda uku [Educational process in Ufa madrasahs]. *The Tormysh* [The Life]. 1913;1:4. (In Tatar)
9. Ufa madrasa “Galiya diniya”se modiriyatennan [From the Board of the “Galiya-diniya” Madrasah]. *The Tormysh* [The Life]. 1914;78:3. (In Tatar)
10. Ufada [In Ufa]. *The Tormysh* [The Life]. 1915;175:3. (In Tatar)
11. Ufa habarlare [Ufa News]. *The Tormysh* [The Life]. 1914;38:4. (In Tatar)
12. Moselmancha lekciya [A Muslim lecture]. *The Tormysh* [The Life]. 1914;30:3. (In Tatar)



13. Tatarcha lekciya [A lecture in the Tatar language]. *The Tormysh* [The Life]. 1914;46:3. (In Tatar)

14. Ufadagy mədrəsə “Galiya diniya”nen həyətə kharijiyase əgzalarynnan [From members of the External Board of the “Galiya-diniya” madrasah in Ufa]. *The Tormysh* [The Life]. 1915;310:3–4. (In Tatar)

15. Gabdulla Shnasi. Bezda saydagarlek [Our trade]. *The Tormysh* [The Life]. 1914;81:1. (In Tatar)

Информация об авторе

Ахтямова Алсу Вазиховна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела новой истории Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация.

About the author

Alsu V. Aktyamova, Cand. Sci (History), Senior Scientific Researcher of the Department of New History, Institute of History after Sh. Marjani of Tatarstan Academy of Sciences, 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: 04 ноября 2020
Одобрена рецензентами: 12 декабря 2020
Принята к публикации: 02 февраля 2021

Article info

Received: November 04, 2020
Reviewed: December 12, 2020
Accepted: February 02, 2021

ТЕОЛОГИЯ
THEOLOGY



- 
- ◆ **Ибн Рушд (Аверроэс). Несостоятельность несостоятельности. Часть третья**
 - ◆ **Трактат Суйути о порядке сур в Коране**
 - ◆ **К вопросу об определении времени наступления намазов в Республике Дагестан**



Ибрагим Т., Ефремова Н.В.

Ибн-Рушд (Аверроэс). Несостоятельность Несостоятельности. Часть третья

DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-1-117-151

УДК 140.8:28

Translations

Переводы

Ибн-Рушд (Аверроэс).

Несостоятельность Несостоятельности. Часть третья

Т. Ибрагим^{1а}, Н.В. Ефремова^{2б}

(Перевод с арабского, предисловие и комментарии)

¹Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

²Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

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

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

Резюме: Цикл публикаций, начавшийся в №3 (2020 г.), представляет собой перевод избранных разделов из трактата «Несостоятельность Несостоятельности» (*Tahāfut at-Tahāfut*) философа Ибн-Рушда (Аверроэса, ум. 1198), написанного в опровержение книги мутакаллама-ашарита аль-Газали (ум. 1111) «Несостоятельность учений философов» (*Tahāfut аль-фалъсифа*).

В настоящем фрагменте Ибн-Рушд разбирает последний из двух возражений аль-Газали против главного у философов доказательства извечности мира – аргумента «от полной причины» (в газалийском трактате обозначенного как «невозможность исхождения временного от абсолютно извечного»), а также первую часть его критики доказательства, апеллирующего к извечности времени (в двух формулировках).

Ключевые слова: Аверроэс; аргумент от извечности времени; аргумент от полной причины; ашариты; аль-Газали; Ибн-Рушд; извечность мира; калам; трактат аль-Газали «Несостоятельность учений философов»; трактат Ибн-Рушда «Несостоятельность Несостоятельности»; темпорализм; фальсафа; этернализм

Для цитирования: Ибн-Рушд (Аверроэс). Несостоятельность Несостоятельности. Часть третья. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н.В. Ефремовой). *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(1):117-151 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-117-151



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Ibn-Rushd (Averroes).

The Incoherence of the Incoherence. Part Three

T. Ibrahim^{1a}, N.V. Efremova^{2b}

(Translation from Arabic into Russian, introduction and comments)

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

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

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

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

Abstract: This series of publications is a translation of selected sections from the book “The Incoherence of the Incoherence” (*Tahafut at-Tahafut*) of peripatetic philosopher Ibn Rushd (Averroes, d. 1198), written in response to the book of ashariite mutakallim al-Ghazali (d. 1111) “The Incoherence of the Philosophers” (*Tahafut al-Falasifa*).

In this part Ibn Rushd examines the second of two objections raised by al-Ghazali against the main proof for the eternity of the world – “from complete cause” (in Ghazali’s wording, “impossibility of the temporal proceeding from absolute eternity”), as well as his criticism of another proof based on the eternity of time (in two formulations).

Keywords: argument from complete cause; argument from time eternity; ashariites; Averroes; eternalism; Falsafa; al-Ghazali; Ibn-Rushd; the Incoherence of the Incoherence by al-Ghazali; the Incoherence of the Philosophers by Ibn-Rushd; Kalam; temporalism

For citation: *Ibn-Rushd (Averroes).* The Incoherence of the Incoherence. Part Three. (Translation from Arabic into Russian, introduction and comments by T. Ibrahim and N.V. Efremova). *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(1):117-151 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-117-151

[1.1.16^г. Второе возражение аль-Газали против фальсафского аргумента «от полной причины»: сами философы признают исхождение темпорального от извечного]¹

<152>² «Второе возражение³ против собственно их аргумента таково: вы считаете невозможным возникновение (*хуḍḥ*) чего-то возникшего/темпорального (*хāḍиḥ*) от чего-то извечного, но все же вам придется признать это. Ибо в мире есть возникшие вещи, а они имеют причины. Если бы темпоральное исхо-

¹ Начало см.: [1]. При нумерации рубрик метка ^г указывает на рассуждение аль-Газали, ^п – на комментарий/ответ Ибн-Рушда, ^ф – на рассуждение философов в газалийском изложении.

² Нумерация страниц следует по арабскому оригиналу [2].

³ О первом из двух газалийских возражений см.: [1, с. 610].



дило от темпорального, и так продолжалось бы до бесконечности, то это было бы нелепо, и никто из разумных людей не придерживается такого мнения. Было бы такое допустимо, вы могли бы обойтись без создателя и не доказывать наличие чего-то бытийно-необходимого, от которого зависят возможные (ед. *мумкин*) вещи. Но раз ряд темпоральных непременно имеет предел, то этот предел не должен быть извечным. Значит, философы должны признать возможность исхождения темпорального от извечного»⁴.

[1.1.16^Р. Ответ Ибн-Рушда: (а) философы приходят к извечному неизменному существу не на основании исхождения от него темпоральных как темпоральных, а поскольку они извечны по роду]

Если бы философы, говорю я, таким способом выводили бытие извечного сущего (*аль-мауджуд аль-кадйм*) на основании темпорального сущего, т.е. если бы они утверждали происхождение темпорального как <153> такового от извечного, то им не избежать подобного возражения. Но тебе следует знать, что философы допускают происхождение темпоральных вещей одной от другой таким образом, что этот ряд акцидентально уходит в бесконечность, но только при условии, что возникновение повторяется в ограниченной, конечной материи – например, когда уничтожение одной служит непременно условием для возникновения другой.

Философы допускают, например, бесконечный ряд рождения людей одного от другого, если предыдущий человек обязательно погибает, служа той материей, из которой появляется третий. В частности, можно себе вообразить двух людей, первый из которых создаёт второго из материи погибшего человека, т.е. второй становится человеком по уничтожении того; далее первый человек погибает, и второй создаёт из его материи третьего; затем погибает второй, а третий создает из его материи четвертого; так можно себе представить, что в двух материях происходит бесконечная деятельность, и в этом нет ничего нелепого, коли продолжает существовать некий действователь. А если бытие у такого действователя не имеет ни начала, ни конца, то и его действие не имеет ни начала, ни конца. Таким же образом можно представить себе прошлое: если был человек, то, значит, до него был и человек, который его создал, и погибший человек; перед этим вторым человеком также был и человек, который его создал, и погибший человек. И вообще все, что появляется таким образом, опи-

⁴ [3^а, с. 107; 3^б, с. 62].



раясь на извечного действователя, имеет природу круга, и у него не может быть целостности (*кулль*)⁵.

Рождался бы человек от человека [таким образом, что для серии порождений потребовалось] бесконечное [число] материй или если бы было возможным бесконечно прибавлять их, то это было бы нелепо. Ведь тогда допускалась бы возможность наличия бесконечной материи, а с ней и возможность бесконечной целостности (*кулль*): при существовании конечной целостности, способной бесконечно увеличиваться <154> без уничтожения чего-либо из его [членов], возможным окажется и наличие бесконечной целокупности. Именно это и показал Мудрец [Аристотель] в «Лекциях [по физике]»⁶.

Итак, к извечному существу, совершенно неизменному, древние [философы] приходят не со стороны происхождения от него темпоральных вещей как темпоральных, а со стороны их извечности как рода (*джинс*)⁷. По их мнению, такой уход в бесконечность скорее должен явиться следствием наличия извечного действователя, ибо возникшее/темпоральное требует, чтобы самостным образом оно исходило от возникшей же причины.

(б) Первый путь философов к извечному неизменному существу

К извечно существу, единому по числу и не подвергающемуся никакому изменению⁸, древние [философы] приходили двумя путями.

Во-первых, они находили извечным этот периодический процесс становления⁹, ибо привыкли к тому, что возникновение какой-то настоящей вещи служит уничтожением предыдущей, а уничтожение ее – возникновением последующей. Такое извечное изменение должно исходить от извечного двигателя, который извечно движется, не изменяясь в своей субстанции, а только меняется в отношении места своих частей, т.е. приближается к одним сущим и удаляется от других, и это является причиной уничтожения уничтожаемого и возникновения возникающего. Сим двигателем выступает небесное тело¹⁰, которое изменяется лишь в отношении места, но не в каком-либо другом аспекте

⁵ Его части не могут составлять ограниченную совокупность, нечто целое, имеющее начало и конец.

⁶ Араб. *ас-Самā'*; сокр. от *ас-Самā' ат-табий'и* или *Сам' аль-кайāн* – иное название «Физики» (араб. *ат-Табий'а*) Аристотеля. Об указанном его рассуждении см.: [4, гл. 3.5].

⁷ Как в приведённом примере с рождением людей: извечным является человеческий род, тогда как любой человек – возникший, темпоральный; и уничтожение одних служит условием для возникновения других.

⁸ К Неподвижному двигателю, Богу.

⁹ Цикл превращений в природе.

¹⁰ Тело внешней небесной сферы.



изменения. <155> Поскольку его действия темпоральны, оно служит причиной темпорального; поскольку же эти действия непрерывны, т.е. не имеют ни начала, ни конца, то оно само происходит от причины, которая не имеет ни начала, ни конца¹¹.

(в) Второй их путь

Во-вторых, к извечно сущему, совершенно бестелесному и лишенному всякой материи, они приходят от наблюдения, как все роды движения восходят к перемещению, а перемещение – к самодвижущемуся [двигателю]¹², чье движение обусловлено первичным двигателем, который совершенно не движется ни самостно, ни акцидентально; в противном же случае имелось бы одновременно бесконечное число движущихся двигателей, что невозможно. И такой перводвигатель должен быть извечным, иначе он не был бы первым. А если это так, то всякое движение в мире восходит к этому двигателю самостным образом (*би-з-зāt*), а не акцидентальным (*би-ль-'арад*).

Этот двигатель находится вместе со всяким движимым, коли оно движется. Двигатель же, который существует до движимого – например, человек, порождающий человека, – служит двигателем лишь акцидентально, а не самостно. Но двигатель, который является условием (*шарт*) существования человека от начала его становления до его конца или, скорее, от начала его существования до прекращения его существования, и есть этот самый перводвигатель. Подобным же образом его бытие является условием бытия всех сущих, условием сохранения небес, земли и всего, что есть между ними¹³. Но здесь все это обосновывается не посредством [аподиктического] доказательства (*бурхāн*)¹⁴, а с помощью рассуждений вроде вышеприведенного, и для справедливого человека таковые суть более убедительны, нежели рассуждения наших противников.

Если сие для тебя ясно, то тебе нет надобности в том рассуждении, которое аль-Газали приводит от имени философов в ответ на возражение противников по данному вопросу, ибо такое рассуждение ущербно¹⁵. Ведь <156> если

¹¹ От неподвижного двигателя, от Бога.

¹² К внешней небесной сфере.

¹³ Аллюзия на айаты 35:41 («Воистину Бог удерживает небеса и землю, | Чтоб они не сгинули – | Если бы стали они рушиться, | Никто кроме Него уже не удержит их»)* и 2:255 («Сохранение их [т.е. небес и земли] не затрудняет Его, | Всевышен Он и превелик»)**.

* «إِنَّ اللَّهَ يُحْيِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنْ بَعْدِهِ»

** «وَلَا يُؤْثِرُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ»

¹⁴ Об этом и других типах аргументации см.: [5, рубрика IV].

¹⁵ Ниже Ибн-Рушд приводит и комментирует это рассуждение вместе с возражением аль-Газали



не понимать тот аспект, в каком философы устанавливают наличие извечно сущего, то и не понять, как они разрешают вопрос об исхождении темпорального от извечного. А [такое исхождение], как мы сказали, имеет место или через посредство того, что извечно со стороны своей субстанции, возникающее-уничтожающееся со стороны своих единичных движений, но не в аспекте своего целостного кругового движения¹⁶, или же через посредство того, чьи действия извечны по роду, т.е. не имеют ни начала, ни конца¹⁷.

[1.1.17^ф. Газалийский ответ от имени философов: от извечного невозможно исхождение не любого темпорального, а лишь первого темпорального]

Отвечая от имени философов, аль-Газали говорит: «Мы не исключаем исхождение темпорального, каким бы оно ни было, от извечного; мы лишь исключаем исхождение от извечного того темпорального/возникшего, которое было бы первым из возникших. Ибо касательно склонения [чаши весов] (*тарджих*) в пользу [его] бытия¹⁸ состояние (*халь*) [такового в момент] возникновения не отличается от [его состояния в] предшествующий тому [момент] – в смысле появления какого-то [особого отрезка] времени, орудия, условия, природы, мотива (*гарад*) или причины, что создало бы новое состояние. Если речь идёт не о первом возникшем, то от [извечного] оно может исходить благодаря возникновению чего-то другого: ввиду предрасположенности соответствующего субстрата или по наступлении подходящего времени и тому подобного»¹⁹.

Приводя от имени философов означенный ответ, аль-Газали далее говорит от их имени: «Касательно самого возникновения данной предрасположенности, наступления данной поры и вообще всякого нового [условия] встаёт тот же вопрос²⁰. И [серия возникших] либо уйдёт в бесконечность, [что абсурдно], либо закончится на чем-то извечном, из которого [исходило] некоторое первое возникшее, [что и требовалось доказать]»²¹.

на него. Согласно данному рассуждению, философы допускают исхождение возникшего от извечного, только если это не первое возникшее.

¹⁶ Т.е. через посредство внешней/крайней небесной сферы. О картине мира согласно учению философов см.: [5, рубрика V].

¹⁷ Посредством приближения-отдаления крайней сферы по отношению к другим сферам.

¹⁸ Сравнительно с не-бытием.

¹⁹ [3^а, с. 107–108; 3^б, с. 62–63].

²⁰ О принципе, вызывавшем означенное новое.

²¹ [3^а, с. 108; 3^б, с. 63].



[1.1.17^p. Комментарии Ибн-Рушда: (а) повтор вопроса; (б) данный от имени философов ответ неадекватен]

<157> Я говорю: это вопрос есть тот же, что он и раньше задавал философам; таково и заключение, к которому хочет их принудить (*ильзъм*), а именно о [возможности] исхождения темпорального от извечного. Приводя от их имени ответ, который не соответствует вопросу (допущение [исхождения] темпорального от извечного), аль-Газали вторично ставит тот самый вопрос.

[Правильным] же ответом на этот вопрос служит сказанное выше о том, что от первого извечного (*аль-қадъм аль-'авваль*) темпоральное²² исходит не постольку, поскольку оно темпорально, а постольку, поскольку оно извечно (*'азали*): извечно как род, темпорально по своим частям. Ибо, с их точки зрения, любой извечный делатель, от которого исходит собственно (*би-з-зъм*) темпоральное²³, не есть первое извечное²⁴, хотя его действие, считают они, и опирается на первое извечное. Т.е. реализация действия извечного, не являющегося первым, опирается на первое извечное, как темпоральное²⁵ опирается на первое извечное – в аспекте целостности, а не частей.

[1.1. 18^ф. Газалийское изложение учения философов о возникновении темпорального от извечного]

Выдвигая далее ответ от имени философов, аль-Газали частично излагает их учение. Согласно ему²⁶, [исхождение] темпорального от извечного можно представить себе лишь [как реализующееся] посредством некоторого кругового движения²⁷, с извечным²⁸ схожего в аспекте того, что оно не имеет ни начала, ни конца, а с темпоральным²⁹ схожего поскольку любая вообразимая его (движения) часть – возникающая-уничтожающаяся. Так что благодаря темпоральности своих частей это движение служит принципом для темпоральных, но в силу извечности его целостности – действием для извечного.

²² Мир.

²³ Чисто темпоральное (а не темпоральное в одном аспекте, извечное в другом).

²⁴ Не есть неподвижный двигатель (Бог), а только второе извечное как движный двигатель (крайняя небесная сфера), чье движение восходит к первоизвечному.

²⁵ Мир.

²⁶ См.: [3^а, с. 108–109; 3^б, с. 63–64].

²⁷ Движение небесной сферы.

²⁸ В изложении аль-Газали – с душами небесных сфер.

²⁹ С реалиями подлунного мира.



[1.1. 18^г. Газалийское возражение против изложенного учения философов: круговое движение не может служить посредником между извечным и темпоральным]

Возражая против способа, каковым, по философам, темпоральное исходит от первого извечного, аль-Газали спрашивает у них <158>: «А само это круговое движение, какое оно – темпорально или извечно? Если извечно, то каким образом сие служит принципом для темпоральных?! А если темпорально, то оно нуждается в другом темпоральном, и дело уходит в бесконечность!

И ещё: по-вашему, в одном аспекте это движение схоже с извечным, а в другом – схоже с темпоральным: с извечным – поскольку оно (движение) постоянное (*сāбитa*), с темпоральным – поскольку оно обновляющееся (*мутаджаддидa*); посему оно постоянное-обновляющееся, постоянно в своем обновлении и обновляющееся в своем постоянстве. Спрашивается: для темпоральных принципом служит оно как постоянное или как обновляющееся? Если в аспекте постоянства, то каким образом темпоральное может исходить от постоянного как постоянного?! А если в аспекте обновления, то оно (движение) нуждается в обновителе, и дело уходит в бесконечность!»³⁰

[1.1. 18^р. Ответ Ибн-Рушда: в качестве постоянного, а не обновляющегося, круговое движение обуславливает темпоральное]

Такова суть рассуждения аль-Газали, и оно – софистическое. Ибо от [кругового движения] темпоральное исходит не постольку, поскольку оно постоянно, а поскольку оно обновляющееся. А оно не нуждается в темпоральной обновляющей причине, так как его обновление не является темпоральным, а представляет собой извечный (т.е. не имеющий ни начала, ни конца) акт. Отсюда следует, что его делатель должен быть извечным делателем, ибо извечное действие – от извечного делателя, а темпоральное – от темпорального.

Кроме того, в отношении движения извечность (*кыдам*) означает, что у него нет ни начала, ни конца. И именно в этом смысле следует понимать его постоянство, ибо оно не постоянно, а изменчиво (*мутагаййира*).

Осознав это³¹, аль-Газали далее говорит: «Для выхода из тупика, в который их загоняет это [наше] рассуждение (*'ильзām*), философы обращаются к

³⁰ См.: [3^а, с. 109; 3^б, с. 64].

³¹ Осознав софистичность?



своего рода уловке, на которой мы остановимся [не здесь, а] при [обсуждении] тех или иных из [нижеследующих] вопросов»³².

[1.2. Второе³³ доказательство философов по этому вопросу³⁴ – [от извечности времени]

[1.2.1ф. Первая газалийская формулировка доказательства: время есть мера движения, поэтому движение извечно, а с ним и движущееся]

Аль-Газали говорит: «Философы утверждают, что учащий о мире как о последующем (*мута'аххир*) по отношению к Богу ^(т)³⁵ и о Боге как о предшествующем (*мутақаддим*) по отношению к миру или (1) подразумевает, что Бог предшествует миру по самости (*би-з-зāт*), а не по времени (*би-з-замāн*), наподобие предшествования единицы двойке, которое есть предшествование по природе (*би-т-таб'*)³⁶, хотя единица и двойка могут <159> сосуществовать одновременно, и наподобие предшествования причины ('илля) следствию/причинённому (*ма'лүль*), как в случае с предшествованием движения человека движению его тени, движение руки – движению перстня, движения руки в воде – движению самой воды; ибо все эти [пары] движений происходят одновременно, но одни суть причины, другие – следствия. Ведь говорится, что тень движется благодаря движению человека, вода движется благодаря движению руки в воде, но не говорится, что человек движется благодаря движению тени или рука движется благодаря движению воды, хотя эти движения и происходят одновременно. Если подразумевать такое предшествование Создателя (*аль-Бāри'*) миру, то отсюда следует, что или они оба темпоральны/возникшие, или же оба они извечны; ибо невозможно, чтобы одно было темпоральное, а другое – извечное³⁷.

(2) А коли под этим понимать предшествование мира Богу и времени не по самости, а по времени, то до бытия мира и времени было бы время, когда мир был в состоянии небытия. Поскольку же небытие предшествовало бытию

³² См.: [За, с. 109; Зб, с. 64–65]. Здесь аль-Газали говорит также, что он намерен показать, как круговое движение не может служить принципом для темпоральных, поскольку все таковые изначально (*ибтидā'*^{an}) сотворены (*мухтара'а*) Богом; а также он собирается опровергнуть учение философов о небе как о живом существе (*хайавāн*), волительно (*би-ль-ихтийār*) движущемся посредством психического (*нафсиййа*) движения, наподобие нашего движения.

³³ О первом доказательстве см.: [1, рубрика 1.1, с. 610].

³⁴ Об извечности мира.

³⁵ Напомним, что меткой ^(т) обозначается формула благословения Бога «*та'āля*» (всевышен Он!); меткой ^(с) – формула «*субхāна-Ху*» (преславлен/превознесён Он!).

³⁶ Т.е. по сущности.

³⁷ В таком случае мир будет извечным, поскольку Бог, конечно, извечен.



и Бог предшествовал [миру] в течение длительного отрезка времени (*мудда мадйда*), который имел конец, но не имел начала, то до времени [бытия мира] было бесконечное время, а это – противоречие; следовательно, утверждение о возникновении времени нелепо. Но если время, которое есть мера (*кадр*) движения, должно быть извечным, то и движение должно быть извечным. Из извечности же движения непременно следует извечность движущегося, благодаря длительности движения которого длится время»³⁸.

[1.2.1^р. Комментарий Ибн-Рушда: Бог и мир не рядопологаются в отношении времени]

Я говорю: рассуждение, изложенное аль-Газали от имени философов, не является [аподиктическим] доказательством (*бурхāн*). Согласно ему, если предшествовал бы Создатель ^(с) ³⁹ миру, Он бы предшествовал ему или по причинности (*би-с-сабабиййа*), а не по времени (как в случае с предшествованием человека своей тени); или по времени (как в случае с предшествованием строителя стене). Если же первенство подобно предшествованию человека своей тени, то раз Создатель извечен, то и сам мир извечен. А коли Создатель предшествует миру по времени, то Он должен предшествовать ему в течение такого времени, которое не имеет начала, отчего следовало бы, что время извечно: ведь если до времени существует время, то невозможно представить время возникшим. При извечности же времени извечным будет и движение, ибо время мыслимо только вместе с движением; а при извечности движения извечным будет и движущееся им; отсюда необходимо, чтобы и двигатель был извечным.

Доказательство это некорректно, ибо Создателю ^(с) не свойственно быть во времени, а миру свойственно быть в оном. Поэтому нельзя рядопологать Извечное миру, считая, что либо они одновременны, либо Извечное предшествует миру по времени или по причинности, раз Извечному не свойственно быть во времени, а миру свойственно быть таковым.

[1.2.2^г. Газалийское возражение против доказательства: время – возникшее, а Бог не предшествует миру по времени]

<160> Аль-Газали говорит: «На это можно возразить так. Время – возникшее (*хāдис*), сотворено (*махлӯк*), а до него вообще не было времени. Наши

³⁸ [За, с. 110; 36, с. 65–66]. О соответствующей версии Ибн-Сины в разделе по метафизике/теологии (*аль-Иляхиййāt*) книги «Исцеления» см.: [6, с. 389–391].

³⁹ См. примечание 35.



слова, что Бог ⁽¹⁾ предшествует миру и времени, имеют следующий смысл: Он был, а мира не было; затем Он стал, а с ним и мир⁴⁰. Под словами “Он был, а мира не было” подразумевается лишь существование самости (*зāt*) Создателя и несуществование самости мира; а под словами “Он был, а с Ним и мир” – существование двух самостей. “Предшествование” же Бога означает лишь существование Его одного. Мир есть как бы единый индивид (*шахс*)⁴¹. И если бы мы сказали, например: “Бог был, а Иисуса не было, затем Он стал, а с ним и Иисус”, то это означало бы лишь существование одной самости при несуществовании другой, затем существование обеих самостей. Здесь нет никакой нужды предполагать нечто третье – время, хотя воображение (*вахм*) не может отказаться от такого предположения. Но заблуждения воображения не следует брать во внимание»⁴².

[1.2.2^р. Комментарии Ибн-Рушда: (а) правильно, что Бог не предшествует миру по времени]

Я говорю: это хитрое софистическое (*мугāлиты*) рассуждение. Ведь уже было доказано, что имеются два вида сущего: один, природе которого свойственно движение; другой, природе которого не свойственно движение, – он извечен, и время не присуще ему. Что касается того вида, коему присуще движение, то это есть сущее, познаваемое посредством чувства и разума. А что касается вида, коему не присуще движение или изменение, то существование его есть нечто доказанное для всякого, кто признает, что у любого движущегося имеется двигатель, у любого действия – действитель, а причины, приводящие в движение друг друга, не образуют уходящий в бесконечность ряд, но завершаются первичной причиной, абсолютно недвижимой. Доказано и то, что сущее, которому не свойственно движение, служит причиной для сущего, которому свойственно движение. Также установлено, что сущее, которому свойственно движение, не может быть отделено от времени, а сущее, которому не свойственно движение, совершенным образом свободно от причастности к нему времени.

<161> А раз сие так, то предшествование одного из этих сущих (т.е. сущего, свободного от времени) другому не есть предшествование по времени, не предшествование причины причинённому, когда причина и причинённое принадлежат к роду движущихся сущих, как, например, предшествование человека своей тени.

⁴⁰ (كان ولا عالم، ثم كان ومعه عالم)

⁴¹ Такой взгляд на мир отличен от взгляда философов, рассматривающих мир как вид, так что вещи в мире темпоральны как индивиды, но извечны в аспекте вида.

⁴² [3^а, с. 110–111; 3^б, с. 66].



Поэтому заблуждается всякий, кто предшествование недвижимого сущего движущему сущему уподобляет предшествованию одного движущегося сущего другому – ведь лишь по отношению к последним, при сопоставлении одного из них с другим, будет справедливо сказать, что они либо существуют вместе, либо же одно из них предшествует по времени другому или следует за другим. Среди философов по этому пути шли именно позднейшие философы из числа мусульман⁴³, плохо усвоившие учение древних. Таким образом, предшествование одного из двух сущих другому⁴⁴ означает предшествование сущего, которое вне изменения и времени, сущему, которое подвергается изменению и пребывает во времени, а это есть другой вид предшествования. Применительно к ним неправильно говорить ни о совместном существовании, ни о предшествовании одного другому.

Посему утверждение аль-Газали, что предшествование Создателя миру не является предшествованием по времени, истинно.

[(б) Но и отставание мира от Бога не временное, а причинное; так что вновь встает вопрос касательно отставания причинённого от полной причины]

Но если это не предшествование по времени, то и последование мира за Ним может быть лишь последованием причинённого за причиной. Ибо последование противоположно предшествованию, а две противоположности, как было выяснено в науках⁴⁵, непременно принадлежат одному роду. Значит, если предшествование не временное, то и последование не является временным⁴⁶.

Однако в таком случае возникает тот самый вопрос, что и в предыдущем [доказательстве]: как причинённое могло отставать от причины, при которой наличествуют все условия, необходимые для действия?!

[(в) Предлагаемый с точки зрения философов выход]

Для философов же здесь не возникает трудности, раз они полагают, что в своей целостности движущееся сущее не имеет начала; и они могут указать на способ исхождения темпоральных сущих от извечного сущего.

В обоснование того, что у движущегося сущего, взятого в своей целостности, нет начала, что оно не темпоральное/возникшее (*ḫādīc*), они выдвигают следующее: если полагать таковое возникшим, то полагают его сущим ещё до

⁴³ Т.е. Ибн-Сина и его последователи, предпочитавшие это доказательство об извечности мира.

⁴⁴ Речь идет о Боге и мире.

⁴⁵ Так считается в аристотелевской логике; см.: [7, гл. 11].

⁴⁶ Как это полагает аль-Газали.



появления к бытию, ибо возникновение (*худӯс*) есть движение; движение же непременно [наличествует] в чем-то движущемся, притом независимо от того, происходит ли сие движение в течение некоторого времени или моментально.

И ещё: всякое возникшее таково, что до своего возникновения оно представляет собой возможно возникшее (*мумкин аль-худӯс*) – тезис, который мутакаллимы <162> оспаривают, но с ними мы подискутируем ниже⁴⁷. Возможность же непременно является одним из атрибутов (ед. *лйҳик*) движущегося сущего; откуда необходимо следует, что при полагании такового возникшим оно окажется сущим ещё до своего появления к бытию.

Да, всё это – диалектическое рассуждение; но оно более убедительно ('*акна*'), чем рассуждения мутакаллимов.

[**(г) О газалийском примере с Богом и Иисусом**]

Что касается высказывания аль-Газали «Если бы мы сказали, например: “Бог был, а Иисуса не было, затем Он стал, а с ним и Иисус”⁴⁸, то это означало бы лишь существование одной самости при несуществовании другой, затем существование обеих самостей. Здесь нет никакой нужды предполагать нечто третье – время», то это высказывание верно. Но необходимо, чтобы данное отставание, если оно временнó, было не самостно (когда отстающая во времени вещь такова, что её существование необходимо требует предшествования времени, чтобы оно было возникшим), а акцидентально: Для мира же нет такой необходимости, разве только в отношении того, что составляет часть движущегося, с обеих сторон окруженного временем, как в случае с Иисусом и всех прочих возникающих-уничтожающихся индивидов.

Здесь не место, чтобы всё это выяснять посредством [аподиктического] доказательства. Зато здесь показывается, что [газалийское] возражение некорректно.

Некорректным является и довод, приведённый им далее [от имени] философов.

[**1.2.3ф. Газалийский довод от имени философов: высказывание «Бог был, а мира не было» указывает ещё на нечто третье – время**]

От имени философов аль-Газали даёт такой ответ: «В нашем высказывании “Бог ^(г) был, а мира не было”⁴⁹ подразумевается, помимо бытия самости

⁴⁷ При обсуждении четвёртого доказательства извечности мира.

⁴⁸ كان الله ولا عيسى ، ثم كان وعيسى معه

⁴⁹ كان الله ولا عالم

[Божьей] и небытия мира, третье понятие. В самом деле, если предположить небытие мира в будущем, то мы будем иметь бытие [одной] самости и небытие [другой] самости, однако правильно будет сказать не так: “Был Бог, а мира не было”, но [в отношении будущего] сказать: “Бог будет, а мира нет”⁵⁰, а в отношении прошлого – “Бог был, а мира не было”. Значит, между “был (*kāna*)” и “будет (*yakūnu*)” есть разница, так что одно не может замещать другое. Посмотрим, в чём же разница. Нет сомнения в том, что они разнятся не в аспекте бытия самости [Бога] <163> и небытия мира, но в чём-то третьем; ибо если о небытии мира в будущем мы скажем: “Бог ^(т) был, а мира нет”, то нам возразят, что это неправильно, поскольку *был* выражает именно прошедшее. Это показывает, что у слова *был* имеется третий смысл – прошлое; прошлое же само по себе есть время, а прошлое благодаря другому – движение, ибо проходит с прохождением времени. Отсюда необходимо следует, что до мира существовало какое-то время, по истечении которого мир явился к бытию»⁵¹.

[1.2.3^р. Комментарий Ибн-Рушда: при каком условии указанное рассуждение верно]

Я говорю: суть сказанного состоит в разъяснении [философам], что в высказывании типа «Это было, а того не было» и «Потом это стало и то стало»⁵² имеется третье значение, т.е. время – именно на него указывает слово *быть*, поскольку его смысл отличается для прошлого и будущего: если полагать бытие одной вещи при небытии другой [в прошлом], то скажут: «Эта вещь была, а той не было»; а если полагать бытие первой при небытии второй в будущем, то скажут: «Эта вещь будет...» Из изменения смысла непременно следует, что здесь имеется ещё третье значение – если бы в высказывании «Это было, а того не было» слово *было* не указывало на сие значение, то *было* не отличалось бы от *будет*.

Всё это его рассуждение самоочевидно. Но оно не вызывает сомнения именно при сопоставлении, в аспекте предшествования-следования, сущих, которым свойственно быть во времени; иначе в таких предложениях слово *было* и ему подобные могут указывать лишь на связку (*rābita*) сказуемого с подлежащим, как *то* имеет место, например, в высказывании «Бог *был* прощающим и милосердным»⁵³. Таков и случай, когда одно сущее находится во времени, а

⁵⁰ (يكون الله ولا عالم)

⁵¹ [3^а, с. 111; 3^б, с. 66-67].

⁵² (كان كذا ولا كذا ، ثم كان كذا وكذا)

⁵³ (وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا) – айаты 4:96; 4:100 и др.



другое – нет, как в высказывании «Бог ^(т) был, а мира не было; потом Бог стал, а [с Ним] и мир». Посему в отношении таких сущих некорректно то сопоставление, которое привёл аль-Газали.

Означенное сопоставление будет корректным, не вызывая никакого сомнения, если сравнить небытие мира с его бытием, ибо его небытие должно иметь место во времени, раз во времени само его бытие: если невозможно небытие мира при бытии самого мира, то небытие должно предшествовать ему – небытие предшествует <164> миру, а мир следует за небытием (поскольку в отношении движения предшествование-последование мыслимо только вместе со временем). В указанное рассуждение вкрадывается некорректность, когда сопоставляются Бог ^(т) и мир. Только с этой стороны ошибочным, не [аподиктическим] доказательством, оказывается означенное рассуждение – то, что аль-Газали приводит от имени философов.

[1.2.4^г. Два газалийских возражения против тезиса философов о третьем смысле: (а) такое третье – чистое воображение; (б) полагание некоторого «до» прежде первого движения аналогично полаганию «над» выше тела мира]

На означенное рассуждение философов аль-Газали от имени мутакаллимов приводит следующее возражение. «Первоначальный смысл указанных двух высказываний – это бытие [одной] самости и небытие [другой] самости. Третья же вещь, которой эти высказывания отличаются между собой, есть сопутствующее соотношение (*нисба лязима*), [имеющее место лишь] с нашей точки зрения⁵⁴. Доказывается это тем, что если полагать небытие мира в будущем и затем его вторичное бытие, то мы говорим: “Бог был, а мира нет”, и это высказывание будет корректно, идёт ли речь о первоначальном небытии или же о небытии вторичном, т.е. последующем за бытием.

Об этой относительности (*нисба*) свидетельствует тот факт, что само будущее может стать прошлым и о нём можно выражаться в форме прошедшего. Всё это обусловлено неспособностью воображения (*вахм*) представить себе наличие явившейся [вещи] (*мубтада*)⁵⁵ без полагания для неё некоторого “до” (*кабль*): <165> о таком “до”, от какового воображение не может избавиться, и думаем как о чём-то реально сущем (*мухаққақ маўджўд*), а именно во временем.

⁵⁴ А не нечто объективное, реальное.

⁵⁵ Вещи, чьё бытие не извечно, а началось когда-то.



