DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-4 ISSN 2618-9569 (Print)

2021, Vol. 14, N 4

MINBAR

ISLAMIC STUDIES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Publishers

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

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

Website: https://www.ivran.ru

Nonprofit partnership Council for Islamic Education

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

Website: http://islamobr.ru

Contact information

420049, Russian Islamic Institute

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

Website: http://www.minbar.su

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

E-mail: minbar_russia@mail.ru

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

© RII, 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, Makhachkala, 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, Karachaevsk, 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 FederationMustafa 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; Bolgarian 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

DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-4 ISSN 2618-9569 (Print)

2021, Vol. 14, N 4

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.kazanriu.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 Мухаметшович, д-р полит. наук, профессор, Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

Председатель редакционного совета

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

Редакционный совет

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Зарипов 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

Zagidullin I.K. About the 1905 Petition by the Taurian mufti A. Karashaysky... 763

Kondratyuk G.N. Confessional policy of the Bolsheviks in the Crimean Autonomous Soviet Socialist Republic in the 1920–1930s..... 778

Kornilov A.A., Orekhov A.A. Imams' Prison Service in Nizhny Novgorod Oblast in 2007–2021..... 796

Kashaf Sh.R. Means of communication and socio-legal aspects of interaction between subjects of religious-penitentiary space: the case of Muslims..... 819

Makhmutova M.I. Situation of Palestinian refugees in Lebanon..... 835

THEOLOGY

Oliander A.I. "The theory of lights" by 'Abd al-'Aziz ad-Dabbagh as an example of the Sufis' comprehension of Hadith Qudsi..... 857

Gilmutdinov D.R. The specifics of Monotheism (*tawhid*) as "a thing-in-itself". On the Evolution of Islamic Theology in the Late Russian Empire..... 866

Mukhetdinov D.V. "Practical" Hermeneutics of Muhammad Quraish Shihab – between Scilla of Anarchy and Charybdis of Dogmatism..... 883

Mukhametshin R.M., Nazipov I.T. Building an E-Religious Islamic Education Ecosystem 903

PSYCHOLOGY

Pavlova O.S. The Islamic Concept of Happiness: Psychological Analysis..... 923

Sayakhov R.L. Quran on internal conflict on the example of the concepts "*shakk*" and "*rayb*" 951

Fakhrutdinova L.F., Shawamri S.T.M. The relationship between the characteristics of Ethnic Identity and Psychosemantic Characteristics of Experiencing ('Perezhivanie') Interethnic Relations of Palestinian Muslims in the multinational Levant Region..... 962

REVIEWS

Kirillina S.A. A treatise addressed to "sane minds": Review of the translation of the book by Jamal al-Din al-Afghani "The answer to the materialists". Moscow: "Medina" Publ.; 2021. 72 p. 987

Akhmetkarimov B.G. Review of Ozerov O.B. "Karim Khakimov: chronicle of life (Destiny of Islam and communism in Russia)". Moscow: KMK Scientific Press; 2020. 232 p. 994

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

Загидуллин И.К. О петиции таврического муфтия А. Карашайского 1905 года 763

Кондратюк Г.Н. Конфессиональная политика большевиков Крымской АССР в 1920–1930-е годы 778

Корнилов А.А., Орехов А.А. «Тюремное служение» имамов Духовного управления мусульман Нижегородской области в 2007–2021 гг. 796

Кашаф Ш.Р. Средства коммуникации и социально-правовые аспекты взаимодействия субъектов религиозно-пенитенциарного пространства: случай мусульман 819

Махмутова М.И. Положение палестинских беженцев в Ливане 835

ТЕОЛОГИЯ

Оляндэр А.И. Теория «светов» ʻАбд ал-ʻАзиза ад-Даббага как пример осмысления суфиями священных хадисов 857

Гильмутдинов Д.Р. Специфика единобожия (*таухида*) как «вещи-в-себе»: к проблеме эволюции исламского богословия в Новое время 866

Мухетдинов Д.В. «Практическая» герменевтика Мухаммада Курайш Шихаба: между Сциллой анархии и Харибдой догматизма 883

Мухаметшин Р.М., Назипов И.Т. Создание экосистемы электронного исламского религиозного образования 903

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

Павлова О.С. Исламская концепция счастья: психологический анализ 923

Саяхов Р.Л. Коран о внутриличностном конфликте на примере понятий «*шакк*» и «*райб*» 951

Фахрутдинова Л.Р., Шауамри С.Т.М. Взаимосвязи характеристик этнического самосознания и психосемантических характеристик переживания межэтнических отношений палестинских мусульман в многонациональном регионе Левант 962

РЕЦЕНЗИИ

Кириллина С.А. Трактат, адресованный «здравым умам»: Рецензия на перевод книги Джамал ад-дина ал-Афгани «Ответ материалистам». М.: ИД «Медина», 2021. 72 с. 987

Ахметкаримов Б.Г. Рецензия на книгу О.Б. Озерова «Карим Хакимов: летопись жизни (о судьбах ислама и коммунизма в России)». М.: Товарищество научных изданий КМК; 2020. 232 с. 994

HISTORY

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

- **О петиции таврического муфтия А. Карашайского 1905 года**
- **Конфессиональная политика большевиков Крымской АССР в 1920-1930-е годы**
- **«Тюремное служение» имамов Духовного управления мусульман Нижегородской области в 2007–2021 гг.**
- **Средства коммуникации и социально-правовые аспекты взаимодействия субъектов религиозно-пенитенциарного пространства: случай мусульман**
- **Положение палестинских беженцев в Ливане**

DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-4-763-777 ***Original Paper***
УДК 930 (091) ***Оригинальная статья***

О петиции таврического муфтия А. Карашайского 1905 года*

И. К. Загидуллин[1а]
[1]Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, г. Казань, Российская Федерация
[а]ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0501-2177, e-mail: zagik63@mail.ru

Резюме: В статье рассматриваются причины и предпосылки подачи в 1905 г. исполнявшим должность таврического муфтия в 1903–1916 гг. мурзой А. Карашайским дополнительной петиции от имени мусульман Крымского полуострова, адресованной председателю Комитета министров, о расширении компетенции Таврического магометанского духовного правления и повышении статуса исламских институтов. Путем сопоставления выделяются общее и особенное в ее содержании по сравнению с «общенародной петицией» крымских татар. Делается вывод о том, что если «общенародная петиция» декларировала социальные и религиозно-духовные нужды крымских татар, презентуя ценности либерального общественного движения, то ходатайство группы мусульман и духовенства под руководством таврического муфтия А. Карашайского имело строго корпоративную, узкоконфессиональную направленность.

Ключевые слова: крымские татары; таврический муфтий А. Карашайский; петиции; первая русская революция 1905–1907 гг.; Таврическое магометанское духовное правление

Для цитирования: Загидуллин И. К. О петиции таврического муфтия А. Карашайского 1905 года. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(4):763-777 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-763-777

* Издание осуществлено при финансовой поддержке РФФИ и Правительства Республики Татарстан в рамках научного проекта №17-11-16011.

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

© И. К. Загидуллин, 2021

About the 1905 Petition by the Taurian mufti A. Karashaysky*

***I. K. Zagidullin*[1a]**
[1]*Institute of History after Sh. Marjani of Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, the Russian Federation*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0000-0003-0501-2177, e-mail: zagik63@mail.ru*

Abstract: The article reveals the reasons and prerequisites of 1905 Additional Petition by the Taurian mufti A. Karashaysky on behalf of Muslims of the Crimean Peninsula that was addressed to the Chairman of the Minsters' Committee and where he wrote about the expansion of the Taurian Mohammedan Spiritual Board's competence and about the necessity of increasing the status of Islamic institutes. Providing comparative analysis between the Additional Petition and the Public Petition from Crimean Tatars the author allocates the general and specific matters of their contents. Thus, the research paper concludes that the Public Petition, via the values of liberal social movement, mostly declared the social, religious and spiritual needs of Crimean Tatars, while the petition prepared by the group of Muslims and clergy under the leadership of the Taurian mufti A. Karashaysky had strictly corporate, confessional orientation.

Keywords: Crimean Tatars; Taurian mufti A. Karashaysky; petitions; the First Russian Revolution of 1905-1907; Taurian Mohammedan Spiritual Board

For citation: Zagidullin I. K. About the 1905 petition by the Taurian mufti A. Karashaysky. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(4):763-777 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-763-777

Кризис во взаимоотношениях между обществом и властью, усугубившийся под воздействием поражения российских войск в русско-японской войне 1904–1905 гг., вынудил Николая II объявить о намерении провести в стране системные реформы. Царским указом «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка» от 12 декабря 1904 г. было заявлено о предстоящих реформах, в том числе в сфере государственно-церковных отношений (п. 6), а также о пересмотре законов, ограничивающих права этноконфессиональных меньшинств в различных регионах (п. 7)[1].

Именной высочайший указ от 18 февраля 1905 г.[2] предоставил подданным возможность подачи петиций «по вопросам, касающимся усовершенствования государственного благоустройства и улучшения народного благосостояния». Он ознаменовал начало «политики доверия к обществу», которая

* The publication has been supported by the Russian Foundation for Basic Research and the Government of the Republic of Tatarstan within the framework of a scientific project №17-11-16011.

[1] Полное собрание законов Российской империи. Собрание 3-е. (далее – ПСЗ–3). Т. 24. № 25495.

[2] ПСЗ–3. Т. 25. № 25853.

официально продолжалась до издания закона от 6 августа 1905 г., согласно которому все проекты законов должны были предварительно рассматриваться и утверждаться депутатами Государственной думы[3].

На призывы власти мусульмане откликнулись подачей петиций, в которых изложили основные свои нужды и чаяния. Составление единой петиции от имени мусульман Таврической губернии заняло некоторое время, вызванное выборами уполномоченных, проведением собраний и составлением текста коллективного прошения. В рамках подготовки петиции были созваны два собрания в г. Симферополе, в доме таврического муфтия Адиля мурзы Карашайского[4] под его же председательством. Первое собрание уполномоченных городских общин губернии состоялось 24 марта 1905 года, на котором была избрана комиссия для составления петиции. Итоговым документом второго собрания уполномоченных из городов и уездов губернии (7 апреля 1905 г.) стало «Постановление собрания мусульман Крымского полуострова», которое содержало 17 пунктов, и избрание крымско-татарской депутации под руководством муфтия А. Карашайского в составе девяти человек для передачи петиции председателю Комитета министров. 6 мая 1905 г. в Санкт-Петербург выехала обновленная депутация в составе десяти человек под руководством И. Гаспринского. Из прежнего состава «выпали» муфтий А. Карашайский, который сослался на болезнь, и Симферопольский уездный кадий Омар эфенди [2, с. 9–16].

Крымско-татарская депутация 16 мая передала Сергею Юрьевичу Витте новую петицию, состоявшую из 19 пунктов[5],18–21 мая удостоилась аудиенции целого ряда столичных сановников, 25 мая вернулась в Симферополь [3, с. 51–54].

Изучение петиционной кампании в Волго-Уральском регионе 1905 г. позволяет сделать вывод о том, что собрания по обсуждению проекта коллективного ходатайства способствовали поляризации позиций участников мероприятия. Однако группа, оставшаяся при голосовании в меньшинстве, как правило, подчинялась мнению большинства. В случае же с представителями крымско-татарской элиты наметилась иная сюжетная линия. На втором собрании уполномоченных от 7 апреля несколько раз звучал вопрос, насколько соответствуют шариату некоторые обсуждаемые пункты. Такое сомнение

[3] ПСЗ–3. Т. 25. № 26661.

[4] Статский советник Адиль мурза Карашайский начал исполнять обязанности таврического муфия с 1 августа 1903 г., когда был уже 6-й раз избран на трехлетний срок предводителем дворянства Перекопского уезда. До этого времени он также одновременно занимал должности председателей Перекопского земского собрания и Перекопского уездного присутствия по воинской повинности [1].

[5] Российский государственный исторический архив (далее – РГИА). Ф. 1276. Оп. 1. Д. 107. Л. 118–122 об.

вызвало раздражение у председателя собрания А. Карашайского, который заявил: «Что вы, господа, все шариат да шариат. Кто его теперь поддерживает» [4]. Жесткая позиция председателя Таврического магометанского духовного правления (далее – ТМДП), очевидно, способствовала единогласному голосованию, которое, однако, настораживает, потому что среди 200 уполномоченных были представители различных сословно-социальных групп и возрастов, имеющие неодинаковые взгляды.

Отъезд депутации в Санкт-Петербург муфтий А. Карашайский использовал для составления и подачи от имени мусульман губернии альтернативной петиции. В Российском государственном историческом архиве нами обнаружен оригинал альтернативной петиции[6], текст которой позволяет сделать ряд наблюдений. Муфтий явно торопился с собранием подписей, сумев за день до возвращения в Симферополь крымско-татарской депутации, 24 мая 1905 г., отослать коллективное письмо председателю Комитета министров С.Ю. Витте.

В своей «докладной записке», написанной как пояснительная записка к коллективному прошению, муфтий дает нелестную оценку членам депутации, именуя их не иначе как «некоторыми лицами мусульманского населения Таврической губернии», лишая их статуса уполномоченных всего крымско-татарского народа. Тем самым муфтий дискредитирует собрание уполномоченных, ставя под сомнение его легитимность. Кажется, хорошо знавший российское делопроизводство, А. Карашайский воспользовался тем, что депутация, которая была «снабжена от населения уполномочием с подписями тысяч жителей» [5], не приложила к своему прошению этот документ. В таком случае законным становится альтернативная петиция крымских татар от 24 мая 1905 г., подписанная около 1700 мусульманами. Примечательно, что В.П. Череванский, которому особым совещанием по делам веры был поручен анализ поступивших от мусульман петиций, также обратил внимание на эту особенность петиции крымско-татарской депутации: «…против ходатайства уполномоченных мусульман Крымского полуострова получилось контрходатайство от муфтия тех же мусульман с тысячами подписей согласных с ним лиц»[7].

Причину составления нового прошения сам А. Карашайский объясняет тем, что некоторые пункты поданной ранее петиции о нуждах крымских татар

[6] РГИА. Ф. 812. Оп. 10. Д. 30. Л. 2–38 об.
[7] РГИА. Ф. 821. Оп. 150. Д. 411. Л. 2.

 ISSN 2618-9569

лица, подписавшие новое ходатайство, находят «не вполне соответствующими потребностям мусульман и истории народа»[8].

Прежде чем перейти к анализу текста самого документа, выскажем свои предположения о мотивах поведения таврического муфтия. В данном случае правомерно провести некоторую аналогию с петиционной кампанией мусульман Волго-Уральского региона, в большинстве прошений которых речь шла о необходимости кардинального обновления системы управления духовными делами мусульман, о расширении прав и повышении статуса исламских институтов. В результате С.Ю. Витте предложил оренбургскому муфтию Мухамедъяру Султанову провести собрание духовенства с целью составления общего документа об улучшении положения исламских институтов и управления духовными делами мусульман. Сановник считал, что духовенство должно подавать прошения о религиозно-духовных нуждах, а представители остальных социальных и профессиональных групп населения – о собственных социальных проблемах. Такое собрание улемов округа состоялось 10–15 апреля 1905 г. в г. Уфе и разработало проект «Об управлении духовных дел магометан-суннитов округа Оренбургского Духовного собрания». Информация об этом мероприятии, а также текст ходатайства оренбургского муфтия М. Султанова по защите интересов мусульман публиковались во многих газетах. Можно предположить, что А. Карашайский решил воспользоваться ситуацией, выставляя корпоративные интересы духовенства в качестве ключевых проблем мусульман Крыма. Поступающие вести из столицы о благосклонном отношении высокопоставленных чиновников на ходатайства мусульман давали А. Карашайскому надежду на успешное рассмотрение и решение этих вопросов в пользу ТМДП.

Во-вторых, можно предположить, что недовольство отдельными пунктами постановления собрания уполномоченных от 7 апреля ему высказал, скажем, местный губернатор, что стало сигналом к отказу от поездки в столицу в качестве руководителя депутации. Так, например, пункт 16 постановления собрания уполномоченных о том, чтобы наделить безземельных единоверцев землей, а в горной части Крыма вернуть им «приписные» лесные дачи, означал необходимость кардинального пересмотра сложившихся земельно-правовых отношений. Действительно, такие вопросы не входили в компетенцию таврического муфтия.

В-третьих, нельзя исключить личный интерес А. Карашайского, мечтавшего стать бессменным таврическим муфтием, о чем речь пойдет далее.

[8] РГИА. Ф. 812. Оп. 10. Д. 30. Л. 1.

В альтернативной петиции сообщается, что некоторые из пунктов ранее поданного прошения являются «не вполне соответствующими потребностям таврических мусульман и истории народа, а порою прямо противоречащими магометанскому праву (шариату). Вот почему наш голос не мог быть присоединен к постановлению собрания мусульман и явилась горячая потребность высказать наш собственный взгляд на насущные неотложные нужды мусульманского населения в надежде, что при обсуждении этих нужд и нашему скромному мнению будет уделено благосклонное внимание высших представителей власти Высочайшею Волею призванных к улучшению быта инородцев»[9].. В действительности заверения подписчиков прошения о том, что некоторые пункты первого прошения противоречат магометанскому праву (шариату), не имели под собой реальной почвы.

При анализе данного документа с целью создания доказательной базы своих наблюдений мы сочли нужным сопоставить его текст с постановлением собрания уполномоченных от 7 апреля 1905 г.[10]

Просители заявили (п. 1), что таврический муфтий как духовный глава мусульман, независимо от того, как кандидат будет определяться на эту должность (по назначению или по выбору), должен выделяться «своею ученостью, нравственными и религиозными качествами, как это требуется магометанским законом (шариатом)».

Пункт 11 постановления собрания уполномоченных от 7 апреля гласил: «...чтобы состав Таврического магометанского духовного правления был выборным, сроком на пять лет. Избрание муфтия и его помощника кади-аскера должно быть производимо всем мусульманским населением полуострова, а уездных кадиев мусульманским населением всего уезда по принадлежности, в отмену существующего порядка назначения и существовавшего ранее порядка выборов» [6]. По этому вопросу в альтернативной петиции предлагался другой механизм выборов. Открыто не выступая против закона «О порядке замещения должностей таврических муфтия и кади-эскера» от 27 мая 1891 г.[11], предлагалось изменить процедуру выдвижения кандидата на должность муфтия на местном уровне: таврический губернатор вместо того, чтобы собирать сведения о кандидатах у весьма широкого круга лиц, должен внять мнению духовенства и крымско-татарских мурз, «что согласовалось бы с правилом шариата, изложенным в 1800 статье книги «Мират-Меджелле»» (п. 2). Таким образом, речь шла об отмене 11-го пункта ходатайства о пятилетнем сроке

[9] РГИА. Ф. 812. Оп. 10. Д. 30. Л. 2.
[10] РГИА. Ф. 812. Оп. 10. Д. 30. Л. 55–57.
[11] ПСЗ-3. Т. 11. №7754.

 ISSN 2618-9569

службы всенародно избранных муфтия, кади-эскера, а также избранных мусульманами уезда кадиев и об ограничении выборной процедуры духовенством и мурзами.

Третьим пунктом альтернативной петиции предлагалось упразднить правительственную «Особую комиссию о вакуфах», которая заведовала вакуфным имуществом и капиталом упраздненных мечетей, занималась вопросами кадастрового оформления земель, обеспечения местного духовенства доходами с вакуфной недвижимости и т. д., и передать ее функции ТМДП. Религиозное управление получало право на утверждение мутевелиев из числа лиц, избранных прихожанами и духовенством, а муфтий сосредоточивал всю полноту контроля над использованием вакуфов. Пункт 3, по сути, имел общенациональное значение. В нем также речь шла о расселении безземельных татар на вакуфных землях с тем, чтобы Духовное правление непосредственно отчитывалось по этому вопросу перед министром внутренних дел. Нужно отметить, что Таврическое губернское земство ранее обращалось в Комитет министров о наделении безземельных крымских татар вакуфными землями. Однако Комитет министров в своем заседании от 4 января 1905 г. решил, что этот проект по существу своему больше подходит к дарению, не может быть оправдан уважительными причинами, на правительственном уровне также не было поддержано предложение о передаче заведования вакуфной недвижимостью в ведение особого управления.

Между тем на собрании уполномоченных от 7 апреля 1905 г. (п. 14) было рекомендовано учреждение при ТМДП «вакуфного отделения» под председательством муфтия, причем два остальных его члена должны были избираться сроком на пять лет всем мусульманским населением. Важно подчеркнуть, что контроль над деятельностью «вакуфного отделения» ТМДП по уездам была призвана осуществлять ревизионная комиссия в составе 12 человек, также избранная единоверцами сроком на пять лет. Как видно, в данном случае контроль над вакуфами переходил в компетенцию народных представителей при полной автономии мусульман в этом вопросе [2, с. 14].

Одно из предложений (п. 4) заключалось в уравнении прав в исполнении воинской повинности крымско-татарского духовенства и учителей конфессиональных школ с православными священниками и учителями русских школ соответственно. В постановлении собрания уполномоченных (п. 7) также речь шла об освобождении духовенства от воинской повинности и предоставлении отсрочки от службы на три года учащимся высших конфессиональных школ на период обучения [2, с. 11].

Пятый пункт альтернативной петиции практически совпадал с п. 5 постановления собрания уполномоченных, где речь шла о рассмотрении наследственных дел мусульман исключительно ТМДП [2, с. 14].

В связи с сословным и наследственным характером крымско-татарского духовенства в повседневной практике ТМДП слабым звеном была номинальность назначения или увольнения хатибов, имамов, муадзинов и муддарисов. ТМДП желало установить над этими процедурами полноценный контроль, именно об этом говорилось в п. 6 петиции. Практически о том же, но с указанием права прихода на избрание духовных лиц, сообщалось в п. 6 постановления собраний уполномоченных.

Весьма созвучными представляются предложения седьмого пункта карашайской петиции и п. 3 постановления собрания уполномоченных о контроле ТМДП за постройкой новых зданий мечетей, медресе, мектебе и текие.

Подписавшие петицию А. Карашайского представители наследственного духовенства выступили против отмены своего замкнутого привилегированного сословного статуса, о чем декларировал п. 13 постановления собрания уполномоченных, состоявшегося 7 апреля 1905 г., («чтобы на все приходские должности, а также в кадии, мударрисы и муфтии, имели право избираться все достойные и ученые люди без различия сословий и без ограничения в пользовании доходами с вакуфных имуществ по принадлежности с правами приходского духовного лица»). Они высказались лишь за распространение права пользования доходами с вакуфных имуществ на ранее избранных приходами муадзинов, имамов, хатибов и мударрисов недуховного происхождения. Если учесть, что эти выбранные духовные лица появлялись в приходах, ранее не имевших духовных лиц, то очевидно, что материальные интересы их практически не пересекались.

В остальных двух пунктах петиции А. Карашайского говорилось о предоставлении ТМДП права определения даты рождения детей, в случае отсутствия об этом записи в метрической книге (п. 9), и определения законности рождения детей, родившихся после смерти отцов, путем дознания по нормам шариата (п. 10). Такие пункты отсутствовали в постановлении собрания уполномоченных.

Таким образом, петиция таврического муфтия А. Карашайского сосредоточилась, главным образом, на проблемах расширения компетенции и полномочий ТМДП по управлению и контролю над исламскими институтами, повышения статуса крымско-татарского духовенства и предоставления непотомственным имамам доступа к доходам вакуфов.

 ISSN 2618-9569

Постановление уполномоченных выражает точку зрения приверженцев либерального общественного движения. В постановлении, в частности, говорилось о равноправии российских мусульман с русским населением империи (пп. 1 и 2). Был также перечислен ряд аспектов «национального вопроса», который способствовал формированию у мусульман ощущения своей неравноправности в Российском государстве[12]. Принципиальное значение для сторонников И. Гаспринского имел также п. 4, согласно которому «всякого рода элементарные школы и мектебе или общего или профессионального характера могли быть открываемы общинами и частными лицами явочным порядком, с правом преподавания начальных знаний на родном языке учащихся», что означало освобождение их от контроля местного духовенства.