Дело здесь схоже с неспособностью воображения представить конечность (*танāхй*) тел, например со стороны головы⁵⁶, не иначе как в виде их завершённости поверхностью, у которой есть некий “верх” (*фаўк*)⁵⁷. Посему и воображают, что за миром есть пространство (*макāн*) – заполненное или пустое⁵⁸; и если сказать, что над поверхностью мира нет “над”, нет никакого “дальше” (*ба’д*), то воображение не отважится признать это. Равным образом, если сказать, что до бытия мира нет никакого реально сущего “до”, то воображение отказывается принять это. Но ведь можно опровергнуть воображение в его полагании над миром какой-то пустоты, которая бесконечно протяжённая, сказав ему, что само понятие о пустоте немыслимо, а протяжение (*бу’д*) следует телу, измерения которого собственно и протягиваются⁵⁹, посему при конечности тела конечным оказывается и следующее ему протяжение, посему заканчивается и [всякая] полнота, а пустота немыслима; таким образом установлено, что за [пределами] мира нет ни пустоты, ни полноты, хотя воображение и не склонно принять это. На сей же манер можно сказать: как пространственное протяжение следует телу, так и временное протяжение следует движению в качестве его длительности (*имтидāд*), наподобие служения того (пространственного протяжения) в качестве длительности для телесных измерений. И как доказательство конечности телесных измерений запрещает полагание за [миром] какого-либо пространственного протяжения, так и доказательство конечности движения в обоих его направлениях запрещает полагание за ним какого-либо временного протяжения, хотя воображение и не перестаёт цепляться за представление о таковом; и нет разницы между временным протяжением, чьё выражение при соотносении (*’идāфа*) делится на “до” и “после”, и пространственным протяжением, чьё выражение при соотносении делится на “выше” и “ниже”: раз допустимо утверждать такой “верх”, над которым уже нет “верха”, то допустимо и утверждать такое “до”, прежде которого нет реального “до”, но только воображаемое – как в случае с верхом. На это обрати внимание, ибо оно следует [из учения самих философов] – все они согласны в том, что за [пределами] мира нет ни пустоты, ни полноты»⁶⁰.

⁵⁶ Т.е. верха.

⁵⁷ Т.е. над ней имеется ещё что-то.

⁵⁸ Согласно философам, за крайней сферой нет ни пустоты (*халй*), ни полноты (*малй*).

⁵⁹ (تتبعاً لأقطاره)

⁶⁰ [3^а, с. 111–112; 3^б, с. 67–68].



[1.2.4^г. Комментарий Ибн-Рушда: (а) несостоятельность первого возражения]

Рассуждение аль-Газали включает в себя два возражения. Согласно первому из них, прошлое и будущее, т.е. “до” и “после”, суть две вещи, которые существуют по отношению к нашему воображению (*вахм*), ибо мы можем вообразить будущее, которое стало прошлым, и прошлое, которое было будущим. Раз так, то прошлое и будущее не принадлежат к числу вещей, существующих сами по себе; они не имеют бытия вне души, но представляют собой вещи, созданные ею. А если реально нет движения⁶¹, то [реально] не существует и само понятие об означенной соотнесённости.

<166> Ответ таков. Верно, что движение и время сопутствуют одно другому, а время есть нечто такое, что ум (*зихн*) производит⁶² в движении. Но это не отменяет ни движение, ни время⁶³. Бытие времени невозможно только в отношении сущих, которые недвижны. Что касается бытия движущих сущих или полагания бытия таковых, то им непременно сопутствует время. Ведь сущее бывает только одним из двух – сущим, которое допускает движение, и сущим, которое не допускает оно; притом одно из этих двух сущих не может обратиться в другое, разве что возможным окажется превращение необходимого в возможное⁶⁴!

Теперь, если движение было бы невозможным, а затем оно явилось к бытию, отсюда следовало бы, что природа сущих, которые не допускают движения, обратилась в природу сущих, которые допускают таковое; но это нелепо. Дело обстоит именно так, ибо движение непременно [находится] в чём-то⁶⁵. Если бы движение было возможным до возникновения мира, то вещи, которые допускают его, непременно [существуют] во времени, так как движение возможно только в том, что допускает и покой, а не в небытии. Ведь в небытии нет никакой возможности (*'имкāн*)⁶⁶, разве что небытие обратится в бытие! Посему возникшему/темпоральному (*хāдис*) непременно предшествует небытие; и это небытие темпорального должно быть связано с каким-то субстратом (*ма'удū*), в котором возможно бытие этого темпорального и с которого [при возникнове-

⁶¹ До полагаемого начала бытия мира.

⁶² Араб.: *йаф'алию-ху* («делает его»); возможно, описка от *йа'қулю-ху*, «умопостигает его».

⁶³ См. примечание 61.

⁶⁴ «Необходимая» (*дарūrй*) вещь может быть только таковой, какова она есть; тогда как «возможная» (*мумкин*) способна стать иной.

⁶⁵ В некотором носителе, субстрате.

⁶⁶ См. примечание 64.



нии оногo] снимается означенное небытие, как сие происходит со всеми противоположностями: когда, [например], тёплое становится холодным, субстанция (*джаухар*) тепла⁶⁷ не переходит в холод, но тот [субстрат], который служит приёмником-носителем для тепла, превращается из тепла в холод.

[(б) о втором возражении: софистическая подмена временного пространственным]

Второе из двух возражений, самое сильное, – коварная софистика. Согласно ему, представление (*таваххум*) о предшествовании, предваряющем первое движение, прежде которого не было никакого движущегося, аналогично воображению (*таваххум аль-хайаль*), будто край тела мира, например со стороны верха, непременно завершается или другим телом, или пустотой, поскольку протяжение есть нечто, сопутствующее телу, так же как время есть нечто, сопутствующее движению. Если невозможно наличие тела, которое не имеет конца, то невозможна бесконечная протяжённость, а раз таковая невозможна, то невозможно, чтобы любое тело завершилось другим телом или чем-то, в котором вообразима протяжённость (например, пустота), и так дело продолжалось бы до бесконечности. То же самое относится к движению и времени: время сопутствует движению; и раз невозможно наличие бесконечного прошлого движения и имеется первое движение, у которого есть конец со стороны начала, то невозможно наличие у него какого-то «до», иначе прежде первого движения имело бы место другое движение!

<167> Это возражение, как мы отметили, коварное (*хабйс*) и принадлежит к типу софистических подмен (*'ибдаль*), если ты знаком с книгой «Софистика»⁶⁸. Сия [подмена] состоит в том, что статус (*хукм*) [количества], которое не имеет положения [в пространстве] (*вад'*) и не составляет целокупность (*кулль*)⁶⁹, т.е. статус времени и движения, приравнивается к статусу количества, имеющего положение и целокупность: невозможность бесконечности в количестве, имеющем положение, выставляется в качестве доказательства невозможности бесконечности в отношении количества, не имеющего положения; а действие души по воображению [возможности] увеличения актуально имеющегося [протяжения] полагается одинаковым там и здесь.

⁶⁷ Т.е. само тепло.

⁶⁸ Т.е. с аристотелевским трактатом «О софистических опровержениях» (см.: [8, гл. 5 и 26]). Данный приём известен как «подмена тезиса» (лат. *ignoratio elenchi*).

⁶⁹ Таковая конечна с обеих сторон.



Но сие явная ошибка. Ведь воображать [возможность] возрастания актуально наличной величины (*'изам*)⁷⁰ и необходимость её завершения другой величиной не служит чем-то, присущим субстанции величины или её определению (*хадд*)⁷¹; тогда как воображать предшествование-последование в отношении возникшего (*мухдаса*) движения есть нечто, входящее в саму его субстанцию⁷², поскольку возникшее движение возможно только во времени, т.е. до его начала должно истечь некоторое время. Точно так же невозможно себе представить, чтобы время имело конец, который не служил бы концом другого времени, ибо «теперь» (*'ан*) определяется как нечто, которое есть конец прошлого и начало будущего⁷³. Ведь «теперь» – это настоящее, а настоящее непременно служит серединой между прошлым и будущим. Посему невозможно себе представить настоящее, до которого не было бы прошлого.

В случае же с точкой дело обстоит иначе. Ведь точка есть конец линии и существует вместе с ней (линией), поскольку линия – покоящаяся. Вот почему можно воображать точку, которая служила бы началом для одной линии, не будучи концом для другой. «Теперь» же не может существовать ни вместе с прошедшим времени, ни вместе с будущим: оно непременно [существует] после прошедшего и до будущего. А то, что не может наличествовать само по себе, может существовать до существования будущего только при служении в качестве конца для прошедшего времени.

<168> Ошибка здесь вызвана уподоблением «теперь» точке.

[(в) Возникшему движению непременно предшествует время]

Доказательством того, что любому возникшему движению предшествует время, служит следующее. Любое возникшее таково, что оно непременно является не-сущим (*ма'дūм*)⁷⁴. И оно не может быть не-сущим в момент (*'ан*), в котором оно характеризуется как возникшее. Стало быть, о таковом как о не-сущем верно сказать в отношении момента, отличного от того момента, в отношении которого верно сказать, что оно явилось к бытию. Но между любыми двумя моментами имеется некоторое время, ибо один момент не следует [непосред-

⁷⁰ Пространственной величины – линии, поверхности или объема.

⁷¹ Сущностному понятию о ней.

⁷² В одной рукописи добавлено: и включённое в его определение.

⁷³ Для философов время (*замāн*) состоит из моментов/«теперь», наподобие образования линии из точек.

⁷⁴ В какой-то момент.



ственно] за другим, так же как одна точка не следует [непосредственно] за другой, – это доказано в науках⁷⁵.

Значит, до того момента, в котором возникло движение, необходимо должно быть время, ибо как только мы представляем сущими два момента, между ними непременно возникает время.

[(г) «Выше» не схоже с «прежде»]

Вот почему «верх» нельзя уподоблять «до», как это утверждается в приведённом [аль-Газали] рассуждении. Равным образом, ни момент не походит на точку, ни количество, которое имеет положение, не походит на то, что имеет положение. Кто же допускает наличие момента, который не есть настоящее [время], или настоящее, прежде которого нет прошедшего, тот аннулирует время и момент. Ибо таковой утверждает момент с данной характеристикой, а потом говорит о времени, у которого нет начала; так что это утверждение опровергает само себя. Посему некорректно относить к [чистому] воображению наличие предшествования (*каблиййа*) у всякого возникшего. Кто отрицает предшествование, тот отрицает возникшее; а кто отрицает наличие верха над верхом, тот выступает противоположным образом – он отрицает абсолютный (*мутлак*) верх; но с отрицанием абсолютного верха отрицается и абсолютный низ; а при отрицании этих двух отрицаются тяжёлое и лёгкое!

Когда воображение представляет, что тело с прямыми измерениями (*мустақым аль-'аб'ад*) должно завершиться другим телом, то это не ошибка; совсем наоборот, оно необходимо, ибо в отношении [тела] с прямыми измерениями возможно увеличение. А у допускающего такое увеличение не имеется по своей природе какого-то предела (*хадд*)⁷⁶. Значит, прямые тела должны заканчиваться в объёмлющем сферическом теле, ибо именно таковое совершенно – в нём невозможно ни увеличение, ни уменьшение. Посему когда ум (*зихн*) стремится вообразить, будто сферическое тело должно завершиться чем-то иным, то оно воображает ложное.

<169> Все эти вещи не освоены ни мутакаллимами, ни теми, кто к исследованию приступает не согласно порядку, [принятому] в искусстве [философии]⁷⁷.

⁷⁵ В частности, в аристотелевской «Физике», где доказывается непрерывность/континуальность времени и величин (линии, поверхности и объема/тела; см.: [4, кн. VI]).

⁷⁶ На котором прекращается возможность увеличения.

⁷⁷ (على الترتيب الصناعي)

**[(д) Время соотносится с движением не как конец – с величиной]**

И ещё: время не сопутствует движению наподобие сопутствия конца (*нихāйа*) величине. Ибо конец сопутствует величине постольку, поскольку в ней он находится на манер нахождения акциденции в своем субстрате: таковая индивидуализируется (глагол. *ташахасса*) его индивидуальностью (*шахс*); на неё можно указать [как на «вот это»] (*ишāра*) благодаря указанию на него; она находится в том месте, в котором он находится. Иначе обстоит дело с сопутствием времени движению, ибо сие сопутствие скорее похоже на сопутствие числа исчисляемому: подобно тому как число не конкретизируется (глагол. *та'аййана*) конкретизацией исчисляемого, не становится множественным вслед за его множественностью, точно так же время соотносится с движениями. Поэтому время едино для всех движений и движущихся; и оно существует везде – если вообразить группу людей, с ранних лет заточённых в подземной пещере, то мы категорически утверждаем, что они воспринимают время, даже если не воспринимают никаких из происходящих в мире чувственных движений⁷⁸. Поэтому Аристотель и считает наличие (*вуджūd*) движений во времени больше всего схожим с наличием исчисляемых в числе, ибо число не множится вместе со множественностью исчисляемых и для него не выделяется определённое место вследствие определённости мест исчисляемых. Отсюда специфику времени Аристотель усматривает в том, что оно измеряет движения – измеряет бытие движущихся сущих как движущихся, наподобие того как время исчисляет их индивиды (*'а'йāн*). Соответственно этому он определяет время как число⁷⁹ движения по отношению к предшествующему и последующему в нём⁸⁰.

Раз это так и если из нашего полагания исчисляемого возникшим не следует, что само число – возникшее, но из наличия исчисляемого⁸¹ непременно вытекает, что до него было число, то сходным образом необходимо, чтобы при наличии возникшего движения ему предшествовало время. Если бы время возникло вместе с возникновением конкретного движения, любого движения, время постигалось бы [только] вместе с данным движением.

⁷⁸ Аристотель не говорит о пещере в таком контексте. Обращаясь к легенде о спящих рядом с героями людях в каких-то горах Сардинии, он говорит, что для таковых не идёт время: проснувшись, те начинают ощущать внешний мир с этого момента, пропуская то, что прошло за время их сна. Значит, нет времени без движения. Но, продолжает философ, «если даже темно и мы не испытываем никакого воздействия на тело, а какое-то движение происходит в душе, нам сразу же кажется, что вместе с тем протекло и какое-то время» [4, 4. 11, с. 147–148].

⁷⁹ Т.е. мера.

⁸⁰ Таково аристотелевское определение [4, 4.11, с. 149], но без слов «в нём».

⁸¹ Во фразе (إن كان معدودا) танвин в слове *ма'дūd* полагаем поздней вставкой.



Отсюда тебе явствует, что природа времени дальше всего отстоит от природы величины.

[1.2.5^ф. Возражение против каламского довода, приведённое аль-Газали от имени философов: сравнение «верха» с «прежде» некорректно]

От имени философов аль-Газали далее приводит такое возражение: «[Философы] могут сказать: означенное сравнение – шаткое. Ибо у мира нет ни верха (*фаўк*), ни низа (*тахт*); ведь он сферичен, <170> а сфера не имеет верха или низа⁸². Если же ты назовёшь одно направление верхом, поскольку оно находится над твоей головой, а другое – низом, поскольку находится под твоими ногами, то такие названия ты определи в отношении именно себя: то направление, которое есть низ для тебя, служит верхом для другого, если такового представить стоящим на другой стороне земного шара таким образом, что его пятки находятся прямо напротив твоих пяток. Та самая сторона неба, которую днём ты представляешь в качестве верха, ночью оказывается под землёй; а вследствие [суточного] вращения находящееся под землёй становится над ней.

Что касается начала (*'авваль*) мира, то нельзя себе представить, чтобы тот сделался концом (*'ахир*). Сие схоже со случаем, если представить себе бревно, один конец которого тоньше другого, и условно назвать верхом близкую к тонкому концу сторону, а низом – близкую к толстому концу. В результате этого никакого самостоятельного (*зātib*) различия не возникнет в частях мира; это просто разные названия, обусловленные формой данного бревна: переверни его в противоположном направлении – названия поменяются, сам же мир останется неизменным. Значит, “верх” и “низ” суть чистые соотнесённости с тобой, без какого-либо различия по ним в самих частях мира и его поверхностей.

Но то небытие, которое предшествует миру, и то первое начало существования мира суть самостоятельные [реалии] для него; ибо невозможно себе представить, чтобы [начало] поменялось, став концом, или чтобы небытие, полагаемое последующим⁸³, сделалось предшествующим. Так что два предела бытия мира – начало и конец – суть два самостоятельных предела, которые – в отличие от «верха» и «низа» – строго фиксированы, и нельзя себе представить перемену в них при перемене соотнесённости с ними.

⁸² Непонятно, от имени каких философов выставляется такой довод: для представителей аристотелевской школы (как на это верно указывает в своем комментарии Ибн-Рушд) «верх» и «низ» имеют реальное, обусловленное природой вещей значение.

⁸³ Уничтожение мира после его бытия.



Итак, мы (философы) можем заявить, что у мира нет ни «верха», ни «низа»; вы (мутакаллимы) же не можете заявить, что у бытия мира нет ни «до», ни «после». А раз установлено «до» и «после», то время только и обозначает нечто, выражающееся [терминами] «до» и «после»⁸⁴.

[1.2.5^p. Комментарий Ибн-Рушда: некорректное возражение]

Я говорю: это выставленное от имени философов возражение крайне несостоятельно. Согласно ему, «верх» и «низ» суть [чистые] соотнесённости (ед. *мудāф*) [с нами], посему применительно к ним возникает воображаемая последовательность (*тасальсуль вахмй*), тогда как касательно «до» и «после» последовательность – не воображаемая (ибо здесь нет соотнесённости [с нами]), а умственная (*‘ақлий*)⁸⁵. Т.е. воображаемый у вещи «верх» можно вообразить «низом» для него, и наоборот; но то небытие, которое предшествует возникшему и которое называется «до», нельзя вообразить в качестве небытия, каковое последует за возникшим и которое называется «после».

Однако [выдвижением] этого [довода] апорию не снять. Ибо философы считают, что в мире имеется и естественный (*би-т-таб’*) верх – <171> [направление,] куда движется лёгкое [тело], и естественный низ – [направление,] куда движется тяжёлое (иначе тяжёлое и лёгкое были бы чем-то относительным, условным), и что конец тела, в воображении (*тахаййуль*) служащий естественным верхом, может завершиться или пустотой, или полнотой.

Следовательно, выставленный от имени философов довод уязвим в двух аспектах. Во-первых, поскольку они учат об абсолютном верхе и абсолютном низе, не полагая ни абсолютное начало, ни абсолютный конец. Во-вторых, их оппоненты вправе возразить, что причиной для воображения верха над верхом и так далее, до бесконечности, выступает не его статус как соотнесённого; нет же, это обусловлено тем, что воображение не наблюдало [пространственную] величину (*‘изам*), к которой не примыкала бы другая такая величина, подобно тому как оно не наблюдало возникшее, у которого нет «до».

Вот почему аль-Газали далее, отвечая философам, переходит от терминов «верх» и «низ» к «внутри» (*дāхиль*)⁸⁶ и «вне» (*хāридж*).

⁸⁴ [3^a, с. 112–113; 3^b, с. 68–69].

⁸⁵ Отражающая реальность.

⁸⁶ Согласно одной рукописи текста Ибн-Рушда (и версии самого аль-Газали); в версии, воспроизведённой в основном тексте, – *варā’* («за»), что, очевидно, является опiskой.

[1.2.5^г. Ответ аль-Газали на означенное возражение философов: пару «верх»–«низ» можно заменить на «внутри»–«вне»]

«На это мы отвечаем: нам безразлично – нет особого смысла в выборе терминов “верх” и “низ”, посему вместо них мы можем брать “внутри”⁸⁷ и “вне”.

{У мира, говорим мы, имеется “внутри” и “вне”. Спрашивается: есть ли вне мира нечто вроде полноты или пустоты? Если [философы] ответят: за миром нет ни пустоты, ни полноты; если под “вне” вы подразумеваете его наружную поверхность, то у него есть “вне”, но если подразумеваете нечто иное, то у него нет “вне”, – если они так ответят, то равным образом на вопрос о том, есть ли у мира “до”, мы ответим: если под “до” вы подразумеваете наличие начала для бытия, то у любого края (*тараф*)⁸⁸, с которого началось бы его [бытие], есть “до” в этом смысле – подобно тому как у мира есть “вне”, трактуемое в смысле его открытой стороны и поверхностного края. Но если под “до” подразумевать нечто иное, то у мира нет “до” – подобно тому как при понимании “верха” мира в смысле чего-то иного, нежели поверхность. Коли же вы скажете, что немислимо [временное] начало бытия, которое не имело бы “до”, то на это [с нашей стороны] ответят: равным образом немислимо, чтобы у тела с конечным [пространственным] бытием не имелось “вне”. И коли вы скажете, что его “вне” – это его поверхность, на которой оно заканчивается, и больше ничего, то мы скажем, что его “до” – это начало его бытия, являющееся его краем, и больше ничего.

Нам остаётся сказать, что у Бога есть бытие, вместе с которым нет [бытия] мира⁸⁹; и это высказывание также⁹⁰ не предполагает утверждения (*‘исбāt*) чего-то ещё⁹¹. Об [утверждении] такового как о продукте [чистого] воображения свидетельствует тот факт, что это относится именно к времени и месту. Ведь противник, хотя и верит в извечность мира, все же своим воображением склоняется к полаганию его возникшим; и мы таковы, что несмотря на нашу веру в возникновение мира, тем не менее наше воображение порой склоняется к полаганию его извечности. Это – о теле; если же обратиться ко времени, то противник не может предположить возникновение времени, у которого нет “до”. [Обычно] противоречащее убеждению может предполагаться в воображении, но в случае [со временем] это не может представляться в воображении на манер

⁸⁷ См. предыдущее примечание.

⁸⁸ Момент.

⁸⁹ (لله وجود ولا عالم معه)

⁹⁰ Как и упомянутое выше высказывание: Бог был, а мира не было...

⁹¹ Наподобие времени.



его представления в отношении места: как верующий в конечность тела, так и не верующий в неё неспособны предположить (*тақдир*) тело, за которым нет ни пустоты, ни полноты – воображение и того, и другого отказывается принять такое.

Вместе с тем говорится, что если ясный ум (*сарйх аль-‘ақль*) на основе доказательства не исключает возможность наличия конечного тела, то он не обращает внимания на воображение; точно так же ясный ум не исключает возможность возникшего (*муфтатах*) бытия, до которого ничего нет, а коли воображение неспособно [представить себе] это, то он не обращает внимания на него (воображение). Ведь воображение, которое не привыкло [наблюдать] конечное тело, рядом с коим нет другого тела или воздуха (представленного в качестве пустоты), скорее не в силах [представить себе тело мира, за каковым нет ни пустоты, ни полноты]. На сей же манер оно, привыкшее лишь к возникшему после чего-то другого, не в силах предположить возникшее, до которого нет “до” – чего-то сущего, уже миновавшего. В этом-то и кроется причина ошибки. Так что данным доводом вполне можно возразить [философам]»⁹².

[1.2.5^р. Комментарий Ибн-Рушда]

Означенной заменой [фактически] рушится возражение, выдвинутое аль-Газали против философов [на основе] уподобления конечности во времени конечности по величине. Мы же убедительно раскрыли ошибочность этого уподобления, показав, что оно представляет собой софистическое возражение, посему нет смысла снова обсуждать это.

[1.2.6^ф. Вторая формулировка доказательства: предшествовавшее миру небытие могло быть больше или меньше, а это предполагает безначальное время]⁹³

<171> Аль-Газали говорит: «Второй их (философов) способ принуждения [противников] признать извечность времени [таков]⁹⁴.

Они говорят: у вас [ашаритов] нет сомнения в том, что Бог ^(т) был способен (*ка́дир*) сотворить мир за один год, за сто лет, за тысячу лет или за бес-

⁹² [3^а, с. 113–114; 3^б, с. 69–70].

⁹³ См.: [6, с. 391–392].

⁹⁴ Так озаглавлена соответствующая рубрика в газалийском трактате. «Принуждение [противников] признать» – араб. *ильзām*; напомним, что этим подразумевается вывод, сделанный на основе признанных оппонентом посылок; обычно речь идёт о выводах, которые противоречат тому или иному тезису данного оппонента.



конечное число лет прежде, чем Он сотворил его, и что эти предполагаемые сроки различаются между собой по величине (*миқдār*) и по числу (*каммиййа*). Следовательно, необходимо признать, что до существования мира было нечто длящееся (*мумтадд*) и измеримое (*мукаддар*), одна часть которого может быть продолжительнее (*'амадд*) и протяжённее (*'атвал*) другой части.

{Если вы скажете: “Слово *годы* применимо лишь [к тому времени, что следует] за возникновением неба и вращения его”, то оставим в стороне это слово и скажем по-другому: если мы предположим, что от начала своего существования до настоящего момента мир совершил, например, тысячу оборотов, то способен ли был Бог ^(с) сотворить до него второй такой же мир, который до нашего времени совершил бы тысячу сто оборотов? Если скажете: “Нет”, то Извечное (*аль-қадīm*) словно перешло из состояния неспособности (*'аджз*) в состояние способности (*қудра*) или мир перешёл из состояния возможности (*'имкāн*) в состояние невозможности (*истихāля*). А если скажете: “Да” (а вам придется ответить так), то можно спросить: способен ли был Бог сотворить третий мир, который совершил бы до настоящего времени тысячу двести оборотов? Вы должны сказать: “Да”. Тогда мы спросим: мог бы тот мир, который мы по порядку наших предположений назвали третьим (хотя на самом деле он предшествует остальным), быть сотворён в то же самое время, что и тот мир, который мы назвали вторым, так, чтобы третий совершил тысячу двести оборотов, а второй – тысячу сто оборотов, при [предположении] их равенства в отношении расстояния пробега и скорости? Если вы скажете: “Да”, то это нелепо, ибо невозможно, чтобы два равных по скорости движения заканчивались одновременно, а число оборотов при этом было разным! Если же вы ответите, что невозможно, чтобы третий мир, который совершил до нас тысячу двести оборотов, был сотворён вместе со вторым, который совершил до нас тысячу сто оборотов, и что, напротив, он должен был быть сотворён настолько же раньше второго, насколько второй предшествует первому (мы назвали его первым, так как он представляется нашему воображению более близким, когда мы мысленно восходим к нему, отправляясь от нашего времени), то в таком случае мы представляем себе возможное [количество] (*'имкāн*), которое вдвое больше другого возможного⁹⁵. [Тем же рассуждением] непременно [представляется] еще одно возможное, которое вдвое больше тех обоих⁹⁶, [и так далее до бесконечности].

⁹⁵ Третий мир предшествует первому на величину, которая вдвое больше той величины, на которую второй мир предшествует первому.

⁹⁶ Т.е. четвертый мир, чья величина опережения первому миру вдвое больше величины опережения третьего мира первому.



Но ведь такое количественно представимое возможное, одна часть которого длиннее другой на определенную величину, есть не что иное, как время. Эти представимые количества не суть атрибут (*сыфа*) ни для самости Создателя (*аль-бārī*), Кто превыше всякого измерения (*тақдīр*), ни для небытия мира, ибо небытие не есть что-то, что можно было бы измерять различными величинами. А количество – атрибут, посему оно предполагает наличие нечего, которое обладало бы количеством, а таковым [в данном случае] является именно движение: количество и есть время, которое служит мерой (*кадр*) движения}.

По-вашему выходит, что ещё до мира существовало нечего, обладающее варьирующимся количеством, а сие есть время. Следовательно, до мира было время, [притом не имеющее начала]⁹⁷.

[1.2.6^p. Комментарий Ибн-Рушда: (а) резюме авиценновского аргумента]

<172> Суть рассуждения такова: когда мы представляем себе (глаг. *та-ваххама*) движение [и] вместе с ним находим определённую длительность (*имтидād*), которая словно служит мерой для него, а оно словно измеримо таковой, и когда мы находим, что в этой длительности-мере можно предположить более протяжённое (*'атвал*)⁹⁸, чем сие первоначальное, движение за ту же самую длительность, то мы говорим, что одно движение протяжённое другого.

Раз так и если мир, по-вашему (по мутакаллимам), имеет некоторую длительность от своего начала до данного момента – в тысячу, положим, лет, то поскольку Бог ^(т) способен, по-вашему, сотворить до этого мира другой мир, чья длительность, которая измеряет величину его [существования] (*йуқаддиру-х*), будет на определённое количество больше соответствующей длительности первого мира. Равным же образом Он способен сотворить до этого второго мира третий мир; и бытию каждого из этих миров должна предшествовать длительность, которой можно измерить величину его существования. Если эта возможность в отношении [сотворения] миров следует до бесконечности, т.е. если до данного мира мог быть другой мир, а до второго – третий, и так до бесконечности, то имеется некоторая длительность, предшествующая всем означенным мирам.

Такая длительность, измеряющая величину (*муқаддир*) всех этих [миров], не может быть небытием (*'адам*), поскольку небытие не способно изме-

⁹⁷ [3^a, с. 115–116; 3^b, с. 71–72].

⁹⁸ По расстоянию.



рять количество; и она непременно является количеством, ибо то, что измеряет количество, само должно быть количеством. Это измеряющее количество и называется «временем» (*замāн*). Ясно, что по бытию оно предшествует всему, что можно вообразить возникшим, подобно тому как по бытию мера должна предшествовать измеряемому.

И если бы эта длительность, которая есть время, была возникшей при возникновении некоторого первого движения, то сему движению должна была бы предшествовать длительность, которая определяет его величину и в которой оно возникает, и эта длительность служила бы словно мерой для сего [движения]. Так и всякому миру, который можно вообразить сущим, должна предшествовать измеряющая [величину его существования] длительность. Следовательно, <173> означенная длительность – не возникшая, иначе у неё была бы измеряющая длительность, раз всякое возникшее имеет измеряющую его величину длительность, т.е. то, что называется «временем».

Такова наиболее подходящая формулировка данного рассуждения, которое представляет способ доказательства [извечности] времени согласно Ибн-Сине.

[(б) замечание о доказательстве]

Вместе с тем понимание этого [доказательства] затруднительно в следующем аспекте. Ибо [здесь полагается, что] у всякого возможного (*мумкин*)⁹⁹ имеется какая-то длительность и что всякой длительности сопутствует какое-то возможное. Это-то и спорно, разве что [оппонент] допускает, чтобы все предшествующие миру возможности имели ту же природу, что и наличествующее в мире возможное, т.е. подобно тому как наличествующему в мире возможному свойственно сопутствие времени, точно так же дело обстоит и в отношении возможного, предшествующего миру. Означенное [сопутствие] ясно в отношении наличествующего в мире возможного, отсюда можно вообразить наличие времени, [сопутствующего и предмировому возможному].

[1.2.7^г. Газалийское возражение: всё это продукт воображения; сравнение времени с пространством]

Аль-Газали говорит: «Наше возражение заключается в том, что всё это является продуктом воображения (*вахм*). Самый же легкий способ опровержения его состоит в сравнении времени (*замāн*) с местом (*макāн*).

⁹⁹ Из возможных миров.



Итак, мы спрашиваем: было ли в силах (*кудра*) Бога сотворить высшую сферу на один локоть больше, чем Он создал её? Если скажут: “Нет”, то этим Богу приписывается бессилие (*та’джиз*). Если же скажут: “Да”, то [таким должен быть и ответ их на последующие вопросы]: “А на два локтя?”, “На три локтя?” и так далее до бесконечности. <174> И тогда мы говорим: таким образом устанавливается, что за миром есть некая протяженность (*бу’д*), которая имеет величину и количество. Ведь вещь, которая на два или на три локтя больше другой, занимает и место на два или три локтя больше, чем место другой вещи. Значит, за этим миром [может быть] количество, что в свою очередь требует наличия соответствующего обладателя сим количеством. [В данном случае] таковым служит либо тело, либо пустота. Следовательно, за этим миром имеется пустота или полнота. Как можно возразить на это?!

И ещё: способен ли был Бог сотворить сферу мира на один или на два локтя меньше, чем Он создал её? И будет ли варьироваться в величине часть, устраняемая от заполнения пространства и занятия местом? Ведь при уменьшении на два локтя устраняемая часть заполненного пространства будет больше, чем при уменьшении на один локоть. Значит, пустота будет измеряемой (*мукаддар*). Но ведь пустота есть ничто – как же она может быть измеряемой?!

Наш ответ на [ваше рассуждение о] вообразимости возможных времён, предшествующих [любому предполагаемому моменту] возникновения мира, точно соответствует вашему ответу на [сие наше рассуждение] о вообразимости возможных мест, находящихся вне пределов наличного мира – между ними нет никакой разности!¹⁰⁰

[1.2.7^р. Ответ Ибн-Рушда: тело мира не может быть больше или меньше]

Я говорю: это верно, если допускать бесконечное возрастание величины тела мира. Действительно, отсюда следует, что от Создателя ^(с) возникает конечная вещь, которой предшествуют бесконечное число возможных количеств. А коли сие допустимо в отношении пространственной величины, то оно допустимо и в отношении времени. Значит, существует время, конечное с обеих сторон, хотя ему предшествуют бесконечное число возможных времён.

На это мы отвечаем так. Вообразить мир больше или меньше того, каков он есть, – не только неверно, но и невозможно. Однако из этой невозможности не вытекает, что нельзя вообразить возможность [иного] мира до этого

¹⁰⁰ [3^а, с. 116; 3^б, с. 72–73].



мира – разве только [предположить, что] природа возможного возникла, а до появления мира были только две природы: природа необходимого и природа невозможного¹⁰¹. Но ведь разум полагает эти три природы – возможное (*мумкин*), необходимое (*дарӯри*) и невозможное (*мумтани'*) – извечными и непреходящими¹⁰².

Газалийское возражение не затрагивает философов, ибо они считают, что мир не может быть ни больше, ни меньше, чем он есть. Если бы было возможно, чтобы [пространственные] величины (*изам*) были больше одна другой, и так до бесконечности, то было бы возможно существование [пространственной] величины, не имеющей предела. Будь же возможной такая величина, то будет существовать актуально бесконечная [пространственная] величина. Но это невозможно, о чем говорил ещё Аристотель¹⁰³, т.е. о том, что бесконечное увеличение [пространственной] величины невозможно.

<175> Кто же допускает такое [увеличение] по той причине, что иначе отсюда следовало бы бессилие (*'аджз*) Творца (*аль-хāлик*), против него справедливо означенное возражение; ибо здесь возможность – ментальная (*'акль*)¹⁰⁴, наподобие [возможности] «до мира» у философов. Так обстоит дело¹⁰⁵ и в отношении того, кто утверждает о темпоральном возникновении мира и о [нахождении] любого тела в некотором месте: тот должен признать, что данному [телу] должно предшествовать какое-то место – или тело, в котором то [тело] и возникает, или пустота; поскольку место непременно должно предшествовать возникшему. Ведь при отрицании наличия пустоты и полагании конечности тела невозможно предположить мир возникшим. Поэтому те из поздних ашаритов, кто отверг наличие пустоты, отошли от основоположений своих товарищей (ашаритов); сам я не замечал такого [отвержения] за ними (ашаритами), но мне об этом поведали некоторые из тех, кто занимается их учением.

Если бы длительность, измеряющая величину движения и служащая словно мерой (*кайль*) для него, в действительности была [чистым] продуктом обманчивого воображения (наподобие воображения, будто мир может быть больше или меньше существующего), то время оказалось бы не-сущим, ибо

¹⁰¹ Если полагать, что до своего возникновения мир был только одним из двух – необходимым или невозможным; возможным он стал лишь по своему возникновению.

¹⁰² (لم تزل ولا تزال)

¹⁰³ В частности, в «Физике» [4, гл. 3.4–3.5] и «О небе» [9, гл. 1.5].

¹⁰⁴ Здесь – вполне реальная, в отличие от воображаемой возможности.

¹⁰⁵ Мы следуем версии чтения *ка-залика*, фигурирующей в одной рукописи; согласно версии, данной в основном тексте цитируемого издания, – *ли-залика* («поэтому»).



время есть не что иное, как постигаемое умом (*зихн*) от означенной длительности, измеряющей движение. Но раз самоочевидно, что время существует, то и это действие ума должно относиться к числу его правдивых (*сāдықа*) действий, исходящих от собственно разума (*‘ақль*), а не [чистого] воображения (*хайāl*).

[1.2.8^ф. Ответ философов на газалийское возражение: невозможность иных размеров мира не противоречит Божьему всемогуществу]

Аль-Газали говорит: «Философы могут утверждать следующее. Мы считаем, что невозможное (*гайр аль-мумкин*) непосильно (*гайр мақдūr*)¹⁰⁶. Становление мира большим или меньшим, чем он есть, невозможно. Следовательно, оно непосильно»¹⁰⁷.

[1.2.8^р. Комментарий Ибн-Рушда]

Таков ответ на ашаритский укор [философов] в том, что полагание мира не подлежащим увеличению или уменьшению со стороны Создателя равнозначно приписыванию Ему ^(с) неспособности (*та‘джйз*). Согласно же этому ответу, неспособность (*‘аджз*) есть неспособность совершать возможное (*мақдūr*), а не невозможное (*мустахйль*).

[1.2.9^г. Первое возражение аль-Газали против ответа философов: допущение иных размеров не невозможно для разума, ибо оно не подобно совмещению белизны и черноты]

<176> Отвечая философам, аль-Газали говорит: «Это оправдание несостоятельно в трёх отношениях.

Во-первых, оно представляет собой ущемление (*мука̄бара*) разума. Ибо для разума представлять мир на локоть больше или меньше, чем он есть на самом деле, – это не то же самое, что представлять совмещение черноты и белизны, бытия и небытия. Подлинно нелепым (*мухāль*) является именно совмещение отрицания и утверждения, и к этому сводятся все нелепости¹⁰⁸.

Означенное рассуждение, стало быть, неубедительно и негодно»¹⁰⁹.

¹⁰⁶ На него не распространяется сила (могущество, способность; *қудра*).

¹⁰⁷ [3^а, с. 116; 3^б, с. 73].

¹⁰⁸ Т.е. в основе суждения о невозможности какой-либо вещи лежит то, что она приводит к совмещению отрицания и утверждения.

¹⁰⁹ [3^а, с. 117; 3^б, с. 73].

[1.2.9^р. Ответ Ибн-Рушда: возможность иных размеров не очевидна]

Я говорю: да, означенное утверждение ущемляет разум, но только разум обыденный (*фй бādй ар-ра'й*). Для истинного (*хақықы*) же разума сие вовсе не есть умаление его способности, ибо утверждение о возможности или невозможности [увеличения и уменьшения мира в плане измерения] требует [аподиктического] доказательства. И аль-Газали прав, когда утверждает, что невозможность этого не подобна невозможности совмещения черноты с белизной. Ибо последняя невозможность понятна сама по себе; что же касается положения о том, что мир не может быть больше или меньше, чем он есть, то оно не понятно само по себе.

Нелепая вещь бывает двух разновидностей: во-первых, вещь, нелепость которой ясна сама по себе; во-вторых, вещь, принятие которой раньше или позже приведет к одной из самоочевидных нелепостей. Так, если мы примем, что мир может быть больше или меньше, [чем он есть], то из этого следует, что вне мира должно быть или заполненное, или пустое пространство. А при допущении наличия заполненного или пустого пространства вне мира вытекают нелепости. Если вне мира имеется пустое пространство, то существует внетелесная протяженность, [что абсурдно]. Если же вне мира – тело, то оно должно двигаться или вверх, или вниз, или по кругу. В таком случае это тело должно было быть частью другого мира. Но в физической науке доказано, <177> что не может одновременно с нашим миром существовать другой мир¹¹⁰.

Самое меньшее, что отсюда следует, – это [признание наличия] пустоты, ибо любой мир должен состоять из четырёх стихий¹¹¹ и из вращающегося вокруг них сферического тела¹¹². Кто хочет постичь это, пусть обратится к подобающим местам, предварительно [выполнив] требования к людям аподиктического доказательства¹¹³.

Литература

1. Ибрагим Т., Ефремова Н.В. Ибн-Рушд (Аверроэс). Несостоятельность Несостоятельности. Часть первая. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):605–636. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-605-636

2. Ибн-Рушд. *Тахāфут ат-Тахāфут*. аль-Джабири М.А. (ред.). Бейрут: Марказ дирасат аль-вахда аль-'арабийя; 1998. 600 с.

¹¹⁰ Например, в аристотелевском сочинении «О небе» [9, гл. 1.9].

¹¹¹ Земли, воды, воздуха и огня.

¹¹² Небесного тела, состоящего из пятого элемента – эфира.

¹¹³ Т.е. после освоения логики.



3. Algazel. *Tahāfot al-Falāsifat*. Bouyges M. (ed.). Beirut: Imprimerie catholique; 1927. 30, 447 p.

3^a. аль-Газали. *Тахāфут аль-фалāсифа*. Дунйа С. (ред.). Каир: Дар аль-Ма‘ариф; 1972. 371 с.

3^b. аль-Газали. *Крушение позиций философов*. Пер. с араб. Попова И. М.: Ансар; 2007. 277 с.

4. Аристотель. *Физика. Сочинения в четырёх томах*. Т. 3. М.: Мысль; 1976. С. 61–262.

5. Ибрагим Т., Ефремова Н.В. О критике Ибн-Рушдом ашаритского калама. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):553–562. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562

6. Ибн-Сина. Исцеление (фрагменты). Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. (ред.). *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 309–456.

7. Аристотель. Категории. *Сочинения в четырёх томах*. Т. 2. М.: Мысль; 1978. С. 51–90.

8. Аристотель. О софистических опровержениях. *Сочинения в четырёх томах*. Т. 2. М.: Мысль; 1978. С. 533–593.

9. Аристотель. О небе. *Сочинения в четырёх томах*. Т. 3. М.: Мысль; 1981. С. 263–363.

References

1. Ibrahim T., Efremova N.V. Ibn-Rushd (Averroes). The Incoherence of the Incoherence. Part One. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(3):605–636. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-605-636 (In Russian)

2. Ibn Rushd. *Tahafut at-Tahafut*. Beirut: Markaz dirasat al-wahda al-‘arabiyya; 1998. 600 p. (In Arabic)

3. Algazel. *Tahāfot al-Falāsifat*. Bouyges M. (ed.). Beirut: Imprimerie catholique; 1927. 30, 447 p. (In Arabic)

3^a. al-Ghazali. *Tahafut al-Falasifa*. Cairo: Dar al-Ma‘arif; 1972. 371 p. (In Arabic)

3^b. al-Ghazali. *Krushenie pozicij filosofov* [The Incoherence of the Philosophers]. Popov I.M. (tr.). Moscow: Ansar; 2007. 277 p. (In Russian)

4. Aristotle. *Fizika* [Physics]. *Sochineniya v chetyryokh tomakh*. Т. 3. [Writings in four volumes]. Vol. 3. Moscow: Mysl; 1976, pp. 61–262. (In Russian)



5. Ibrahim T., Efremova N.V. On Ibn Rushd's critics of Asharite Kalam. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):553–562. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562 (In Russian)

6. Ibn-Sina. Iscelenie (fragmenty) [The Healing (excerpts)]. *Musul'manskaya filosofiya (fal'safa): antologiya* [Muslim philosophy (Falsafa): An Anthology]. Ibrahim T.K., Efremova N.V. (eds). Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 309–456. (In Russian)

7. Aristotle. Kategorii [The Categories]. *Sochineniya v chetyryokh tomakh*. T. 2. [Writings in four volumes]. Vol. 2. Moscow: Mysl; 1978, pp. 51–90. (In Russian)

8. Aristotle. O sofisticheskikh oproverzheniyakh [On Sophistical Refutations]. *Sochineniya v chetyryokh tomakh*. T. 2. [Writings in four volumes]. Vol. 2. Moscow: Mysl; 1978, pp. 533–593. (In Russian)

9. Aristotle. O nebe [On the Heavens]. *Sochineniya v chetyryokh tomakh*. T. 3. [Writings in four volumes]. Vol. 3. Moscow: Mysl press; 1976, pp. 263–363. (In Russian)

Информация об авторах

Ибрагим Тауфик, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, заместитель председателя Экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации по теологии, член редакционного совета журнала *Minbar. Islamic Studies*, г. Москва, Российская Федерация.

Ефремова Наталия Валерьевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН, член редакционной коллегии журнала *Minbar. Islamic Studies*, г. Москва, Российская Федерация.

About the authors

Tawfik Ibrahim, Dr. Sci. (Philosophy), Full Professor, Head Research Fellow at the Centre of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Deputy Head Chairman of the Higher Examining Body (Theology Section) at the Ministry of Education of the Russian Federation, Advisor to *Minbar. Islamic Studies* periodical, Moscow, the Russian Federation.

Natalia V. Efremova, Cand. Sci. (Philosophy), Senior Research Fellow at the Division of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Editorial board Member for *Minbar. Islamic Studies* periodical, Moscow, the Russian Federation.



Ибрагим Т., Ефремова Н.В.

Ибн-Рушд (Аверроэс). Несостоятельность Несостоятельности. Часть третья

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: 11 января 2021

Одобрена рецензентами: 08 февраля 2021

Принята к публикации: 01 марта 2021

Article info

Received: January 11, 2021

Reviewed: February 8, 2021

Accepted: March 1, 2021



DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-1-152-163

УДК 297.17

Translations

Переводы

Трактат Суйути о порядке сур в Коране

В.А. Мисюра^{1а}

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

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5633-338X>, e-mail: vika.mis98@gmail.com

Резюме: В статье представлен перевод двух глав трактата выдающегося средневекового мусульманского ученого Джалала ад-Дина ас-Суйути «Танасук ад-дурар фи танасуб ас-сувар» («Нанизанный жемчуг о соответствиях сур») на русский язык. Европейская арабистика обратила свое внимание на композицию Корана в последние десятилетия, тогда как мусульманские ученые занимались этой проблемой практически с самого начала изучения Священного текста. Трактат Суйути подводит итог многовековым размышлениям мусульманских ученых на тему композиции Корана. Первая глава представляет собой вступление автора к трактату, где он излагает причины, побудившие его написать эту книгу, а вторая посвящена анализу суры «Открывающая». Вступительное слово содержит сведения о жизни Джалала ад-Дина, а также краткий анализ трактата и оценку его значения для изучения композиции Корана.

Ключевые слова: Коран; композиция Корана; порядок сур; *‘ilm al-munāsabāt*; Суйути; переводы

Для цитирования: Мисюра В.А. Трактат Суйути о порядке сур в Коране. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(1):153-163 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-153-163



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Suyuti's treatise on the Surahs Order in the Qur'an

V.A. Misyura^{1a}

¹Lomonosov Moscow State University, Moscow, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5633-338X>, e-mail: vika.mis98@gmail.com

Abstract: The article presents a Russian translation of two chapters of the treatise by Jalal ad-Din al-Suyuti "Tanāsuq al-durar fi tanāsub as-suwar" ("A string of pearls regarding the correspondence of the Surahs"). In the last few decades European Arabic studies have paid a lot of attention to the composition of the Qur'an, whereas Muslim scholars have been dealing with this problem almost from the very beginning of the Qur'an studies. Suyuti's treatise summarizes Muslim scholars' centuries-old researches on the Qur'an composition. The first chapter represents the author's introduction to the treatise, where he states the reasons that induced him to write this book, and the second chapter is related to the analysis of the surah "The opening". The introductory remarks contain information about the life of Jalal ad-Din, as well as a brief analysis of the treatise and an assessment of its significance for study of the Qur'an composition.

Keywords: the Qur'an; composition of the Qur'an; order of the surahs; *ilm al-munāsabāt*; Suyuti; translations

For citation: Misyura V.A. Suyuti's treatise on the Surahs Order in the Qur'an. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(1):153-163 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-153-163

Введение

Джалал ад-Дин ас-Суйути – мусульманский ученый-энциклопедист, правовед, корановед, филолог, историк. Русскоязычному читателю он известен в первую очередь своим трактатом «ал-Иткан фи 'улум ал-Кур'ан»¹ («Совершенство в коранических науках»), большая часть которого была переведена коллективом отечественных арабистов под руководством профессора Д.В. Фролова.

Джалал ад-Дин родился 3 октября 1445 г. в семье известного каирского правоведа шафиитского мазхаба Камал-ад-Дина ас-Суйути, перса по происхождению. Отец, безусловно, оказал большое влияние на формирование интересов своего сына, который пошел по его стопам и избрал для себя академическую карьеру, став профессором по кафедре законоведения в Каирском медресе. Еще при жизни отца Джалал ад-Дин сопровождал его во время за-

¹ На данный момент опубликовано 7 томов перевода этого трактата на русский язык (М., 2000–2016). В настоящее время готовится к изданию восьмой том.



нятий. А после его смерти воспитанием мальчика занялись коллеги и друзья отца, авторитетные богословы и правоведы того времени.

Будущий ученый начал свое обучение в раннем возрасте и к восьми годам уже знал Коран наизусть. Затем он заучил несколько известных сборников хадисов, трактатов по грамматике и правоведческих работ, после чего получил свою первую *иджазу*, то есть диплом на право передачи полученных знаний другим [1, с. 27–29].

Решив продолжить обучение, Джалал ад-Дин начал посещать занятия известных ученых Каира, среди которых были корановед и хадисовед ‘Алам ад-Дин Салих ал-Булкини (ум. 1463) и корановед и филолог Абу ‘Абдаллах Мухи ад-Дин ал-Кафийаджи (ум. 1474). Оба ученых сыграли свою роль в возникновении у Суйути желания написать книгу о видах коранических наук, подобную тем, какие ученые писали о хадисоведении. Под их влиянием Суйути сформировал свою концепцию корановедения, которая легла в основу его знаменитой работы «Совершенство в коранических науках».

На протяжении многих лет Джалал ад-Дин непрерывно учился, совмещая учебу с преподаванием и сочинительством. Достигнув сорокалетнего возраста и находясь на пике карьеры, Суйути отказался от публичной жизни, ушел со всех должностей, удалился в свой дом, расположенный на острове Равда (посреди Нила, недалеко от Каира), и более его не покидал, посвятив всего себя сочинительству. Все, что было накоплено в первые сорок лет жизни, вылилось в многочисленные книги, трактаты и послания, число которых, как сообщают его биографы, достигает 600 наименований по самым различным областям науки. Его книги, благодаря широте охвата материала и ясности и четкости изложения, стали для последующих веков воплощением арабо-мусульманской традиционной учености [2, с. 12].

Умер Суйути в своем доме 18 октября в 1505 г. на 61-м году жизни.

Во всем мире Суйути известен, прежде всего, как корановед и хадисовед, автор двух комментариев² к Корану и фундаментального труда «Иткан фи ‘улум ал-Кур’ан» («Совершенство в коранических науках»). Однако, помимо

² Имеются в виду «Тафсир ал-Джалалайн» («Тафсир двух Джалалей»), дополнение Суйути к тафсиру Джалал ад-Дина ал-Махалли, издан в Каире в 1863 г., и «Ад-дурр ал-мансур фи-т-тафсир би-л-ма’сур» («Рассыпанный жемчуг о толковании по преданию»), тафсир, принцип которого состоит в том, что каждый отрывок из Корана комментируется на основе высказываний Пророка, его сподвижников и их ближайших последователей, издан в Бейруте в 1990 г.



коранических и лингвистических наук, Джалал ад-Дин писал работы по географии, истории, фармакопее, диетологии и эротике. Большинство его работ, даже малых по размеру, имеют междисциплинарный характер. Кажется, будто не существовало тем, которые не были бы в сфере интересов ученого. Универсальность Суйути иллюстрирует собой исламский идеал вечного поиска знания, для которого все науки заслуживают изучения.

В данной статье мы хотим познакомить читателя с небольшим по объему, но от этого не менее значимым сочинением Суйути, посвященным проблеме композиции коранического свода и порядка сур в своде на основе существующих между ними соответствий, – трактатом «Танасук ад-дурар фи танасуб ас-сувар» («Нанизанный жемчуг о соответствиях между сурами»).

В этой работе Джалал ад-Дин подвел итог многовековым размышлениям мусульманских ученых на тему композиции Корана в рамках науки о «соответствиях» (*'ilm al-munāsabāt*)³. Сочинение отражает традиционный взгляд средневековой мусульманской науки на многие вопросы, касаемые как композиции, так и содержания коранических сур. В книге прослеживается влияние предшественников Суйути – Бадр ад-Дина аз-Заркаши⁴ и Ибн аз-Зубайра ал-Гарнати⁵. В вопросах композиции Корана особенно велик авторитет последнего, чей трактат «ал-Бурхан фи тартиб ас-сувар» («Доказательство о порядке сур») сыграл основополагающую роль в становлении науки о «соответствиях» и в значительной мере повлиял на Суйути.

Трактат принес автору огромную популярность в мусульманском мире, о чем говорит большое количество дошедших до нас копий рукописи, сделанных как в Средние века, так и в Новое время, и не потерял своего значения в настоящее время. Сочинение несколько раз издавалось и переиздавалось под разными названиями.

Сам трактат состоит из предисловия, введения, в котором Суйути обсуждает вопрос о порядке сур, и 101 главы, посвященной одной, а иногда и несколькими сурами, и названной в соответствии с наименованиями сур. Главы

³ Подробнее о науке о «соответствиях» см. Джалал ад-Дин ас-Суйути. Совершенство в коранических науках. Вып. 3: Учение о своде Корана: [3, с. 152–173].

⁴ Абу 'Абдаллах Бадр ад-Дин Мухаммад ибн Бахадир аз-Заркаши (1344–1392) – корановед, хадисовед, правовед шафиитского толка и историк. Его трактат «ал-Бурхан фи 'улум ал-Кур'ан» («Доказательство в коранических науках») был издан в Бейруте в 1988.

⁵ Абу Джа'фар Ахмад ибн Ибрахим ибн аз-Зубайр ал-Гарнати (1229–1308) – андалусский авторитет по Корану и хадисам, законовед маликитского толка, историк, грамматист. Его трактат «ал-Бурхан фи тартиб сувар ал-Кур'ан» («Доказательство о порядке сур») был издан в Рабате в 1990.



даются в той же последовательности, в какой расположены суры в каноническом своде.

Во вступлении Суйути говорит о причинах, подвигнувших его написать эту книгу. По словам ученого, этой работе предшествовало сочинение под названием «Асрар ат-танзил» («Тайны ниспослания»)⁶ о взаимосвязях в Коране, которые Суйути рассматривает в контексте теории о неподражаемости Корана. Так, в трактате поднимались вопросы о месте сур в Коране, о композиции внутри сур, о стиле Корана и красноречии в нем, о коранических чтениях и о расхождениях в различных версиях коранических рассказов.

Затем, как говорит Суйути, он решил написать отдельную книгу об одном из этих видов взаимосвязи, а именно о соответствиях в порядке сур. По заявлению ученого, большая часть книги – плод собственных размышлений автора, поскольку мало кто писал на эту тему до него. Между тем Суйути не игнорирует достижения предшественников и открыто цитирует те их высказывания, которые не противоречат его собственной точке зрения.

Мы предлагаем читателю наш перевод вступления к трактату и главы, посвященной суре «Открывающая» (№ 1), с которой ученый начинает непосредственный анализ. В этой главе Суйути определяет роль суры в структуре Писания, пытается дать логические обоснования ее превосходства и вместе с тем подтвердить ее право на место первой суры Корана.

Основой для нашего перевода послужило каирское издание 2002 года, опубликованное под названием «Асрар тартиб ал-Кур‘ан» («Тайны порядка Корана») [4]. В основе русского варианта коранических сур, представленных в работе, лежит перевод И.Ю. Крачковского. Однако при необходимости мы вносили в него стилистические или иные правки, а иногда использовали и варианты других переводчиков (Г.С. Саблукова, М.-Н.О. Османова и Э.Р. Кулиева), если они более подходили к рассматриваемому толкованию.

Во имя Аллаха, Милостивого и Милосердного!
Да благословит Аллах и приветствует господина нашего Мухаммада,
и его род, и его сподвижников!

[Хутба]⁷

⁶ Книга Суйути под названием «Асрар ат-танзил», насколько можно судить, не сохранилась.

⁷ Подзаголовки в перевод добавлены нами для удобства восприятия.



Хвала Аллаху, который ниспослал Свою достославную книгу, совершеннейшую по стилю, изумил сердца ее прекрасным слогом и красноречивым строем, ниспослал ее ясными знамениями (*āyāt*), поделил ее на суры и айаты (*āyāt*)⁸, дал ей по Своей великой мудрости наилучший порядок, великолепный слог, самые выразительные слова и самое красноречивое построение.

Да благословит Аллах того, кому была она ниспослана, дабы Он предостерегал ею как напоминанием, кому Он вложил ее в его благородное сердце, исторгнув из него стеснение и раскрыв ему грудь, а также род его и сподвижников его, мухаджиров и ансаров⁹.

[О коранических науках]

Далее¹⁰. Аллах, преславен Он, озарил меня знанием о расположении Его звезд (*tawāqī' an-nijūm*) и открыл мне двери понимания того, как извлечь знания (*'ulūm*), которые Он туда вложил¹¹. И с тех пор я обзираю Его сады, вид за видом¹², пуская мысль бродить по Его полям. Цель то близко, то отступает, но Он говорит мне: «Не бойся!»

Мне открылись разные виды Его наук, и я дал им названия. Я, не жалея сил, рассказывал из них то, что нашел в разных сочинениях. Я искал драгоценные камни их смысла и находил их, направил на них свет ума и обзрел их. Я писал о них вместе и по отдельности, кратко и пространно. Кто создан для чего-то, тому это удастся, а кто любит что-то, тот часто говорит об этом.

[О книге «Тайны ниспослания»]

О взаимосвязях (*ta'alluqāt*) в Коране я написал книгу «Асрар ат-танзил» («Тайны ниспослания»), в которой изучаются приемы его стиля (*asālīb*), демонстрируются его чудеса, разъясняется красота его слов и красноречие выражений, открывается суть его неподражаемости (*i'jāz*). В ней дается анализ

⁸ В оригинале обыгрываются два значения слова *āya* – «знамение, как словесное, так и природное» и «айат, стих» Корана.

⁹ Сподвижники Мухаммада делятся на две категории: мухаджиры – те, кто принял ислам в Мекке и совершил вместе с Пророком хиджру в Медину, и ансары – те, кто принял ислам в Медине.

¹⁰ Эта формула *wa-ba'd (ammā ba'd)* «Далее» – стандартный для книг разделитель или знак, отделяющий хутбу (вводное словословие) от собственно текста книги.

¹¹ В этом предложении обыгрывается название книги по корановедению одного из прямых предшественников Суйути – Джалал ад-Дина ал-Булкини (ум. 1421), а именно «Маваки' ал-'улум мин маваки' ан-нуджум» («Положение наук по отношению к положению звезд»), изданной в Танте в 2007 г.

¹² Словом «вид» (*naw'*) Суйути называет виды знания о Коране или отдельные коранические науки. Именно это слово употребляется в значении «глава» в его трактате «Совершенство в коранических науках».



прямого и образного словоупотребления в Коране, характеризуются грани его содержания, дается новый взгляд на аргументы и доказательства в нем. Книга включает в себя десять с небольшим видов знания:

1) Разъяснение соответствий (*munāsabāt*) в порядке (*tartīb*) сур и обоснование места каждой суры¹³;

2) Разъяснение, что каждая сура есть толкование (*shāriḥa*) того, что изложено кратко (*ujmila*) в суре до нее¹⁴;

3) Объяснение взаимосвязи суры, открывающей Писание (*fātiḥat al-kitāb*), с сурой, завершающей (*khātima*) ее, и той, что перед ней¹⁵;

4) Соотнесенность начала (*maṭlaʿ*) суры с той целью, ради которой она дана, т.е. искусность зачина (*barāʿat al-istihlāl*);

5) Соответствие между зачинами (*awāʿil*) сур и их концовками (*awākhir*)¹⁶;

6) Соответствия в порядке аятов, соотношение одних с другими, их связность, цельность и гармоничность;

7) Разъяснение приемов красноречия в Коране, разнообразие видов обращений и приемов повествования;

8) Разъяснение встречающихся в Коране украшений и фигур во всем их разнообразии, как то: метафора (*istiʿāra*), иносказание и намек (*kināya wa-taʿrīḍ*), поворот (*iltifāt*), игра слов (*tawriya*), использование (*istikhdām*), свертывание и развертывание (*laḥḥ wa-nashr*), антитеза и противопоставление (*ṭibāq wa-muqābala*) и т.д., а также образное словоупотребление (*majāz*) во всех его разновидностях, различные виды лаконизма (*ījāz*) и многословия (*itnāb*);

9) Разъяснение о «сечениях»¹⁷ (*fawāṣil*) аятов и о соответствии их аятам, которые они завершают;

10) Соответствие между названиями сур и самими сурами;

11) Разъяснение причин выбора одних синонимов в противовес другим;

12) Разъяснение различных видов чтения, общепринятых и аномальных, а также тех смыслов и знаний, что содержатся в них;

Все это в совокупности является аспектами неподражаемости Писания.

13) Разъяснение аспектов расхождения неочевидных аятов (*mutashābihāt*) в повествованиях (*qiṣaṣ*) и т.д., таких как добавления или со-

¹³ См.: [3, с. 52–79; с. 152–173].

¹⁴ См.: [5, с. 88–118].

¹⁵ Речь идет о том, что коранический свод обрамлен молитвами, и между ними есть перекличка. В начале это первая сура Корана, в конце – суры 113–114. См. об этом: [6, с. 83–90].

¹⁶ См.: [3, с. 142–151].

¹⁷ Так называют рифму в Коране, чтобы отличить ее от рифмы стиховой. См.: [7, с. 241–291].



крашения, изменение порядка слов, замена одного выражения другим и тому подобное.

[Предмет и название данной книги]

Я решил написать отдельно небольшую книгу об одном из этих видов, а именно о соответствиях в порядке сур, дабы стала она пособием для желающих узнать об этом и ориентиром для могущих извлечь из нее пользу. Большая часть книги – плод размышлений и дитя умозрения, поскольку мало кто писал об этом или шел этим путем. Если кто-то сделал нечто до меня, я прямо говорил это, но приводил я только то, что считаю правильным, не вдаваясь в критику. Сначала я назвал книгу «Ната'идж ал-фикр фи танасуб ас-сувар» («Плоды размышлений о соответствиях сур»), поскольку она есть результат рассуждений, на что я указал выше. Затем передумал и назвал ее «Танасук ад-дурар фи танасуб ас-сувар» («Нанизанный жемчуг о соответствиях сур»), поскольку это более соответствует описываемому предмету, добавив при этом игру слов.

Да пошлет Всевышний Аллах мне удачу, Его я прошу облегчить мне путь, надеясь на помощь Его и милость.

Сура «Открывающая»

Аллах, преславен Он, открывает Свое Писание этой сурой, ибо в ней заключены все цели (*maqāṣid*) Корана. Поэтому ее называют «матерью Корана» (*umm al-Qur'ān*), «матерью Писания» (*umm al-Kitāb*), «основой» (*asās*), она стала как бы заглавием и образцом вступления.

Ал-Хасан ал-Басри¹⁸ говорил: «Аллах вложил в Коран знания всех предшествующих книг, затем вложил знания Корана в «Разделенное»¹⁹ (*mufaṣṣal*), а затем знания «Разделенного» вложил в «Открывающую». И тот, кто знает толкование «Открывающей», подобен тому, кто знает толкование всех ниспосланных книг». Байхаки передавал это в «Шу'аб ал-иман»²⁰ («Подразделения веры»).

¹⁸ Абу Са'ид ал-Хасан ибн Йасар ал-Басри (642–728) – богослов и знаток хадисов. Основал знаменитый кружок, из которого позже вышли му'тазилиты.

¹⁹ Короткие суры, следующие за «часто повторяемыми» сурами. Название дано потому, что разделителей между сурами в виде «Басмалы» очень много. Подробнее о сурах «разделенное», а также о том, какую суру принято считать первой в этой группе, см.: [3, с. 72–73].

²⁰ Другой вариант этого предания Суйути приводит в «Совершенстве». См.: [8, с. 102].



Замахшари²¹ объяснил имеющиеся в этой суре знания так: она содержит восхваление (*thanā'*) Аллаха, которого Он достоин, поклонение (*ta'abbud*) Ему, повеление (*amr*) и запрещение (*nahy*), обещание (*wa'd*) и угрозу (*wa'id*), Коранические же аяты не выходят за рамки этого.

Имам Фахр ад-Дин²² сказал: «Смысл всего Корана определяется 4 вещами. Это знание о Боге (*ilāhiyyāt*), жизнь в мире ином (*ma'ād*), пророчества (*nabawāt*), установление непреложного приговора Аллаха (*ithbāt al-qaḍā' wal-qadr*). Слова «**Хвала Аллаху, Господу миров**» (1:2) указывают на богословие. Слова «**Властителю судного дня**» (1:4) указывают на отрицание принуждения (*jabr*) и на то, что все вершится по воле и приговору Аллаха. Все от слов «**Веди нас прямым путем**» (1:6) до конца суры указывает на предопределение Аллаха и на пророчества. Таким образом, эта сура содержит в себе четыре темы, являющиеся величайшей целью (*al-maqṣid al-'a'zam*) Корана».

Байдави²³ сказал: «Она [«Открывающая»] содержит в себе теоретические суждения и практические установления, которые указывают правильный путь (*ṣirāt mustaqīm*) и даруют знание о разрядах тех, кто обрел счастье, и о степенях несчастных».

Тайби²⁴ сказал: «Она содержит четыре вида наук, которые составляют религию.

И первая из них – это наука о корнях (*'ilm al-uṣūl*), суть которой является знание о Всемогущем и Великом Аллахе и Его атрибутах (*ṣifāt*), на что указывают слова «**Господу миров, Милостивому, Милосердному**» (1:2–3), и знание о будущей жизни, на что намекают слова «**Властителю судного дня**» (1:4).

Вторая – это наука об ответвлениях (*furū'*), основу которой составляют правила поклонения (*'ibādāt*), что подразумевается под словами «**Тебе мы поклоняемся...**» (1:5).

²¹ Абу ал-Касим Махмуд ибн 'Умар аз-Замахшари (1075–1144) – богослов-му'тазилит, законовед ханафитского толка, филолог и литератор.

²² Фахр ад-Дин абу 'Абдаллах Мухаммад ибн 'Умар ар-Рази (1149–1209) – аш'аритский богослов, толкователь Корана.

²³ 'Абдаллах ибн 'Умар ибн Мухаммад Насир ад-Дин ал-Байдави (ум. 1286) – мусульманский богослов, автор ряда работ по различным аспектам ислама, самая знаменитая из которых – толкование (*тафсир*) Корана «Анвар ат-танзил ва-асрар ат-та'вил» изданное в Каире в 1865 г. («Сияние откровения и тайны толкования»).

²⁴ Шараф ад-Дин ал-Хусайн ибн Мухаммад ат-Тайби (ум. 1342) – знаток хадисов, риторики и языковедения. Его книга «ат-Тибйан фи-л-ма'ани ва-л-байан» («Разъяснение о двух науках: значения и изъяснение»), опубликованная в Каире в 1977 г., и комментарий к толкованию Замахшари «Хашийат ал-Кашшаф» («Комментарий к «Раскрывающему»), опубликованный в 2013 г., включены Суйути в библиографию к «Совершенству в коранических науках».



Третья – это наука, с помощью которой можно достичь совершенства, и это наука о нравах (*‘ilm al-akhlāq*), цель которой – достичь Божественного присутствия и отрешиться от собственной личности, идя по прямому пути к этому. На это указывают слова «**...Тебя мы просим о помощи! Веди нас прямым путем...**» (1:5–6).

Четвертая – это наука о сказаниях и преданиях (*‘ilm al-qīṣaṣ wa-l-akhbār*), о прошедших веках и прежних народах, как обретших счастье, так и несчастных, и содержащиеся в этих рассказах обещание добродетельным и угроза поступающим дурно. И об этом говорится в словах: «**...которых Ты облагодетельствовал, не тех, которые находятся под гневом, и не заблудших**» (1:7)».

Он²⁵ сказал: «Весь Коран – это детальное разъяснение того, что кратко изложено в «Открывающей», которая подытожила то, о чем подробно говорится в Коране. Она стоит в начале ниспосланного Писания, но искусно содержит в себе то, что будет сказано после. Вот поэтому ни одного слова из нее нельзя толковать ограниченно, если его можно понимать в самом общем, безусловном смысле».

Газали²⁶ сказал в «Хавас ал-Кур’ан» («Особенности Корана»): «Целей Корана шесть: три – основные и три – дополнительные.

Первые: знание, к чему он [Коран] призывает, и об этом сказано в зачине «Открывающей»; знание о правильном пути, о чем прямо сказано в ней; знание, при каких обстоятельствах мы возвратимся к Всевышнему, то есть, о мире ином, и на это указывают слова: **“Властителю судного дня”** (1:4).

Остальные: знание о положении повинующихся, и на это указывают слова **“которых Ты облагодетельствовал”** (1:7), и знание вех на этом пути, на что указывают слова **“Тебе мы поклоняемся и к Тебе взываем о помощи”** (1:5)».

[Конец главы о суре «Открывающей»]

²⁵ Имеется в виду Тайби.

²⁶ Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад ал-Газали ат-Туси (1058–1111) – богослов, юрист, философ и мистик персидского происхождения. Один из основателей суфизма, сыгравший важную роль в объединении понятий суфизма и законов шариата. В своих работах дал формальное описание суфизма.



Литература

1. Sartain E.M. *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī: Biography and Background*. Cambridge: University of Cambridge Oriental Publications; 1975. 243 p.
2. Джалалад-Динас-Суйути. *Совершенство в коранических науках. Вып. 1: Учение о толковании Корана*. М.: Изд. дом «Муравей»; 2000. 240 с.
3. Джалалад-Динас-Суйути. *Совершенство в коранических науках. Вып. 3: Учение о своде Корана*. Фролов Д.В. (ред.). М.: Изд. дом «Муравей»; 2003. 288 с.
4. Джалал ад-Дин ас-Суйути. *Асрар тартиб ал-Кур'ан*. Каир: Дар ал-фадила; 2002. 192 с.
5. Джалалад-Динас-Суйути. *Совершенство в коранических науках. Вып. 4: Учение о понимании смыслов Корана*. Фролов Д.В. (ред.). М.: Восток-Запад; 2005. 320 с.
6. Frolov D.V. The Role of Prayers in the Composition of the Qur'ān. *Sources and Approaches across Disciplines in Near Eastern Studies. Proceedings of the 24th Congress UEAI*. Leuven: Peeters; 2013. P. 83–90.
7. Джалалад-Динас-Суйути. *Совершенство в коранических науках. Вып. 7: Учение о стилистике Корана (2)*. Фролов Д.В. (ред.). М.: Издательство ВКН; 2016. 304 с.
8. Джалалад-Динас-Суйути. *Совершенство в коранических науках. Вып. 5: Учение о неподражаемости и достоинствах Корана*. Фролов Д.В. (ред.). М.: Изд. дом «Муравей»; 2006. 192 с.

References

1. Sartain E.M. *Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī: Biography and Background*. Cambridge: University of Cambridge Oriental Publications; 1975. 243 p.
2. Dzhahal ad-Din as-Suyuti. *Sovershenstvo v koranicheskikh naukakh. Vyp. 1: Uchenie o tolkovanii Korana* [The Perfection in Qur'anic Studies. Vol. 1: A Study on the Qur'an Interpretation]. Moscow: Muravey Publ.; 2000. 240 p. (In Russian)
3. Dzhahal ad-Din as-Suyuti. *Sovershenstvo v koranicheskikh naukakh. Vyp. 3: Uchenie o svode Korana* [The Perfection in Qur'anic Studies. Vol. 3: A Study of the Qur'anic Corpus]. Frolov D.V. (ed.). Moscow: Muravey Publ.; 2003. 288 p. (In Russian)
4. Dzhahal ad-Din as-Suyuti. *Asrar tartib al-Qur'an* [Secrets about the order in the Qur'an]. Cairo: Dar al-fadila; 2002. 192 p. (In Arabic)



5. Dzhalal ad-Din as-Suyuti. *Sovershenstvo v koranicheskikh naukakh. Vyp. 4: Uchenie o ponimanii smyslov Korana* [The Perfection in Qur'anic Studies. Vol. 4: A Study about understanding the meanings in the Qur'an]. Frolov D.V. (ed.). Moscow: Vostok-Zapad Publ.; 2005. 320 p. (In Russian)

6. Frolov D.V. The Role of Prayers in the Composition of the Qur'ān. *Sources and Approaches across Disciplines in Near Eastern Studies. Proceedings of the 24th Congress UEAI*. Leuven: Peeters; 2013, pp. 83–90.