Как видно, в обеих петициях ключевыми являются вопросы реформирования системы управления духовных дел крымских татар, в этой связи содержание целого ряда их пунктов перекликается друг с другом, а некоторые пункты содержат различные подходы решения некоторых принципиальных вопросов. Рассмотренный материал позволяет утверждать, что обвинение сторонниками муфтия А. Карашайского своих оппонентов заключалось в разном понимании цели петиции, подаваемой в рамках именного императорского указа от 12 декабря 1904 г. Прошение А. Карашайского было составлено с ориентацией на п.6 данного указа, где речь шла об упразднении «стеснений» российских подданных, принадлежащих к неправославным конфессиям, поэтому оно замыкалось исключительно на религиозно-духовных проблемах, главным образом, на вопросах, связанных с ТМДП, крымско-татарским духовенством и вакуфами, тогда как собрание уполномоченных от 7 апреля рассматривало весьма широкий круг вопросов с общегражданских позиций, включив в свое постановление актуальные и затрагивающие интересы многих социальных групп крымских татар проблемы. Важно отметить, что некоторые из поднятых на собрании уполномоченных проблем соответствовали рассмотренному ранее п. 7 именного указа от 12 декабря 1904 г. и даже выходили за его рамки. Кажется, сторонники А. Карашайского считали, что

[12] Для достижения равноправия с титульным населением империи уполномоченные крымских татар просили: дозволить единоверцам усыновлять подкинутых младенцев (п. 8), организовать обучение учащихся-мусульман военных и гражданских учебных заведений основам ислама (п.9), при определении льготы по семейному положению исключить новокрещеного из списка членов мусульманской семьи (п. 10), соблюдать в армии религиозные права военнослужащих-единоверцев и при организации в войсковых частях питания обеспечить солдат-мусульман отдельным котлом (п. 15), обеспечить наделами безземельных татар и возвратить потомкам прежних хозяев ранее изъятые властями лесные дачи в горной части полуострова (п. 16), реформировать Симферопольскую татарскую учительскую школу (п. 17). (РГИА. Ф. 812. Оп. 10. Д. 30. Л. 55–57).

собрание мусульман под председательством муфтия, как собрание конфессиональной группы, не имеет права ставить такие социальные вопросы, ибо они относятся к компетенции других общественных институтов или социальных групп населения, скажем, земских учреждений, крестьянских обществ, безземельных крымских татар и т.д.

Своей инициативой таврический муфтий внес раскол в состав высшего духовенства. Симферопольский кадий повел двойную игру, первоначально публично заявив, что поддерживает постановление общего собрания единоверцев [7], в действительности Омар эфенди третьим подписал петицию[13]. Итак, из трех членов ТМДП петицию подписали двое: муфтий и симферопольский уездный кадий. Из числа высшего духовенства муфтия поддержали перекопский уездный кадий Ильяс эфенди Мухаммед эфенди оглу, евпаторский уездный кадий Сеид Амет эфенди Каяли Эфенди оглу, присутствовавшие 7 апреля на собрании [4]. Кажется, именно ими «был пущен слух, что некоторые статьи общей петиции не согласны с требованиями шариата и потому для спасения душ мусульман от греха ими составлена другая петиция согласно требованиям и указаниям шариата» [8]. Ялтинский и феодосийский уездные кадии воздержались от подписания новой петиции. В целом коллективное прошение, по нашим подсчетам, также подписали 442 представителя крымско-татарского духовенства, т.е. почти 2/3 духовных лиц [9, с. 130]. В петиции имеются также подписи почти четырех десятков мурз, которые, видимо, поддержали А. Карашайского в рамках родственных, клановых связей и личных симпатий или подписали документ, вняв просьбе муфтия, или по другим соображениям[14].

И. Гаспринский и его сторонники оценили инициативу таврического муфтия не иначе как внесение раскола в общество мусульман Крымского полуострова. 3 июня 1905 г. возмущенный И. Гаспринский через газету обратился к муфтию с «Открытым письмом», где высказал свои мысли по поводу неблаговидного поступка Карашайского [3, с. 48–49]. Своими публикациями с обвинением муфтия сотрудники «Тарджемана» раскаляли общественную атмосферу, дистанцировались от муфтия и духовенства. В результате редакция газеты стала называть ходатайство А. Карашайского «контрпетицией» [4].

Ответственный секретарь редакции газеты «Тарджеман» А. Леманов в своей публикации, посвященной разоблачению позиции А. Карашайского,

[13] РГИА. Ф. 812. Оп. 10. Д. 30. Л. 3.

[14] В документе имеются подписи таких представителей мурзинских родов, как Ширинские (12 чел.), Джемилевы (4 чел.), Улановы (3 чел.), Карашайские (2 чел.), Кайшаевы (2 чел.), Эдилерские (2 чел.), Булгаковы (2 чел.), Арабские (2 чел.), Сейдаметовы (2 чел.) и др.

 ISSN 2618-9569

уловил главное отличительное «новшество» этого документа от «народной петиции», а именно: в нем «по шариату», писал он, изменены те пункты, которые затрагивают интересы духовных лиц, – чтобы муфтия пожизненно избирали только дворянство и духовенство, а не весь народ. Между тем, отмечает автор, «в отношении срочных выборов кадиев глава толкователя ханифитов сказал, что кадий не может быть избираем более чем сроком на один год» [4].

Редакция газеты предположила, что мотивацией к подаче контрпетиции могли также стать стремление мусульман Крыма уничтожить «не существующую в исламе касту «духовного звания», превратившуюся в наследственных, привилегированных вакуфоедов и тунеядцев» – «кучки людей», сосредоточивших в своих руках духовную службу, преподавание в мектебе и медресе, отстранив остальное население от участия на этом поприще, среди которых в настоящее время немало людей, «часто очень далеких от духовных званий и дел. Почуяв, что привилегии в мечети и вакуфы могут рухнуть, каста беспокоилась» [10].

В концептуальном плане корень данного конфликта заключался в том, что в последней четверти XIX в. между сторонниками модернизации общества и обновления образовательной системы мусульман и традиционалистами возникли противоречия по идейным соображениям, вызванные различным пониманием путей развития крымско-татарского народа, которые затрагивали и материальные интересы оппонентов.

Как известно, после завоевания Российской империей Крымского ханства светская национальная элита в лице мурз и беков была инкорпорирована в состав российского дворянства, светская элита сохраняла высокое социально-правовое положение в крымско-татарском обществе, активно участвуя в решении вопросов местного значения в составе губернского и уездных дворянских собраний, а также земских учреждений. Одним из видных представителей либерального движения крымских татар был дворянин И. Гаспринский. Откровенное мнение И. Гаспринского о крымско-татарском духовенстве четко зафиксировано в «докладной записке» возглавляемой им крымско-татарской депутации, переданной 20 мая 1905 г. председателю учрежденного для разработки новых, справедливых, законопроектов Особого совещания по делам веры: чтобы в его работу из крымских татар не были приглашаемы «одни представители духовенства, среди которых, не исключая даже и лиц, поставленных во главе духовных дел, трудно найти таких, которые были бы сведущи в общих вопросах жизни, достаточно бы владели русским языком и познаниями в вопросах религии не с узкой точки толкования и не были

бы чужды своих кастовых и сословных интересов»[15]. В петицию, поданную С.Ю. Витте, депутация, превышая свои полномочия, ввела новый пункт (9-й) об «упразднении сословных привилегий духовного звания» крымских татар и «предоставлении права занимать духовные должности лицам всех сословий», сделав следующее пояснение: «Сословие «духовное звание» существует только у крымских татар и учреждено по присоединении Крыма к Российской империи Императрицей Екатериной II. Вековое существование этого замкнутого сословия доказало всю, по меньшей мере, бесполезность этой привилегии и, желая быть краткими, как на доказательство последнего обстоятельства, мы можем указать на общее желание народа отменить ее и на желание лиц из «духовного звания» сохранить ее, даже вопреки постановлению шариата. Признавая необходимым упразднение сословных привилегий [...], мы руководствуемся не только соображениями, основанными на Шариате, но и на том постоянном явлении, что духовная каста дает наименьший процент лиц, способных занимать духовные должности. Это последнее обстоятельство особенно обострилось в последнее время и очень часто вызывает в мусульманских обществах недовольство существующим порядком»[16].

В начале сентября 1905 г. И. Гаспринский имел возможность публично заявить свою позицию относительно взаимоотношений с мусульманским духовенством. Он высказался по случаю неточности, допущенной Габдершитом Ибрагимовым в интервью с А.Н. Будиловичем[17]. В этом материале, опубликованном в газете «Гаят», Габд. Ибрагимов утверждал, что «говорил с Гаспринским; он мне сообщил, что они готовы принять все, но очень трудно столковаться с муллами». В ответ отметив, что лично не знаком и не имел с Будиловичем переписку, редактор «Тарджемана» заявил, что «подобную фразу [...] не вырвут у нас, «мы» и «муллы» могут быть разных степеней развития, но, в конце концов, мы люди одной религии. Мы готовы признать все... Совсем нет; «все» может принять только осел; скажем более – мы не примем и того, что могут принять муллы, если принятое ими будет противно нашему разумению и совести» [11].

Итак, на наш взгляд, камнем преткновения является разный подход к назначению высшего и низшего крымско-татарского духовенства. При устрой-

[15] РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 30. Л. 39.

[16] РГИА. Ф. 1276. Ф. 1. Оп. 107. Л. 120 об.

[17] Будилович Антон Семенович (1846–1908) – тайный советник, член Совета министра народного просвещения (с 1901 г.); председатель Особого совещания по вопросам об образовании инородцев (1905 г.). В последней декаде 1904 г. он совершил поездки в Казанский, Оренбургский и Западно-Сибирский учебные округа с целью ознакомления с положением дел в сфере образования «инородцев».

 ISSN 2618-9569

стве всеобщих выборов, декларированных в постановлении собрания уполномоченных, могло произойти коренное обновление состава ТМДП, уездных кадиев и мог начаться интенсивный процесс изменения состава низшего духовенства. Петиция таврического муфтия была направлена на расширение компетенции ТМДП как административно-религиозного, судебного и нотариального учреждения, на сохранение сословного положения крымско-татарского духовенства и на повышение его статуса.

Сторонники И. Гаспринского оказались перед фактом подачи руководителями мусульманского духовенства, о которых они были весьма невысокого мнения, собственного прошения. Так произошло в значительной степени благодаря тому, что таврическим муфтием служил светски образованный представитель мурзинского рода А. Карашайский, поверивший в обещания власти и решивший воспользоваться благоприятной общественно-политической ситуацией для решения проблем своего ведомства. Таким образом, если оценивать «всеобщую петицию» как мнение приверженцев либерального общественного движения, то петиция А. Карашайского имеет четкую ведомственную, корпоративную и сословную направленность.

Литература

1. Маади Б. Крымские письма. *Каспий.* 1903;176. 15 августа.

2. Загидуллин И.К. Крымские татары в петиционной кампании мусульман 1905 года. *Научный Татарстан.* 2015;3:5–32.

3. Ганкевич В.Ю., Шендрикова С.П. *Исмаил Гаспринский и возникновение либерально-мусульманского политического движения.* Симферополь: издательство «Доля»; 2008. 192 с.

4. А.Л. [А. Леманов]. Крым. *Тарджеман-Переводчик.* 1905;51. 1 июля.

5. Гаспринский И. Крымская депутация в С.-Петербурге. *Тарджеман-Переводчик.* 1905;42. 31 мая.

6. Постановление собрания мусульман Крымского полуострова. *Тарджеман-Переводчик.* 1905;31. 22 апреля.

7. *Тарджеман-Переводчик.* 1905;39. 20 мая.

8. А.Л. [А. Леманов]. Крым. *Тарджеман-Переводчик.* 1905;48. 21 июня.

9. *Мусульманское духовенство Таврической губернии в конце XIX века: рапорт В.В. Вашкевича: сборник документов.* Загидуллин И.К. (сост., авт. предисл., прим. и сокр., сост. указ.). Казань: Государственный комитет Республики Татарстан по архивному делу; 2016. 200 с.

10. А.Л. [А. Леманов]. Крым. *Тарджеман-Переводчик.* 1905;73. 16 сентября.
11. Гаспринский И. Поправка. *Тарджеман-Переводчик.* 1905;71. 9 сентября.