7. Dzhalal ad-Din as-Suyuti. *Sovershenstvo v koranicheskikh naukakh. Vyp. 7: Uchenie o stilistike Korana (2)* [The Perfection in Qur'anic Studies. Vol. 7: A Study on the Qur'anic Stylistics]. Frolov D.V. (ed.). Moscow: VKN Publ.; 2016. 304 p. (In Russian)

8. Dzhalal ad-Din as-Suyuti. *Sovershenstvo v koranicheskikh naukakh. Vyp. 5: Uchenie o nepodrazhaemosti i dostoinstvakh Korana* [The Perfection in Qur'anic Studies. Vol. 5: A Study about the Inimitability and Excellence in the Qur'an]. Frolov D.V. (ed.). Moscow: Muravey Publ.; 2006. 192 p. (In Russian)

Информация об авторе

Мисюра Виктория Алексеевна, студент 1 курса магистратуры кафедры арабской филологии Института стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Victoriya A. Misyura, 1st year master student of Arabic Philology Department of the Institute of Asian and African Studies of Lomonosov Moscow State University, Moscow, 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: 21 февраля 2021
Одобрена рецензентами: 10 марта 2021
Принята к публикации: 15 марта 2021

Article info

Received: February 21, 2021
Reviewed: March 10, 2021
Accepted: March 15, 2021



DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-1-164-172

УДК 297.1

Original Paper

Оригинальная статья

К вопросу об определении времени наступления намазов в Республике Дагестан

М.З. Магомедов^{1а}

¹Дагестанский исламский университет имени шейха Мухаммад-Ариффа, г. Махачкала, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2362-1999>, e-mail: md.kahibi@mail.ru

Резюме: В настоящей статье описаны результаты исследования, проведенного специальной комиссией Муфтията Дагестана, по определению временных границ пяти ежедневных обязательных молитв (намазов) в РД. В ней кратко изложены шариатские положения начала и конца каждой молитвы, а также результаты, полученные в ходе визуального наблюдения и сопоставления полученных данных с фактически действующими расписаниями молитв. В заключительной части работы указаны пути эффективного внедрения обновленных календарей в местные общины. Данные исследования будут полезны мусульманским религиозным деятелям из других регионов России для проведения корректировки собственных расписаний намазов в соответствии с шариатскими нормами.

Ключевые слова: молитва; намаз; временные границы намаза; расписание намаза; шариат; ислам в Дагестане; муфтият Дагестана

Для цитирования: Магомедов М.З. К вопросу об определении времени наступления намазов в Республике Дагестан. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(1):164-172
DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-164-172



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



On the determination of Namaz time in the Republic of Dagestan

M.Z. Maghomedov^{1a}

¹Dagestan Islamic University after Sheikh Muhammad-Arif, Makhachkala, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2362-1999>, e-mail: md.kahibi@mail.ru

Abstract: The given paper studies the results of a research by a special commission of Dagestan Muftiate on the determination of the five daily obligatory prayers (Namaz) schedule in the Republic of Dagestan. The study gives a short statement of Shariah regulations on each Namaz starting and ending time; thus, provides visual comparative analysis of the research results with an existing in Dagestan Namaz timetable. The concluding part reveals the effective ways of implementing the renewed calendar within the local communities. The results of the research will be useful for the Muslim religious figures from other regions of Russia in correcting their existing Namaz timetables in accordance with the Shariah Rules.

Keywords: prayer; Namaz; timeframe of Namaz; Namaz timetable; Shariah; Islam in Dagestan; Dagestan Muftiate

For citation: Maghomedov M.Z. On the determination of Namaz time in the Republic of Dagestan. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(1):164-172 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-164-172

Введение

Ежедневная пятикратная молитва-намаз – это один из пяти столпов ислама. Во многих айатах Корана говорится о необходимости ее совершения. Например, сказано: «**[Полноценно] совершайте [обязательный пятикратный] намаз, выплачивайте [из своего имущества обязательный] закят и совершайте поясные поклоны [перед Аллахом] вместе с совершающими поясные поклоны**» (2:43) [1]. Этому же посвящены и многие изречения пророка Мухаммада, например, отправляя своего сподвижника Му‘аза ибн Джабала в Йемен, он сказал: «Воистину, ты придешь к народу Писания. Призови их к свидетельству, что нет ничего достойного поклонения, кроме Аллаха, и что я [пророк Мухаммад] являюсь посланником Аллаха. Если они подчинятся тебе в этом, то сообщи им, что, поистине, Аллах предписал им ежедневно совершать пять молитв ...» [2, с. 498].

На основе первоисточников – Корана и Сунны – мусульманские богословы единогласно считают, что ежедневная пятикратная молитва является



обязательной (*фард*) для всех совершеннолетних и умственно полноценных мусульман. При этом каждая из этих молитв имеет свои временные границы, которые определены в первоисточниках и в последующем разъяснены мусульманскими законооведами, о чем будет сказано в следующем разделе настоящего исследования. В Коране говорится: «... **Поистине намаз предписан верующим в определенное время**» (4:103) [1], а пророк Мухаммад указывал, что наиболее любимое Аллахом деяние – «*это молитва, совершенная вовремя*» [3, с. 197].

В то же время необходимо отметить, что, по единогласному мнению мусульманских законоведов, наступление времени намаза является его обязательным условием, тогда как в случае сомнения в его наступлении совершение молитвы является запретным. В этой связи на протяжении всей истории ислама определение точных временных границ в каждой отдельной местности продолжает оставаться важной частью религиозной жизни.

В нашей стране из-за длившейся почти семьдесят лет антирелигиозной политики советской власти методика определения времени намазов местами была утрачена или искажена. С началом религиозного возрождения в 90-х гг. прошлого столетия вернулись и многие утраченные традиции, среди которых, например, составление расписания намазов. Однако местные имамы эти расписания либо копировали с календарей, созданных для других населенных пунктов, имеющих иные географические координаты, либо допускали при их составлении ошибки. Вплоть до настоящего времени эта проблема оставалась весьма актуальной для многих сел и городов Дагестана.

В конце 2012 г. на совете ученых-алимов Дагестана Муфтий республики шейх Ахмад афанди указал на необходимость корректировки расписаний намазов в регионе в соответствии с шариатскими правилами, указанными учеными-правоведами.

Для решения этой задачи была создана специальная комиссия под руководством автора данной статьи и ученого-богослова Магомедгаджиева Абдуллы из Какамахи в качестве помощника. К работе также были привлечены имамы и алимы различных населенных пунктов, которые фиксировали время наступления намазов путем визуального наблюдения, согласно критериям, описанным в книгах по мусульманскому праву (*фикх*). Собранные данные сверялись с действующими расписаниями на местах, в которых фиксировались изменения. Описанию результатов проведенной работы и посвящена настоящая статья.



Временные границы пяти ежедневных молитв

Мусульманские законоведы, опираясь на первоисточники, единогласно считали, что наступление времени намаза является одним из его обязательных условий. Так, например, Ибн Кудам (ум. 1223) пишет: «Все мусульмане единогласны во мнении, что каждая из пяти молитв установлена согласно определенному времени, имеющему свои границы. Об этом передается в достоверных хадисах» [4, с. 269], а имам ан-Навави (ум. 1277) отмечает: «Условий для совершения намаза пять. Одно из них – знание о наступлении времени намаза...» [5, с. 30].

Основополагающим для определения временных границ ежедневных пяти намазов является хадис, который имам Муслим приводит от Абу Мусы, да будет доволен им Аллах:

«К Посланнику Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, подошел один человек и спросил о временах намаза, однако Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, ничего ему не ответил. А когда начало рассветать, но люди из-за предрассветной темноты не узнавали друг друга, он повелел известить о наступлении утреннего намаза. Потом, когда солнце покинуло зенит, он повелел известить о наступлении полуденной молитвы. В это время некто сказал, что наступил полдень. Он же был самым знающим из них. Затем он велел оповестить о послеполуденной молитве, когда солнце еще было высоко в небе. Когда же солнце зашло за горизонт, он повелел известить о вечерней молитве. Затем, когда на горизонте исчезала краснота, он велел известить о ночной молитве. На следующий день Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, отложил совершение утренней молитвы настолько, что завершил ее, когда некто сказал, что солнце уже взошло или приблизилось время его восхода. Потом он отложил совершение полуденной молитвы ко времени, близкому началу послеполуденной молитвы, совершенной вчера. После он отложил совершение послеполуденной молитвы, что завершил его, когда некто объявил, что солнце уже приобрело красный цвет. Совершение вечерней молитвы он приблизил к моменту исчезновения красноты на горизонте. Ночную молитву отложил до окончания первой трети ночи. Когда наступило утро, Посланник Аллаха позвал того, кто задал ему вопрос, и сказал, что времена молитв между этими периодами» [6, с. 429].

Из этого, а также ряда других хадисов, выдающийся правовед шафиитского мазхаба имам ан-Навави делает заключение:



«Предписанных ежесуточных молитв пять. Полуденная (*зухр*) молитва начинается, когда солнце проходит зенит, и завершается, когда длина тени любого предмета становится равной его высоте, не считая тени, которая была при зените. После этого начинается послеполуденная (*'аср*) молитва, время которой длится до захода солнца за горизонт. Однако предпочтительно не откладывать эту молитву до того, пока длина тени каждого предмета будет равна двойной высоте предмета. Время вечерней (*магриб*) молитвы начинается с полным заходом диска солнца и длится до исчезновения красноты на горизонте... С момента исчезновения красноты на горизонте начинается время ночной (*'иша*) молитвы, которое длится до появления истинного рассвета. Ночной намаз тоже лучше не откладывать и совершить его до наступления второй трети ночи. Согласно другой версии, не позже полуночи. Время утренней (*субх*) молитвы наступает с появлением истинного рассвета (*ал-фаджр ас-садик*). Это время, когда появляется тонкая полоса света, расстилающаяся вдоль горизонта, и продолжается до восхода солнца. Предпочтительно не откладывать утренний намаз до появления желтизны на горизонте» [5, с. 21].

В дальнейшем методы определения временных границ намазов описывались многими мусульманскими законоведами, в том числе алимами Дагестана. В своем исследовании мы опирались как на их работы, так и на современные исследования этой проблемы богословов арабо-мусульманского мира.

Исследование: описание, результаты и проблемы реализации

Выполняя поручение Муфтия Дагестана шейха Ахмада афанди, имамы и алимы различных населенных пунктов республики фиксировали время наступления намазов путем визуального наблюдения, согласно вышеописанным шариатским критериям. Соответственно, отмечалось точное время истинного рассвета, восхода и захода солнца, а также исчезновения красного горизонта, появление и начало увеличения тени предмета. Эти наблюдения проводились на протяжении двух лет в таких городах, как Махачкала, Каспийск, Избербаш, Хасавюрт, Дербент, Кизляр, а также в различных районах и селах республики: в Цунтинском, Ботлихском, Гумбетовском, Ахвахском, Тляратинском, Агульском, Дахадаевском, Шамильском, Кизлярском, Бабаюртовском, в селах Леваши, Дылым, Цуриб, Гонода, Тлярата, Хунзах, Мехельта, Зихида, Агул, Араблинка, Дагестанские Огни, Тлох, Аргвани, Сухокумск, Тарумовка, Бавтугай, Кули, Авадан, Малакент, Артлух, Кахиб, Зеленоморск, Манас. Пе-



риодически велось наблюдение за утренним рассветом и заходом красного горизонта на берегу моря.

Для того чтобы исключить погрешности визуальных наблюдений, вызванных погодными условиями, загрязненностью воздуха, световой дугой на горизонте и другими природными и антропологическими факторами, в дальнейшем были вычислены точные координаты указанных населенных пунктов и проведены астрономические расчеты азимута солнца и его положения относительно горизонта наблюдаемой местности и др. К этой работе были привлечены специалисты в области астрономии и физики.

В 2013-2015 гг. было определено точное время наступления молитв для четырех первых намазов, а в 2015-2016 гг. проведены отдельные наблюдения за исчезновением красноты на горизонте, указывающим на начало ночного намаза.

Полученные данные были сопоставлены с действующими расписаниями намазов и сделан вывод о том, что в ряде населенных пунктов имеются существенные отклонения. Например, призыв (*азан*) к той или иной молитве оглашается с разницей в $-15 (0) + 36$ мин. от его подлинного наступления (в зависимости от времени года) в некоторых населенных пунктах, находящихся вблизи, а иногда и в пределах одного города. В частности, для утреннего намаза эта разница составляет: $-15 (0) + 27$ мин., для полуденного: $-12 (0) + 36$ мин., для послеполуденного: $-1 (0) + 35$ мин., для вечернего: $-1 (0) + 13$ мин., для ночного: $-14 (0) + 23$ мин.

Дважды, в 2015 г. и 2017 г., результаты исследования обсуждались на Совете ученых-алимов Дагестана и получили положительные отзывы. На последнем из них были официально утверждены и рекомендованы Муфтиятом для использования местными общинами новые расписания намазов, составленные на основе полученных данных для всех населенных пунктов республики.

Однако в некоторых населенных пунктах Дагестана обновленные расписания не были приняты. В этой связи очень важным представляется проведение разъяснительной работы с верующими. Имамы мечетей этих населенных пунктов продолжали следовать старым расписаниям, считая их верными, т. к. они якобы были составлены еще несколько десятилетий назад местными имамами-алимами. Во-первых, следует указать, что в большинстве случаев заявления о том, что разработка расписаний велась местными алимами, не подтверждается фактами. Поэтому происхождение таких



расписаний для определенной местности представляется весьма сомнительным. Во-вторых, некоторые расписания, составленные учеными для своего населенного пункта, были заимствованы другими общинами и, соответственно, не подходили для их местности. В-третьих, некоторые религиозные деятели начала 1990-х гг. в силу отсутствия профессионального богословского образования и опыта относительно точного определения времени молитв стали самостоятельно вносить корректировки времен намазов для своей местности и ошиблись в расчетах времени некоторых молитв. И, наконец, в-четвертых, даже если алимы и знают каноническую теорию определения времен намазов, подавляющее большинство из них никогда специально не занимались этим вопросом и не знают практических особенностей ведения наблюдений.

Такая разъяснительная работа проводилась Муфтиятом Дагестана с 2017 по 2018 гг. За это время был проведен целый ряд мероприятий в городах и районах республики с участием местных религиозных деятелей. 5 встреч прошло с алимами Хасавюрта и Хасавюртовского района, где в виде презентаций и устных выступлений были представлены отчеты о методах исследований и полученных итогах. 3 встречи состоялись в Кизляре, 2 из которых сопровождалась выездом для наблюдения за временем утреннего и ночного намазов. Был проведен круглый стол с имамами Бабаюртовского и Кизлярского районов. На круглом столе в Дербенте 5 местных имамов, которые в его преддверии провели собственные наблюдения, указали, что разработанное Муфтиятом расписание соотносится с полученными ими данными с погрешностью от 1 до 4-х минут. Также был проведен ряд выступлений перед алимами и имамами Дахадаевского, Ботлихского, Кизилюртовского районов, в городах Хасавюрт и Махачкала. Некоторым алимам было предложено самостоятельно провести визуальные наблюдения и сравнить их с новыми расписаниями. Проводившие такие наблюдения подтверждали верность установленного Муфтиятом времени молитв с погрешностью в несколько минут¹. Так, например, проводившие собственные вычисления председатель имамов г. Хасавюрт Омарасхаб хаджи из Артлуха, ученые-алимы Ахмад хаджи из Годобери и Хаджияв из Гонода озвучили практически идентичные нашему расписанию цифры для утренней молитвы с небольшой разницей в ряде случаев в 1–3 минуты.

¹ Разница в минутах объясняется отсутствием опыта наблюдения и только для тех дней, в которых проводилось наблюдение, а не в целом в расписании намазов.



Таким образом, многочисленные встречи с имамами, учеными-алимами и верующими Дагестана в конечном итоге стали причиной принятия большинством имамов республики разработанного нами обновленного расписания.

Заключение

Проводимое в течение четырех лет исследование на основе визуальных наблюдений и астрономических расчетов позволило определить максимально точные временные границы пяти ежедневных молитв-намазов, являющиеся обязательным условием полноценности их совершения, для населенных пунктов Дагестана. Составленные на основе этих данных расписания намазов были приняты Советом ученых-алимов республики и утверждены Муфтиятом РД. Несмотря на ряд первоначальных трудностей по доведению и обоснованию обновленных расписаний местным общинам, в ходе разъяснительных встреч большинство ученых-алимов и имамов подтвердили верность полученных результатов. В настоящее время готовится к изданию большое исследование с подробным описанием всех теоретических и практических вопросов наступления времен намаза. Данные этого исследования будут полезны мусульманским законооведам из других регионов нашей страны для корректировки расписаний намазов.

Литература

1. *Калям Шариф*. Перевод смыслов. Казань: Изд. дом «Хузур»; 2019. 700 с.
2. *Муснад имама Ахмада*. Т. 3. Бейрут – Ливан: Муассису ар-Рисала; 2001. 27647 с.
3. *Сахих аль-Бухари*. Т. 1. Дамаск-Бейрут: Дар ибн Касир; 1993. 470 с.
4. *Аль-Мугни Ибн Кудамы*. Т. 1. Каир: Мактаба аль-Каира; 1968. 452 с.
5. *Минхадж ат-Талибин ва Умдат аль-Муттакин*. Дамаск: Дар аль-Фикр; 2005. 370 с.
6. *Сахих Муслим*. Т. 1. Бейрут: Ихъя аль-Кутуб аль-Арабият; 1991. 2933 с.

References

1. *Kalyam Sharif* [Kalam Sharif]. Perevod smyslov [Translation of the meanings]. Kazan: Khuzur Publ.; 2019. 700 p. (In Russian)



2. *Musnad imama Akhmada* [Imam Akhmad's Mousnad]. Vol. 3. Beirut – Livan: Muassisu ar-Risala; 2001. 27647 p. (In Arabic)
3. *Sakhikh al'-Bukhari* [Sakhikh al-Bukhari]. Vol. 1. Damask – Beirut: Dar ibn Kasir; 1993. 470 p. (In Arabic)
4. *Al'-Mugni Ibn Kudamy* [Al Mugni Ibn Kudamy]. Vol. 1. Kair: Maktaba al'-Kaira; 1968. 452 p. (In Arabic)
5. *Minhaj at-Talibin va Umdat al'-Muttakin* [Minhadj at-Talibin va Umdat al-Mutakkin]. Damask: Dar al'-Fikr; 2005. 370 p. (In Arabic)
6. *Sakhikh Muslim* [Sakhikh Muslim]. Vol. 1. Beirut: Ikh"ya al-Kytyb al'-Arabi; 1991. 2933 p. (In Arabic)

Информация об авторе

Магомедов Магомед Загидбекович, старший преподаватель, докторант Дагестанского исламского Университета имени шейха Мухаммад-Арифа, г. Махачкала; Помощник Муфтия республики Дагестан, Российская Федерация.

About the author

Maghomed Z. Maghomedov, Senior Lecturer and Doctoral Student of Dagestan Islamic University after Sheikh Muhammad-Arif, Makhachkala; an Assistant of Dagestan Republic Mufti, 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: 09 апреля 2020

Одобрена рецензентами: 22 мая 2020

Принята к публикации: 02 октября 2020

Article info

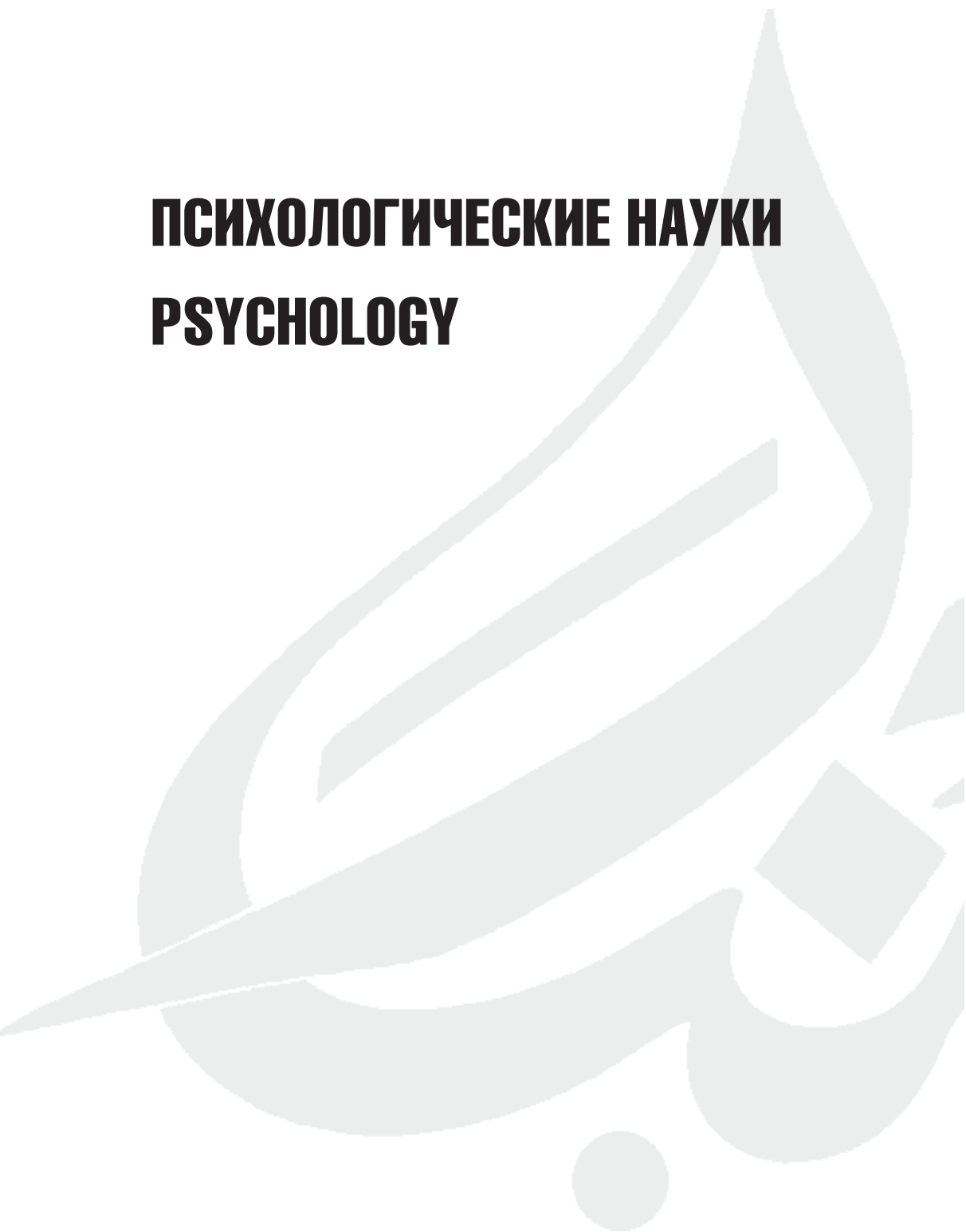
Received: April 09, 2020

Reviewed: May 22, 2020

Accepted: October 02, 2020

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

PSYCHOLOGY



- 
- ◆ **Воспринимаемая дискриминация, религиозность и психическое здоровье афганских беженцев в России**
 - ◆ **Человеческие символы и божественные знамения в психотерапии и психоконсультировании: исламский дискурс**
 - ◆ **Актуальные проблемы неэтнических мусульманок в регионах с мусульманским меньшинством**



Воспринимаемая дискриминация, религиозность и психическое здоровье афганских беженцев в России¹

С.С. Заремба-Пайк^{1а}, З.Х. Лепшокова^{1б}

¹Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6993-4635>, e-mail: svetlanka.ms@gmail.com

^бORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3387-8242>, e-mail: taimiris@yandex.ru

Резюме: В статье представлены результаты анализа взаимосвязи между воспринимаемой дискриминацией, религиозностью и дистрессом среди афганских беженцев, проживающих в России. В исследовании приняли участие 96 респондентов: 54 мужчины и 42 женщины в возрасте от 18 до 55 лет. Для определения уровня дистресса использовался Афганский чек-лист симптомов дистресса, разработанный специально для афганской выборки, ASCL (Miller, et al., 2006). Для измерения воспринимаемой дискриминации использовалась шкала, взятая из опросника MIRIPS (Berry, 2017), степень религиозности оценивалась шкалой центральности религиозности CRS (Huber, Huber, 2012). Анализ результатов исследования подтвердил нашу гипотезу о том, что чем выше дискриминация, тем выше уровень психологического дистресса. Также исследование выявило, что положительная связь между воспринимаемой дискриминацией и дистрессом ослабляется при высоком уровне религиозности и усиливается при низком уровне религиозности. Это свидетельствует о том, что для афганских беженцев, проживающих в России и принявших участие в исследовании, приверженность своей религии выступает в качестве буфера, помогающего противостоять дискриминации и дистрессу.

Ключевые слова: дискриминация; религиозность; дистресс; психическое здоровье; беженцы; афганцы; Россия

Для цитирования: Заремба-Пайк С.С., Лепшокова З.Х. Воспринимаемая дискриминация, религиозность и психическое здоровье афганских беженцев в России. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(1):175-200 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-175-200

¹ Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Благодарности: авторы статьи благодарят комитет «Гражданское содействие» и его сотрудников, а также центр диаспоры Афганистана за помощь в проведении опроса и во взаимодействии с респондентами. Особая благодарность Ферозу Мохаммаду Фахиму и Рогозиной Лайле Сайдиновне из «Гражданского содействия» и Рохсар Латифе и Фаизе Хашими из «Центра диаспоры Афганистана». Благодарим переводчиков и исследователей, помогавших адаптировать опросники на дари: Рахимиана Сеперхдаду, Джавада Хафизулла, Гулам Таманну и Рашиди Наргис, а также доктора Томаса Юрчика за полезные комментарии к исследованию и обратную связь.

Perceived discrimination, religiosity and mental health of Afghan refugees in Russia²

S.S. Zaremba-Pike^{1a}, Z.Kh. Lepshokova^{1b}

¹Higher School of Economics National Research University, Moscow, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6993-4635>, e-mail: svetlanka.ms@gmail.com

^bORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3387-8242>, e-mail: taimiris@yandex.ru

Abstract: This paper presents the analysis of relationships between perceived discrimination, religiosity and psychological distress of Afghan refugees living in Russia. The study included 96 respondents: 54 men and 42 women, aged 18-55 years. To determine the level of distress, Afghan Distress Symptom Checklist (ASCL), specifically developed for the Afghan sample, was used (Miller, et al., 2006). To measure perceived discrimination, we used a scale from the MIRIPS questionnaire (Berry, 2017). The degree of religiosity is assessed according to the Centrality of Religiosity Scale (CRS) (Huber, Huber, 2012). Analysis of the research results confirm our hypothesis that the higher the perceived discrimination, the higher the level of psychological distress. The study also proves that the positive relationship between perceived discrimination and distress is weakened with a higher level of religiosity displayed and just the opposite, such relationships get stronger when the level of religiosity is low. This suggests that for Afghan refugees-respondents living in Russia, adherence to their religion acts as a buffer against discrimination and distress.

Keywords: discrimination; religiosity; distress; mental health; refugees; Afghans; Russia

For citation: Zaremba-Pike S.S., Lepshokova Z.Kh. Perceived discrimination, religiosity and mental health of Afghan refugees in Russia. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(1):175-200 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-175-200

² This article is an output of a research project implemented as part of the Basic Research Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE University).



Acknowledgments: The authors are grateful to the «Civic Assistance» committee and its employees and to the Afghan diaspora center for assisting in conducting the survey. Special thanks to Feroz Mohammad Fakhim and Rogozina Laila Saydinovna from «Civic Assistance Committee» and to Rokhsar Latifa and Fayiza Hashimi from Afghan Diaspora Center. We also thank the translators and researchers who helped adapt the questionnaires to Dari: Sepehrdad Rahimian, Hafizullah Javad, Tamanna Gulam and Nargis Rashidy as well as Dr. Tomas Jurcik for useful comments and constructive feedback during the study.

Введение

Согласно отчету Управления Верховного комиссара ООН по делам беженцев, на конец 2019 года в мире насчитывалось 79,5 миллиона вынужденных переселенцев, в том числе 26 миллионов беженцев. Численность беженцев в мире выросла с 2,4 миллиона в 1975 году до 14,9 миллиона в 1990 году и до 26 миллионов человек в 2019 году [1]. Население Афганистана находится в состоянии военного положения и переживает связанные с войной бедствия уже более четырех десятилетий [2]. На сегодняшний день беженцы из Афганистана занимают второе место по численности беженцев в мире [3].

Похожая ситуация наблюдается и в России, где афганцы составляют самую большую группу беженцев [4]. Общая численность этнических афганцев в России – около 100-150 тысяч человек [5], очень разнообразных с точки зрения образования и социально-экономического и политического статуса.

Афганистан населяют порядка 38 миллионов человек [6], из которых 99% исповедует ислам: 85% – ислам суннитского толка и 14 % – ислам шиитского толка [7]. Государственными языками признаны дари и пушту [8]. В регионах, где проживают другие этнические меньшинства наряду с дари и пушту, установлен третий официальный язык [8]. Так как дари является наиболее распространенным языком в Афганистане, а также языком межэтнического взаимодействия, в рамках настоящего исследования опрос проводился на нем.

Поток афганских беженцев в Россию начался в 1990-х годах и частично объясняется дружескими отношениями между бывшим Советским Союзом и руководством Афганистана в то время [5]. В 1992 году просоветский режим Наджибуллы пал и в Афганистане началась гражданская война [9]. Борьба за политическое лидерство вышла далеко за рамки политики и переросла в войну, в которой пострадали миллионы мирных жителей [9]. Многие афганцы решили покинуть страну. Те, кто выбрал Россию в качестве страны пере-

селения, либо каким-то образом были связаны с Россией (например, получили высшее образование в России, а значит, могли объясняться по-русски), либо были приверженцами старого режима и не соглашались с новыми политическими силами, пытавшимися прийти к власти в родном Афганистане [5]. В поисках убежища переселенцы надеялись заручиться поддержкой российского правительства, что в тот момент было невозможно, поскольку сама страна находилась в стадии «перестройки» и не была в состоянии отвечать на дополнительные запросы. Вынужденным афганским мигрантам, лидеры которых создали в России некоммерческую организацию, пришлось устраивать свою жизнь самостоятельно [10].

Закон защищает вынужденных мигрантов с официальным статусом беженца [12], однако из-за значительных трудностей в получении свидетельства о предоставлении временного убежища или статуса беженца [11] мигранты, ищущие убежище в России, попадают в тупиковое положение: возникают проблемы с легализацией, что, в свою очередь, создает трудности с получением легальной работы, доступом к бесплатной медицине, к образованию и ведет к высокой уязвимости, связанной с незаконной эксплуатацией [11]. Так, некоторые семьи годами живут в условиях высокой степени неопределенности и находятся в крайне стрессовых условиях, то есть в ситуации дистресса (деструктивного для психики стресса). Кроме того, беженцы и мигранты часто подвергаются бытовой дискриминации и ксенофобии в России [13; 14; 15].

Мигранты в России сталкиваются с дискриминацией при решении многих жизненных вопросов: аренда жилья, поиск работы, обучение детей в школе и т.п. [13; 14]. В конечном счете все это приводит к повышению уровня воспринимаемой дискриминации, которая, в свою очередь, в значительной степени влияет на психологическое и физиологическое благополучие и без того уязвимой группы населения [15; 16]. Дискриминация может сильно повлиять на психическое здоровье беженцев, увеличивая риск возникновения таких проблем, как депрессия [17], генерализованное тревожное расстройство [18], психологический стресс [19] или даже психоз [20]. Подобного рода результаты были также подтверждены и многими мета-аналитическими исследованиями [21; 22; 23].

Люди, часто переживающие травматический опыт, также могут быть сверхчувствительными к дискриминации [24; 19]. Имеющиеся ранее травмы могут сделать людей более уязвимыми перед любым проявлением дискрими-



нации, тем самым увеличивая уровень их страданий, что особенно актуально для беженцев.

Психосоциальные факторы, с которыми сталкиваются беженцы в России после миграции, значительно отличаются от реалий развитых западных стран, поэтому стратегии выживания и способы борьбы с неблагоприятными условиями могут отличаться для одной и той же этнической группы в зависимости от страны. Такой феномен в значительной степени зависит от собственных психологических ресурсов индивида, наличия у него социальной поддержки со стороны как собственного этнического сообщества, так и принимающего населения, а также с другими факторами психологической устойчивости, такими как вера и поиск поддержки со стороны высших сил [25; 26].

Исследования, в которых анализировалось влияние веры в существование высших сил, а именно различных форм религиозности на психическое здоровье, показали положительную связь с улучшением психологического и физического благополучия человека. Например, Фернандо [27] обнаружил, что буддийская духовность помогает человеку принять травму и оправиться от нее, найти новый образ жизни, а также способствует лучшей интеграции в более крупное сообщество. Швейцер [25] также обнаружил, что вера в Бога помогла суданским беженцам в Австралии взять под контроль свою жизнь и обрести смысл. Исследование, проведенное в Малайзии, показало, что среди социально изолированных людей старше 60 лет религиозность выступила посредником между социальной изоляцией и психологическим благополучием [28]. Исследование иракских беженцев, проживающих в США, также выявило положительную роль религиозности в психическом здоровье [29].

Однако религиозность не всегда имеет положительное влияние на психологическое и психическое здоровье беженцев. Так, ретроспективное исследование сирийских беженцев не выявило какой-либо существенной корреляции между симптомами депрессии и степенью религиозности [30]. Подобные результаты показывают, что, хотя религиозность в большинстве случаев имеет положительную связь с психологической устойчивостью и более высоким уровнем благополучия, в некоторых случаях данная связь незначима.

Если говорить о беженцах-афганцах, то стоит отметить, что все они так или иначе признают себя людьми религиозными, хотя уровень их религиозности разный, относят себя к исламу, несмотря на то что покидали Афганистан из-за установления в нем нового политического режима, который выражался большим консерватизмом, в том числе в религиозных вопросах [9].



Проводя настоящее исследование, мы предполагаем, что религиозность афганских беженцев выступит фактором, смягчающим негативный эффект воспринимаемой дискриминации на психическое здоровье.

В рамках данного эмпирического исследования были выдвинуты следующие гипотезы:

Гипотеза 1: Высокий уровень воспринимаемой дискриминации положительно связан с дистрессом.

Гипотеза 2: Положительная связь между воспринимаемой дискриминацией и дистрессом модулируется религиозностью. При условии высокой религиозности положительная связь между воспринимаемой дискриминацией и дистрессом ослабляется, и, наоборот, при низкой религиозности положительная связь между воспринимаемой дискриминацией и дистрессом усиливается.

Материалы и методы эмпирического исследования

Процедура

Было использовано три канала распространения анкет для участников исследования: около 30 анкет мы раздали в центре афганской диаспоры в Москве; еще 20 участников были найдены путем использования метода «снежного кома»; остальные ответы были получены путем распространения анкет в комитете «Гражданское содействие».

При раздаче анкет участникам была дана подробная инструкция, разъяснена цель исследования, даны ответы на возникающие вопросы. Участникам исследования была гарантирована полная анонимность, разъяснены цели исследования и процедура его проведения. Вся информация доводилась участникам на дари двуязычным переводчиком афганского происхождения. Заполнение анкет в среднем занимало 15-20 минут. В качестве вознаграждения каждый респондент, заполнивший анкету в комитете «Гражданское содействие», получил транспортную карту «Тройка» с балансом 200 рублей. Для остальных респондентов участие в анкетировании было безвозмездным.

Исследование было проведено в три этапа:

Первый этап включал перевод анкеты на дари, её адаптацию и доработку. Для этого привлекались билингвальные эксперты иранского и афганского происхождения, свободно говорящие на русском/английском и фарси/дари.

Второй этап заключался в сборе и анализе полученных данных, подробно описанных в следующем подразделе.



Третий этап был связан с проведением полуструктурированных интервью с 5 беженцами и экспертами афганского происхождения. Интервью проводилось для более тщательного изучения конкретных вопросов, например, для большего понимания того, каким образом респонденты воспринимают дискриминацию или какую роль играет религия в повседневных ситуациях и т. д.

Выборка

Всего в исследовании приняло участие 96 респондентов в возрасте от 18 до 55 лет, из них 54 мужчины (56%) и 42 женщины (44%), приехавшие в Россию с 1996 по 2020 год.

Более подробную социально-демографическую информацию см. в таблице 1.

Таблица 1. / Table 1.

Социально-демографическая информация (N = 96) Sociodemographic information (N=96)

		Проценты, %
Возраст	18-44 лет	84
	45-54 лет	12,5
	Старше 55 лет	3,1
Пол	Мужчины	56,3
	Женщины	43,8
Образование	Безграмотный	7,3
	Уровень начального образования	18,8
	Неоконченная/ оконченная средняя школа	34,4
	Окончил колледж/техникум/бакалавриат	32,3
Владение русским языком	Совершенно не владеют	19,78
	Чуть-чуть	36,26
	Немного	24,17
	Достаточно хорошо	15,38
	Очень хорошо	4,4
Занятость	Легальная занятость	12,5
	Нелегальная занятость	17,7
	Безработные	69,8



Год приезда	1996–2005	14,7
	2006–2015	26,5
	2016–2020	53
Легальный статус	Российский паспорт	8,3
	Статус временного убежища	18,8
	Статус беженца	15,6
	Документы рассматриваются в суде	28,1
	Студенческая виза	7,3
	Деловая/бизнес виза	4,2
	Ничего из перечисленного	17,7

Методики

Вопросы для измерения воспринимаемой дискриминации были взяты из анкеты MIRIPS Mutual Intercultural Relations in Plural Societies [31], переведены на дари и адаптированы для афганской выборки. Анкеты включали 5 вопросов, например, «Я считаю, что люди других национальностей ведут себя несправедливо и недоброжелательно по отношению к афганцам». Утверждения респондентов оценивались по пятибалльной шкале, где 1 – абсолютно не согласен, 5 – абсолютно согласен.

Для измерения уровня психологического стресса у афганских респондентов был использован Афганский чек-лист симптомов дистресса, разработанный специально для населения Афганистана, – Afghan Symptom Checklist ASCL [32]. При оценке психического состояния большинство авторов используют шкалы, разработанные и опробованные в «западных» странах. Однако, как показывают исследования, одни и те же психические расстройства могут различаться симптомами и дополнять имеющуюся «западную симптоматику» аутентичными, оригинальными симптомами [33]. В целях данного исследования мы также использовали психологический конструкт, измеряющий дистресс, разработанный специально для афганской выборки, – Афганский чек-лист симптомов дистресса (ASCL) [32]. ASCL – это список из 22 вопросов, в котором утверждения респондентов оцениваются по пятибалльной шкале, где 1 – никогда, 5 – каждый день. Мы бы хотели отметить, что наряду с наиболее привычными симптомами дистресса, такими как бессонница или потеря аппетита, при разработке Афганского чек-листа значимость показали такие симптомы, как ссоры с членами семьи, друзьями и родственниками, избиение



своих детей, избивание себя, Джигар Хун (описывающий симптоматику, связанную со скорбью и глубоким чувством грусти), Асаби (характеризующийся высокой нервной возбудимостью и реактивностью нервных импульсов), Фишар бала (описывающий высокое эмоциональное возбуждение) и Фишар пайин (характеризующий низкую энергию и мотивацию) [32].

Для исследования религиозности использовалась шкала центральности религиозности (CRS) [34]. Этот опросник состоит из 15 вопросов, однако в рамках данного исследования было выбрано только 6 пунктов, где утверждения респондентов оцениваются по пятибалльной шкале (1 – вовсе нет, 5 – очень даже). В нем содержатся такие вопросы, как «Насколько сильно вы верите в существование Бога или некоей божественной силы?» или «Насколько важна для вас личная молитва?»

Социально-демографические переменные включали в себя: возраст, пол, семейное положение, уровень образования, воспринимаемый уровень владения русским и родным языком (дари, пушту), текущая занятость, род занятий в Афганистане и России, текущий доход, год приезда в Россию, статус проживания.

Качественной составляющей исследования стало полуструктурированное интервью с тремя афганскими беженцами и двумя лидерами общин, проведенное с использованием компьютерной программы «ZOOM», поскольку личные встречи были невозможны вследствие установленного карантина³ [35]. Интервью проводилось на русском языке, занимало не более 20 минут, состояло из 16 вопросов, таких как «Чувствуете ли вы, что к вам относятся по-другому из-за вашей национальности?» или «Как вы думаете, что помогает беженцам из вашей страны здесь выжить и жить более-менее нормальной жизнью?»

Для обработки данных и проведения описательной статистики, корреляционного анализа и множественного регрессионного анализа использовалась статистическая программа SPSS Statistics 22.0., для выявления модерационного эффекта использовался плагин PROCESS macro версии 3 для SPSS [35].

Помимо количественного анализа, проведен и качественный анализ интервью. Отдельные части расшифровок интервью представлены в разделе «Дискуссия».

³ Россия объявила о частичной изоляции и были введены карантинные меры в марте 2020 года из-за пандемии Covid 19 (№ 12-УМ от 05.03.2020 «О введении режима повышенной готовности»).



Результаты

Для проверки внутренней надежности и согласованности шкал использован коэффициент альфа Кронбаха. Результаты проверки, а также средние значения по шкалам показаны в таблице 2.

Таблица 2. / Table 2.

Средние и коэффициенты надежности и согласованности шкал
Reliability Scales and descriptive statistics

Переменные	M	SD	min	max	α
Дискриминация	1.9	0.97	1	5	0.84
Дистресс (ASCL)	2.0	0.70	1	5	0.90
Владение русским языком	2.5	1.04	1	5	0.94
Религиозность (CRS)	4.5	0.80	1	5	0.60

Для тестирования первой гипотезы о том, что более высокий уровень воспринимаемой дискриминации положительно связан с дистрессом, был проведен корреляционный анализ

Таблица 3. / Table 3.

Корреляционная матрица
Correlation matrix

Переменные	Дискр.	Дистресс	Русс.	Религ.	Статус	Годы
Воспринимаемая дискриминация	–					
Уровень дистресса	0.21*	–				
Уровень владения русским языком	-0.21*	0.09	–			
Религиозность	0.17	-0.07	-0.18	–		
Легальность статуса	-0.26*	-0.11	0.28**	0.06	–	
Продолжительность жизни в России	-0.32*	-0.09	0.32**	0.01	0.39**	–

Note. * $p < 0.05$, ** $p < 0.01$, *** $p < 0.001$

Корреляционный анализ показал, что воспринимаемая дискриминация значимо позитивно связана с высоким уровнем дистресса ($r = 0.21$, $p < 0.05$). Дополнительно выявлено, что воспринимаемая дискриминация значимо не-



гativamente связана с высоким уровнем владения русским языком ($r = -0.21, p < 0.05$), с продолжительностью жизни в России ($r = -0.32, p < 0.05$) и легальностью статуса ($r = -0.26, p < 0.05$). Кроме того, в результате корреляционного анализа выяснилось, что легальность статуса значимо позитивно связана с высоким уровнем владения русским языком ($r = 0.28, p < 0.01$), продолжительностью жизни в России ($r = 0.39, p < 0.01$).

Для проверки гипотезы о модулирующей роли религиозности во взаимосвязи воспринимаемой дискриминации с дистрессом была проведена оценка модерационного эффекта, результаты которой можно увидеть в таблице 4.

Таблица 4. / Table 4.

**Модерирующая роль религиозности во взаимосвязи
дискриминации и дистресса**
**Moderation effect of religiosity on the relationships between
discrimination and distress**

	Оценка эффекта модерации				Оценки наклона линии регрессии			
Переменные	SE	Estimate	Z	p	SE	Estimate	Z	p
Дискриминация	0.08	0.14	1.83	0.05				
Религиозность	0.32	-0.84	-2.64	0.01				
Дискриминация* Религиозность	0.35	-0.78	-2.25	0.02				
Религиозность Average (средняя)					0.09	0.08	0.93	0.35
Религиозность Low (низкая) (-1SD)					0.19	0.39	1.99	0.05
Религиозность High (высокая) (+1SD)					0.11	-0.23	-2.17	0.03

Данные, представленные в таблице, свидетельствуют о том, что религиозность является значимым модератором во взаимосвязи дискриминации и дистресса ($p = 0.02$).

Визуализация полученных результатов представлена на Рисунке.

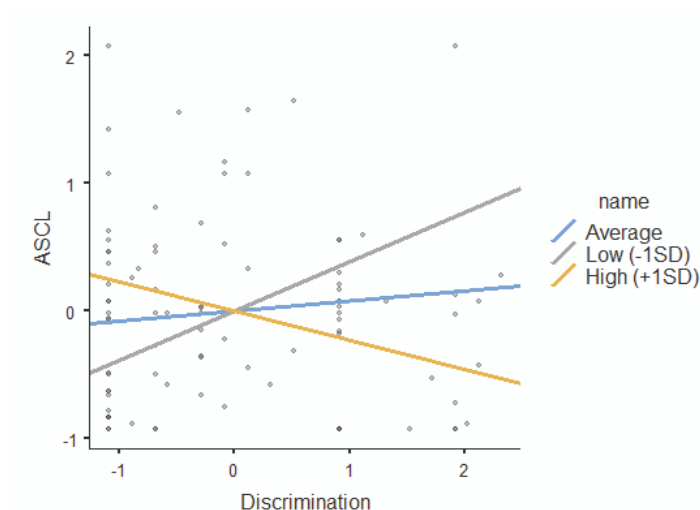


Рис. Уровень дискриминации и дистресса при высокой и низкой религиозности
Fig. Discrimination and distress level (ASCL) in accordance to the high or low level of religiosity

Примечание: ASCL – уровень дистресса, Discrimination – уровень дискриминации, Low – низкий уровень религиозности, High – высокий уровень религиозности, Average – средний уровень религиозности.

График на рисунке 1 иллюстрирует связь между Дискриминацией и Дистрессом (ASCL) при высокой Религиозности (+1SD) и при низкой Религиозности (-1SD). Дискриминация положительно связана с Дистрессом (ASCL), когда уровень Религиозности низкий ($p = 0.05$). И напротив, Дискриминация имеет отрицательную связь с Дистрессом (ASCL), когда уровень Религиозности высокий ($p = 0.03$).

Таким образом, выполненный анализ подтверждает гипотезу 2 настоящего исследования.

Результаты интервью

Проведенные интервью подтвердили результаты, полученные нами при статистическом анализе, и способствовали лучшему пониманию результатов социально-психологического опроса трех беженцев и двух лидеров сообществ, проживающих в России более четырех лет. Документы по предоставлению официального статуса беженца трех респондентов находились на рассмотрении суда, тогда как у двоих участников имелся российский паспорт



(смотрите таблицу 5 с социально-демографическими характеристиками респондентов).

Таблица 5. / Table 5.

Социально-демографические данные интервьюируемых респондентов
Interview respondents socio-demographic data

N	Пол	Возраст	Образование	Годы жизни в России	Легальный статус	Профессия
R1	Жен.	21	Средняя школа	4	Документы в суде	Безработный
R2	Жен.	19	Средняя школа	4	Документы в суде	Безработный
R3	Муж.	24	Неоконченное высшее	4	Документы в суде	Работает на рынке
R4	Жен.	32	Средняя школа	14	Росс. паспорт	Работает в центре диаспоры
R5	Муж.	49	Высшее образование	30	Росс. паспорт	Работает в НКО

Дискуссия

В настоящем исследовании выявлена и проанализирована связь между дискриминацией, религиозностью и уровнем дистресса афганских беженцев, проживающих в России. Все выдвинутые в исследовании гипотезы подтвердились, выявлена позитивная связь между воспринимаемой дискриминацией и дистрессом, а также модулирующая роль религиозности во взаимосвязи между дискриминацией и дистрессом.

В целом уровень воспринимаемой дискриминации у афганцев, участвовавших в социально-психологическом опросе, оказался ниже среднего уровня, что подтверждает средний балл – 1,97 из 5 возможных. С помощью интервью нам удалось прояснить ситуации, в которых афганцы чувствуют себя дискриминируемыми. Так, например, один из участников интервью (R2) отмечает, что иногда сталкивается с дискриминацией: *«Это иногда случается, но я даже не обращаю на это особого внимания, потому что в этом*



мире есть разные люди». Другой респондент (R5) отмечает дискриминацию в процессе трудоустройства: *«Со мной такое случалось много раз, даже когда я получил статус беженца, меня не брали на работу. Работодатели говорили, что не знакомы с такими документами, им был нужен российский паспорт»*. Здесь важно отметить, что в России зачастую только российский паспорт может обеспечить доступ к легальному рынку труда. Одна из участниц интервью (R1) отметила дискриминацию, с которой она сталкивалась при обращении за медицинской помощью: *«Когда мы с моим отцом пошли в больницу, они нас не приняли, потому что у нас не было документов, подтверждающих статус резидента. Если у человека нет документов, иногда даже скорая помощь просто уезжает, даже когда у человека серьезные симптомы. Это, действительно, больно»*. Кроме того, участница (R1) рассказала, что ее младшая сестра не могла посещать школу в течение двух лет с момента приезда в Россию, несмотря на то что посещение школы гарантируется Конституцией России для каждого ребенка.

Часто дискриминация остается незамеченной на институциональном уровне, поскольку по закону ее нет, но фактически она присутствует практически во всех аспектах жизни беженцев и людей, находящихся в поисках убежища, что и подтверждают полученные нами ответы во время интервью афганцев, проживающих в России. Такой факт может оказывать влияние не только на психологическое здоровье и благополучие, но и на характер дальнейшей аккультурации. Бытовая и институциональная дискриминация может стать толчком выбора маргинализации или сепарации в качестве стратегий аккультурации, а не интеграции [36]. Афганская диаспора в России – довольно сплоченное сообщество [5]. Они стараются поддерживать друг друга, но для успешной интеграции в принимающее общество этого может быть недостаточно.

Несмотря на низкий уровень воспринимаемой дискриминации, выявленный при социально-психологическом опросе, тем не менее его повышение ведет к значительному повышению уровня дистресса у афганских беженцев в России. Полученный результат соответствует результатам исследований, проведенных ранее на группах афганских беженцев в других странах [37].

Как было отмечено выше, настоящим исследованием подтверждена гипотеза о модулирующей роли религиозности во взаимосвязи дискриминации и дистресса.



Иными словами, в настоящем исследовании обнаружено, что высокий уровень религиозности ослабляет позитивную связь между воспринимаемой дискриминацией и дистрессом, проявляя себя как буфер в таких отношениях. Тогда как низкий уровень религиозности усиливает позитивную связь между воспринимаемой дискриминацией и дистрессом. То есть религиозность позволяет справиться с негативным влиянием дискриминации на психическое здоровье афганских беженцев в России, выполняя роль своего рода копинг-стратегии, то есть стратегии совладания со стрессом. Ранее в исследованиях отмечалось, что религиозность помогала в адаптации беженцев в новой стране [38]. Например, у сомалийских подростков, живущих в США, был выявлен терапевтический эффект религиозности [39]. Как видно из результатов нашего исследования, религиозность также сыграла важную роль в психическом здоровье афганских беженцев, более того, она проявила себя как буфер, ослабляющий роль дискриминации на дистресс. Важно отметить, что мы использовали шкалу центральности религиозности (CRS) [34], которая больше относилась к духовности респондента, чем к религии как этническому компоненту. Стоит отметить, что религиозность афганцев, участвовавших в настоящем исследовании, находится на довольно высоком уровне, о чем свидетельствует средний балл по шкале центральности религиозности – 4,5 из 5 возможных. Это говорит о том, что духовный аспект религии играет важную роль среди афганских беженцев, проживающих в России, подобно их согражданам, проживающим в других странах [37; 40]. В ранее проведенных исследованиях отмечается, что религиозные ритуалы помогали справиться с тревожностью и другими симптомами дистресса. Участие в коллективных религиозных практиках помогало почувствовать некое единение и социальную поддержку с единоверцами [41; 40; 37].

Проведенные интервью также дополняют картину о религиозности афганцев, проживающих в России. Из интервью стало ясно, что далеко не все афганцы соблюдают все религиозные ритуалы, но тем не менее практически все выделяют важность религиозных праздников и совместных встреч с единоверцами афганского происхождения. Религиозные собрания среди афганцев популярны не только среди мужчин, но и среди женщин. Интервьюируемые афганцы подтвердили, что они часто собираются на разные торжества, как на религиозные, так и на светские. Во время религиозных праздников они, как правило, навещают друг друга и читают Коран. Мечеть во время религиозных праздников посещают не все. Для некоторых опрошенных и их семей религия



играет более значимую роль, чем для других. Так, один из респондентов (R1) пояснил следующее:

«Наша религия и вера в Бога очень важны для нас. Вера помогает нам преодолевать трудности, потому что мы знаем, что так было задумано и Бог с нами».

Таким образом, данное исследование показывает, что духовный аспект религии играет значительную роль в психическом здоровье беженцев и выступает буфером, повышающим психологическую устойчивость афганских беженцев, проживающих в России.

Ограничения исследования и выводы

Поскольку это была первая попытка исследования психического здоровья афганских беженцев в России, мы столкнулись с некоторыми неожиданными трудностями при проведении исследования.

Во-первых, нам пришлось исключить 14% заполненных анкет, поскольку анкеты были сочтены не валидными. В некоторых анкетах респонденты выбирали только утвердительные предложения, несмотря на то что ответы могли противоречить друг другу. Возможно, респонденты не понимали цели исследования и боялись высказаться, задать дополнительные вопросы. Многие участники не понимали, что необходимо ответить на все вопросы. Часть ответов часто пропускалась по причине того, что респонденту не нравился вопрос. Другая возможная причина – это недоверие целям исследования и низкий уровень грамотности.

Второе ограничение заключалось в том, что исследование уязвимых слоев населения, куда входят беженцы, обычно проводится в клинических условиях или с участием социальных работников, которым семьи беженцев доверяют. Так, при раздаче анкет, несмотря на предлагаемое вознаграждение, респондент соглашался заполнять анкету только тогда, когда ее передавал социальный работник афганского происхождения, к которому уже сформировалось доверие.

Кроме того, исследования часто финансируются, что позволяет прибегать к услугам профессиональных переводчиков и социальных работников. В данном исследовании у нас был ограниченный доступ к переводчикам. Значительная часть анкет была роздана респондентам в зале ожидания некоммерческой организации, куда они часто приходили для решения жизненно важных юридических или гуманитарных вопросов, т.е. в их планы заполне-



ние анкеты не входило. Билингвальный социальный работник объяснял им процедуру и цели опросника, но не мог оставаться с респондентами все время, пока они заполняли анкету. Несмотря на это, с каждым участником были проговорены цели и актуальность исследования и важность честности их ответов.

Необходимо отметить, что многие участники выразили озабоченность относительно вопросов о религиозности: некоторые респонденты спрашивали о причине исследования, тогда как другие совсем отказались от участия в исследовании (около 10%), после того как увидели эти вопросы. Велика вероятность того, что такие респонденты не доверяли нам и боялись дальнейшего преследования за данные ответы.

Еще один важный момент заключается в том, что это корреляционное исследование, а не эксперимент, поэтому мы не можем четко отделить причину от следствия или исключить дополнительные переменные и погрешности. Например, ведет ли религиозность к благополучию или, наоборот, благополучие ведет к тому, что люди становятся более религиозными?

Наконец, большинство респондентов (около 70%) были людьми, которые обратились за юридической помощью, но нельзя сказать, что они представляют всю выборку афганских беженцев. Для дальнейших исследований рекомендуется подбор респондентов путем использования иных каналов (на момент проведения данного исследования доступ к другим источникам поиска афганских беженцев был ограничен).

Ценность данного поискового исследования заключается в том, что оно дает представление о существующих психо-социальных проблемах афганских беженцев в России, а также о сложностях, возникающих при исследовании данной популяции. Понимание путей улучшения жизни беженцев в России может помочь в разработке государственной политики и практики для социальных работников и психологов в будущем.

Литература

1. Forced displacement in 2019. *The United Nations High Commissioner for Refugees. Global trends*. [Electronic source]. Available at: <https://www.unhcr.org/figures-at-a-glance.html> (Accessed: 05.04.2020).
2. Afghanistan's refugees: forty years of dispossession, 2017. *Amnesty International*. [Electronic source]. Available at: <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2019/06/afghanistan-refugees-forty-years/> (Accessed: 15.02.2020).



3. Forced Displacement in 2018. *The United Nations High Commissioner for Refugees*. [Electronic source]. Available at: <https://www.unhcr.org/globaltrends2018/> (Accessed: 15.03.2020).

4. Федеральная служба государственной статистики. Демография, миграция. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/migr4-2.xls (дата обращения: 14.05.2020).

5. Зотова Н. *Афганцы в России: дружная и многонациональная диаспора в сто тысяч человек*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.fergananews.com/articles/5192> (дата обращения: 15.05.2020).

6. World population prospects, 2019. *United Nations Department of Economic and Social Affairs*. [Electronic source]. Available at: [https://population.un.org/wpp/Download/Files/1_Indicators%20\(Standard\)/EXCEL_FILES/1_Population/WPP2019_POP_F01_1_TOTAL_POPULATION_BOTH_SEXES.xlsx](https://population.un.org/wpp/Download/Files/1_Indicators%20(Standard)/EXCEL_FILES/1_Population/WPP2019_POP_F01_1_TOTAL_POPULATION_BOTH_SEXES.xlsx) (Accessed: 14.02.2021).

7. National Bureau of Statistics and Information. Demographics in 2019-2020. *Adah mla ahsa'eah w m'elwmat*. [Electronic source]. Available at: <https://www.nsia.gov.af:8080/wp-content/uploads/2019/06/%D8%A8%D8%B1-%D8%A2%D9%88%D8%B1%D8%AF-%D9%86%D9%81%D9%88%D8%B3-%D9%86%D9%87%D8%A7%D8%B8%D8%B3%D8%A7%D9%84-98.pdf> (Accessed: 01.03.2021).

8. Chapter one – the state, Article 16 on languages, 1962. *Afghanistan Constitution*. [Electronic source]. Available at: https://web.archive.org/web/20131028065437/http://www.afghan-web.com/politics/current_constitution.html (Accessed: 01.03.2021).

9. Dorronsoro G. Kabul at war (1992–1996): State, ethnicity and social classes. *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*. 2007. DOI: 10.4000/samaj.212.

10. Как живет афганцам в России. *Би-би-си Россия*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://news.bbc.co.uk/hi/russian/russia/newsid_4375000/4375925.stm (дата обращения: 10.05.2020).

11. Троицкий К.Е. *Деградация института убежища в России и новые антирекорды миграционных служб*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://refugee.ru/publications/degradatsiya-instituta-ubezhishha-v-rossii/> (дата обращения: 05.04.2020).



12. Documents in the field of refugee protection in Russia. *The United High Commissioner on Refugees*. [Electronic source]. Available at: <https://www.unhcr.org/ru/docsrefrf> (Accessed: 15.02.2021).

13. Migrants from Central Asia struggle with documentation in Krasnodar Krai. *Minority rights group*. [Electronic source]. Available at: https://minorityrights.org/wp-content/uploads/2018/09/September-2018_MR_Trends_Report_170x240_WEB_FINAL.pdf (Accessed: 01.03.2021).

14. Mukomel V. Immigration and Russian migration policy: debating the future. *Russian analytical digest*. 2006;7:2–6.

15. Stickley A., Oh H., Koyanagi A., Leinsalu M., Narita Z., Roberts B. et al. Perceived discrimination and psychological distress in nine countries of the former Soviet Union. *International Journal of Social Psychiatry*. 2019;65(2):158–168.

16. Williams D.R., Yu Y., Jackson J.S., Anderson N.B. Racial differences in physical and mental health: Socio-economic status, stress and discrimination. *Journal of health psychology*. 1997;2(3):335–351. DOI: 10.1177/135910539700200305.

17. Silove D., Ventevogel P., & Rees S. The contemporary refugee crisis: an overview of mental health challenges. *World psychiatry*. 2017;16(2):130–139. DOI:10.1002/wps.20438

18. Priebe S., Giacco D., El-Nagib R. Public health aspects of mental health among migrants and refugees: a review of the evidence on mental health care for refugees, asylum seekers and irregular migrants in the WHO European Region. *World Health Organization*. [Electronic source]. Available at: <https://apps.who.int/iris/handle/10665/326308> (Accessed: 15.04.2020).

19. Alemi Q., Stempel C. Discrimination and distress among Afghan refugees in northern California: The moderating role of pre-and post-migration factors. *PloS one*. 2018;13(5):1–19.

20. Hollander A.C., Dal H., Lewis G., Magnusson C., Kirkbride J.B., Dalman C. Refugee migration and risk of schizophrenia and other non-affective psychoses: cohort study of 1.3 million people in Sweden. *BMJ*. 2016;352:i1030. DOI: 10.1136/bmj.i1030

21. Close C., Kouvonen A., Bosqui T., Patel K., O'Reilly D., Donnelly M. The mental health and wellbeing of first generation migrants: a systematic-narrative review of reviews. *Globalization and health*. 2016;12(1):1–13. DOI: 10.1186/s12992-016-0187-3

22. Dapunt J., Kluge U., Heinz A. Risk of psychosis in refugees: a literature review. *Translational psychiatry*. 2017;7(6):e1149. DOI: 10.1038/tp.2017.119



23. Pascoe E.A., Smart Richman L. Perceived discrimination and health: a meta-analytic review. *Psychological bulletin*. 2009;135(4):531–534. DOI: 10.1037/a0016059
24. Chen W., Hall B.J., Ling L., Renzaho A.M. Pre-migration and post-migration factors associated with mental health in humanitarian migrants in Australia and the moderation effect of post-migration stressors: findings from the first wave data of the BNLA cohort study. *The Lancet Psychiatry*. 2017;4(3):218–229. DOI: 10.1016/S2215-0366(17)30032-9
25. Schweitzer R., Melville F., Steel Z., Lacherez P. Trauma, post-migration living difficulties, and social support as predictors of psychological adjustment in resettled Sudanese refugees. *Australian & New Zealand Journal of Psychiatry*. 2006;40(2):179–187. DOI: 10.1111/j.1440-1614.2006.01766.x.
26. Bonanno G.A. Loss, trauma, and human resilience: Have we underestimated the human capacity to thrive after extremely aversive events? *American psychologist*. 2004;59(1):20–28. DOI: 10.1037/0003-066x.59.1.20
27. Fernando C. & Ferrari M. Spirituality and resilience in children of war in Sri Lanka. *Journal of Spirituality in Mental Health*. 2011;13(1):52–77.
28. Abolfathi Momtaz Y., Hamid T.A., Ibrahim R., Yahaya N. & Tyng Chai S. Moderating effect of religiosity on the relationship between social isolation and psychological well-being. *Mental Health, Religion & Culture*. 2011;14(2):141–156. DOI: 10.1080/13674676.2010.497963
29. Shoeb M., Weinstein H.M., Halpern J. Living in religious time and space: Iraqi refugees in Dearborn, Michigan. *Journal of Refugee Studies*. 2007;20(3):441–460.
30. Naja W.J., Aoun M.P., El Khoury E.L., Abdallah F.J.B., Haddad R.S. Prevalence of depression in Syrian refugees and the influence of religiosity. *Comprehensive psychiatry*. 2016;68:78–85.
31. Berry J.W. Intercultural relations in plural societies. *Canadian Psychology/ Psychologie Canadienne*. 1999;40(1):12. DOI:10.1017/9781316875032.019
32. Miller K.E., Omidian P., Quraishy A.S., Quraishy N., Nasiry M.N., Nasiry S. et al. The Afghan symptom checklist: a culturally grounded approach to mental health assessment in a conflict zone. *American journal of orthopsychiatry*. 2006;76(4):423–433. DOI: 10.1037/0002-9432.76.4.423.
33. Kirmayer L.J., Rousseau C., Eric Jarvis G., Guzder J. The cultural context of clinical assessment. *Psychiatry*. 2015;1:56–70.



34. Huber S., Huber O.W. The centrality of religiosity scale (CRS). *Religions*. 2012;3(3):710–724.

35. Hayes A.F. *PROCESS: A versatile computational tool for observed variable mediation, moderation, and conditional process modeling*. [Electronic source]. Available at: https://scholar.google.com/scholar?hl=ru&as_sdt=0%2C5&q=A+versatile+computational+tool+for+observed+variable+mediation%2C+moderation%2C+and+conditional+process+modeling&btnG= (Accessed: 15.03.2020).

36. Rudmin F.W. Critical history of the acculturation psychology of assimilation, separation, integration and marginalization. *Review of general psychology*. 2003;7(1):3–37.

37. Alemi Q., James S., Siddiq H., Montgomery S. Correlates and predictors of psychological distress among Afghan refugees in San Diego County. *International journal of culture and mental health*. 2015;8(3):274–288. DOI: 10.1080/17542863.2015.1006647

38. Ross K., Handal P.J., Clark E.M., Vander Wal J.S. The relationship between religion and religious coping: Religious coping as a moderator between religion and adjustment. *Journal of religion and health*. 2009;48(4):454–467. DOI: 10.1007/s10943-008-9199-5

39. Ellis B.H., Lincoln A.K., Charney M.E., Ford-Paz R., Benson M., Strunin L. Mental health service utilization of Somali adolescents: Religion, community, and school as gateways to healing. *Transcultural psychiatry*. 2010;47(5):789–811. DOI: 10.1177/1363461510379933

40. Sulaiman-Hill C.M.R., Thompson S.C. «Thinking Too Much»: Psychological distress, sources of stress and coping strategies of resettled Afghan and Kurdish refugees. *Journal of Muslim Mental Health*. 2012;6(2). DOI: 10.3998/jmmh.10381607.0006.205

41. De Anstiss H., Ziaian T. Mental health help-seeking and refugee adolescents: Qualitative findings from a mixed-methods investigation. *Australian Psychologist*. 2010;45(1):29–37.

References

1. Forced displacement in 2019. *The United Nations High Commissioner for Refugees. Global trends*. [Electronic source]. Available at: <https://www.unhcr.org/figures-at-a-glance.html> (Accessed: 05.04.2020).



2. Afghanistan's refugees: forty years of dispossession, 2017. *Amnesty International*. [Electronic source]. Available at: <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2019/06/afghanistan-refugees-forty-years/> (Accessed: 15.02.2020).
3. Forced Displacement in 2018. *The United Nations High Commissioner for Refugees*. [Electronic source]. Available at: <https://www.unhcr.org/globaltrends2018/> (Accessed: 15.03.2020).
4. *Federal'naya sluzhba gosudarstvennoy statistiki. Demogratiya, migratsiya* [Federal State Statistics Service. Demography/migration]. [Electronic source]. Available at: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/migr4-2.xls (Accessed: 14.05.2020). (In Russian)
5. Zotova N. *Afgantsy v Rossii: druzhnaya i mnogonatsional'naya diaspora v sto tysyach chelovek* [Afghans in Russia: Friendly and multinational diaspora of one hundred thousand people]. [Electronic source]. Available at: <https://www.fergananews.com/articles/5192> (Accessed 15.05.2020). (In Russian)
6. World population prospects, 2019. *United Nations Department of Economic and Social Affairs*. [Electronic source]. Available at: [https://population.un.org/wpp/Download/Files/1_Indicators%20\(Standard\)/EXCEL_FILES/1_Population/WPP2019_POP_F01_1_TOTAL_POPULATION_BOTH_SEXES.xlsx](https://population.un.org/wpp/Download/Files/1_Indicators%20(Standard)/EXCEL_FILES/1_Population/WPP2019_POP_F01_1_TOTAL_POPULATION_BOTH_SEXES.xlsx) (Accessed: 14.02.2021).
7. National Bureau of Statistics and Information. Demographics in 2019-2020. *Adah mla ahsa'eah w m'elwmat*. [Electronic source]. Available at: <https://www.nsia.gov.af:8080/wp-content/uploads/2019/06/%D8%A8%D8%B1-%D8%A2%D9%88%D8%B1%D8%AF-%D9%86%D9%81%D9%88%D8%B3-%D9%86%D9%87%D8%A7%D8%B8%D8%B3%D8%A7%D9%84-98.pdf> (Accessed: 01.03.2021). (In Dari)
8. Chapter one – the state, Article 16 on languages, 1962. *Afghanistan Constitution*. [Electronic source]. Available at: https://web.archive.org/web/20131028065437/http://www.afghan-web.com/politics/current_constitution.html (Accessed: 01.03.2021).
9. Dorronsoro G. Kabul at war (1992–1996): State, ethnicity and social classes. *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*. 2007. DOI: 10.4000/samaj.212
10. *Kak zhivetsya afgantsam v Rossii* [Life of Afghans in Russia]. *BBC Rossiya* [BBC Russia]. [Electronic source]. Available at: http://news.bbc.co.uk/hi/russian/russia/newsid_4375000/4375925.stm (Accessed: 10.05.2020). (In Russian)



11. Troitsky K.E. *Degradatsiya instituta ubezshishcha v Rossii i novye antirekordy migratsionnykh sluzhb: statistika 2017 goda i ee kratkaya analitika* [Degradation of the institution of asylum providing in Russia and new anti-records of migration services: statistics for 2017 and its brief analytics]. [Electronic source]. Available at: <https://refugee.ru/publications/degradatsiya-instituta-ubezhishha-v-rossii/> (Accessed: 05.04.2020). (In Russian)

12. Documents in the field of refugee protection in Russia. *The United High Commissioner on Refugees*. [Electronic source]. Available at: <https://www.unhcr.org/ru/docsrefr/> (Accessed: 15.02.2021).

13. Migrants from Central Asia struggle with documentation in Krasnodar Krai. *Minority rights group*. [Electronic source]. Available at: https://minorityrights.org/wp-content/uploads/2018/09/September-2018_MR_Trends_Report_170x240_WEB_FINAL.pdf (Accessed: 01.03.2021).

14. Mukomel V. Immigration and Russian migration policy: debating the future. *Russian analytical digest*. 2006;7:2–6.

15. Stickley A., Oh H., Koyanagi A., Leinsalu M., Narita Z., Roberts B. et al. Perceived discrimination and psychological distress in nine countries of the former Soviet Union. *International Journal of Social Psychiatry*. 2019;65(2):158–168.

16. Williams D.R., Yu Y., Jackson J.S., Anderson N.B. Racial differences in physical and mental health: Socio-economic status, stress and discrimination. *Journal of health psychology*. 1997;2(3):335–351. DOI: 10.1177/135910539700200305

17. Silove D., Ventevogel P. & Rees S. The contemporary refugee crisis: an overview of mental health challenges. *World psychiatry*. 2017;16(2):130–139. DOI:10.1002/wps.20438

18. Priebe S., Giacco D., El-Nagib R. Public health aspects of mental health among migrants and refugees: a review of the evidence on mental health care for refugees, asylum seekers and irregular migrants in the WHO European Region. *World Health Organization*. [Electronic source]. Available at: <https://apps.who.int/iris/handle/10665/326308> (Accessed: 15.04.2020).

19. Alemi Q., Stempel C. Discrimination and distress among Afghan refugees in Northern California: The moderating role of pre-and post-migration factors. *PloS one*. 2018;13(5):1–19.