References

1. Maadi B. Krymskie pis'ma [Crimean letters]. *Kaspiy* [Kaspi]. 1903;176. August 15. (In Russian)

2. Zagidullin I.K. Krymskie tatary v petitsionnoy kampanii musul'man 1905 goda [Crimean Tatars in a 1905 Petition Campaign by Muslims]. *Nauchnyy Tatarstan* [Scientific Tatarstan]. 2015;3:5–32. (In Russian)

3. Gankevich V.Yu., Shendrikova S.P. *Ismail Gasprinskiy i vozniknovenie liberal'no-musul'manskogo politicheskogo dvizheniya* [Ismail Gasprinsky and the emergence of the Muslim Liberal Political Movement]. Simferopol: Dolya publishing house; 2008. 192 p. (In Russian)

4. A.L. [A. Lemanov]. Krym [Crimea]. *Tardzheman-Perevodchik* [Tardjeman-Interpreter]. 1905;51. July 1. (In Russian)

5. Gasprinskii I. Krymskaya deputatsiya v S.-Peterburge [Crimean deputation in St. Petersburg]. *Tardzheman-Perevodchik* [Tardjeman-Interpreter]. 1905;42. May 31. (In Russian)

6. Postanovlenie sobraniya musul'man Krymskogo poluostrova [The Crimean Peninsula Muslims' Assembly Resolution]. *Tardzheman-Perevodchik* [Tardjeman-Interpreter]. 1905;31. April 16. (In Russian)

7. *Tardzheman-Perevodchik* [Tardjeman-Interpreter]. 1905;39. May 20. (In Russian)

8. A.L. [A. Lemanov]. Krym [Crimea]. *Tardzheman-Perevodchik* [Tardjeman-Interpreter]. 1905;48. June 21. (In Russian)

9. *Musul'manskoe dukhovenstvo Tavricheskoy gubernii v kontse KhIX veka: raport V.V. Vashkevicha: sbornik dokumentov* [The Muslim clergy of the Taurian province in the end of the XIX century: a report by V.V. Vashkevich: collection of documents.]. Zagidullin I.K. (comp.). Kazan: State Committee of Tatarstan Republic on Archival Affairs; 2016. 200 p. (In Russian)

10. A.L. [A. Lemanov]. Krym [Crimea]. *Tardzheman-Perevodchik* [Tardjeman-Interpreter]. 1905;73. September 16. (In Russian)

11. Gasprinskii I. Popravka [Amendment]. *Tardzheman-Perevodchik* [Tardjeman-Interpreter]. 1905;71. September 9. (In Russian)

 ISSN 2618-9569

Информация об авторе

Загидуллин Ильдус Котдусович, доктор исторических наук, главный редактор журнала «Гасырлар авазы – Эхо веков», г. Казань, Российская Федерация.

About the author

Ildus K. Zagidullin, Dr. Sci. (History), Editor-in-Chief of «Gasirlar avazi – Eho vekov» [Echo of Centuries] Scientific Journal, 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: 17 октября 2021
Одобрена рецензентами: 11 ноября 2021
Принята к публикации: 3 декабря 2021

Article info

Received: October 17, 2021
Reviewed: November 11, 2021
Accepted: December 3, 2021

Minbar. Islamic Studies. 2021;14(4)

DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-4-778-795 *Original Paper*
УДК 94:322:2-674 *Оригинальная статья*

Конфессиональная политика большевиков Крымской АССР в 1920-1930-е годы

***Г. Н. Кондратюк*[1, 2a]**
[1]*ГБОУВО РК «Крымский инженерно-педагогический университет имени Февзи Якубова», г. Симферополь, Российская Федерация*
[2]*Институт истории им. Ш. Марджани АН Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4531-982X, e-mail: kondratjukkipu@gmail.com*

Резюме: В статье рассматривается конфессиональная политика в один из самых сложных для религиозных организаций периодов – 20–30-е годы XX века. В это время ведется активная антирелигиозная работа, создаются организации, призванные во что бы то ни стало «изжить» любые проявления религиозного сознания у советских граждан. На примере Крымской АССР рассматривается все многообразие этой политики как в отношении православного, так и мусульманского населения – от сравнительно лояльного отношения к религиозным организациям в 1920-х годах до событий «Большого террора» 1937–1938 годов.

Крымская АССР была многоконфессиональной республикой. Представители власти оказались перед необходимостью компромисса между борьбой с религией и стремлением не обострять конфликты с национальными меньшинствами. Антирелигиозная политика не должна была вступать в противоречие с политикой коренизации. На протяжении довоенного двадцатилетия антирелигиозная работа в Крымской АССР не реализовывалась в полную силу. Торможение в проведении антирелигиозной линии вызывали как неудачный подбор кадров, так и недостаточное финансирование проводимых антирелигиозных мероприятий.

Ключевые слова: антирелигиозная политика; Союз Воинствующих Безбожников; церкви; мечети; Крымская АССР

Для цитирования: Кондратюк Г. Н. Конфессиональная политика большевиков Крымской АССР в 1920–1930-е годы. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(4):778-795 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-778-795

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

© Г.Н. Кондратюк, 2021

Confessional policy of the Bolsheviks in the Crimean Autonomous Soviet Socialist Republic in the 1920-1930s

***G. N. Kondratyuk*[1,2a]**
[1]*Crimean Engineering and Pedagogical University after Fevzi Yakubov, Simferopol, the Russian Federation*
[2]*Sh. Mardzhani Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Kazan, the Russian Federation*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4531-982X, e-mail: kondratjukkipu@gmail.com*

Abstract: The article examines confessional politics in one of the most difficult periods for religious organizations that are the 20–30s of the XX century. At this time, active anti-religious work was carried out, so there were created some special organizations supposed to get rid of any manifestations of religious consciousness among the Soviet citizens. All the diversity of this policy is discussed on the example of the Crimean Autonomous Soviet Socialist Republic. The policy that revealed the relation to the Orthodox and Muslim populations and took into account the national specifics of the region varied from relatively loyal attitude towards religious organizations in the 1920s to the events of the Great Terror of 1937–1938.

The Crimean ASSR was multi-confessional. The authorities faced the need to compromise between the fight against religion and the desire not to aggravate conflicts with national minorities. The anti-religious policy was not supposed to conflict with the policy of indigenousization. Throughout the pre-war twenty years, anti-religious work in the Crimean Autonomous Soviet Socialist Republic was not fully implemented and was poorly organized. The slowdown in the implementation of the anti-religious line was caused by both unsuccessful selections of the personnel and insufficient funding of the anti-religious activities carried out.

Keywords: anti-religious policy; Union of Militant Atheists; churches; mosques; Crimean ASSR

For citation: Kondratyuk G. N. Confessional policy of the Bolsheviks in the Crimean Autonomous Soviet Socialist Republic in the 1920–1930s. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(4):778-795 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-778-795

Введение

Приход к власти большевиков был негативно воспринят представителями духовенства. В то же время новая власть в полной мере воспользовалась нарастающими противоречиями внутри самой церковной среды. Наряду с различными политическими партиями и общественными организациями, Русская православная церковь не оставалась в стороне от участия в противостояниях Гражданской войны. Часть духовенства заняла сторону белого дви-

жения, достаточно упомянуть в связи с этим архиепископа Димитрия (Абашидзе) и Севастопольского епископа Вениамина (Федченкова). Понимая, что «белый» террор не менее жестокий, чем «красный», епископ Вениамин (Федченков) составил докладную записку по результатам инспектирования войск барона Врангеля, стараясь не подменять понятия и называть вещи своими именами. Свидетельства «белого» террора можно увидеть и в мемуарах А. Деникина, П. Врангеля, М. Калинина.

Более лояльное отношение к большевикам основная часть духовенства выразила после свержения династии Романовых. Однако отношение новой власти к церкви осталось абсолютно радикальным. По мнению большевиков, к церкви должен был быть применен массовый террор.

Гражданская война для различных конфессий Крыма стала тяжелым испытанием, унеся жизни многих священнослужителей. Первые убийства начались уже в декабре 1917 года: в Севастополе прямо возле здания храма был убит настоятель Свято-Митрофаниевской церкви протоиерей Афанасий (Чефранов); недалеко от Севастополя революционные матросы убили архиепископа Иоакима (Левицкого); в это же время в своей квартире был убит священнослужитель отец Исаакий Попов. Сведения разнятся, однако некоторые источники утверждают, что только в 1920 году было убито более 60 священнослужителей. Но, несмотря на это, многие из них предпочли трагическую судьбу в Крыму эмиграции.

Конфессиональная политика большевиков в Крымской АССР

23 февраля 1922 года Всероссийским центральным исполнительным комитетом был принят декрет «О порядке изъятия церковных ценностей, находящихся в пользовании групп верующих», в скором времени отразившийся и на религиозных общинах Крыма.

Чуть более месяца понадобилось Крымскому ЦИК для принятия постановления (30 марта 1922 года), согласно которому православные храмы обязаны были сдать все материальные ценности в Народный комиссариат финансов. Сроки ограничивались 36 часами. Однако сложность состояла в том, что революция и Гражданская война нанесли крымским храмам огромный ущерб, многое было расхищено. Часть церковного имущества удалось сохранить прихожанам. Именно поэтому к постановлению Крымского ЦИКа было сделано дополнение, в котором прихожане, то есть хранители церковных ценностей, приравнивались к «совершителям краж». Вполне закономерно,

 ISSN 2618-9569

что действия власти сталкивались с сопротивлением как служителей церкви, так и прихожан [1].

Помимо повсеместного изъятия церковного имущества, в первой половине 1920-х годов начинается разрушение и закрытие храмов, сожжение икон. Источники свидетельствуют о значительном масштабе этих событий (в одном только Симферополе число снятых икон приближалось к 1000) [2, с. 14–15, 18–19]. Во многом этому способствовало решение 12 ноября 1924 года о создании общества «Безбожник», принятое на совещании Агитпропколлегии ОК РКП(б) Крыма. Спустя месяц на его базе был сформирован «Союз безбожников» под руководством М. Недима.

С мнением и действиями крымского населения ситуация обстояла неоднозначно. Одна часть поддерживала и принимала участие в закрытии и разрушении храмов, другая же была противником таких радикальных решений. Архивные материалы сохранили свидетельство о случае, когда органы власти пошли навстречу прихожанам. В поселке Сарыголь в 1930 году заведующим столом религиозных культов И.А. Демченко рассматривалось ходатайство о закрытии Екатерининской церкви и организации в ней школы. Заведующим было принято решение в пользу ликвидации церкви, однако НКВД Крымской АССР заключил следующее: ввиду того, что близлежащие деревни выступают против закрытия, временно позволить совершать в храме богослужения[1]. Подобные неоднозначные решения принимались, несмотря на активную пропагандистскую деятельность Союза безбожников. Известен, например, случай проведения религиозных обрядов в 1-й Советской больнице Симферополя. А в колхозе «Крымчак» Карасубазарского района за совершение обрезания раввин был вознагражден 10 пудами пшеницы из общественного фонда [2, с. 35].

Необходимо отметить, что население деревень Крымской АССР относилось настороженно к коммунистической идеологии. Например, в селе Покровское уполномоченным сельсовета являлся дьякон, здесь не было ни одного коммуниста или комсомольца. В этом же селе известен случай отказа родителей от обучения их детей в школе из-за того, что присланный учитель был комсомольцем. Собственно, сельское население, как правило, волновала не антирелигиозная политика, а гораздо более материальные вещи и непомерные налоги.

Даже в рядах Красной Армии чувствовались религиозные настроения. Известны случаи произнесения молитв перед выходом в дозор и перед обедом, происходившие в пограничной охране Крыма.

[1] Государственный архив Республики Крым (ГАРК). Ф. Р-663. Оп. 18. Д. 1. Л. 134, 193.

Вызывало беспокойство и моральное состояние крымской партийной организации. Процент членов партии, подвергавшихся различного рода проверкам и партвзысканиям, составлял 19,8%. В основном партвзыскания налагались за некоммунистические поступки (5,2% случаев) и за отрыв от партии (4,5%). Обеспокоенный сложившейся ситуацией РЛКСМ призывал партийные ячейки вести активную борьбу с религиозными настроениями и «прочими ненормальностями» в среде комсомольцев[2].

В 1927 году Агитпропотделу Крымского областного комитета ВКП(б) от организационного отдела Центрального Совета Союза Безбожников СССР были присланы материалы о работе местных объединений Союза Безбожников, в которых, в частности, отмечалось, что между центральным и местными советами практически отсутствует связь и взаимодействие. Центральный Совет СБ систематически высылал в адрес местных организаций информационные письма и напоминания, в которых описывалась неутешительная ситуация в решении данного вопроса. Отмечалось, что лишь в единичных случаях эти информационные письма достигали своей цели и Центральным Советом СБ были получены ответные сведения. Большая же часть местных организаций в последнее время отчитывалась о проделанной работе значительно реже, что негативно отражалось на всей антирелигиозной кампании. Были и те организации, которые в последние несколько месяцев перед центром не отчитывались вовсе. Как правило, местные организации СБ высылали планы своей работы, однако никакой отчетной информации не предоставляли. О результатах работы Центральный Совет узнавал из газет, писем и жалоб.