20. Hollander A.C., Dal H., Lewis G., Magnusson C., Kirkbride J.B., Dalman C. Refugee migration and risk of schizophrenia and other non-affective psychoses: cohort study of 1.3 million people in Sweden. *BMJ*. 2016;352:i1030. DOI: 10.1136/bmj.i1030

21. Close C., Kouvonen A., Bosqui T., Patel K., O'Reilly D., Donnelly M. The mental health and wellbeing of first generation migrants: a systematic-narrative review of reviews. *Globalization and health*. 2016;12(1):1–13. DOI: 10.1186/s12992-016-0187-3
22. Dapunt J., Kluge U., Heinz A. Risk of psychosis in refugees: a literature review. *Translational psychiatry*. 2017;7(6):e1149. DOI: 10.1038/tp.2017.119
23. Pascoe E. A., Smart Richman L. Perceived discrimination and health: a meta-analytic review. *Psychological bulletin*. 2009;135(4):531–534. DOI: 10.1037/a0016059
24. Chen W., Hall B. J., Ling L., Renzaho A. M. Pre-migration and post-migration factors associated with mental health in humanitarian migrants in Australia and the moderation effect of post-migration stressors: findings from the first wave data of the BNLA cohort study. *The Lancet Psychiatry*. 2017;4(3):218–229. DOI: 10.1016/S2215-0366(17)30032-9
25. Schweitzer R., Melville F., Steel Z., Lacherez P. Trauma, post-migration living difficulties, and social support as predictors of psychological adjustment in resettled Sudanese refugees. *Australian & New Zealand Journal of Psychiatry*. 2006;40(2):179–187. DOI: 10.1111/j.1440-1614.2006.01766.x.
26. Bonanno G.A. Loss, trauma, and human resilience: Have we underestimated the human capacity to thrive after extremely aversive events? *American psychologist*. 2004;59(1):20–28. DOI: 10.1037/0003-066x.59.1.20
27. Fernando C. & Ferrari M. Spirituality and resilience in children of war in Sri Lanka. *Journal of Spirituality in Mental Health*. 2011;13(1):52–77.
28. Abolfathi Momtaz Y., Hamid, T.A., Ibrahim R., Yahaya N. & Tyng Chai S. Moderating effect of religiosity on the relationship between social isolation and psychological well-being. *Mental Health, Religion & Culture*. 2011;14(2):141–156. DOI: 10.1080/13674676.2010.497963
29. Shoeb M., Weinstein H.M., Halpern J. Living in religious time and space: Iraqi refugees in Dearborn, Michigan. *Journal of Refugee Studies*. 2007;20(3):441–460.
30. Naja W.J., Aoun M.P., El Khoury E.L., Abdallah F.J.B., Haddad R.S. Prevalence of depression in Syrian refugees and the influence of religiosity. *Comprehensive psychiatry*. 2016;68:78–85.
31. Berry J.W. Intercultural relations in plural societies. *Canadian Psychology/ Psychologie Canadienne*. 1999;40(1):12. DOI:10.1017/9781316875032.019



32. Miller K.E., Omidian P., Quraishy A.S., Quraishy N., Nasiry M.N., Nasiry S. et al. The Afghan symptom checklist: a culturally grounded approach to mental health assessment in a conflict zone. *American journal of orthopsychiatry*. 2006;76(4):423–433. DOI: 10.1037/0002-9432.76.4.423.
33. Kirmayer L.J., Rousseau C., Eric Jarvis G., Guzder J. The cultural context of clinical assessment. *Psychiatry*. 2015;1:56–70.
34. Huber S., Huber O.W. The centrality of religiosity scale (CRS). *Religions*. 2012;3(3):710–724.
35. Hayes A.F. *PROCESS: A versatile computational tool for observed variable mediation, moderation, and conditional process modeling*. [Electronic source]. Available at: https://scholar.google.com/scholar?hl=ru&as_sdt=0%2C5&q=A+versatile+computational+tool+for+observed+variable+mediation%2C+moderation%2C+and+conditional+process+modeling&btnG= (Accessed: 15.03.2020).
36. Rudmin F.W. Critical history of the acculturation psychology of assimilation, separation, integration and marginalization. *Review of general psychology*. 2003;7(1):3–37.
37. Alemi Q., James S., Siddiq H., Montgomery S. Correlates and predictors of psychological distress among Afghan refugees in San Diego County. *International journal of culture and mental health*. 2015;8(3):274–288. DOI: 10.1080/17542863.2015.1006647
38. Ross K., Handal P.J., Clark E.M., Vander Wal J.S. The relationship between religion and religious coping: Religious coping as a moderator between religion and adjustment. *Journal of religion and health*. 2009;48(4):454–467. DOI: 10.1007/s10943-008-9199-5
39. Ellis B.H., Lincoln A.K., Charney M.E., Ford-Paz R., Benson M., Strunin L. Mental health service utilization of Somali adolescents: Religion, community, and school as gateways to healing. *Transcultural psychiatry*. 2010;47(5):789–811. DOI: 10.1177/1363461510379933
40. Sulaiman-Hill C.M.R., Thompson S.C. “Thinking Too Much”: Psychological distress, sources of stress and coping strategies of resettled Afghan and Kurdish refugees. *Journal of Muslim Mental Health*. 2012;6(2). DOI: 10.3998/jmmh.10381607.0006.205
41. De Anstiss H., Ziaian T. Mental health help-seeking and refugee adolescents: Qualitative findings from a mixed-methods investigation. *Australian Psychologist*. 2010;45(1):29–37.



Информация об авторах

Заремба-Пайк Светлана Салаватовна, психолог, магистр психологии Национального исследовательского Университета «Высшая школа экономики», г. Москва, Российская Федерация.

Лепшокова Зарина Хизировна, психолог, ведущий научный сотрудник Центра социокультурных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», г. Москва, Российская Федерация.

About the authors

Svetlana S. Zaremba-Pike, Psychologist, Master in Social Psychology, Higher School of Economics National Research University, Moscow, the Russian Federation.

Zarina Kh. Lepshokova, Psychologist, Lead Researcher for the Centre of Sociocultural Research, Higher School of Economics National Research University, Moscow, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 20 декабря 2020

Одобрена рецензентами: 18 января 2021

Принята к публикации: 02 февраля 2021

Article info

Received: December 20, 2020

Reviewed: January 18, 2021

Accepted: February 02, 2021



Человеческие символы и божественные знамения в психотерапии и психоконсультировании: исламский дискурс

Ф.Ф. Яхин^{1а}

¹Башкортостанское представительство Ассоциации психологической помощи мусульманам, г. Уфа, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1525-8867>, e-mail: yafilyus@gmail.com

Резюме: Статья посвящена проблемам использования символов при оказании религиозно ориентированной психологической помощи мусульманам. Автором проанализированы подходы к понятию символа в психологии и философии, а также теория и практика использования символов в психотерапии. Символы рассматриваются в контексте исламского понятия божественных знамений, которые в соответствии с исламской доктриной открыты человеку Аллахом для созерцания, понимания и осознания в природе и личности самого человека, а также в исторических событиях из прошлого, описываемых в священных текстах. Автором на основании анализа текста Корана обосновывается связь символических коранических образов и внутреннего мира человека, состояния его интеллектуального и духовного развития. На основе трудов исламских авторов прошлого и настоящего в статье предложены методы использования символических образов, представленных в Коране, в практике консультирования и психотерапии, а также обоснованы базовые принципы, которые должны соблюдаться в процессе оказания психологической помощи мусульманам.

Ключевые слова: символ; знак; знамение; аят; консультирование; психотерапия; притча; размышление

Для цитирования: Яхин Ф.Ф. Человеческие символы и божественные знамения в психотерапии и психоконсультировании: исламский дискурс. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(1):201-225 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-201-225



Контент доступен под лицензией Creative Commons
Attribution 4.0 License.

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



Human symbols and divine signs in Psychotherapy and Psychological Counseling: Islamic discourse

F.F. Yakhin^{1a}

¹*Bashkortostan representative office of the Association of Psychological assistance to Muslims, Ufa, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1525-8867>, yafilyus@gmail.com

Abstract: The article is devoted to the problems of using symbols in religious-oriented psychological assistance to Muslims. The author analyzes approaches to the symbol concept in Psychology and Philosophy, as well as develops the theory and practice of using symbols in Psychotherapy. Symbols are considered in the context of Islamic divine signs, which are provided by Allah in order to contemplate, to understand and to disclose them in the nature and personality of a man, as well as in historical events from the past described in holy scriptures. Based on the analysis of the text of the Qur'an, the author emphasizes the connection between symbolic Qur'anic images and the inner world of a person, the state of their intellectual and spiritual development. Based on the works of Islamic authors of the past and present, the article suggests methods for using symbolic images presented in the Qur'an in the practice of counseling and psychotherapy, as well as substantiates the basic principles that must be observed in the process of providing psychological assistance to Muslims.

Keywords: symbol; sign; ayat; counseling; Psychotherapy; parable; reflection

For citation: Yakhin F.F. Human symbols and divine signs in Psychotherapy and Psychological Counseling: Islamic discourse. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(1):201-225 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-201-225

Введение

Практически во всех направлениях психотерапии и психологического консультирования широко используются техники работы с образами, идеальными моделями, метафорами, знаковыми фигурами, терапевтическими историями и притчами и т.д. Некоторые школы психотерапии, например, символдрама, аналитическая психология, психосинтез, эмоционально-образная терапия, такие техники работы кладут в основу своей психотерапевтической работы. Похожие техники работы с психикой также довольно активно используются специалистами психоаналитического направления, психодрамы, гештальт-терапии, экзистенциального анализа, схема-терапии и т.д. Даже в таком, весьма рационализированном направлении психотерапии, как



Яхин Ф.Ф.

Человеческие символы и божественные знамения в психотерапии и психоконсультировании: исламский дискурс

когнитивно-поведенческая терапия, признается польза использования так называемых экспериенциальных техник работы с образами, а также притч и поучительных историй [1].

Во всех указанных техниках есть нечто общее: какие-то материальные вещи, события (реальные или воображаемые), чувственные образы выражают идеальные содержания как самой психики человека, так и окружающей действительности, а терапевтическая работа с ними либо облегчает симптоматику психологических проблем, либо является терапевтическим ресурсом для личностных изменений.

В то же время, учитывая, что практически у каждого направления психотерапии сформировалась присущая именно ему определенная терминология, основанная на собственных теориях личности и психопатологии, выделение общего термина, обозначающего основной функциональный элемент указанных техник, может показаться весьма проблематичным.

Однако, по нашему мнению, такое понятие все же существует: содержание указанных психических явлений в значительной степени раскрывается через весьма многозначное, но всеобъемлющее понятие «символ».

В первую очередь, в пользу того, чтобы использовать именно этот термин, говорит уже то, что он не чужд психологической литературе. Весьма известные представители различных направлений психологии использовали данное понятие, хотя и вкладывали в него свое понимание, но все же использовали термин «символ», не отдаляясь от его сущностного признака как выражения чего-либо, эксплицирующего более широкие смыслы, чем простое обозначение, указание на вещь или явление [2].

Так, З. Фрейд под словом «символ» понимал образы сновидений в бессознательном, которым придавалось некое универсальное значение [3]. Анализируя разнообразные символические формы, Э. Фромм указывал на символы как на «наглядные образы слов, обозначающих какую-либо идею, чувство или мысль», или ритуалы, в которых внутреннее переживание обозначается не словом или образом, а действием [4, с. 157–208].

Р. Мэй рассматривал символы и мифы как выражение индивидуального или коллективного сознательного и бессознательного опыта, как результат динамической связи субъективного и объективного полюсов, основывающейся на живом, активном взаимном влиянии и обмене [5, с. 36–37].

К.Г. Юнг пошел еще дальше в раскрытии значения символов в психике человека. Для Юнга каждое психологическое явление может стать символом,



если допустить, что оно означает нечто иное, большее, чем само это явление, ускользая от непосредственного познания [6, с. 554–563]. Символ у Юнга означает некоторое понятие (термин) или образ, который кроме своего общеупотребительного значения обладает еще и особым дополнительным смыслом, несущим что-то неопределенное, неизвестное [7, с. 14].

Исследователь функций символа в психотерапии В.И. Цыбуля указывает, что «символом в психотерапии могут быть любые чувственно осязаемые (или внутренне представляемые) явления, при условии, если они рассматриваются терапевтом как имеющие или воплощающие психологический смысл, важный с точки зрения достижения целей терапии» [8]. На основании анализа теоретических основ и методов применения символа в различных школах психотерапии указанным автором выделены такие функции символа, как определение смысла симптома или проблемной ситуации; смыслопорождение; рефлексия и понимание смыслов бытия; интеграция, порождение переживаний; экспликация переживаний; отреагирование; организация и направление терапевтического процесса; прогнозирование; структурирование психических процессов; суггестия [8].

Философское осмысление символа: исторический экскурс

Такое многообразие в понимании символа и его функций в рамках даже одной отрасли знания – психологии – не случайно, не является следствием неразвитости психологического знания, а указывает на сложную структуру психического в человеке в его взаимосвязи с окружающей природой и культурой. Здесь не обойтись без экскурса в историю проблематики символа в философии, поскольку данное понятие изначально возникло и осмысливалось в недрах философского знания, и, несмотря на всю многогранность и сложность его проработки, на всех этапах развития философии привлекало пристальное внимание мыслителей.

В качестве предварительного замечания необходимо отметить следующее: при любом понимании, в любом социокультурном контексте и философском осмыслении символ характеризуется тем, что его невозможно оторвать от психической реальности человека: с его сознанием или бессознательным, мышлением и восприятием, познанием и осмыслением, психическими состояниями и т.д. И почти всегда философские идеи о символе прямо или косвенно экстраполировались в психологическую сферу – как в период, когда психология являлась частью философии, так и когда выделилась в самостоя-



тельную область знания, а сами символы рассматривались как инструменты восприятия, познания и мышления, саморегуляции человека либо управления его сознанием, эмоциями или поведением.

Рассмотрим ряд философских концепций символа, которые будут иметь значение для раскрытия проблематики символа в психотерапии.

Согласно платонической традиции, символы – выражение некой высшей сущности, обеспечивающие своеобразный переход из мира рационального в мир иррациональный. Они трактуются как содержательные образы, расшифровка которых требует использования интуитивного способа познания, и при этом они не могут быть познанными во всей своей полноте раз и навсегда, и их смыслы не дают однозначного понимания [9].

Для Аристотеля символы, прежде всего, заключаются в словах. Философ определяет символ как языковой знак, состоящий из трех элементов, один из которых непосредственно вызывает представление о другом посредством третьего [10, с. 89]. У Аристотеля письменные знаки являются символами устных звуков, которые, в свою очередь, являются знаками и символами ментальных впечатлений (идеальных представлений) в душе, подобно знакам, обозначающим реально существующие предметы. Согласно Аристотелю, такие идеальные представления одинаковы для всех людей, и отсюда проистекает аристотелевское определение знака [11].

Качественно новое понимание символа появляется в неоплатонизме, где категория символа становится фундаментальным понятием всей философской системы. Неоплатонизм исходит из того, что как природа познания человека, так и сущностная основа мира имеют символическую природу и находятся в теснейшей взаимосвязи [9]. Для неоплатоников мир полностью состоит из символов, творимых созидующим божеством и проецируемых им в различные сферы человеческой жизни, то есть они представляют собой «божественные символы», которые человек познает как соответствие внешнего и внутреннего – явлений природы и их сущности [12]. По мнению одного из видных представителей этого направления – Порфирия, посредством снов и символов человек получает знание о божественной воле. Подобная неоплатоническая интерпретация символа попала и в христианское учение, благодаря трудам псевдо-Ареопажита, который все наблюдаемое с помощью органов чувств рассматривает как символ Бога [12].

Видный представитель раннего христианства А. Августин в своих произведениях вместо греческого понятия «символ» использует понятие знака



(signum), единого для природных и культурных явлений. Августином было предложено известное определение: «Знак – это вещь, порождающая в мышлении, помимо своего чувственного облика, также нечто иное» [13, с. 137].

Но главной целью этого мыслителя является не раскрытие связей знака и обозначаемого предмета. Используя понятие следов (vestigium) как разновидности знаков, Августин утверждает, что дольний мир несет печать самого Творца, и каждая вещь есть своеобразный след (vestigium) Бога, Который наделяет ее формой, придающей вещи качества целостности, неизменяемости и непрерывности [14]. Сотворенный мир рассматривается как знак Бога [13, с. 475], и Его Мудрость проявляется в каждой вещи в виде основного закона и ее сущности: божественная мудрость говорит с человеком через некие следы, запечатленные ею во всем сотворенном [14]. Таким образом, чувственный мир, полный следов, выступает, согласно Августину, как Мудрость Бога, обращенная к человеку.

Согласно Августину, человек идет по пути своего спасения, устремляясь и приближаясь к Богу, через разгадывание, толкование, считывание следов (vestigium) и знаков (signum), которыми Бог Себя сказывает и Себя обозначает в Своих Писаниях и окружающем мире. Для того, чтобы быть в мире с самим собой и с другими, а главное – с Богом, необходимо, прежде всего, быть внимательным и понимать эти знаки [14].

Таким образом, уже в поздней античности и раннем христианстве можно увидеть идею рассмотрения сотворенной природы, включая и самого человека, как некой совокупности знаков, символов, помогающих постичь Божественную Мудрость и Волю и через это обрести душевное спокойствие.

В Средние века произошла трансформация понятия символа, и ему стала придаваться «святость», которая сделала его недоступным и даже запретным для понимания и интерпретации [12]. В эпоху Возрождения символ становится преимущественно категорией эстетического, как инструмент познания и творения прекрасного [9].

Проблематику символа в современном ее виде обозначил И. Кант в одной из своих последних работ – «Критика способности суждения» [15]. К символам Кант обращается неслучайно: он исходит из того, что реальность существующих понятий может быть доказана в том случае, если им соответствует предмет, который можно созерцать и воспринимать. Для эмпирических понятий необходимо наличие примера, а для чистых рассудочных понятий – использование схемы. Однако, когда речь идет о понятиях, которые мыслят-



ся только разумом и их существование и характеристики нельзя доказать и показать каким-либо созерцанием, невозможно обойтись без использования символов. Символы – это данный человеку способ реагировать на существование мира так называемых «вещей самих по себе» (мира ноуменов), реальное познание которых, согласно Канту, не представляется возможным. В кантовском понимании возможности человека полностью и объективно исследовать и говорить о своем Я, о своей психике, душе, сознании, т.е. внутреннем мире, ограничены: их можно мыслить только символически. Но именно символ дает возможность человеку быть субъектом познания даже в отношении того, что не дано ему в непосредственном опыте и от него самого не зависит. В частности, согласно Канту, наша мысль о Боге может быть только символической, а символом нравственно доброго для него является прекрасное [15]. Таким образом, символ сохраняет свою важную гносеологическую функцию, пусть и ограниченную определенными рамками.

В недрах неокантианства символу была придана своеобразная роль: рассмотрение всех видов человеческой духовной деятельности (языка, мифа, искусства, религии, науки и пр.) через интегративное понятие символических форм культуры. Видный представитель данного направления Э. Кассирер сравнивает жизнь человека без символики с жизнью узника пещеры из произведения Платона, которая ограничена биологическими потребностями и практическими интересами и лишена доступа к некому «идеальному миру», представленному религией, искусством, философией, наукой [16, с. 62]. Символ для Кассирера – это продукт и инструмент познания, представляющий собой некий выражаемый в чувственном смысл, чистейшее и свободное мышление, выстраиваемое познанием для того, чтобы овладеть миром чувственного опыта [17, с. 17].

Представители структурализма (Леви-Стросс и др.), отталкиваясь от идей Э. Кассирера, от понятия символических форм перешли к концепции символических систем, моделирующих окружающий мир. Для них феномены культуры – это системы разнообразных символов и знаков, представляющих собой внешнее выражение Я, а символ есть продукт выражения структур бессознательного [18, с. 45]. В этой связи объект исследований структуралистов – феномены культуры, запечатленные в многочисленных и разнообразных системах представлений, в символических системах (мифах, языке, искусстве, брачных правилах), через которые обнаруживается структура бессознательного. Таким образом, структурализм, хотя и на своих предпосылках

и методологии, но определил символам (символическим системам) моделирующую и познавательную функции.

В отечественной философской мысли на основе диалектического подхода был осуществлен глубокий и всесторонний критический анализ имеющихся подходов к проблематике символа. Такие авторы, как А.Ф. Лосев, К.А. Свасьян, пришли к весьма важным и четким выводам в отношении значения, понятия и сущности символа. Не погружаясь глубоко в последовательность их философских изысканий, приведем несколько мыслей, имеющих значение для рассматриваемой нами проблематики.

Обобщая значение символа для человека, А.Ф. Лосев пишет: «Итак, природа, общество и весь мир, чем они глубже воспринимаются и изучаются человеком, тем более наполняются разнообразными символами, получают разнообразные символические функции, хотя сами по себе и объективно они вовсе не являются только нашими символами. При этом здесь мы вовсе не имеем в виду обязательно ученых, философов, художников и вообще тех, для которых мышление и творчество стало духовной профессией. Необходимо категорически утверждать, что без использования символических функций сознания и мышления невозможно вообще никакое осмысленное сознание вещей, как бы оно примитивно ни было» [19]. И следующая его мысль: «...обладая символом вещи, мы, в сущности говоря, обладаем бесконечным числом разных отражений, или выражений, вещи, могущих выразить эту вещь с любой точностью и с любым приближением к данной функции вещи» [19]. Таким образом, особо подчеркивается гносеологическое, эвристическое значение символа.

Такую же роль символа отмечает и К.А. Свасьян: «Моделируя мир в символических формах, человек осваивается с ним, осваивает его вплоть до управления явлениями» [20]. И ключевая, на наш взгляд, его мысль: «Подлинно символ есть начало *интеграции*. Здесь морфема его преодолевает свой обособленный и отвлеченный смысл, становясь условным способом рассмотрения реального смысла...*Сюм-балло*¹ – совместный бросок, сталкивание, створение, сопряжение, совпадение, созачатие; неисчерпаемую градацию значений предлагает нам это греческое слово. Смысл их один: ничто не ограничено собой, не довлеет себе, не исчерпывается собою, но властно требует иного,

¹ В древнегреческом языке глагол «*symballô*», означающий «сливаю», «соединяю», «сравниваю», «обдумываю», является однокоренным со словом «*symbolon*», что значит «знак», «опознавательная примета» [19].



Яхин Ф.Ф.

Человеческие символы и божественные знамения в психотерапии и психоконсультировании: исламский дискурс

ибо связано с иным химическим сродством. Символ-жест, указание, деяние (*gestio*); мысль, прикоснувшаяся к нему, разрывает путы «специальностей» и во мгновение ока «переносится» в неоднородные пространства новых открытий. Змея указала Кекулли на бензоловое кольцо: органная музыка перенесла Лагранжа к вариационному исчислению; квадратный корень эйнштейновской формулы для энергии-массы привел Дирака к предсказанию античастиц. «Эврика» – вот подлинное имя символа во всех его проявлениях. И здесь же действительный ключ к его пониманию» [20].

Таким образом, философская мысль дает нам представление о символе как о многогранном явлении человеческого бытия, выполняющем важнейшие функции: гносеологическую, эвристическую, интегрирующую. Человек с помощью символов познает окружающий мир и самого себя, изумляется познанию, испытывая определенные переживания и интегрируя в своей внутренней жизни все, с чем этот символ прямо или косвенно взаимосвязан.

Коранические знамения как божественные символы

Для религиозного человека природные символы – это написанные Богом знаки, в которых человек может видеть и обнаруживать божественные качества. Обнаружение и понимание этих знаков и испытываемые в связи с этим чувства – это способ приближения к Богу и обретения душевного спокойствия.

По нашему мнению, именно такая многосторонняя взаимная связь символа и психической сферы человека, его большое значение для психических процессов определяет возможность, а во многом и необходимость использования символов в психотерапии и психоконсультировании. В то же время, исходя из сказанного выше, нам необходимо помнить очень высокую степень культурной обусловленности символов, а в отношении религиозных людей – их глубинно-мировоззренческое значение. В этой связи в ходе консультирования и терапии очень важно учитывать этнические, религиозные, расовые, региональные и другие особенности клиента, на что указывается в научной литературе [21, с. 46].

В этом контексте использование символов в практике психотерапии и консультирования мусульман должно осуществляться с учетом исламского понимания того, что именно относится к символам, определяющим стержневые смыслы и основы их религиозного мировоззрения и духовной жизни. А для этого необходимо знать, каким с точки зрения религии ислама фактам



и явлениям природы, истории и культуры придаются особые смыслы, указывающие мусульманину пути приближения к своему Создателю и лучшему пониманию Его божественных качеств, укрепления веры и обретения душевного спокойствия.

Анализ текста главной книги мусульман – Священного Корана – показывает, что наиболее близким к пониманию символа является понятие «ая» – знамение Аллаха.

Слово «ая» (во множественном числе – «аят») в арабском языке, в первую очередь, обозначает наименьшую структурную единицу Корана, которая имеет самостоятельное значение и является частью соответствующей суры Корана². Однако в самом Коране слово «аят» употребляется не только в отношении коранического текста, но и в отношении упоминаемых в Коране различных явлений природы, культуры, истории, рассказов и притч и т.д., которые в переводах Корана на русский язык обозначаются словом «знамения». Знамения Аллаха – это то, что Он сотворил в качестве назидательных примеров для понимания людьми своей природы, это какие-то события, образы или аллегории в коранических рассказах (притчах), призыв к познанию, пониманию этих знамений.

Сближает это понятие с символом также и то, что упоминаемые в Коране знамения определяются как средство познания того, что не дано в непосредственном созерцании: через символы человек познает различные Божественные Качества, в том числе Всезнание, Волю, Мудрость, Могущество, Щедрость Аллаха. В Коране подчеркивается способность знамений воздействовать на разум, внимание, восприятие, интеллектуальные и когнитивные способности, убеждения, эмоции и поступки человека. Однако в отличие от обычных человеческих символов практически любое знамение в Коране – будь это природное явление или историческое событие, длинный поучительный рассказ или краткая притча – осуществляется исключительно в связи с Божественной Волей и Божественными Качествами, и только через такое понимание они становятся знамениями Аллаха, которые посредством их осознанного созерцания, познания обеспечивают духовно-нравственное совершенствование человека, укрепляя его веру, убежденность, знания, интеллектуальные способности, искренность, благодарность Творцу, то есть развитие всех качеств, необходимых для благополучной, успешной жизни. Знамения (символы, знаки) даны Богом не просто так, а для их познания,

² Часто не совсем корректно слово «ая» переводится как «стих».



Яхин Ф.Ф.

Человеческие символы и божественные знамения в психотерапии и психоконсультировании: исламский дискурс

осознания, убеждения, и в конечном итоге – чтобы приблизиться к Аллаху и дарованной Им человеку истине.

В Коране от аята к аяту раскрывается суть и роль знамений:

«Мы покажем им Наши знамения по свету и в них самих, пока им не станет ясно, что это есть истина» (Коран, 41:53).

«На земле есть знамения для людей убежденных, а также в вас самих. Неужели вы не видите?» (Коран, 51:20–21)³.

В своей работе «Фаваид» известный исламский ученый XIV века Ибн Каййим аль-Джаузий указывает, что Аллах призывает людей к познанию Его двумя путями: смотреть на очевидные Его знамения – то есть на Его творения, и размышлять и задумываться над знамениями, которые воспринимаются слухом и разумом – то есть над кораническими аятами [22, с. 44]. При этом очевидные знамения (то есть творения) подтверждают коранические аяты, которые также приводят творения Аллаха в качестве доказательства [23, с. 46].

Коран прямо призывает людей научиться созерцать, понимать существующие в окружающем мире, в теле и внутреннем мире самого человека определенные знаки как творения Бога и воспринимать, осознавать их в качестве Божественных знамений. Следует особо отметить, что многие знамения в Коране упоминаются в тесной связи с когнитивными и эмоционально-мотивационными сторонами личности человека: по смыслу коранических аятов, постоянное внимание к соответствующим знамениям, восприятие и осознание их в качестве знамений, удержание их в памяти и воображении, всестороннее размышление над ними является средством укрепления интеллектуальных способностей, рациональности, уверенности в своем положении и движении по жизненному пути:

«Он взращивает для вас злаки, маслины, финики, виноград и всевозможные плоды. Воистину, в этом – знамение для людей **размышляющих**. Он покорил вам ночь и день, солнце и луну. Звезды также покорны по Его воле. Воистину, в этом – знамения для людей **разумеющих**. Он сотворил для вас на земле разнообразие цветов. Воистину, в этом – знамение для людей **поминающих**. Он – Тот, Кто подчинил море, чтобы вы вкушали из него свежее мясо и добывали в нем украшения, которые вы носите. Ты видишь корабли, которые бороздят его для того, чтобы вы могли снискать Его милость, – быть

³ Далее в статье ссылки на соответствующие положения Священного Корана будут приводиться в переводе Э. Кулиева [22]. При ссылке сначала дается номер суры Корана, потом – номера аятов.



может, вы будете **благодарны**. Он поместил на земле незыблемые горы, дабы она не колебалась вместе с вами, а также реки и дороги, **дабы вы могли идти верным путем** (Коран, 16:11–15).

Не случайно Ибн Каййим аль-Джаузийя, говоря о знамениях, отмечает следующее: «Ни одна вещь не указывает на другую так полно, как творения указывают на атрибуты своего Творца, качества Его совершенства и смыслы Его имен. Разнообразие творений обуславливает разнообразие и многочисленность указаний. Эти указания направлены и к разуму человека, и к его чувствам, и к естеству, и к мышлению» [24, с. 957].

Связь природных знамений как символических образов и психической, духовной деятельности человека многократно подчеркивается в Коране. Так, от названий природных явлений и объектов происходит наименование целого ряда сур Корана (13 «Гром», 16 «Пчела», 24 «Свет», 27 «Муравьи», 29 «Паук», 53 «Звезда», 54 «Месяц», 57 «Железо», 89 «Заря», 91 «Солнце», 92 «Ночь», 93 «Утро», 95 «Смоковница» и т.д.), в каждой из которых содержится обращение Бога к внутреннему миру человека. Приводимые в Коране клятвы Аллаха природными явлениями (днем, ночью, солнцем, месяцем и т.д.) подчеркивают значимость вопросов, к которым привлекается внимание человека, прежде всего – к его убеждениям (единобожию), духовности и нравственности.

В полной мере это можно проследить в первых десяти строках коранической суры «Солнце», когда после клятв небесными телами (солнце, луна, земля) идет непосредственная клятва душой человека, обращенная к нему самому с призывом работать над ее совершенствованием: «Клянусь душой и Тем, Кто придал ей соразмерный облик (или тем, как Он сделал ее облик соразмерным) и внушил ей порочность и богобоязненность! **Преуспел тот, кто очистил ее, и понес урон тот, кто опорочил ее**» (Коран, 91:1–10).

Приведенные аяты, с одной стороны, раскрывают взаимосвязь души человека со знамениями Аллаха с исламской точки зрения, а с другой – указывают на значимую роль символов для психики человека, его природы и личностного развития, в рамках соответствующих концепций в психологии, антропологии или философии. Если в ходе активной внутренней работы человека различные вещи и явления, как творения Бога, воспринимаются, понимаются и осознаются именно как Его знамения, то это приносит огромную пользу ему самому, так как способствует формированию положительных убеждений о Боге, окружающем мире и самом себе, развитию интеллектуаль-



ных способностей и асертивности, преодолению негативных качеств и укреплению положительных.

Некоторые коранические аяты объемлют своими смыслами все сотворенное Аллахом, отсылая к моменту появления времени и пространства как таковых, то есть к первичным данностям окружающего мира, которые могут быть охвачены человеческим сознанием:

«Воистину, в сотворении небес и земли, а также в смене ночи и дня заключены знамения для **обладающих разумом**, которые поминают Аллаха стоя, сидя и на боку и размышляют о сотворении небес и земли: «Господь наш! Ты не сотворил это понапрасну. Пречист Ты! Защити же нас от мучений в Огне» (Коран, 3:190–191).

Как видно, священный текст через символические образы (сотворение небес и земли, смена ночи и дня) сначала обращается к фундаментальным, априорным формам человеческого мышления – пространству и времени, а затем прямо указывает адресат этих знамений: это люди, обладающие и руководствующиеся здравым (в исламском понимании) мышлением, которые для достижения такого мышления и понимания должны как раз задуматься над знамениями, осознавая конечные смыслы своего существования – «...не сотворил это понапрасну». Обращения «Господь наш» и «Пречист Ты» являются указаниями на искомые состояния смирения, осознания своих недостатков и слабостей.

Таким образом, в рассматриваемом аяте о размышлениях над знамениями Аллаха концентрированно раскрывается суть методов воздействия и целей терапии, которые были разработаны в соответствующих направлениях психотерапии: когнитивно-поведенческой (выработка рационального, функционального мышления, эмоциональная саморегуляция), глубинной (осознание значения символов), экзистенциальной (обретение жизненных смыслов), индивидуальной, гуманистической психологии (осознание скрытых мотивов, принятие себя со всеми недостатками, обретение истинного «Я»).

На интегративный характер религиозного размышления обращает внимание и современный исламский психолог Малик Бадри: «Исламское размышление – это форма поклонения, которая связывает сердце с разумом, рациональное с эмоциональным и разумное со страстным с тем, чтобы верующие, находящиеся в состоянии трезвого размышления, могли достичь лучшего духовного уровня, при котором, если будет угодно Богу, их молитвы будут приняты [25, с. 92].



В Коране в качестве знамений называются не только природные и культурные феномены, но и различные истории, рассказы, притчи, которые имеют символический, метафорический, поучительный характер.

Например, в суре «Корова» (Коран, 2:259) приводится история одного человека, который, проходя мимо одного селения, разрушенного до основания, задался вопросом о том, как Аллах осуществит воскрешение из мертвых. Согласно кораническому повествованию, Аллах умертвил этого мужчину на сто лет, а потом вновь вернул к жизни и спросил его, сколько он пробыл на этом месте. На что тот человек ответил: «Я пробыл день или часть дня». Аллах ему сказал, что на самом деле он пробыл сто лет, и приказал ему посмотреть на свою еду и воду, которые никак не изменились, и на своего осла, от которого ничего не осталось. И далее в Коране приводятся Слова Аллаха: «Мы непременно сделаем тебя знамением для людей. Посмотри же, как Мы соберем кости, а затем покроем их мясом». Таким образом, сама поучительная история прямо называется божественным знамением, которое должно показать Могущество Аллаха и способность Его к воскрешению умерших в День Воскресения, что является одной из основ веры в исламе.

Некоторые символические образы не называются в Коране знамениями, но приводятся в виде коротких символических притч-примеров, обращенных к человеку как в качестве внешних стимулов (например, обещание награды), так и для поддержания внутренней мотивации. Например, после упоминания притчи о зерне с семью колосьями, в каждом из которых – по сто зерен, и подтверждения права Аллаха увеличивать награду, следует обещание такой награды: «Тем, кто расходует свое имущество на пути Аллаха и не сопровождает свои пожертвования попреками и оскорблениями, уготована награда у их Господа. Они не познают страха и не будут опечалены» (Коран, 2:261–262).

В притчах явно проявляется их символическая суть как внешне малозначительного явления – знака, который указывает на то, что многократно превышает его собственное значение: «Воистину, Аллах не смущается приводить притчи о комаре или том, что больше него. Те, которые уверовали, знают, что это – истина от их Господа. Те же, которые не уверовали, говорят: “Чего хотел Аллах, когда приводил эту притчу?” Посредством нее Он многих вводит в заблуждение, а многих наставляет на прямой путь. Однако Он вводит в заблуждение посредством нее только нечестивцев...» (Коран, 2:26).



Яхин Ф.Ф.

Человеческие символы и божественные знамения в психотерапии и психоконсультировании: исламский дискурс

Как в отношении знамений, так и в отношении притч в Коране подчеркивается цель воздействия на когнитивные функции и установки человека, побуждение его к размышлениям:

«Такие притчи Мы приводим людям, но разумеют их только обладающие знанием» (Коран, 29:43).

«Такие притчи Мы приводим людям для того, чтобы они поразмыслили» (Коран, 59:21).

Роль притч для психологического состояния и развития личности имеет обоснование в теории и практике психотерапии. Терапевтическая роль историй и притч глубоко проработана в позитивной психотерапии Н. Пезешкиана, в которой имеется собственная «теория историй». Истории делятся на две группы: истории, которые утверждают действующие нормы; истории, которые подвергают сомнению их незыблемость. Человек воспринимает смысл каждой истории по-своему, в зависимости от своего образа мыслей. Когда человек осознает условный характер отдельных норм, то переоценка ценности норм происходит не за счет его утраты, а в силу того, что он осознает, что могут быть другие, более предпочтительные ценности [26].

Психологический эффект, который оказывают притчи и поучительные истории, в позитивной психотерапии раскрывается через так называемые «функции историй»: «*функция зеркала*» (отражение внутреннего мира во всем многообразии проявлений, в том числе внутренних конфликтов и мотивов), «*функция модели*» (отражение моделей конфликтных ситуаций и предложение способов их разрешения), «*функция медиатора*» (история как посредник в мягком преодолении внутреннего сопротивления клиента), «*функция хранения опыта*» (запомнившиеся истории продолжают действовать в повседневной жизни), «*истории – носители традиций*», «*истории как посредники в межкультурных отношениях*», «*истории как помощники в регрессии*» (помощь в снятии напряженности, создании атмосферы доверия), «*истории как альтернативные концепции*» (как рецепт другого варианта отношений, поведения), «*изменение перспективы*» (создание новых переживаний, изменение взгляда на ситуацию и внутреннее состояние) [26].