В конце 1920-х годов в ходе антирелигиозного совещания при ЦК ВКП(б) устав Союза Безбожников меняется в сторону инициативы и большей самостоятельности. Согласно новому уставу организации, республиканские, областные и краевые советы упраздняются.

На протяжении межвоенного периода антирелигиозная пропаганда особенно активно велась через печать. 21 декабря 1922 года вышел первый номер газеты «Безбожник», вскоре ставшей еженедельной. Необходимо отметить, что антирелигиозная пропаганда со страниц «Безбожника» постепенно усваивалась населением, в обиход входили высказывания, сформулированные газетой. Ярким примером этих процессов может служить выдержка из заявления из дела «О закрытии Екатерининской церкви в поселке Сарыголь города Феодосии»: «Случайно попав под влияние религиозного вероучения, я вступила в группу верующих. В настоящее время я поняла бессмысленность

[2] ГАРК. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 384. Л. 14, 17.

 ISSN 2618-9569

религии, которой живут массы. Ибо культы верований служат лишь способом в интересах капиталистических стремлений и личной наживы служителей культа. Вообще же, религия – опиум для народа. 1925 год»[3].

События «Большого террора» не могли не отразиться и на немногочисленных священнослужителях Крыма. В ноябре 1937 года проходят многочисленные аресты. Внимание НКВД пало на Воскресенскую и Плещеевскую церкви. «Двадцатка» группы верующих Плещеевской церкви даже в это сложное время старалась проводить все церковные обряды и читала молитвы, что и определило дальнейшую судьбу ее состава. В Ялте чекисты отчитались об обнаружении и ликвидации «группировки церковников» из 12 человек, которые «нелегально собирались в специально приспособленной для этого усыпальнице, на кладбище, либо на квартире наставника церкви Савчинского и других. Прикрываясь обсуждением церковных дел, якобы вели контрреволюционные разговоры, которые были направлены на дискредитацию политики ВКП(б), советского правительства, а также предсказывали скорое падение коммунистов». Их обвинили в проведении агитации среди населения, призыве бойкотировать Выборы в Верховный Совет СССР, идти в Ялтинский горисполком, дабы пресечь попытку властей к закрытию церкви. Уже на следующий день все 12 человек были приговорены к расстрелу. Диакона Плещеевской церкви Антония (Коржа) в эти дни в городе не оказалось, поэтому на него было заведено отдельное дело, по возвращении (9 декабря) он был арестован. Следствие продолжалось почти неделю. Несмотря на то, что вещественных доказательств, свидетельствующих о его причастности к организации контрреволюционной деятельности, найдено не было, его обвинили по признаниям, которые были выбиты из арестованных ранее членов прихода, уже расстрелянных к этому моменту. В качестве свидетеля, оставшегося к этому времени в живых, был представлен бывший прихожанин Плещеевской церкви Г.И. Герасименко, который охотно дал нужные ЧК показания. В марте приговор привели в исполнение – Антоний (Коржа) был расстрелян [1, с. 7–16].

Жертвами «Большого террора» стали: иеромонах Владимир Пищулин, расстрелянный 10 декабря 1937 года [3]; священник ялтинского Александро-Невского собора Дмитрий Киранов, расстрелянный 4 января 1938 года за членство в контрреволюционной группе церковников (вины своей Киранов так и не признал) [4]; 14 февраля 1938 года за участие в греческой националистической организации расстрелян протоиерей симферопольской Свя-

[3] ГАРК. Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 221. Л. 3.

то-Троицкой церкви Николай Мезенцев; в апреле этого же года в Судаке по обвинению в шпионаже расстрелян священник Покровской церкви Иоанн Блюмович; 10 февраля 1938 года за распространение клеветнических слухов о жизни народа расстрелян иеромонах Варфоломей Ратных. Это лишь некоторые имена из списка жертв «Большого террора», пополняющегося до сих пор [3].

Массовые репрессии были прекращены 17 ноября 1938 года постановлением СНК СССР и ЦК ВКП(б) «Об аресте, прокурорском надзоре и ведении следствия». Преследование церкви и аресты продолжались и на протяжении последующих лет, однако не носили при этом настолько массового характера.

Политика большевиков в отношении мусульман Крымской АССР

Мусульмане Крымской АССР в межвоенное двадцатилетие пережили один из самых сложных периодов в истории ислама на полуострове. Советская власть установила новые правила функционирования культовых зданий и организации при них общин. Всё религиозное имущество было национализировано и передавалось в аренду на основании соответствующего договора с так называемой «церковной двадцаткой». Обязательной являлась постановка на учёт устава каждой местной мусульманской общины и составление описей движимого и недвижимого имущества. Описи недвижимого имущества дают представление о техническом состоянии здания мечети, её параметрах, окружающей местности, потребностях в проведении ремонта.

Начало 1920-х годов в Карасубазаре характеризуется активной духовной деятельностью. В городе насчитывалось 17 действующих мечетей и только при одной из них не было муллы. Хатипом в соборной мечети Шер-Джами в Карасубазаре был Аметчелеби Осман Челеби. Он проживал в городе, владея домом по улице Аджи-Арслановской. На этой же улице располагалась одноимённая Аджи-Арслановская мечеть, где Осман Челеби также выполнял обязанности хатипа. Службу в мечетях Шан-Гирей и Аджибей возглавлял мулла Абдул Меджид, проживавший в приходе Аджи-Арслан. Мулла Сеит-Абла Сеит-Джелиль-оглу, проживавший в Карасубазаре на Старо-Аптекарской улице, был настоятелем в мечети Тахта-Джами. Мечеть Улухани и соответствующий приход возглавлял мулла Аджи Абдураман. Службу в мечети Бахчи-Эли проводил мулла Абдул Джепар. Мулла Сеит-Ибраим Челеби проживал в приходе Аджи-бей и возглавлял мечеть Шамрад. Мулла Абдул Джепар был настоятелем в мечетях Эльдрым и Чертерли, он проживал в приходе Эльдрым. Мулла Сеит Халиль был настоятелем мечети Адже-Мулла, проживая в этом

 ISSN 2618-9569

же приходе. Настоятелем мечети Хан-Джами (Ханджемо?) был мулла Сеит Якуб, проживавший в приходе Эльдрым. Мечеть Биюк-Джами в Карасубазаре возглавлял мулла Юнус Юип, живший в приходе Ханджами. В своём приходе проживал мулла Эмир Суин Шеих, бывший настоятелем мечети Ени-Джами. Мечеть Чурун-Такал-Джами и соответствующий приход возглавлял мулла Абдул Аблямит. Приход мечети Кара-Чора возглавлял мулла Сулейман Абла. Только лишь в мечети Али Эфенди не было муллы (умер незадолго до рассматриваемых событий)[4].

Мечети Шор-Джами и Хан-Джами Карасубазара были в аренде у групп мусульман. В мае 1929 года «церковные двадцатки», арендовавшие здания этих мечетей, отказались от продолжения договоров в силу финансовых факторов. Ситуация вокруг указанных мечетей кардинально отличалась от ситуации с другими культовыми зданиями[5]. В 1927 году Наркомпрос выделил деньги на реконструкцию зданий, имеющих историческую ценность. Учитывая их общекультурную и историческую значимость, из бюджета Наркомпроса были выделены финансовые средства для ремонта двух мечетей в Карасубазаре. Указанное событие носило беспрецедентный характер, поскольку государство никогда не финансировало своего идеологического противника в лице церкви. Материальная поддержка была осуществлена с подачи ОХРИСа Крымской АССР. Ему же и предполагалось передать здания мечетей на баланс после их закрытия. На своём заседании 7 мая 1928 года (протокол №83) президиум Карасубазарского районного исполнительного комитета рассматривал «материал о ликвидации мечетей Шор-Джами и Хан-Джами, находящихся в Карасубазаре, как находящихся уже в фактическом пользовании Крымохриса». В результате обсуждения принято постановление о согласии с ходатайством о ликвидации указанных мечетей и передаче их Крымохрису[6].

Ремонт мечетей проводился в июне и июле 1927 года. Желая снять с себя ответственность, из Наркомпроса Крымской АССР в Карасубазарский отдел народного образования был направлен документ, предполагавший возврат затраченных средств. Документом от 3 июня 1928 года предписывалось предъявить счёт религиозным общинам, пользующимся мечетями Хан-Джами и Шор-Джами, и взыскать с них суммы, затраченные на ремонт в прошлом году[7].

[4] ГАРК. Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 229. Л. 9об.
[5] ГАРК. Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 1576. Л. 1.
[6] Там же. Л. 3.
[7] Там же. Л. 4.

В мае 1929 года началось расследование о выделении средств на ремонт мечетей. В Народный комиссариат просвещения Крымской АССР 5 мая обратился начальник административной части АОУ Кичатов. В конфиденциальном документе автор писал, что «Адмотдел АОУ КымЦИКа считает этот факт грубым нарушением декрета об отделении церкви от государства и находит необходимым принятие с В/стороны мер к выяснению: не было ли ещё подобных нарушений со стороны В/органов на местах, а в данном случае предъявить к пользователям указанных мечетей требование о возмещении стоимости произведённого ремонта»[8]. Таким образом, предъявленный иск о возмещении затраченных денег из бюджета Наркомпроса был использован как инструмент давления. Цель – заставить отказаться от пользования мечетями Шор-Джами и Хан-Джами. Заведующий административным отделом АОУ ЦИК Крымской АССР Мартынов направил на имя заведующего Карасубазарским административно-организационным отделом документ под грифом «совершенно секретно». В нём, в частности, указывалось, что «имеется предположение, что в результате предъявления требования об уплате стоимости ремонта, произведённого в мечетях «Хан-Джами» и «Шор-Джами» в г. Карасубазаре, группы верующих сами откажутся от мечетей. Нами приняты меры через КрымНКПрос о предъявлении к группе верующих такого требования. Вследствие этого, проследите за тем, чтобы предложение НКПроса по этому поводу было выполнено, о результатах сообщите. Что касается возможности списания с группы верующих задолженности за произведённый ремонт указанных мечетей за счёт НКПроса (в случае отказа от мечетей), что не отвергая этой возможности, не давайте об этом никаких официальных заверений и документов»[9]. Представители власти стремились добиться того, чтобы верующие сами отказались от пользования мечетями. Заведующий административным отделом ЦИК Крымской АССР Мартынов разъяснял подчинённым правовую сторону процесса. В письме от марта 1928 года он, в частности, указывал, что из представленных заключений по вопросу о ликвидации мечетей Шор-Джами и Хан-Джами в г. Карасубазаре не видно, в чём именно заключается нежелательность нахождения этих мечетей в ведении верующих. Факт не производства ремонта не зафиксирован, и, во всяком случае, это не является основанием к постановлению о полной ликвидации этих мечетей как культовых зданий. Невыполнение договора в части, касающейся ремонта, может повлечь за собой только его расторжение и передачу мече-

[8] ГАРК. Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 1576. Л. 5.
[9] ГАРК. Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 1576. Л. 6.

 ISSN 2618-9569

тей другим группам верующих, которые обяжутся произвести этот ремонт[10]. 15 ноября 1928 года руководитель стола религиозных культов Карасубазарского РИКа Додул сообщал в административное управление ЦИК Крымской АССР о том, что иск предъявлен, а дело передано через юрисконсульта РИКа в народный суд[11].

Мусульманские общины попытались действовать в сложившихся условиях. 20 февраля 1929 года от уполномоченного мечети Хан-Джами Османа Аджи Абдуреима и уполномоченного мечети Шор-Джами Ибраима Аджи Исляма в Карасубазарский районный отдел народного образования поступило заявление. В нём представители общин отмечали, что за ремонт мечетей Хан-Джами и Шор-Джами отделу народного образования причитается около 1300 рублей. Ввиду того, что эти мечети не носят характера мечетей приходских, а являются мечетями районными, сбор денег (затраченных на ремонт) затрудняется. В связи с этим уполномоченные просили о предоставлении им трех месяцев для того, чтобы уведомить татарское населения Карасубазарского района о «необходимости уплаты этих денег. Надеемся, что в просимый срок нам удастся означенную сумму собрать и внести её в погашение своего долга. В случае несогласия населения о взносе означенной суммы мы обязуемся возвратить ключи от этих мечетей»[12]. Финансовая составляющая этого процесса оказалась решающей. Представители мусульманских общин не смогли собрать необходимую сумму денег. 4 мая 1929 года они обратились в стол религиозных культов при Карасубазарском РИКе. В заявлении писалось, что указанные средства на ремонт мечетей Хан-Джами и Шор-Джами собрать не удалось, поэтому «от мечети Шор-Джами отказываемся и возвращаем ключи»[13]. Так же сложилась судьба и второй мечети.