Приведенные выше примеры знамений и притч и понимание их значения для психических процессов и состояний, в том числе религиозно мотивированных, проистекающее из самого текста Корана, позволяют прийти к выводу о полезности их использования в практике оказания психологической помощи мусульманам.



Методы использования коранических знамений-символов при оказании психологической помощи мусульманам

При таких обстоятельствах возникают важные вопросы методического и практического характера: как интегрировать символические образы (знамения), поучительные рассказы, притчи из Корана в процесс психологической практики, каков путь адаптации конкретных техник и приемов к работе с клиентами-мусульманами.

Самым доступным и, по сути, религиозно поощряемым способом их использования в терапии, консультировании и психологической самопомощи, непосредственно вытекающим из положений Корана и Сунны Пророка, является размышление над знамениями.

Малик Бадри рассматривает терапевтическое значение исламского размышления как процесса, интегрирующего когнитивные, эмоциональные и духовные аспекты психики. Важным объектом размышлений являются творения Аллаха как Его знамения [25, с. 98–110].

По мнению М. Бадри, размышление проходит через три взаимосвязанных этапа к четвертому – этапу духовного познания (шухуд). Первый этап – знание о созерцаемом объекте поступает через чувственное восприятие (через органы чувств) или через воображение. Второй этап – человек изучает эстетические аспекты и некоторые особенности воспринимаемого, у него появляется состояние интереса, изумления в отношении красоты и совершенства воспринимаемого объекта, возникают положительные эмоции. Третий этап – человек переходит границу между объектом размышления и его Творцом; возникает чувство покорности и признательности Творцу Вселенной, человек осознает, что не существует ничего, кроме Творца и всего того, что Он создал. Четвертый этап – этап духовного познания – когда возвышенное размышление повторяется и усиливается продолжительным поминанием Всемогущего, у человека возникают чувства любви и благоговейного страха перед Ним и Его возвышенными атрибутами [25, с. 61–63].

Автор отмечает, что третий этап, который «относит эстетическую оценку Вселенной к Всемогущему Творцу», может быть достигнут только верующими. Что касается четвертого этапа, то, по его мнению, на данном этапе верующие находятся в таком глубоком состоянии обращенности к Богу, что не рассматривают творения отдельно от Бога; в структуре мира они видят гар-



монию, красоту, милость и мудрость и охватываются состоянием благоговения и благодарности Творцу [25, с. 63].

О важности размышлений над сотворенными знамениями для обретения глубинных смыслов пишет и Ибн Каййим аль-Джаузий: «Посредством размышления люди находят в сотворенном мире указания на единственность Аллаха, атрибуты Его совершенства, правдивость Его посланников, предстоящую встречу с Ним. Они смотрят на этот мир, видя его скоротечность, бренность и недостатки, и на Вечную жизнь, видя ее продолжительность, вечность, возвышенность... Лишь при сочетании возвеличивания Творца и старательного рассмотрения того, что Он сотворил, рождается подтверждение атрибутов совершенства» [24, с. 957–958].

Таким образом, размышления над знамениями могут рассматриваться как отдельный интегративный терапевтический метод при работе с клиентами-мусульманами.

Для расширения способов применения на практике конкретных техник работы с символическими кораническими образами можно обратиться к опыту использования символов в соответствующих направлениях психотерапии.

Основоположник психосинтеза Роберто Ассаджоли указывал на три направления применения техники, связанной с символикой:

- предложение клиенту использовать определенные символы, носящие общий характер (символы природы, животные-символы, человеческие символы – мать, отец, рыцарь, сердце, рождение, рост, смерть, воскрешение и т.п.), объекты, созданные человеком, религиозные и мифологические символы, абстрактные символы (числа, геометрические символы);
- работа с символами, спонтанно возникающими у клиента в ходе терапевтической работы (практика аналитической психологии К. Юнга);
- промежуточный путь: сначала клиенту предлагается символ, а затем возможность свободно развивать на этой основе производный ряд символов [27, с. 152].

Ассаджоли предлагал предъявлять символы клиентам с учетом их особенностей (психологических, культурных, возрастных и т.д.) и хода и задач психотерапевтической работы, определив следующие три способа:

- просто назвать символ или вкратце его описать (как правило, в отношении простых символов, например, геометрических, или символов универсального характера, таких как мать, отец, ребенок);



– через наблюдение путем предъявления рисунка или образа, предложения их нарисовать (рекомендуется использовать в отношении более сложных символов);

– с помощью визуализации, когда клиента просят визуализировать, вызвать в воображении образ символа [27, с. 154].

В известной мере, такой подход психосинтеза отвечает кораническому призыву к непосредственному наблюдению, образному представлению знамений Аллаха: «Неужели они не видят, как созданы верблюды, как вознесено небо, как водружены горы, как распростерта земля?» (Коран, 88:17–20).

Позитивная психотерапия Н. Пезешкиана демонстрирует положительный опыт использования притч и поучительных историй при оказании психологической помощи. В данном направлении терапии истории не используются бессистемно, а применяются целенаправленно согласно терапевтической стратегии, состоящей из пяти стадий (наблюдения и описания; инвентаризации; ситуативного поощрения; вербализации; расширения цели) [26, с. 25, 39–40]. По результатам прохождения первых двух стадий, которые больше имеют диагностический характер, на последующих трех стадиях подбираются и предлагаются истории, которые направлены на решение соответствующих задач каждой из этих стадий: осознание внутренних и межличностных конфликтов и их разрешение, преодоление сопротивления изменениям, а также расширение видения новых жизненных целей.

Все указанные методы работы также можно использовать при работе с кораническими символическими образами-знамениями с учетом целей консультирования и терапии, терапевтического запроса, особенностей клиента и содержания его межличностных отношений, уровня внутренней и внешней религиозности.

Так, можно, например, обратив внимание на какой-то образ Корана или процитировав перевод аята (аятов), где он упоминается, дать возможность клиенту поделиться мыслями, ощущениями, чувствами, которые возникают при соприкосновении с кораническими символами, предложить поразмышлять над смыслами текста или самого символа, задавая активирующие вопросы. Также возможно предложить клиенту нарисовать какие-то образы из Корана в рамках того, насколько создание изображений соответствует канонам ислама и убеждениям клиента, провести совместное обсуждение нарисованного.

Способ визуализации применяется путем простого представления в воображении (закрытыми глазами) соответствующего образа или их совокупно-



Яхин Ф.Ф.

Человеческие символы и божественные знамения в психотерапии и психоконсультировании: исламский дискурс

сти (например, гор, рек, ручьев, появления растительности, оживления земли после дождя, движения облаков). Также возможна визуализация сменяющихся коранических образов при прочтении психологом клиенту сплошным текстом полных отрывков из Корана, где упоминаются символические образы, чередуемые с аятами, которые направлены на религиозное совершенствование, духовно-нравственное развитие. Далее желательно обсудить моменты, которые вызвали у клиента наибольший эмоциональный отклик, осознание каких-то личностных моментов или натолкнули на важные размышления.

При таком подходе мы имеем интеграцию психотерапевтических техник, основанных на символических коранических образах: с одной стороны, сама по себе работа с символами терапевтична, что подтверждается терапевтической практикой, а с другой – для верующего мусульманина образы, взятые из священного текста Корана, будут иметь особый духовный, символический смысл, благодаря чему усиливается терапевтическое воздействие и уменьшается сопротивление клиента.

При информированном согласии клиентов не исключается возможность применения коранических символических образов в психотерапии и консультировании клиентов, не относящих себя к мусульманам, поскольку большинство этих символов носят универсальный характер и сами по себе не несут религиозного оттенка. Если клиент не относится к представителям ислама, религиозно нейтрален или придерживается атеистических убеждений, вопрос о том, являются ли образы знамениями Бога или же символическими образами природы, может быть вынесен за пределы обсуждения в терапии. При отсутствии согласия клиента работа с этими образами должна быть исключена.

Обобщая изложенное, необходимо обратить внимание на один важный аспект использования символов при оказании психологической помощи мусульманам. С точки зрения ислама, ни один символический образ, будь то это явление природы и культуры, знак, примета, пример или образец для подражания и т.д., не может признаваться как источник силы, самостоятельно влияющий на состояние людей, их здоровье или психическое самочувствие, совершаемые поступки. Необходимо исходить из того, что только понимаемые и осознаваемые как знамения Аллаха те или иные образы и явления могут исключительно по Его Воле становиться ресурсом для положительных преобразований в человеке: созерцание знамений и размышление над ними приносят пользу только с соизволения Аллаха. Иное восприятие символов может быть признано в качестве «ширка» (многобожия, в том числе прида-



вания Богу соучастников в руководстве и исцелении), что относится к самым тяжким грехам согласно исламским установлениям.

Заключение

В завершение данного исследования считаем необходимым сделать следующие выводы.

1. Использование символов в различных их проявлениях является значимой техникой в различных направлениях психотерапии и психоконсультировании, поскольку символы выполняют ряд важных терапевтических функций.

2. Философская мысль дает нам представление о символе как многогранном явлении человеческого бытия, выполняющем важнейшие функции: гносеологическую, эвристическую, интегрирующую. Для религиозного человека природные символы – это написанные знаки, обнаружение и понимание которых и испытываемые в связи с этим чувства – это способ приближения к Богу и обретения душевного спокойствия.

3. В содержащихся в Коране аятах о знамениях Аллаха и приводимых там притчах акцентируется внимание на их нацеленность на развитие когнитивных функций (мышления, знания, понимания), интеллектуальных способностей, укрепление его веры и религиозных убеждений, что обосновывает возможность их использования при оказании психологической помощи мусульманам по аналогии с использованием символов в соответствующих направлениях психотерапии (прямое предъявление и обсуждение символов, визуализация, описание, изображение и т.д.).

4. Использование символов при оказании психологической помощи мусульманам должно осуществляться с соблюдением религиозных убеждений мусульман: никакой символ, даже рассматриваемый как знамение, не оказывает самостоятельного воздействия на душу человека, и любой его целебный, позитивный эффект имеет место исключительно с божественного соизволения.

Литература

1. Ковпак Д. *Уроки мудрости. Притчи, байки и истории от психотерапевта*. СПб.: Питер; 2019. 352 с.

2. *Новейший философский словарь*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://gufo.me/dict/philosophy/> (дата обращения: 25.10.2020)



3. Фрейд З. *Лекции по введению в психоанализ*. Пер. с нем. М.: ООО «Фирма СТД»; 2006. 608 с.
4. Фромм Э. *Забытый язык. Иметь или быть?* Пер. с англ. М.: АСТ; 2009. 444 с.
5. Мэй Ролло. *Мужество творить: Очерк психологии творчества*. Пер. с англ. Львов: Инициатива; М.: Институт общегуманитарных исследований; 2001. 128 с.
6. Юнг К. *Психологические типы*. СПб.: Ювента; М.: Прогресс-Универс; 1995. 716 с.
7. Юнг К. *Человек и его символы*. Пер. Сиренко И.Н.; Сиренко С.Н.; Сиренко Н.А. М.: Медков С.Б., Серебряные нити; 2018. 352 с.
8. Цыбуля В.И. Функции символа в психотерапии. *Консультативная психология и психотерапия*. 2012;20(2):158–173.
9. Афанасьев В.Е., Кожуховская Л.С. Особенности символических структур в публицистических текстах. *Теоретические и методологические аспекты коммуникации: сборник научных трудов кафедры межкультурной экономической коммуникации Белорусского государственного экономического университета*. Вып. 1. Минск: РИВШ; 2005. С. 14–23. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://edoc.bseu.by:8080/handle/edoc/63299> (дата обращения: 30.10.2020).
10. Тодоров Ц. *Теории символа*. Пер. с фр. Нарумова Б. М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество; 1999. 384 с.
11. Скрипник К.Д. *Семиотические идеи в античной философии*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/semioticheskie-idei-v-istorii-antichnoy-filosofii/viewer> (дата обращения: 02.11.2020).
12. Яковлева М.В. Основные теоретические подходы к изучению символики в социально-гуманитарных областях знания. *Вестник Удмуртского университета. Серия Философия. Психология. Педагогика*. 2010;1:18–23.
13. *La Doctrine chrétienne, Bibliothèque augustinienne* (BA). 11/2. Paris: Institute d'Études Augustiniennes; 1997 (Doct. christ., II, 1, 1, trad. Fr. Isabelle Bochet). 626 p.
14. Жиро Венсен. *Signum и vestigium у блаженного Августина*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://metaparadigma.ru/augustin-signum/> (дата обращения: 30.10.2020).
15. Кант И. *Критика способности суждения*. В 8 т. Т. 5. М.: Чоро; 1994. 414 с.



16. Cassirer E. *An Essay on Man*. [Electronic source]. Available at: https://archive.org/stream/ErnstCassirerAnEssayOnMan/Ernst+Cassirer++An+essay+on+man_djvu.txt (Accessed: 26.10.2020)

17. Cassirer E. *Philosophie der symbolischen Formen*. [Electronic source]. Available at: <https://archive.org/details/philosophieders00cass/page/n13/mode/2up> (Accessed: 30.10.2020).

18. Радугин А.А. *Культурология*. М.: Центр; 2001. 304 с.

19. Лосев А.Ф. *Проблема символа и реалистическое искусство*. М.: Искусство; 1976. 376 с.

20. Свасьян К.А. *Проблема символа в современной философии (Критика и анализ)*. Ереван: Изд-во АН АрмССР; 1980. 226 с.

21. Павлова О.С. Психологическое консультирование мусульман: анализ зарубежных источников. *Современная зарубежная психология*. 2018;7(4):46–55. DOI:10.17759/jmfr.2018070406

22. *Коран. Перевод смыслов и комментарии Э. Кулиева*. М.: Эксмо; 2012. 808 с.

23. Ибн Каййим аль-Джаузийя. *Фаваид=Полезные наставления*. Отв. ред. шейх Бакр ибн 'Абдуллах Абу Зейд; пер.с араб. Сорокоумовой Е. М.: Умма; 2013. 480 с.

24. Ибн Каййим аль-Джаузийя. *Степени идущих путем «Лишь Тебе мы поклоняемся и лишь Твоей помощи просим»*. Пер. с араб., прим Джелилов А. М.: Эксмо, Умма; 2016. 1120 с.

25. Бадри М. *Размышление. Исламское исследование психики и души человека*. Баку: CDS; 2008. 136 с.

26. Пезешкиан Н. *Торговец и попугай. Восточные истории в психотерапии*. Пер. с нем. Галанза Л.П. М.: Академический Проект; Парадигма; 2013. 151 с.

27. Ассаджиоли Р. *Психосинтез. Принципы и техники*. М.: Институт Общегуманитарных исследований; 2016. 204 с.

References

1. Kovpak D. *Uroki mudrosti. Pritchi, bayki i istorii ot psikhoterapevta* [Lessons of wisdom. Parables, anecdotes and stories from a psychotherapist]. St. Petersburg: Piter; 2019. 352 p. (In Russian)

2. *Noveyshiy filosofskiy slovar'* [The newest philosophical dictionary]. [Electronic resource]. Available at: <https://gufo.me/dict/philosophy/> (Accessed: 25.10.2020). (In Russian)



Яхин Ф.Ф.

Человеческие символы и божественные знамения в психотерапии и психоконсультировании: исламский дискурс

3. Freud S. *Leksii po vvedeniyu v psikhoanaliz* [Introductory Lectures on Psychoanalysis]. Transl. from German. Moscow: ООО «Firma STD»; 2006. 608 p. (In Russian)
4. Fromm E. *Zabytyy yazyk. Imet' ili byt'?* [The Forgotten Language. To Have or to Be?]. Transl. from English. Moscow: AST; 2009. 444 p. (In Russian)
5. May Rollo. *Muzhestvo tvorit': Ocherk psikhologii tvorchestva* [The courage to create: an Essay on the Psychology of Creativity]. Trans. from English. Lvov: Initsiativa; Moscow: Institut Obshchegumanitarnykh Issledovaniy; 2001. 128 p. (In Russian)
6. Jung C. *Psikhologicheskie tipy* [Psychological types]. St. Petersburg: Juventa; Moscow: Progress-Univers; 1995. 716 p. (In Russian)
7. Jung C. *Chelovek i ego simvol'y* [Man and His Symbols]. Sirenko I.N., Sirenko S.N., Sirenko N.A. (tr.). Moscow: Medkov S.B., Serebrjanye niti; 2018. 352 p. (In Russian)
8. Tsybulya V.I. Funktsii simvola v psikhoterapii [The Functions of Symbol in Psychotherapy]. *Konsul'tativnaya psikhologiya i psikhoterapiya* [Counseling Psychology and Psychotherapy]. 2012;20(2):158–173. (In Russian)
9. Afanasyev V.E., Kozhukhovskaya L.S. Osobennosti simvolicheskikh struktur v publitsisticheskikh tekstakh [The features of symbolic structures in journalistic texts]. *Teoreticheskie i metodologicheskie aspekty kommunikatsii: sbornik nauchnykh trudov kafedry mezhkul'turnoy ekonomicheskoy kommunikatsii Belorusskogo gosudarstvennogo ekonomicheskogo universiteta. Vyp. 1.* [Theoretical and methodological aspects of communication: collection of scientific papers of the Department of Intercultural Economic Communication of Belarus State Economic University. Is. 1.]. Minsk: Respublikanskiy institut vysshej shkoly; 2005, pp. 14–23. [Electronic resource]. Available at: <http://edoc.bseu.by:8080/handle/edoc/63299> (Accessed: 30.10.2020). (In Russian)
10. Todorov T.S. *Teorii simvola* [The Theories of Symbol]. Narumova B. (tr.). Moscow: House of intellectual books, Russian Phenomenological Society; 1999. 384 p. (In Russian)
11. Skripnik K.D. *Semioticheskie idei v antichnoy filosofii* [Semiotic ideas in Ancient Philosophy]. [Electronic resource]. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/semioticheskie-idei-v-istorii-antichnoy-filosofii/viewer> (Accessed: 02.11.2020). (In Russian)
12. Yakovleva M.V. Osnovnye teoreticheskie podkhody k izucheniyu simboliki v sotsial'no-gumanitarnykh oblastyakh znaniya [Basic theoretical approaches to the study of symbolism in social and humanitarian fields of knowledge]. *Vestnik*



Udmurtskogo universiteta. Seriya Filosofiya. Psikhologiya. Pedagogika [Bulletin of Udmurt State University. Series Philosophy. Psychology. Pedagogy]. 2010;1:18–23. (In Russian).

13. *Christian Doctrine. Augustinian Library (BA)*. 11/2. Paris: Institute of Augustinian Studies; 1997. 626 p. (Doct. christ., II, 1, 1, trad. fr. Isabelle Bochet). (In French)

14. Giraud Vincennes. *Signum i vestigium u blajennogo Avgustina* [Signum and vestigium in St. Augustine]. [Electronic resource]. Available at: <http://metaparadigma.ru/augustin-signum/> (Accessed: 30.10.2020). (In Russian)

15. Kant I. *Critique of Judgement*. In 8 vol. Vol. 5. Moscow: Choro; 1994. 414 p.

16. Cassirer E. *An Essay on Man*. [Electronic resource]. Available at: https://archive.org/stream/ErnstCassirerAnEssayOnMan/Ernst+Cassirer++An+essay+on+man_djvu.txt. (Accessed: 26.10.2020).

17. Cassirer E. *The Philosophy of Symbolic Forms*. Berlin. 1923. [Electronic resource] Available at: <https://archive.org/details/philosophieders00cass/page/n13/mode/2up> (Accessed: 30.10.2020). (In German)

18. Radugin A.A. *Kul'turologiya* [Cultural Studies]. Moscow: Centr publ.; 2001. 304 p. (In Russian)

19. Losev A.F. *Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo* [The problem of symbol and realistic art]. Moscow: Art; 1976. 376 p. (In Russian)

20. Svasyan K.A. *Problema simvola v sovremennoy filosofii: kritika i analiz* [The problem of symbol in modern Philosophy (Criticism and analysis)]. Yerevan: Publishing House of Armenian SSR Academy of Sciences; 1980. 226 p. (In Russian)

21. Pavlova O.S. Psikhologicheskoe konsultirovanije musulman: analiz zarubezhnykh istochnikov [Psychological counseling of Muslims: foreign sources analysis]. *Sovremennaya zarubezhnaya psikhologiya* [Journal of Modern Foreign Psychology]. 2018;7(4):46–55. DOI:10.17759/jmfp.2018070406 (In Russian)

22. *Koran. Perevod smyslov i kommentarii E. Kuliyeva* [The Qur'an. Translation of meanings and comments]. Moscow: Eksmo; 2012. 808 p. (In Russian)

23. Ibn Qayyim al-Jawziya. *Favaid=Poleznye nastavleniya* [Fawaid=Useful guidance]. Shaykh Bakr Ibn 'Abdullah Abu Zaid (ed.), Sorokoumova E. (tr. from Arabic). Moscow: Umma; 2013. 480 p. (In Russian)

24. Ibn Qayyim al-Jawziya. *Stepeni idushchikh putem "Lish' Tebe my poklonyaemsya i lish' Tvoey pomoshchi prosim"* [The Degree of those following the way "Only You we worship and only You we ask for help"]. Jalilov A. (tr. from Arabic). Moscow: Eksmo, Umma; 2016. 1120 p. (In Russian)



Яхин Ф.Ф.

Человеческие символы и божественные знамения в психотерапии и психоконсультировании: исламский дискурс

25. Badri M. *Razмышlenie. Islamskoe issledovanie psikhiki i dushi cheloveka* [Contemplation: Islamic study of human psyche and soul]. Baku: CDS; 2008. 136 p. (In Russian)

26. Pezeschkian N. *Torgovets i popugay. Vostochnye istorii v psikhoterapii* [A Merchant and a Parrot]. Galanza L.P. (tr. from Germ.). Moscow: Akademicheskij Projekt; Paradigma; 2013. 151 p. (In Russian)

27. Assagioli R. *Psikhosintez. Printsipy i tekhniki* [Psychosynthesis. A manual of principles and techniques]. Moscow: Institute of General Humanitarian Research; 2016. 204 p. (In Russian)

Информация об авторе

Яхин Филкус Флюрович, кандидат юридических наук, руководитель Башкортостанского представительства Ассоциации психологической помощи мусульманам, г. Уфа, Российская Федерация.

About the author

Filyus F. Yakhin, Cand. Sci (Law), Head of Bashkortostan representative office of the Association of Psychological Assistance to Muslims, Ufa, the Russia 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: 12 октября 2020
Одобрена рецензентами: 15 января 2021
Принята к публикации: 02 февраля 2021

Article info

Received: October 12, 2020
Reviewed: January 15, 2021
Accepted: February 02, 2021



DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-1-226-248

УДК 159.9.072.432

Original Paper

Оригинальная статья

Актуальные проблемы неэтнических мусульманок в регионах с мусульманским меньшинством (на примере Санкт-Петербурга и Ленинградской области)

Л.Д. Суюнова^{1а}

¹Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2606-2915>, e-mail: lada-suyunova@mail.ru

Резюме: В статье представлены результаты социально-психологического исследования, проведенного в Санкт-Петербурге и Ленинградской области. В его задачи входило понять причины принятия ислама женщинами в регионах с мусульманским меньшинством, выявить особенности их адаптации к новой религиозной идентичности, специфику и пути решения актуальных для них проблем. В исследовании применялся метод качественных (глубинных) неструктурированных биографических интервью и модификация теста Куна-Макпартленда «Кто Я». В статье описана структура исследования, особенности региона его проведения и изучаемой социально-религиозной группы. Актуальные проблемы неэтнических мусульманок классифицированы на общие, связанные с адаптацией к новой религиозной идентичности, и специфические, связанные с особенностями региона. К специфическим отнесены проблемы трудоустройства и учебы в хиджабе; религиозной практики вне дома; халяльного питания детей; принятия религиозного выбора женщины близкими ей людьми; замужества; социальной незащищенности; коммуникации в мусульманском сообществе. На основе анализа данных проблем обозначены пути их решения.

Ключевые слова: неофиты; русские мусульманки; неэтнические мусульманки; социальная адаптация; ислам в Санкт-Петербурге

Для цитирования: Суюнова Л.Д. Актуальные проблемы неэтнических мусульманок в регионах с мусульманским меньшинством (на примере Санкт-Петербурга и Ленинградской области). *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(1):226-248 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-226-248



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Суянова Л.Д.

Актуальные проблемы неэтнических мусульманок в регионах с мусульманским меньшинством (на примере Санкт-Петербурга и Ленинградской области)

Actual Problems of Non-Ethnic Muslim Women in Regions with a Muslim Minority (on the example of St. Petersburg and the Leningrad Region)

L.D. Suyunova^{1a}

¹Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2606-2915>, e-mail: lada-suyunova@mail.ru

Abstract: The article presents the results of a socio-psychological study conducted in St. Petersburg and in the Leningrad Region. The main objectives of the research were: to understand the reasons of why women adopted Islam in regions with a Muslim minority, to identify the features of the adapting process itself in accordance with a new religious identity and to investigate the specifics and solutions of the problems they faced. We used the method of qualitative (in-depth) unstructured biographical interviews and a modification of a “Who am I” test by Kuhn-McPartland. The article describes the study structure, reveals the regional features of its implementation and also names the socio-religious specifics of the groups under study. All the urgent problems of non-ethnic Muslim women can be classified into the so-called general problems relating to adaptation to a new religious identity and specific ones relating to the features of the region. Specific problems are: the issues connected with employment and education, wearing hijab, with religious practices outside home, children halal nutrition, acceptance of a woman’s religious choice by the closest people, and also the difficulties connected with marriage, social insecurity and socializing in Muslim community. Based on the analysis of the above-mentioned problems the ways of solving them are outlined.

Keywords: neophytes; Russian Muslim women; non-ethnic Muslim women; social adaptation; Islam in St. Petersburg

For citation: Suyunova L.D. Actual Problems of Non-Ethnic Muslim Women in Regions with a Muslim Minority (on the Example of St. Petersburg and the Leningrad Region). *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(1):226-248 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-1-226-248

Введение

В последние десятилетия, на фоне возросшего интереса к религии в постсоветском обществе, наблюдается рост числа людей, осознанно принимающих ислам. Это заметно не только в Поволжье и на Кавказе, но и в регионах, где мусульмане составляют религиозное меньшинство. Как следствие, феномен религиозной конверсии, вопросы формирования религиозной идентичности, социальной и психологической адаптации новообращенных мусульман сегодня широко изучаются социологами, антропологами, психологами.



С позиции психологии религиозная конверсия «рассматривается как радикальный тип изменений личности, свернутый во времени и затрагивающий ее когнитивные, аффективные и поведенческие структуры» [1]. Согласно социологическим исследованиям В.Б. Исаевой [2] и Т.С. Прониной [3], в структуре личности неофитов религиозная идентичность становится ключевой чертой. Т.С. Пронина отмечает, что она часто подчеркивается через противоположение своей жизни «до» и «после» обретения нового вероисповедания (в пользу последнего) и строгое следование новым религиозным практикам [3]. Неофитам как людям, воспитанным вне мусульманской традиции, свойственно конструировать свою новую идентичность на основе собственного религиозного опыта, без достаточных знаний об исламе. Для них характерно особое стремление к распространению в обществе ценностей обретенной ими религии и преувеличенная ревность в поклонении [4]. Такая позиция нередко провоцирует конфликты в семейных отношениях и в социальной сфере: на работе, по месту учебы, в кругу друзей.

С точки зрения психологии процесс выстраивания идентичности крайне важен, так как через призму идентичности происходит разделение окружающих на своих и чужих. М.М. Мchedлова определяет религиозную идентичность как результат самоотождествления личности или референтного сообщества с определенным религиозным учением или его частью. Автор выделяет внутреннюю религиозность, т.е. Веру как таковую, и внешнюю религиозность, т.е. соблюдение определенных религиозных обрядов, церемоний, ритуалов [5]. А.В. Малашенко, рассматривая идентичность в контексте мусульманской религиозности, выделяет три ее уровня: личностный (мировоззренческий), традиционно-обрядовый и социальный, на котором происходит социализация мусульман как членов общины [6].

На наш взгляд, основная трудность адаптации неофитов к новой религиозной идентичности заключается, с одной стороны, в нехватке религиозных знаний, а с другой стороны, в недостаточной психологической поддержке со стороны близких людей, привычного круга общения и обретенных единомышленников. Родители, друзья и коллеги часто не принимают их религиозный выбор, а в мусульманское сообщество они еще не интегрированы. Кроме того, близкие неофитов, беспокоясь за них и наблюдая кардинальные изменения в их жизни, склонны отторгать эти изменения, чему способствует негативный окрас образа ислама в СМИ.

Спецификой Санкт-Петербурга и его области является крайне разнородный этнический состав мусульман и двойное психологическое давление



на новообращенных мусульманок – со стороны общества и со стороны этнических мусульман. Коренные жители часто формируют свои представления об исламе через призму восприятия мигрантов и экстраполируют их на новообращенных мусульман, из-за чего последние нередко становятся «чужаками» в сознании большинства. На женщинах это сказывается больше, чем на мужчинах. Они чаще мужчин нуждаются в духовной и психологической поддержке, нередко обращаясь за ней к имамам мечетей. Однако помощь не всегда бывает эффективной в силу разности менталитетов неэтнических мусульманок и лидеров тех общин, к которым они обращаются за советом.

В некоторых национальных молельнях (например, таджикской, узбекской) посещение женщинами джума-намазов неприемлемо. Новообращенные мусульманки чаще общаются в женском кругу либо в социальных сетях. За мужние через своих мужей разной национальности могут воспринимать ислам совершенно по-разному и в общении нередко ощущают противоречивость в восприятии ислама друг другом. Это мешает их сплоченности как группы, затрудняет самоидентификацию и формирует поле специфических проблем.

Интересной и успешной попыткой найти пути решения проблем во взаимоотношениях родителей-немусульман со взрослыми дочерьми, принявшими ислам, является работа К.Л. Энвей, которая провела социологическое исследование, собрав истории 53-х урождённых американок, ставших мусульманками [7].

В Российском пространстве подобных исследований мало. Из отечественных социологов изучением религиозной конверсии занимались В.Б. Исаева [2; 8] и А.И. Любимова [9]. Исследование А.И. Любимовой проводилось в СПб, что было особенно ценно для нас, однако ее респондентами были последователи НРД Международного общества сознания Кришны. К теме неофитов и религиозной идентичности в контексте принятия ислама обращались О.С. Павлова [10], А.В. Корчагина [4], А.О. Никитичева [11], А.В. Погонцева [12]. Работы последней представляли наибольший интерес для нас. Схожесть темы и тот же регион исследования позволили выявить корреляцию с результатами нашего исследования.

Тему социализации ислама, статуса и идентификации мусульманских женщин в пространстве Северо-Западного региона разрабатывали Н.Ю. Бариева, К.И. Муслимова, С.Ю. Зязин [13; 14]. О путях решения психологических проблем неофитов пишут Ю.Ю. Асеева [15] и В.Р. Бикбаева [16].

В целях выявления причин принятия ислама женщинами в регионах с мусульманским меньшинством, особенностей их адаптации к новой религии-



озной идентичности, специфики и путей решения актуальных для них проблем нами проведено социально-психологическое исследование. Для его проведения применялся метод качественных (глубинных) неструктурированных биографических интервью [17]. Всего 27 интервью содержали по 37 вопросов открытого типа, разделенных на четыре тематических блока:

- 1) путь в ислам и этапы религиозной конверсии – 10 вопросов;
- 2) религиозная практика и отношения с Богом – 10 вопросов;
- 3) отношения в семье и в социуме – 14 вопросов;
- 4) самоидентификация и представления об исламе на основе модификации теста Куна-Макпартленда «Кто Я» [18] и двух опросов методом неоконченных предложений. В опросах респондентам предлагалось окончить предложения «я мусульманка – это значит, что я...» и «ислам – это...» десятью различными способами.

Для отбора участников исследования мы установили четыре критерия:

1. Наличие религиозной конверсии в опыте респондента.
2. Проживание в Санкт-Петербурге или в Ленобласти не менее трех лет.
3. Признание шести основ имана, соблюдение намаза и поста в рамадан.
4. Пребывание в исламе не менее четырех лет.

Для определения религиозной конверсии и ее механизма в опыте респондента мы опирались на классические работы зарубежных исследователей: Льюис Р. Рамбо [19], который синтезировал и развил взгляды своих предшественников Уильяма Симса Бейнбриджа и Родни Старка [20], а также Дэвид Сноу и Ричард Мэхэлек [21], несколько дополнившие теорию Р. Рамбо. Для рассмотрения категории религиозности и структурной составляющей конверсии нами применялась многомерная модель религиозности Ч. Глока и Р. Старка, теория конверсии Дж. Лофланда и Р. Старка [22]. В качестве базовых теоретико-методологических оснований для соотношения религиозной и социальной идентичности применена теория сложной социальной идентичности С. Роккаса и М. Брьюера [23].

Результаты исследования и их интерпретация

Первый блок (10 вопросов) касался мотивов прихода участниц в ислам и этапов их религиозной конверсии. Респондентам предлагалось рефлексировать разные периоды жизни, вспоминая, что из опыта более всего повлияло на формирование их религиозной идентичности и последующей ее смены.



Анализ ответов на вопросы первого блока выявил высокий интеллектуальный уровень и образовательные запросы респондентов: 67% из них имеют высшее образование, в т.ч. 11% – специалисты в двух областях знаний и 7% имеют научные степени. То же самое наблюдала А.О. Никитичева в Подмосковье: «Базовый уровень образования русских мусульман, как правило, высок, они готовы к восприятию информации сложной, требующей рефлексии и доказательной базы» [11]. А.И. Любимова также отмечает, что «все информанты, участвовавшие в исследовании, имели высокий уровень образования и заявляли, что это типичная ситуация» [9]. Возможно, во всех трех случаях образованность связана с проживанием респондентов в мегаполисе или поблизости от него. А возможно, что это отличительная черта людей ищущих, открытых к восприятию ценностей иной культуры.

До прихода в ислам 93% респондентов придерживались взглядов, схожих с родителями или с одним из них. В остальных случаях, возможно, имело место протестное поведение в совокупности с влиянием школы (например, дочь православных родителей верила в теорию эволюции). Уровень религиозности респондентов до прихода в ислам представлен диаграммой №1, а уровень религиозности их родителей отражен на диаграмме №2. Сведения о каждом из родителей для построения диаграммы №2 учитывались отдельно.



Рис.1. Религиозность респондентов до ислама

Fig. 1. Religiosity of respondents before adopting Islam



Рис. 2. Религиозность родителей респондентов

Fig. 2. Religiosity of the respondents' parents

Как мы видим, перешедшие в ислам женщины воспитывались в семьях с очень разным уровнем религиозности. Таким образом, религиозное воспитание не гарантирует, что, повзрослев, ребенок сохранит религиозную принадлежность.

67% опрошенных осознавали свое состояние перед переходом в ислам как кризисное, что вписывается в теоретические модели религиозной конверсии Дж. Лофланда и Р. Старка [22], а также Л.Р. Рамбо [19]. С другой стороны, из 67% подтвердивших наличие кризиса каждый 6-й респондент характеризовал этот кризис не как духовный или личностный; кризис был связан с разводом и со смертью близкого человека. Остальные 33% опрошенных не считали свое состояние до прихода в ислам кризисным. Механизм конверсии в этих случаях больше соответствует модели, описанной в учебном пособии Т.Е. Седанкиной [24], где выделено восемь типов религиозной конверсии: традиционный, детский, трагический, спасающийся, образцово-показательный, протестный, интуитивный и ищущий. Согласно данному исследованию, вхождение в религию вышеупомянутых трех респондентов можно классифицировать как «интуитивный и ищущий» и как «трагический» тип религиозной конверсии.

Часто причиной интереса к исламу среди респондентов, воспитанных в православии, называлась неудовлетворенность христианской догматикой, внутреннее несогласие с концептом Троицы и непонимание отдельных церковных обрядов. Эти данные коррелируют с исследованием А.В. Погонцевой [12], а также с исследованием Ю.В. Максимова, результаты которого приводит Т.Е. Седанкина в учебном пособии по религиозной социологии [24]. Диаграмма №3 иллюстрирует наиболее частые ответы на вопрос «Что не устраивало в предыдущей картине мира (до прихода в ислам)?» и отчасти характеризует психологическое состояние респондентов на момент проявления интереса к исламу.



Рис. 3. Ответы на вопрос: «Что Вас не устраивало в картине мира до ислама?»