Органы власти начали обсуждение вариантов распоряжения зданиями мечетей. Руководитель стола религиозных культов ЦИК Крымской АССР Тунинский в заключении указывал, что мечети имеют историческую ценность и состоят на учёте Крымохриса, которым был произведен их ремонт как памятников старины. Тунинский предлагал использовать мечеть Шор-Джами для общественных целей, так как помещение «большое и крепкое». Нецелесообразным он видел и сдачу мечетей в пользование другим группам верующих, так как они являются памятниками старины, имеют историческую ценность и

[10] ГАРК. Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 1576. Л. 15.
[11] Там же. Л. 10.
[12] Там же. Л. 25.
[13] Там же. Л. 22.

находятся на учёте Крымохриса[14]. Как итог размышлений, Тунинский приходит к следующему заключению: «Считаю необходимым поставить вопрос на заседании Президиума КрымЦИКа с просьбой вынести решение о расторжении договоров с группами верующих выше указанных мечетей на добровольных началах, мечети как культовые здания ликвидировать, а как памятники старины оставить за КрымОХРИСом»[15].

В процессе закрытия мечетей принял участие и такой административный орган, как НКВД Крымской АССР. 24 сентября 1929 года начальник административного отдела НКВД Крымской АССР Романченко обратился с письмом к начальнику Карасубазарского административного отдела. В документе, в частности, указывалась необходимость провести следствие на предмет привлечения к уголовной ответственности должностных лиц, виновных в израсходовании государственных средств на поддержание религиозной организации[16].

В процессе расследования было выяснено, что поступление средств и ремонт мечетей Шор-Джами и Хан-Джами осуществлялись через Карасубазарский районный отдел народного образования. Карасубазарским РайОНО в 1927 году руководил известный деятель Джемалетдинов. В 1929-1930 годах он работал в центральных органах Народного комиссариата просвещения Крымской АССР. Им 18 июля 1930 года был подготовлен документ, рассказывающий о ходе реконструкции: «Все старинности (мечети, крепости-ташханы, дома, взятые на учёт КрымОХРИСом) музейного характера раньше и теперь находятся непосредственно в ведении Охриса НКПроса. Все расходы по ремонту и содержанию хранителя-уполномоченного этих старинностей производились и теперь производятся Крым НКПросом. При мне в 1927 году уполномоченным Крым НКПроса по охране старинности был назначен Крым НКПросом т. Шеих-Заде Аб. Во время ремонта Крым НКПросом была командирована специальная комиссия в составе следующих товарищей: профессор Голландский, директор Бахчисарайского музея Боданинский, ещё один профессор из Москвы (фамилию не помню). Средства на ремонт отпустил Крым НКПрос, так как все эти старинности находятся в бюджете КрымНКПроса. Вышеуказанная комиссия всю работу по ремонту вела самостоятельно, т.е. составляла сметы, заключала договоры с союзом на рабсилы, приём работы...

[14] ГАРК. Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 1576. Л. 23.
[15] Там же.
[16] ГАРК. Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 1576. Л. 38.

 ISSN 2618-9569

из местного бюджета, т.е. из бюджета ОНО, на ремонт старинности ничего не отпускалось»[17].

Схожие ситуации сложились и с другими мечетями Карасубазара.

Мечеть Узун-Чарши не имела прихожан на время массовой перерегистрации в 1922 году. В отношении здания мечети был нарушен установленный законодательными нормами порядок ликвидации. Здание мечети было разобрано в 1924 году, а оформлено постфактум в советском порядке. 15 марта 1925 года комиссия, включавшая руководителя Церковного стола Карасубазарского РИКа Н.П. Паливоду и городского техника Григорьянца, посетила место расположения бывшей мечети Узун-Чарши. В акте по итогам работы было отмечено, что мечеть Узун-Чарши снесена ОМХом ещё в 1924 году вследствие её ветхости, разобранный материал употреблён на ремонт других «полезных зданий ОМХа»[18]. За нарушение существующего порядка РИК Карасубазара пытался возложить ответственность на местное население. В обращении в ЦАУ Крымской АССР от 13 июня 1925 года отмечалось, что здание ликвидированной мечети Узун Чарши в г. Карасубазаре было ветхим, разрушено населением ещё во время голода[19]. Представители Карасубазарского РИКа лукавили, поскольку в документе от 15 марта писали, что «ОМХом снесена и разобранный материал употреблён на ремонт других полезных зданий ОМХа», а 13 июня того же 1925 года – «разрушено населением и материал растащен». В конечном итоге, на заседании Президиума ЦИК Крымской АССР от 27 мая 1925 года было принято правовое решение, оформлявшее состоявшееся событие, – ликвидацию мечети Узун Чарши в городе Карасубазаре утвердить[20].

В 1925 году в Карасубазаре состоялся процесс ликвидации мечети Чартерли, построенной в 1874 году. Для строительства этой мечети в качестве материала использовался калыб на каменном фундаменте. Покрыта она была традиционно татарской черепицей. Её размеры в длину составляли 12,5 аршин, ширину – 7,5 аршин и высоту – 5,5 аршин[21]. 25 мая 1925 года комиссия в составе заведующего церковным столом Карасубазарского РИК Н.П. Паливоды и городского техника Григорьянца произвела обследование здания мечети Чартерли. В составленном акте они, в частности, указали, что мечеть находится в состоянии полного разрушения: окна, двери, пол и потолок выломаны и

[17] ГАРК. Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 1576. Л. 42об.
[18] ГАРК. Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 1247. Л. 6.
[19] ГАРК. Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 1247. Л. 10.
[20] Там же. Л. 8.
[21] ГАРК. Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 1256. Л. 3.

вынесены, половина крыши обвалилась, черепица разбилась, калыбная ограда вокруг мечети и кладбища сломана, в связи с чем открыт свободный доступ для свалки мусора[22]. Сложившуюся ситуацию представители городских властей объясняли тем, что в ближайшей части Карасубазара проживало только пять семей крымских татар, которые не могли взять здание мечети в аренду и были прихожанами в другой близлежащей мечети. В акте представители комиссии предлагали определить дальнейшую судьбу здания так: половину оставшейся крыши разобрать, лес употребить на дрова, так как для строительных работ он уже не пригоден, черепицу употребить на более полезные цели, стены разобрать и выбранным калыбом заложить отверстия в сломанной ограде, дабы там не устраивалась беднейшими жителями свалка мусора[23]. Таким образом, мечеть подлежала исключению из списка учёта культовых зданий, которые велись в Карасубазарском РИКе. 6 августа 1925 года в Карасубазарский исполком поступило распоряжение о необходимости соблюдения установленной советской процедуры закрытия культового здания. Церковная двадцатка не была образована, таким образом советскими органами судьба здания мечети была возложена на верующих. 5-6 ноября 1925 года на заседании президиума ЦИК Крымской АССР было принято окончательное решение о судьбе здания. В протоколе №34 фиксировалось постановление: «Принимая во внимание отсутствие верующих, желающих получить в пользование мечеть и разрушенное её состояние, мечеть «Чартерли» г. Карасубазара закрыть».

21 июня 1927 года состоялось проведение технической экспертизы мечети Курман-Али городским техником М.М. Павловым. В составленном по итогам работы акте установлено, что здание совершенно разрушено[24]. 23 июня 1927 года административным отделом Карасубазарского РИКа было составлено заключение, в котором указывалось, что несмотря на троекратную публикацию, со стороны верующих заявок на мечеть Курман-Али не поступало, мечеть совершенно разрушена, ремонт нецелесообразен, мечеть подлежит ликвидации[25]. Комиссия по делам культа при Президиуме ЦИК Крымской АССР приняла решение о ликвидации мечети Курман-Али 18 ноября 1927 года.

Мечеть Кара-Халиль была построена в 1843 году. Длительное время здание мечети не использовалось. 29 марта 1927 года обследование здания

[22] ГАРК. Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 1256. Л. 3.
[23] Там же.
[24] ГАРК. Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 1484. Л. 2.
[25] Там же. Л. 1.

 ISSN 2618-9569

мечети Кара-Халиль было осуществлено руководителем стола религиозных культов административного отдела Карасубазарского РИКа Аверкиевым. В составленном им акте он отметил, что здание находится в полуразрушенном состоянии, требует ремонта, никем из групп верующих для богослужебных целей не используется[26]. 21 июня 1927 года здание мечети Кара-Халиль было обследовано городским техником Карасубазара М.А. Павловым. В акте, составленном по итогам работы, отмечалось, что мечеть, выстроенная из камня и крытая черепицей, находится в полуразрушенном состоянии, требует капитального ремонта на сумму приблизительно в 1200 рублей[27]. Комиссия по делам культов при президиуме ЦИК Крымской АССР 18 ноября 1927 года протоколом №11 приняла решение о закрытии мечети Кара-Халиль[28].

21 июня 1927 года городской техник Карасубазара М.А. Павлов осуществил обследование здания мечети Шамрат, построенной в 1854 году. В составленном по итогам работы акте М.А. Павлов отмечал, что здание мечети находится в полуразрушенном состоянии, требует ремонта стоимостью в 2000 рублей[29]. На опубликованное объявление о возможности получить здание мечети Шамрат в аренду никто не откликнулся. Судьба мечети была решена на заседании комиссии по делам культа при президиуме ЦИК Крымской АССР, состоявшемся 18 ноября 1927 года. В протоколе №11 постановлялось ликвидировать мечеть Шамрат в городе Карасубазаре «вследствие отсутствия желающих пользоваться ею для культовых целей»[30].

15 апреля 1927 года был заключен договор о принятии в аренду мусульманским объединением мечети Кара-Чора. До этой даты здание мечети не использовалось и не было в аренде у объединения верующих[31].

13 мая 1927 года был заключен договор о сдаче в аренду мусульманскому объединению мечети Улу-Хани[32]. 14 мая был заключён договор о принятии в аренду «церковной двадцаткой» здания мечети Шан-Гирей[33]. До этого времени здания этих мечетей не использовались и не были в аренде у мусульманской общины.

13 июня 1928 года здание мечети Аджи-Осман обследовала комиссия, включавшая городского техника М.А. Павлова и инспектора при уполномо-

[26] ГАРК. Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 1486. Л. 3.
[27] Там же. Л. 2.
[28] Там же. Л. 5.
[29] ГАРК. Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 1487. Л. 2.
[30] ГАРК. Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 1487. Л. 5.
[31] ГАРК. Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 1494. Л. 1.
[32] ГАРК. Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 1495. Л. 1.
[33] ГАРК. Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 1492. Л. 1.

ченном Народного комиссариата финансов Крымской АССР по госфондам по Карасубазарскому району Ю.Е. Судакевича. Присутствие последнего было не случайно, поскольку именно Госфонды осуществляли снос здания и реализацию строительного материала. Было подсчитано, что при разборе здания мечети можно получить строительного материала на 184 рубля. В частности, в документе отметили 1000 штук черепицы, 4000 штук пригодного к дальнейшему использованию калыба, 35 кб. штук плиточного камня и 3,5 тонны деревянных материалов[34]. Согласно данным Карасубазарского РИКа, здание мечети не использовалось верующими на протяжении десяти лет, прихода «Аджи-Осман» больше не существовало. 6 августа 1928 года на заседании Центральной комиссии по делам культов при Президиуме ЦИК Крымской АССР было принято решение о ликвидации мечети Аджи-Осман[35].

Сложная ситуация складывалась и в г. Старый Крым.

28 октября 1922 года в отдел Управления при Феодосийском райисполкоме обратилась группа крымских татар с просьбой передать им предназначенное для религиозных целей имущество Старо-Крымской мечети в бесплатное пользование для отправления богослужений[36]. В заявлении содержались подписи двадцати прихожан Соборной мечети Старого Крыма, которые избрали из их числа Юнуса Казиева уполномоченным для решения текущих вопросов с советскими органами власти. Ю. Казиев должен был подписать также договор о передаче имущества в аренду общине. Он был постоянным жителем города, проживавшим в принадлежащем ему доме. Юнус Куртнабиев Казиев от имени общины заключил договор с Феодосийским Окружным исполнительным комитетом. В договоре, в частности, указывалось, что община приняла от исполкома в бессрочное бесплатное пользование находящееся в городе Старый Крым Старо-Крымского района здание Соборной мечети с богослужебными предметами[37].

10 июля 1925 года в описи Старо-Крымской соборной мечети указывалось, что здание мечети каменное, с двором порядка тысячи саженей[38]. В описи движимого имущества мечети фиксировалось наличие трёх шерстяных ковров, пяти войлоков, девяти циновок, двух подсвечников и одной люстры[39]. В дополнение к описи имущества мечети был составлен акт-оценка.

[34] ГАРК. Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 1577. Л. 5.
[35] Там же. Л. 8.
[36] ГАРК. Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 1247. Л. 2.
[37] Там же. Л. 3.
[38] Там же. Л. 4.
[39] Там же. Л. 6.

 ISSN 2618-9569

Один каменный мераб был оценен в 30 рублей. Люстра из меди и фарфора – в 25 рублей, ковры – в 50, и остальное имущество едва доходило до 35 рублей[40]. Прихожане пользовались мечетью до начала 1930-х годов.

26 октября 1931 года в Старом Крыму состоялось общее собрание крымских татар, на котором присутствовало всего 47 человек. Первый доклад Ильмиева был посвящен закрытию мечети, а второй и третий – подготовке к четырнадцатой годовщине Октябрьской революции и проведению кампании всеобуча и ликвидации неграмотности. Первый докладчик в своём выступлении указывал, что в 1930 году на общем собрании татарское население города отказалось от мечети в пользу музея. Однако до настоящего времени музей не создан, в связи с чем Ильмиев предложил еще раз подтвердить закрытие мечети и передачу здания под музей[41]. В прениях остальные присутствующие говорили, что мечеть по прямому назначению не функционирует уже три года и создание музея – настоятельная задача. Собрание приняло следующую резолюцию: «Мы население Старого Крыма считаем что не за что платим всякие налоги для помещения мечети т.к. она считается совершенно бесполезной единогласно отдаём здание мечети под помещение музея и вызываем другие нации последовать нашему примеру»[42] [сохранены орфография и пунктуация документа – Авт.]. Была создана тройка для сбора подписей под решением общего собрания, постановившего обратиться в органы советской власти о закрытии мечети. 17 ноября 1932 года последовало заседание президиума Старо-Крымского городского совета под председательством Каскова. Было принято постановление, соглашающееся с ходатайством татарского населения о закрытии мечети. В этом же постановлении решено снести деревянный верх мечети как пришедший в полную негодность, а сохранившуюся часть здания мечети передать в ведение Крымохриса с отнесением капитального ремонта за его счёт[43]. Далее документ был направлен в вышестоящую инстанцию. В итоге 20 марта 1932 года на заседании Президиума ЦИК Крымской АССР было принято решение: «Мусульманскую мечеть в г. Красный Крым ликвидировать ввиду требования трудящихся масс и заключения технической комиссии о непригодности здания. Помещение мечети предложить Райисполкому, при установлении, что последнее не является на учёте ОХРИСа, – снести»[44].

[40] ГАРК. Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 1247. Л. 10.
[41] ГАРК. Ф. Р-663. Оп. 10. Д. 1701. Л. 9.
[42] Там же. Л. 9об.
[43] Там же. Л. 8.
[44] Там же. Л. 2.

Заключение

Таким образом, политика в области антирелигиозной пропаганды в Крымской АССР не реализовывалась в полной мере. Во многом причина крылась в подборе кадров, занимавших должности на местах. Не последнюю роль сыграл и недостаток финансирования тех или иных антирелигиозных мероприятий. В то же время самих трудящихся больше волновали проблемы социально-экономического характера, особенно, если учесть условия, в которые их ставила коллективизация, индустриализация и социалистическое строительство. Примерно к концу 1939 года в организациях сложилась определенная система антирелигиозной работы, однако развернуть её не пришлось, так как в годы Великой Отечественной войны и силы «безбожников», и силы верующих были брошены на борьбу с фашизмом[45] [46].

Литература

1. Соколов Д.В. Оскудение верой: Таврическая епархия в годы гонений (1921–1941 гг.). *Livejournal.* [Электронный ресурс]. – URL: https://d-v-sokolov.livejournal.com/28743.html (дата обращения: 02.08.2021).

2. Тихомиров П. *О преодолении религиозных пережитков.* Симферополь: Госиздат КрымАССР; 1939. 79 с.

3. Соколов Д.В. Крымские новомученики. *Livejournal.* [Электронный ресурс]. – URL: https://d-v-sokolov.livejournal.com/477980.html (дата обращения: 01.08.2021).

4. Соколов Д.В. Расстрелянные за веру. Крымское православное духовенство и политические репрессии 1917-1930-х гг. *Русская линия.* [Электронный ресурс]. – URL: https://rusk.ru/st.php?idar=114702 (дата обращения: 09.08.2021).

References

1. Sokolov D.V. Oskudenie veroj: Tavricheskaja eparhija v gody gonenij (1921–1941 gg.) [The impoverishment of faith: the Taurida diocese during the years of persecution (1921–1941)]. *Livejournal.* [Electronic source]. Available at: https://d-v-sokolov.livejournal.com/28743.html (Accessed: 02.08.2021). (In Russian)

2. Tihomirov P. *O preodolenii religioznyh perezhitkov* [Overcoming Religious Vestiges]. Simferopol: Gosizdat KrymASSR Press; 1939. 79 p. (In Russian)

[45] ГАРК. Ф. Р-4056. Оп. 1. Д. 1. Л. 141.
[46] Там же. Л. 344.

 ISSN 2618-9569

3. Sokolov D.V. Krymskie novomucheniki [New Crimean martyrs]. *Livejournal.* [Electronic source]. Available at: https://d-v-sokolov.livejournal.com/477980.html (Accessed: 01.08.2021). (In Russian)

4. Sokolov D.V. Rasstreljannye za veru. Krymskoe pravoslavnoe duhovenstvo i politicheskie repressii 1917–1930-h gg. [Shot for their faith. Crimean Orthodox clergy and political repressions of the 1917–1930s.]. *Russkaja linija.* [Electronic source]. Available at: https://rusk.ru/st.php?idar=114702 (Accessed: 09.08.2021). (In Russian)

Информация об авторе

Кондратюк Григорий Николаевич, доктор исторических наук, профессор кафедры истории ГБОУВО РК «Крымский инженерно-педагогический университет имени Февзи Якубова»; ведущий научный сотрудник Крымского научного центра Института истории им. Ш. Марджани АН РТ, г. Казань, Российская Федерация

About the author

Grigory N. Kondratyuk, Dr. Sci. (History), Professor of the Department of History Fevzi Yakubov's Crimean Engineering and Pedagogical University; Leading Researcher of the Crimean Scientific Center of the Sh. Mardzhani Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan.

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: 5 октября 2021
Одобрена рецензентами: 1 ноября 2021
Принята к публикации: 21 ноября 2021

Article info

Received: October 5, 2021
Reviewed: November 1, 2021
Accepted: November 21, 2021

Minbar. Islamic Studies. 2021;14(4)

DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-4-796-818 *Original Paper*
УДК 908 *Оригинальная статья*

«Тюремное служение» имамов Духовного управления мусульман Нижегородской области в 2007–2021 гг.*

А. А. Корнилов[1a], А. А. Орехов[1b]
[1]Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, г Нижний Новгород, Российская Федерация
[a]ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9139-3740, e-mail: kotva64@mail.ru
[b]ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5089-3447, e-mail: saov1612@yandex.ru

Резюме: Статья посвящена «тюремному служению» имамов Духовного управления мусульман Нижегородской области (далее – ДУМНО) в учреждениях ФСИН в 2007–2021 гг. Актуальность исследования заключается в том, что работа сотрудников ДУМНО как религиозной организации – это посильный вклад в воспитательную работу учреждений ФСИН по исправлению осужденных и предупреждению новых преступлений, в реализацию прав осужденных на свободу совести и исповедание религии. В статье прослеживается развитие «тюремного служения» как формы социального служения имамов ДУМНО в период 2007–2021 гг. в учреждениях, подведомственных Главному управлению ФСИН России по Нижегородской области (далее – ГУФСИН РФ по Нижегородской области). Основными источниками исследования стали информационные материалы официальных интернет-сайтов ДУМНО, ГУФСИН РФ по Нижегородской области, информационные материалы СМИ, российские нормативно-правовые акты, результаты интервью с имамами ДУМНО, сотрудниками ГУФСИН РФ по Нижегородской области, осужденными. Исходя из поставленной цели, автор стремится ответить на следующие вопросы: в каких условиях сложилось взаимодействие ДУМНО и ГУФСИН России по Нижегородской области, как изменялась повестка сотрудничества, как устанавливалась коммуникация участников процесса – имамов, сотрудников ФСИН, осужденных, какие формы имеет взаимодействие и с каким мыслями имамы выполняют эту работу. В ходе исследования была показана эволюция взаимоотношений между ДУМНО и ГУФСИН России по Нижегородской области в сторону постепенного увеличения количества контактов, форм работы с осужденными по их исправлению, увеличения числа имамов, которые приобрели опыт «тюремного служения». Показан педагогический компонент «тюремного служения» имамов ДУМНО.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-39-90013.

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

© А. А. Корнилов, А. А. Орехов, 2021

Ключевые слова: Духовное управление мусульман Нижегородской области (ДУМНО); ФСИН; уголовно-исполнительная система; ислам; мусульмане; исламское образование; социальное служение; тюремное служение; свобода совести

Для цитирования: Корнилов А. А., Орехов А. А. «Тюремное служение» имамов Духовного управления мусульман Нижегородской области в 2007–2021 гг. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(4):796-818 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-796-818

Благодарности: Авторы статьи глубоко признательны имамам ДУМНО, сотрудникам ГУФСИН России по Нижегородской области, исправительных учреждений и другим лицам за интервью и помощь в проведении исследования.

Imams' Prison Service in Nizhny Novgorod Oblast in 2007-2021*

***A. A. Kornilov*[1a], *A. A. Orekhov*[1b]**
[1]*Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod, Nizhny Novgorod, the Russian Federation*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9139-3740, e-mail: kotva64@mail.ru*
[b]*ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5089-3447, e-mail: saov1612@yandex.ru*

Abstract: This article is devoted to the imams' prison service of the Spiritual Administration of Muslims of the Nizhny Novgorod Region (DUMNO) in the institutions of the Federal Penitentiary Service of Russia in 2007-2021. The relevance of the study lies in the fact that the imams' work comes as a contribution to the observance of the convicts' rights for the freedom of conscience and to the help in practicing their religion. This article describes the evolution of the imams' prison service as a form of social service in the period from 2007 to 2021 in institutions of to the Office of Federal Penitentiary Service of Russia in Nizhny Novgorod Region. The source base of the study includes materials of the official websites of the DUMNO, the Office of Federal Penitentiary Service of Russia in Nizhny Novgorod Region, the media content, Russian legislation and regulations, interviews with imams, officials of Federal Penitentiary Service of Russia and convicts. The study results a vision of the evolution of relations between DUMNO and the Office of Federal Penitentiary Service of Russia in Nizhny Novgorod Region. The paper demonstrates a gradual increase in the number of imams' contacts, forms of work with convicts to improve the situation in the field of rights of convicts. Moreover, the research exposes the fact of growing numbers of imams having gained experience in prison service. According to the results of the study Islamic education for convicts comes as the important part of imams' prison service.

* The reported study was funded by RFBR, project number 20-39-90013.

Keywords: Spiritual Administration of Muslims of Nizhny Novgorod Oblast (DUMNO); Federal Penitentiary Service of Russia; Penal System, Islam; Muslims; Muslim education; social service; prison service; freedom of conscience; reformation of convicts; freedom of conscience

For citation: Kornilov A. A., Orekhov A. A. Imams' Prison Service in Nizhny Novgorod Oblast in 2007-2021. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(4):796-818 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-796-818

Ackowledgments: The authors are grateful to the imams, officials of the Federal Penitentiary Service of Russia and others who have devoted their time and contributed to this research.

Введение

Целями уголовно-исполнительного законодательства РФ являются работа над исправлением осужденных и предупреждение совершения новых преступлений осужденными и другими лицами – статья №1 УИК РФ. Среди принципов деятельности уголовно-исполнительной системы РФ называются законность, гуманизм и уважение прав человека[1].