Fig. 3. Answers to the question: "What did not suit you in the picture of the world before Islam?"

В качестве ключевой причины принятия ислама респонденты чаще всего называли: «осознание, что ислам – истина», или «осознание единст-



ва Бога». При подробном расспросе выяснялось, что в 67% случаев был мусульманин, вызвавший интерес и симпатии респондента благодаря своим личным качествам, а интерес к исламу – следствие этого. В 40% случаев это был муж или будущий муж. 15% участниц решающим назвали впечатление от чтения перевода Корана; 18% – иные причины, например, сравнительный анализ различных религий путем чтения книг или рациональный выбор. Еще большее место отводит роли социального фактора А. Погонцева в схожем исследовании: «В 90% случаев главным фактором, определяющим первое знакомство и первые знания респондента об исламе, было наличие в окружении мусульман» [12].

Второй блок (10 вопросов) касался внутренних изменений в связи с приходом в ислам, религиозной практики респондентов, их отношений с Богом и того, как они ощущают проявление божественного в их жизни.

Рефлексируя опыт принятия ислама, большинство описывают свои ощущения как чувство легкости, облегчения, полета, правильности выбора и ответа на внутренние вопросы, но были и исключения: *«Сначала была растерянность. После прочтения шахады нам с подругой сказали, что мы теперь мусульманки, но что дальше делать со своим мусульманством я не знала, пока не посетила центр "Источник"»*.

Другая участница описала свое состояние как шоковое в связи с тем, что *«...перед принятием ислама и прочтением никаха имам задавал мне вопросы об исламе, самые простые, но я затруднялась ответить. Я чувствовала себя перед этими незнакомыми людьми как на экзамене, который с треском проваливаю. Закончив расспросы об исламе, имам сказал: "По какому вопросу вы пришли? Если принять ислам – сейчас у тебя мало знаний, иди поучи, а выучишь – приди. А что касемо никаха, то вы хотите просто избавиться себя от греха". Я не понимала, почему я искренне хочу принять религию, а мне не разрешают»*. Эта женщина приняла ислам в той же мечети через неделю подготовки.

В целом 4 участницы назвали свои ощущения в момент принятия ислама эйфорией; 18 оценили опыт как положительный; 2 – пребывали в состоянии растерянности; 2 – очень нервничали; 2 – не могли вспомнить; 1 – ничего особо не почувствовала.

После принятия ислама мировоззрение женщин менялось в разной степени, что отражено в табл. №1. Обнаружена закономерность: чем более верующей была респондент до ислама и чем шире был ее кругозор, тем естественнее, логичнее и легче ощущалось ею принятие ислама. Часть респондентов



связывают изменения в картине мира не только с принятием ислама, но и с накоплением жизненного опыта вообще.

Таблица 1. / Table 1.

Изменение картины мира респондентов в связи с принятием ислама
Change in the view of the world of respondents in connection with the adoption of Islam

Степень изменений	%	Суть изменений / типичные ответы
Не изменилась	26	Переход к исламу был очень естественным и плавным.
Мало изменилась	18	Границы дозволенного и запретного стали четче, изменились отношения с мужчинами.
Сильно изменилась	26	Жизнь приобрела осмысленность и осознанность, появилась ясность как двигаться дальше, стала понятна система взаимоотношений с Богом.
Внутренние изменения были сильнее внешних	15	Стала работать над собой: улучшился характер, нрав, отношение к людям. Стало легче прощать.
Полностью изменилась	15	Пришло понимание неправильности моего образа жизни, признание последствий этого и кардинальные изменения

Наиболее ценным религиозным опытом респонденты чаще всего называли опыт рамадана: пост, коллективные ночные молитвы, общение с единоверцами. Также часто озвучивался опыт получения знаний и обучения чтению Корана. Свою связь с Богом почти все ощущают как ответ на молитвы или на внутренние вопросы и в том, как складываются события жизни. 26% отметили ощущение связи в процессе самой молитвы, в том числе 15% отдельно выделили молитву «Истихара»¹. Многие видят проявление божественного в неожиданном облегчении трудностей, в природных закономерностях, в красоте мира. 26% сказали, что не видят отсутствия божественного в жизни – для них это некая постоянная.

Заключительными вопросами второго блока были вопросы о религиозной практике респондентов. 85% опрошенных отметили, что у них возникают проблемы (трудности/неудобства) с религиозной практикой вне дома. В большинстве случаев это взятие омовения в общественных местах, чтение намаза. В целом, сегодня в СПб гораздо легче найти место для намаза, чем

¹ В пер. с араб. «поиск блага в деле» – особая мольба при поиске руководства Божия в каком-либо деле.



10–15 лет назад. Для этого достаточно зайти в кафе-халяль, на крупный рынок или в магазин мусульманской одежды. Некоторые молятся в примерочных или в укромных уголках крупных торговых центров. Сложнее тем, кто днем работает либо учится: немногие учреждения предоставляют возможность для молитвы.

Проблема с халяльным питанием для СПб не столь актуальна (число халяльных магазинов и кафе растет здесь день ото дня), но в области таких мест мало. Цены на халяльное мясо и птицу примерно на 30% выше, чем на не халяльные. Наиболее остро стоит проблема с халяльным питанием детей в детских садах, школах, лагерях летнего отдыха, в период пребывания в больницах и в санаториях.

В школу дети обычно берут обед из дома или покупают в столовой то, что им дозволено. В детских садах большинству удается договориться с заведующей или воспитателем, чтобы ребенку не клали мясо. В некоторых случаях требуют справку от аллерголога, что мясо ребенку нельзя – религиозные соображения не всегда считаются уважительной причиной.

Хиджаб носят 26 участниц исследования, и только пять сказали, что у них никогда не возникали конфликты с окружающими по этому вопросу. Десять рассказали о редких проявлениях негатива, в основном со стороны случайных прохожих. Трое периодически сталкивались с негативным стереотипным восприятием «женщины в платке» в учебном учреждении, администрации, поликлинике и т.п. Восемь участниц сталкивались в результате решения надеть хиджаб с серьезными проблемами: увольнение / смена работы – 3; перевод дочерей на семейное образование – 1; вынужденное снятие хиджаба дочерью в школе – 1; временный отказ от хиджаба из-за давления окружающих – 2; непримиримый конфликт с родителями – 1.

Третий блок (14 вопросов) касался семейных отношений и социальной сферы. Нашей задачей было выяснить, с какими проблемами респонденты сталкивались сразу после принятия ислама (в период неофитства) и в последующие годы, как удавалось их решать. Круг вопросов охватывал отношения с родителями, родственниками, друзьями, коллегами, а также трудности, связанные с соблюдением религиозных норм вне дома.

В ходе опроса 44% респондентов признались, что боялись или не решились сказать о смене религии родителям или одному из них. В большинстве случаев их опасения были оправданы – выбор не был принят. В отдельных случаях принятие ислама привело к разрыву родственных уз. Только 22% ре-



спондентов сказали, что с приходом в ислам их отношения с друзьями и родственниками не изменились либо улучшились.

Трудности в семье, возникающие вследствие принятия ислама, респонденты объясняют себе в терминах «испытание от Аллаха», причины для проявления терпения «сабр». Большинству обретенная вера помогла сохранять спокойствие и доброжелательность.

Рефлексируя период неопитства, 62% респондентов назвали главными причинами конфликтов, связанных с переходом в ислам, собственный максимализм, категоричность, негибкость, а 22% – негативное, основанное на стереотипах отношение их окружения к мусульманам. Основным источником негативных стереотипов назывались СМИ.

Связанные с религией проблемы в воспитании детей возникали примерно в половине семей участниц. Чаще всего они были в трех случаях: если муж иной национальности, с иными семейными традициями; если родители жены/мужа негативно относятся к исламу; если дети уже были в осознанном возрасте, когда их мама приняла ислам. Сообщается также о конфликте семейных ценностей с требованиями учебных учреждений, таких как запрет со стороны администрации школы на ношение хиджаба, вследствие чего девочка-подросток «теперь сама не хочет его носить, хотя инициатива изначально была ее» (респондент №25).

Отдельная группа проблем связана с переводом детей-мусульман на семейное образование. Часто эту форму обучения выбирают для себя те семьи, где считается неприемлемым смешение полов в учебном процессе, отмечание светских государственных праздников, слушание музыки и изображение живых существ, даже детьми. Дети в таких семьях не всегда хорошо социализированы, иногда родители противопоставляют их обществу, что при взрослении также может вызвать ряд трудностей.

Проблему замужества считают актуальной 85% респондентов. Среди причин ее возникновения названы: утрата традиции сватовства, свойственной мусульманским странам; сложность знакомства дозволенным в исламе образом; недостаток информации у потенциальных супругов друг о друге; разность менталитетов; отсутствие у женщин вали (опекуна), особенно если родители не в исламе; неосведомленность невесты о махре и других нормах мусульманского брака; социальная незащищенность женщины и др.

Остро стоит проблема социальной незащищенности женщины. Сталкиваясь с притеснением по религиозному признаку, с насилием в семье, с



обнаружением многоженства, она не знает куда обратиться, особенно если родительская семья негативно отнеслась к ее религиозному выбору. Квалифицированных психологов с пониманием ислама и специфических проблем неофитов крайне мало. Имамы часто не могут дать компетентный совет, а иногда и усугубляют ситуацию обратившейся женщины.

Из всех вопросов, связанных с замужеством, наиболее болезненно воспринимается многоженство (более половины респондентов внутренне не принимают его дозволенность) и тайные браки. На втором месте по внутреннему неприятию стоит подчинение мужу.

Сложности в общении с мусульманками других национальностей или с иным пониманием ислама отметили 59%, из них 37% сталкивались с проблемой общения из-за разного понимания ислама. Самый частый ответ: «Иногда мне трудно бывает с теми, кто очень узко понимает ислам / склонен к радикальным взглядам / склонен к такфиру (обвинению в неверии)». В целом, чем более гибок человек и чем шире его кругозор, тем меньше у него трудностей в общении.

Из-за нехватки живого общения и невозможности получить квалифицированную консультацию в мечети частой практикой является поиск решения проблем в социальных сетях – в сообществах русскоязычных мусульман из разных стран и на любых сайтах, где рассматриваются схожие с запросом проблемы. Здесь кроется риск получения недостоверной информации и принятия не самых лучших решений на ее основе. Случается, что недостоверная информация потом передается другим людям, часто она касается таких важных аспектов, как вопросы брака, развода, отношений с родителями.

Выявлена проблема несоответствия самовосприятия восприятию другими людьми: «Я разговорила с одной православной бабушкой, и она посчитала меня предательницей веры, хотя никого не предавала – для меня это был естественный переход в результате изменившегося мировоззрения». Бывает, что семье навязываются национальные традиции, принятые в религиозной общине, одна из участниц высказала свою реакцию на это: «Я русская, мой муж тоже, у нас русские дети, они в исламе с рождения. Почему мы должны под кого-то подстраиваться и перенимать чьи-то традиции? Я считаю, что “русские” – это тоже мусульманский этнос, и порой чувствую себя ущемленной по национальному признаку».

Отметим и положительные стороны, дающие возможность для развития межкультурного диалога, – это широта кругозора и предрасположенность к восприятию ценностей иной культуры, свойственные большинству респон-



дентов. Этот ценный ресурс хорошо обозначила А.О. Никитичева: «Несмотря на то что, по оценкам лидеров изучаемых общин, новообращенные из числа русских составляют всегда крайне малую часть этих общин, их роль как людей, совместивших в своем мировоззрении различные по происхождению культуры, представляется особенно важной, поскольку открывает перспективы для качественно иного диалога между этими культурами» [11].

Четвертый блок содержал модификацию теста Куна-Макпартленда «Кто Я» [18] и два опроса методом неоконченных предложений. В опросах респондентам предлагалось окончить предложения «Я мусульманка – это значит, что я...» и «ислам – это...» десятью различными способами. Анализ теста Куна-Макпартленда выявил в качестве ключевых компонентов идентичности религиозную, семейную, гендерную, а также категорию «человек». Схожие результаты получила А.В. Погонцева в исследовании 2019 года, основанном на 20-ти интервью с мусульманами, перешедшими в ислам из христианства [12].

Таблица 2. / Table 2.

Сопоставление результатов исследования А. Погонцевой и Л. Суюновой
Comparison of research results by A. Pogontseva and L. Suyunova

Сопоставляемые идентификационные категории	% респондентов, на- завших категорию		% респондентов, ука- завших категорию на 1-2 месте	
	Суюнова	Погонцева	Суюнова	Погонцева
Религиозная	78	75	48	60
Семейная (мама, жена и др.)	100	55	41	45
Гендерная	81	50	37	40
Человек / личность	74	70	37	45
Позитивные личностные характе- ристики	93	30	22	5
Профессия, учеба, род деятельности	70	35	7	10
Национальная	19	5	-	5

Оба исследования свидетельствуют о наибольшей важности религиозной, семейной и гендерной идентичности респондентов, но степень их значимости не одинакова. Респонденты проведенного нами исследования придают больший вес семейной и гендерной идентичности, чем в исследовании А. Погонцевой. Это можно объяснить гендерным различием в составе респонден-



тов. В нашем исследовании участвовали только женщины, а в исследовании А. Погонцевой 30% составляли мужчины. В нашем исследовании значительно больший процент респондентов указал профессиональную принадлежность, выявление причин этого требует дополнительного изучения.

Еще одним сходством с исследованием А.В. Погонцевой является выявленная нами тенденция к потере личностной идентичности и ее замене на социальную. Это проявляется в прямом указании на конфессиональную идентичность «мусульманка», а также через выражения, характерные для догм и предписаний ислама «раба Аллаха», «творение Всевышнего».

Национальная идентичность является второстепенной для большинства респондентов. Это полностью вписывается в современную модель межкультурных социологических исследований, которые в условиях глобализации и активной миграции призывают к деэтнизации и, в отличие от исследований прежних десятилетий, базируются на положении об этничности не как об изначально заданном константном показателе, а как о результате социального конструирования. Эта методология уже опробована на западе, в частности в Германии. Анализ результатов этих исследований и их преимуществ представлен в статье Е.А. Деревянченко, Ю.И. Деревянченко [25].

Обращаясь к концепции множественной идентичности С. Роккаса и М. Брюера [23], можно предположить такие отношения между идентичностями, как пересечение и преобладание. При пересечении человек ассоциирует себя с одной конкретной группой или общностью, члены которой сочетают несколько его идентичностей, что мы и видим. При преобладании одна из имеющихся идентичностей доминирует. Это также имеет место, поскольку в понимании респондентов быть хорошей мусульманкой – значит быть хорошей женой и матерью. Эти же отношения прослеживаются и в других исследованиях идентичности. Например, в исследовании О.С. Павловой [10] выявлено пересечение национальной и религиозной идентичностей студентов-мусульман, проживающих в Чеченской республике.

Феномен пересечения и преобладания идентичностей часто выявляется в исследованиях. Более явным это становится при рассмотрении результатов опроса методом неоконченных предложений.

В задании 3.2. респондентам предлагалось окончить предложение «Я мусульманка – это значит, что я...» десятью различными способами. Схожие ответы обобщались. На основе наиболее частых ответов составлен собирательный образ мусульманки.



В представлении респондентов мусульманка покорна Богу, подчиняется Его законам, принимает Его волю и осознанно отказывается от запретного. Она довольна своей религией, судьбой, предопределением и за все благодарна Создателю. Она соблюдает установления ислама в повседневной жизни, стремится к получению религиозных знаний.

Мусульманка верит в Аллаха, в Ангелов, в Книги, в посланников, Судный день и в предопределение добра и зла. Она свидетельствует, что нет Бога достойного поклонения, кроме Аллаха, и что Мухаммад – посланник Аллаха. Она поклоняется Аллаху, уповаet на Него и стремится к Его довольству.

Мусульманка совершает намаз, носит хиджаб, соблюдает пост в Рамадан, мечтает о хадже. Она ощущает себя под защитой Аллаха – наилучшего Покровителя. Она старается следовать примеру Пророка, любит и соблюдает сунну. Она воспитывает детей в исламе и в любви к Аллаху и Его посланнику.

Мусульманка честна и правдива со всеми, соблюдает договоры, держит слово, выполняет обещания. Она старается быть хорошим примером ислама в обществе, осознает ответственность перед Богом и людьми за свои поступки и поведение. В общении мусульманка дружелюбна, приветлива, доброжелательна, воспитанна и благонаравна. Она помогает людям, старается делать добрые дела, уважает людей, независимо от их религии открыта к диалогу, никому не причиняет вреда.

Она чувствует присутствие Аллаха в своей жизни и связь с Ним, надеется на прощение и спасение. Она верующая, праведная и богобоязненная, добрая, спокойная и уравновешенная. Она старается стать лучше и стремится к совершенству. Стремится к общению с единоверцами.

Мусульманка – хранительница очага. Она заботится о своих близких и молится о них, уважает свой род и поддерживает родственные связи. Она хорошая мать и дочь; хорошая жена, которая уважает своего мужа. Мусульманка ценит и бережет свое время. Мусульманка свободна в своем выборе.

В задании 3.3. респондентам предлагалось окончить предложение «ислам – это...» десятью различными способами. На основе анализа ответов выяснено, что ислам в представлении респондентов – это, прежде всего, единобожие, религия истины, Путь к Богу и счастью в обоих мирах, верное руководство, Коран и сунна. Его ключевые черты: покорность Создателю, благонаравие, любовь и уважение к себе и к другим людям, гармония с миром и с самим собой. В ответах также выделяется аспект религиозной преемственности: «ислам – религия всех пророков», поиска знаний: «содружество веры



и знания», «религия познающих и созидających». В целом ответы опроса 3.3. коррелируют с ответами опроса 3.2. и дополняют его.

Заключение

1. На основе проведенного исследования выявлены две группы проблем неэтнических мусульманок: 1) общие, свойственные большинству неопитов; 2) специфические, связанные с особенностями региона исследования.

2. Предпосылку к возникновению проблем общего типа создают характерные черты неопитов: а) доминирование религиозной идентичности; б) конструирование ее на основе собственного религиозного опыта, не в русле традиции и без достаточных знаний; в) стремление к распространению религиозных ценностей и преувеличенная ревность в поклонении.

3. Спецификой региона является крайне разнородный этнический состав мусульман, среди которых не более 1% русских, двойное психологическое давление на новообращенных мусульманок – со стороны общества и со стороны этнических мусульман.

4. К специфическим проблемам мы относим: а) трудности с религиозной практикой вне дома, в особенности с намазом и омовением; б) трудности во время учебы и работы из-за хиджаба; в) трудность соблюдения норм «халляль» в питании, особенно для детей в детских садах, школах, лагерях летнего отдыха, в период пребывания в больницах и в санаториях.

5. Трудность замужества связана с отсутствием традиции сватовства и участия родителей в устройении брака дочери. Часто у невесты нет опекуна (вали), а ее жених – представитель другой нации, с иным менталитетом.

6. Из всех вопросов, связанных с замужеством, наиболее болезненно воспринимаются многоженство и тайные браки, на втором месте – подчинение мужу.

7. Остро стоит проблема разрешения конфликтов в браке и социальной незащищенности женщин. Причины: отсутствие поддержки родственников, некомпетентность имамов в психологии и недостаток психологов-мусульман.

8. Связанные с религией проблемы в воспитании детей чаще всего возникают в трех случаях: если муж иной национальности; если родители жены/мужа негативно относятся к исламу; если дети были в осознанном возрасте, когда мама приняла ислам. Выявлены проблемы с социализацией детей, находящихся на семейном образовании, а также противоречия между школьными и семейными нормами обучения и общения.



9. Сложности при общении с мусульманками других наций или с иным пониманием ислама чаще всего вызывают: узкое понимание ислама и категоричность собеседника, языковой барьер, различие национальных традиций, менталитета и ценностей.

10. Нехватка специалистов с достаточным уровнем религиозных и психологических знаний, с пониманием менталитета неэтнических мусульманок.

11. Ключевыми идентичностями в результате перехода в ислам становятся: религиозная, семейная, гендерная, а также идентичности категории «человек». Выявлена тенденция к потере личностной идентичности и ее замене на социальную.

Рекомендации по религиозной социализации и решению актуальных проблем неэтнических мусульманок

1. Работающим с мусульманами специалистам (юристам, психологам, журналистам и др.) необходимо знать и понимать основы и этику ислама, быть гибкими и веротерпимыми. В этом помогли бы брошюры, ролики или курсы, созданные с этой целью.

2. Необходимо в целом повышать грамотность и лояльность населения в отношении ислама путем мероприятий в формате студенческих круглых столов, интеллектуальных игр типа «брейн-ринг» на знание традиционных религий и др. Возможно создание социальной рекламы посредством видеороликов и плакатов, на которых женщины в хиджабе и без него вместе занимаются каким-либо общественно-полезным делом.

3. К реализации социальных и межрелигиозных проектов можно привлечь областные комитеты по межконфессиональным отношениям, ДУМ СПб, волонтеров. Можно провести конкурс на лучший социальный ролик об исламе.

4. Регион нуждается в специалистах с базовым психологическим и религиозным образованием, возможно, полученным дистанционно.

5. Необходимо создавать центры поддержки мусульманских семей, где были бы просветительские курсы для молодежи, возможность встречи молодых людей, желающих вступить в брак, консультации специалистов с психологическим и религиозным образованием, возрождение института сватовства.

6. Решение проблем неэтнических мусульманок, связанных со спецификой региона, должно базироваться на обмене личным опытом и его тиражировании на женских встречах или в формате онлайн / очных курсов для неофитов.



Сулюнова Л.Д.

Актуальные проблемы неэтнических мусульманок в регионах с мусульманским меньшинством (на примере Санкт-Петербурга и Ленинградской области)

7. Следует развивать взаимодействие между исламскими культурными центрами города, так как это способствует гармонизации межэтнических отношений мусульман.

Литература

1. Буланова И.С. Смысловое содержание религиозной конверсии. *Религиоведение*. 2013;4:132–138.

2. Исаева В.Б. Современные концептуальные модели социологии конверсии. *Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена*. 2014;166:108–113.

3. Пронина Т.С. Религиозная идентичность как психосоциальный феномен. *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2015;16(2):154–166.

4. Корчагина А.В. Психологические мотивы и последствия обращения в ислам: результаты социально-психологического исследования. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):375–385. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-2-375-385

5. Мчедлова М.М. Религиозная идентичность. Политическая идентичность и политика идентичности: в 2 т. Т. 1. *Идентичность как категория политической науки: словарь терминов и понятий*. Семененко И.С. (ред.). М.: РОССПЭН; 2011. 208 с.

6. Малашенко А.В. *Исламские ориентиры Северного Кавказа*. М.: Гендальф; 2001. 180 с.

7. Энвэй К.Л. *Выбравшие иной путь*. М.: Садра; 2014. 320 с.

8. Исаева В.Б. *Социальный механизм религиозной конверсии на примере петербургской буддийской общины Карма Кагью: дисс.... канд. социол. наук*. СПб., 2015. 241 с.

9. Любимова А.И. Теории религиозной конверсии и новые религиозные движения в России. *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2009;10(1):70–74.

10. Павлова О.С. Религиозная и этническая идентичность мусульман Северо-Западного и Северо-Восточного Кавказа: содержание и особенности соотношения. *Ислам в современном мире*. 2015;11(2):75–86. DOI: 10.20536/2074-1529-2015-11-2-75-86

11. Никитичева А.О. Русские мусульмане Подмосковья: аспекты самопонимания и роль в общинах. *Ислам в современном мире*. 2020;16(3):145–164.

12. Погонцева А.В. *Трансформация социальной идентичности в контексте смены религиозной принадлежности (на примере конвертитов мусуль-*



манского вероисповедания). ВКР (профиль: Социология). СПбГУ; 2019. 132 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://nauchkor.ru/pubs/vliyanie-religioznoy-konversii-na-transformatsiyu-sotsialnoy-identichnosti-na-primere-perehoda-hristian-v-islam-5a6f88217966e12684eea086> (дата обращения: 20.02.2021).

13. Бариева Н.Ю., Муслимова К.И., Зязин С.Ю. Профессиональная и общественная деятельность мусульманок, как методы социализации ислама. *Мир науки. Социология, филология, культурология*. 2019;1:25. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://sfk-mn.ru/PDF/29SCSK119.pdf> (дата обращения: 20.01.2021).

14. Муслимова К.И. Мусульманская женщина: трансформация статуса и процесс идентификации. *Интернет-журнал «Мир науки»*. 2018;2(6). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://mir-nauki.com/PDF/72PSMN218.pdf> (дата обращения: 20.01.2021).

15. Асеева Ю.Ю. Неофиты в исламе: психологические и социальные аспекты. *Ислам: личность и общество*. 2020;1:15–20.

16. Бикбаева В.Р. Программа помощи новообращенным мусульманкам «Что дальше?». как вариант духовной и социальной поддержки неофитов в процессе их интеграции вне мусульманского сообщества. *Ислам: личность и общество*. 2020;1:21–27.

17. Исаева В.Б. Биографический метод в социологических исследованиях религиозной конверсии (Авто)биография как объект социологического анализа. *Материалы X чтений памяти В.Б. Голофаства. 3–5 апреля 2018 г.* Божкова О.Б. (ред.) СПб.: Норма; 2018. С. 244–253.

18. *Словарь-справочник по психодиагностике*. Баларчук Л.Ф., Морозов С.М. (ред.). СПб.: Питер; 2008. 528 с.

19. Rambo L.R. *Understanding religious conversion*. New Haven: Yale University Press; 1993. 240 с.

20. Stark R.A., Bainbridge W.S. *Theory of Religion*. New York: Peter Land; 1987. 386 p.

21. Snow D.A., Machalek R. The Sociology of Conversion. *Annual Review of Sociology*. 1984;10:167–190.

22. Lofland J., Stark M. Becoming a World saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective. *American Sociological Review*. 1965;30(6):862–875.

23. Хухлаев О.Е. Сложность социальной идентичности: концепция С. Роккас и М. Брюера. *Социальная психология и общество*. 2012;3:18–22.



Суянова Л.Д.

Актуальные проблемы неэтнических мусульманок в регионах с мусульманским меньшинством (на примере Санкт-Петербурга и Ленинградской области)

24. Седанкина Т.Е. *Религиозная социология: исламский компонент*. Казань: КФУ; 2016. 193 с.

25. Деревянченко Е.А., Деревянченко Ю.И. К вопросу о деэтнизации межкультурного исследования в парадигме выстраивания границ. Познание и деятельность: от прошлого к настоящему. *Материалы II Всероссийской междисциплинарной научной конференции (Омск, 3 декабря 2020)*. Геращенко И.П. (ред.). Омск: Изд-во ОмГПУ; 2020. С. 124–127.

References

1. Bulanova I.S. Smyslovoe sodержanie religioznoy konversii [Semantic content of religious conversion]. *Religiovedenie* [Religious studies]. 2013;4:132–138. (In Russian)

2. Isaeva V.B. Sovremennye kontseptualnye modeli sotsiologii konversii [Modern conceptual models of conversion sociology]. *Izvestiya Rossijskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im A.I. Gertsena* [Herzen University Bulletin]. 2014;166:108–113. (In Russian)

3. Pronina T.S. Religioznaya identichnost' kak psihosotsialnyy fenomen [Religious identity as a psycho-social phenomenon]. *Vestnik russkoy hristianskoy gumanitarnoy akademii* [Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy]. 2015;16(2):154–166. (In Russian)

4. Korchagina A.V. Psikhologicheskie motivy i posledstviya obrashcheniya v islam: rezul'taty sotsial'no-psikhologicheskogo issledovaniya [Conversion to Islam: its motives and consequences through the looking glass of Social and Psychological Research]. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):375–385. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-2-375-385 (In Russian)

5. Mchedlova M.M. Religioznaya identichnost'. Politicheskaya identichnost' i politika identichnosti: v 2 t. [Religious identity. Political identity and identity policy: in 2 volumes]. T. 1. *Identichnost' kak kategoriya politicheskoy nauki: slovar' terminov i ponyatiy* [Vol. 1. Identity as a category of political science: dictionary of terms and concepts]. Semenenko I.S. (ed.). Moscow: ROSSPEN Publ.; 2011. 208 p. (In Russian)

6. Malashenko A.V. *Islamskie orientiry Severnogo Kavkaza* [Islamic guidelines in the North Caucasus]. Moscow: Gendalf Press; 2001. 180 p. (In Russian)

7. Envei K.L. *Vybravshie inoy put'* [Those who chose a different path]. Moscow: Sadra; 2014. 320 p. (In Russian)

8. Isaeva V.B. *Sotsial'nyy mekhanizm religioznoy konversii na primere petersburgskoy buddiyskoy obshchiny Karma Kag'yu: diss.... kand. sotsiol. nauk* [Social



mechanism of religious conversion on the example of St. Petersburg Karma Kagyu Buddhist community: Dissertation in Sociology thesis]. St. Petersburg, 2015. 241 p. (In Russian)

9. Lyubimova A.I. Teorii religioznoy konversii i novye religioznye dvizheniya v Rossii [Theories of religious conversion and new religious movements in Russia]. *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii* [Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy]. 2009;10(1):70–74. (In Russian)

10. Pavlova O.S. Religioznaya i etnicheskaya identichnost' musul'man Severo-Zapadnogo i Severo-Vostochnogo Kavkaza: sodержanie i osobennosti sootnosheniya [Religious and ethnic identity of Muslims in the North-West and North-East Caucasus: its content and correlation]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. 2015;11(2):75–86. DOI: 10.20536/2074-1529-2015-11-2-75-86 (In Russian)

11. Nikiticheva A.O. Russkie musul'mane Podmoskov'ya: aspekty samoponimaniya i rol' v obshchinakh [Russian Muslims of the Moscow Region: aspects of their self-comprehension and their role in communities]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. 2020;16(3):145–164. (In Russian)

12. Pogontseva A.V. *Transformatsiya sotsial'noy identichnosti v kontekste smeny religioznoy prinadlezhnosti (na primere konvertitov musul'manskogo veroispovedaniya). VKR (profil': Sotsiolo-giya)* [Social identity transformation in the context of changing religious affiliation (on the example of Islam converts). Graduate Research (profile: Sociology)]. St. Petersburg State University; 2019. 132 p. [Electronic source]. Available at: <https://nauchkor.ru/pubs/vliyanie-religioznoy-konversii-na-transformatsiyu-sotsialnoy-identichnosti-na-primere-perehoda-hristian-v-islam-5a6f88217966e12684eea086> (Accessed: 20.01.2021). (In Russian)

13. Barieva N.Yu., Muslimova K.I., Zyazin S.Yu. Professional'naya i obshchestvennaya deyatel'nost' musul'manok, kak metody sotsializatsii islama [Professional and social activities of Muslim women as methods of Islam socialization]. *Mir nauki. Sotsiologiya, filologiya, kul'turologiya* [World of Science. Series: Sociology, Philology, Cultural Studies]. 2019;1:25. [Electronic source]. Available at: <https://sfk-mn.ru/PDF/29SCSK119.pdf>. (Accessed: 20.01.2021). (In Russian)

14. Muslimova K.I. Musul'manskaya zhenshchina: transformatsiya statusa i protsess identifikatsii [A Muslim woman: status transformation and the process of identification]. *Mir nauki* [World of Science. Pedagogy and psychology, [online]] 2018;2(6). [Electronic source]. Available at: <https://mirnauki.com/PDF/72PSMN218.pdf> (Accessed: 20.01.2021). (In Russian)



15. Aseeva Yu.Yu. Neofity v islame: psikhologicheskie i sotsial'nye aspekty [Neophytes in Islam: psychological and social aspects]. *Islam: lichnost' i obshchestvo* [Islam: Personality and Society]. 2020;1:15–20. (In Russian)
16. Bikbaeva V.R. Programma pomoshchi novoobrashchennym musul'mankam «Chto dal'she?». kak variant dukhovnoy i sotsial'noy podderzhki neofitov v protsesse ikh integratsii vne musul'manskogo soobshchestva [«What's Next?». Assistance Program for Muslim Converts as an option for spiritual and social support of neophytes in the process of their integration beyond Muslim community]. *Islam: lichnost' i obshchestvo* [Islam: Personality and Society]. 2020;1:21–27. (In Russian)
17. Isaeva V.B. Biograficheskiy metod v sotsiologicheskikh issledovaniyakh religioznoy konversii (Avto)biografiya kak ob»ekt sotsiologicheskogo analiza [Biographical method in sociological research of religious conversion (Auto) biography as an object of sociological analysis]. *Materialy X chteniy pamyati V.B. Golofasta. 3-5 aprelya 2018 g.* [Materials of the X readings in memory of V.B. Golofast, April 3-5, 2018.]. Bozhkov O.B. (ed.). St. Petersburg: Norma Press; 2018, pp. 244–253. (In Russian)
18. *Slovar'-spravochnik po psikhodiagnostike* [Encyclopedic Dictionary on psycho-diagnostics]. Balarchuk L.F., Morozov S.M. (eds). St. Petersburg: Piter; 2008. 528 p. (In Russian)
19. Rambo L.R. *Understanding religious conversion*. New Haven: Yale University Press; 1993. 240 c.
20. Stark R.A, Bainbridge W.S. *Theory of Religion*. New York: Peter Land; 1987. 386 p.
21. Snow D.A., Machalek R. The Sociology of Conversion. *Annual Review of Sociology*. 1984;10:167–190.
22. Lofland J., Stark M. Becoming a Worldsaver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective. *American Sociological Review*. 1965;30(6):862–875.
23. Khukhlajev O.E. Slozhnost' sotsial'noy identichnosti: kontseptsiya S. Rokkas i M. Bryuera [Complexity of social identity: S. Rokkas and M. Brewer concept]. *Sotsial'naya psikhologiya i obshchestvo* [Social Psychology and Society]. 2012;3:18–22. (In Russian)
24. Sedankina T.E. *Religioznaya sotsiologiya: islamskiy komponent* [Religious sociology via Islamic Creed]. Kazan: Kazan Federal University; 2016. 193 p. (In Russian)
25. Derevjanchenko E.A., Derevjanchenko Yu.I. K voprosu o deetnizatsii mezhkul'turnogo issledovaniya v paradigme vystraivaniya granits. *Poznanie i*



deyatel'nost': ot proshlogo k nastoyashchemu [On the issue of the loss of ethnic consciousness in the process of intercultural research in the paradigm of building boundaries. Cognition and activity: from the past to the present]. *Materialy II Vserossijskoj mezhdistsiplinarnoj nauchnoj konferentsii (Omsk, 3 dekabrya 2020)* [Materials of the II All-Russian Interdisciplinary Scientific Conference (Omsk, December 3, 2020)]. Gerashchenko I.P. (ed.). Omsk: Omsk State Pedagogical University Publishing House; 2020, pp. 124–127. (In Russian)

Информация об авторе

Суюнова Лада Дмитриевна, магистр теологии, член Ассоциации психологической помощи мусульманам, г. Москва, Российская Федерация; главный редактор издательского дома «Алиф», Казань, Российская Федерация.

About the author

Lada D. Suyunova, Master of Theology, Member of the Association for psychological assistance to Muslims, Moscow, the Russian Federation; editor-in-chief of «Alif» Publishing House, 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: 15 января 2021
Одобрена рецензентами: 03 февраля 2021
Принята к публикации: 26 февраля 2021

Article info

Received: January 15, 2021
Reviewed: February 03, 2021
Accepted: February 26, 2021

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, Л.И. Озтюрк
Технический редактор – С.Р. Батрова
Дизайн – Т.А. Лоскутова
Компьютерная верстка – Р.Р. Ильясов

Подписано в печать 29.03.2021. 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

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. Adygamov, 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, Lira I. Oztyrk

Technical editor – Svetlana R. Batrova

Design – Tatyana A. Loskutova

Computer layout – Ramil R. Ilyasov

Signed in the press on 29.03.2021. Format 70x100 1/16. Conventional printed sheets 6.25. Circulation 500 copies; the first factory 200 copies. Order № 487. The price is free.

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (IOS RAS)

12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation

Nonprofit partnership Council for Islamic Education

19, Gazovaya str., 420049, Kazan, Russian Federation

Printed in the publishing house of Spiritual and business center

«The light of Islam» 72, Tsentralnaya street,

Naberezhnye Chelny, 423832, Russian Federation

Site: www.minbar.su

The Subscription index in the electronic and printed catalogues

Subscriptions of Russian Post FGUP is ПИ766.