Право осужденного на свободу совести и исповедание религии в исправительном учреждении закреплено в ч.1 ст.14 УИК РФ при условии ненарушения внутреннего распорядка в исправительном учреждении. Вероятно, одним из факторов, способствующих реализации права осужденных на свободу совести и исповедание религии, является вектор развития государственно-конфессиональных отношений в РФ. С конца 1990-х гг. существенной частью государственно-конфессиональных отношений РФ была кооперация государства и религиозных организаций для совместного решения социальных проблем. Так, например, в «Основах социальной концепции Русской православной церкви», опубликованной в 2000 г., есть концепт соработничества, означающий взаимодействие Русской православной церкви (далее – РПЦ) и государства в ряде сфер[2]. В документах, отражающих социальную программу российских мусульман, также говорится о социальном служении мусульман[3]. Таким образом появились условия для адресной работы сотрудников религи-

[1] Статья 1. *Закон РФ от 21 июля 1993 г. «Об учреждениях и органах, исполняющих уголовные наказания в виде лишения свободы» № 5473-1.* Режим доступа: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_4645/4a31e89fabfb9430135c89f91d93f4529fd7ab3d/ (дата обращения: 01.08.2021).

[2] Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. *Интернет-портал «Азбука веры».* 2000. С. 22. Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/osnovy-sotsialnoj-kontseptsii-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi/#0_3_4 (дата обращения: 01.08.2021).

[3] *Социальная программа российских мусульман. 2001.* Режим доступа: https://muslim.ru/articles/280/8471/ (дата обращения: 01.08.2021); Основы социальной программы российских мусульман. 2015 Режим доступа: https://islam-today.ru/socialnaa-doktrina-rossijskih-musulman/#sdrm63 (дата обращения: 01.08.2021).

озных организаций в деле попечения о лицах, находящихся в местах лишения свободы, и взаимодействия между религиозными организациями и уголовно-исполнительной системой РФ.

Цель данной статьи – проследить развитие такой формы социального служения, как «тюремное служение» имамов Духовного управления мусульман Нижегородской области в период 2007–2021 гг. Географически исследование охватывает учреждения, подведомственные Главному управлению ФСИН России по Нижегородской области. Авторы исследования стремились ответить на следующие вопросы:

1. В каких условиях сложилось взаимодействие ДУМНО и ГУФСИН России по Нижегородской области?

2. В каком направлении изменялось содержание сотрудничества?

3. Как устанавливалась коммуникация участников процесса – имамов, сотрудников ФСИН, осужденных?

4. Какие формы имеет взаимодействие и с какими помыслами имамы выполняют эту работу?

Нижняя граница периода исследования обусловлена тем, что в 2007 г. начинается систематическое сотрудничество ДУМНО и ГУФСИН России по Нижегородской области, отразившееся в источниках. В 2021 г. к некоторым мероприятиям «тюремного служения» авторам удалось применить метод включенного наблюдения, и этим обусловлена верхняя граница периода исследования.

Источниковую базу исследования составляют информационные материалы официальных интернет-сайтов ДУМНО, ГУФСИН РФ по Нижегородской области, информационные материалы СМИ, российские нормативно-правовые акты и результаты интервью с имамами ДУМНО, осужденными, сотрудниками ФСИН. Научная литература по теме взаимодействия ФСИН и религиозных организаций включает в себя исследования сотрудников ФСИН [1], ученых-правоведов, как правило, ведомственных образовательных организаций ФСИН [2; 3], священников, практикующих «тюремное служение» [4; 5; 6]. В работах перечисленных категорий авторов большое внимание уделяется истории развития правовой базы по взаимодействию ФСИН и религиозных организаций, в меньшей степени уделено внимание механизмам выстраивания коммуникаций ФСИН и религиозных организаций по обеспечению прав верующих осужденных, их исправлению [7]. В данной статье изложен взгляд на взаимодействия ФСИН и мусульманской религиозной организации, исходя из практик – привычных способов действия, которыми

наполнялись формы взаимодействия территориального управления ФСИН в Нижегородской области и конкретной религиозной организации в период 2007–2021 гг.

Хронология коммуникации ГУ ФСИН РФ по Нижегородской области и ДУМНО

Первой религиозной организацией, которая смогла начать работу по удовлетворению духовных потребностей осужденных к лишению свободы лиц, содержащихся в исправительных учреждениях ГУФСИН России в Нижегородской области, была Русская православная церковь Московского Патриархата (далее – РПЦ). После того как в исправительные учреждения Нижегородской области открылся доступ священникам РПЦ и там начали открываться храмы и молитвенные комнаты, осужденные мусульмане стали обращаться к руководству исправительных учреждений по вопросу реализации своего права на исповедание религии (ст.28 Конституция Российской Федерации). Информация о таких случаях стала передаваться близкими людьми этих осужденных мусульман руководству ДУМНО в 2006–2007 гг.[4] Обязанности по координации работы с обращениями единоверцев и взаимодействия с силовыми структурами ДУМНО возложило на имам-хатыба Нижегородской Соборной мечети Ахмета Ахтямовича Абдуллина[5].

В свою очередь руководство ГУФСИН России по Нижегородской области, руководители исправительных учреждений были заинтересованы в поддержании порядка и дисциплины в вверенных им учреждениях. Таким образом, сложились условия для начала конструктивного взаимодействия ДУМНО и Главного управления ФСИН России по Нижегородской области – на региональном уровне[6].

27 ноября 2008 г. между ДУМНО и ГУФСИН России по Нижегородской области было подписано соглашение о сотрудничестве в области защиты свободы совести и вероисповедания осужденных, попечении о лицах, находящихся в местах лишения свободы (далее – Соглашение).

[4] Интервью А.А. Орехова с А.А. Абдуллиным. Мечеть им. муфтия Абдулвахида Сулеймани, адрес: Нижний Новгород, ул. Ижевская, д. 40. 18.05.2021.

[5] Абдуллин Ахмет Ахтямович (1973 г.р.) – имам мечети им. муфтия Абдулвахида Сулеймани г. Нижнего Новгорода. В 1991–1993 гг. служил в Вооруженных силах РФ, был имам-хатыбом Нижегородской Соборной мечети, преподавателем Нижегородского исламского медресе «Махинур», мактаба «Ихсан», начальником отдела ДУМНО по взаимодействию с силовыми структурами в 2007–2008 гг.

[6] Интервью А.А. Орехова с А.А. Абдуллиным. Мечеть им. муфтия Абдулвахида Сулеймани, адрес: Нижний Новгород, ул. Ижевская, д. 40. 18.05.2021.

 ISSN 2618-9569

Текст Соглашения в целях духовно-нравственного воспитания и обучения осужденных, исповедующих ислам, религиозным нормам декларировал стремление: 1) посещать места отбывания наказаний, совершать богослужения, религиозные обряды, 2) закрепить мусульманских священнослужителей за исправительной, воспитательной колонией, следственным изолятором, исходя из имеющихся возможностей, 3) организовывать воскресные школы и другие мероприятия для обучения религиозным предписаниям, исходя из желания осужденных, 4) оказывать помощь в оборудовании и строительстве молитвенных комнат, мечетей на территории исправительных учреждений, а также помощь в виде религиозной исламской литературы, газет, аудио– и видеопродукции, вещей, продуктов питания, медикаментов.

ГУФСИН России по Нижегородской области со своей стороны обязалось предоставлять возможность представителям ДУМНО 1) посещать исправительные учреждения, следственные изоляторы (далее – СИЗО) с целью проведения с осужденными, обвиняемыми мусульманами бесед воспитательного характера, отправления религиозных обрядов, удовлетворения их духовных потребностей, 2) комплектовать библиотечные фонды исправительных учреждений литературой и другой печатной продукцией для религиозного обучения, воспитания. Также ГУФСИН России по Нижегородской области на территории исправительных учреждений сохраняло действующие молитвенные комнаты, мечети и не препятствовало созданию новых при наличии помещений. Осужденным разрешалось (и разрешается сейчас) в нерабочее время, без нарушения правил установленного распорядка дня, совершать религиозные предписания индивидуально или коллективно[7].

Начальный период взаимодействия ДУМНО с ГУФСИН России по Нижегородской области (2007–2008 гг.) примечателен тем, что происходило установление связей между ДУМНО и руководителями исправительных учреждений для привлечения имамов к разрешению конфликтных ситуаций между осужденными мусульманами и руководством исправительных учреждений. Связь поддерживалась посредством личных контактов ответственных сотрудников ГУФСИН России по Нижегородской области и ответственного за работу с осужденными в ДУМНО Абдуллина А.А., что подтверждает отсутствие делопроизводственных процедур, а именно: деловой переписки, согласования плана мероприятий на год, отчетов, особых форм архивирова-

[7] Соглашение о сотрудничестве Духовного управления мусульман г. Н. Новгорода и Нижегородской области с ГУФСИН России по Нижегородской области от 26.11.2008 г. Документ предоставлен ДУМНО.

ния документов. Данное обстоятельство в определенной степени осложняет объективное исследование феномена «тюремного служения»[8].

В период 2010–2017 гг. ответственным за взаимодействие с силовыми структурами стал М.С. Хусяинов[9]. В этот период выезды совершались по договоренности – по телефонному звонку без официального письма, так как телефонная связь с ответственным сотрудником ГУФСИН России по Нижегородской области (куратором – по словам М.С. Хусяинова) и с руководителями исправительных учреждений была уже установлена. Впоследствии в практику вошел следующий алгоритм коммуникации: М.С. Хусяинов получал от осужденных через родственников (близких) либо от руководства исправительного учреждения информацию о том, что нужна помощь в разрешении какого-либо вопроса, касающегося реализации права осужденных на исповедание своей религии в исправительном учреждении. В таком случае М.С. Хусяинов обращался к ответственному в ГУФСИН России по Нижегородской области за взаимодействие с ДУМНО (далее – куратор) и передавал ему информацию о возникшем вопросе. Это означало необходимость официального запроса от ГУФСИН России по Нижегородской области на имя председателя ДУМНО – буквально предложение через официальное письмо организовать совместный выезд в конкретное исправительное учреждение. Условия этого выезда – дата и время – согласовывались с ДУМНО, и выезд совершался в оговоренное время, если не случалось ничего неотложного. При этом использование деловой переписки как средства коммуникации на момент интервью[10] представлялось М.С. Хусяинову важным элементом отношений между организациями, так как, обмениваясь официальными письмами, обе стороны фиксировали свое положение и договоренности.

Опыт коммуникации на «местном уровне» с руководством и контингентом ФКУ «Исправительная колония №11 ФСИН России по Нижегородской области» (далее – ИК №11) строгого режима в г. Бор имеет председатель

[8] Интервью А.А. Орехова с А.А. Абдуллиным. Мечеть им. муфтия Абдулвахида Сулеймани, адрес: Нижний Новгород, ул. Ижевская, д. 40. 18.05.2021.

[9] Хусяинов Мянсур Садекович (1953 г.р.) – председатель совета старейшин ДУМНО с 2020 г, уроженец г. Дзержинска Нижегородской области, в 1971–1973 гг. служил в Советской армии, работал в промышленности, выпускник Нижегородского исламского медресе «Махинур», был председателем местных религиозных организаций мусульман г. Арзамаса, г. Дзержинска Нижегородской области, председателем ЦРОО Духовное управление мусульман Ростовской области, полномочным представителем председателя Централизованной религиозной организации Духовное управление мусульман Российской Федерации в Южном и Северо-Кавказском федеральных округах, а также начальником отдела ДУМНО по взаимодействию с силовыми структурами в 2010–2017 гг.

[10] Интервью А.А. Орехова с М.С. Хусяиновым. Нижегородский институт имени Хусаина Фаизханова, адрес: г. Нижний Новгород, ул. Дьяконова, 21А. 01.06.2021.

 ISSN 2618-9569

местной религиозной организации мусульман «Ихсан» К.А. Мусин[11]. Свое «тюремное служение» К.А. Мусин согласует с начальником отдела ДУМНО по взаимодействию с силовыми структурами М.А. Беюсовым[12].

В 2019 г. К.А. Мусин, будучи помощником имама Борской Соборной мечети, по приглашению начальника ИК №11 вошел в попечительский совет колонии, так как в ИК осужденных-мусульман было около 100 человек – практикующих и так называемых «этнических»[13]. В 2019–2020 гг. К.А. Мусин и имам-хатыб мечети «Ихсан», и.о. председателя МРОМ «Ихсан» г. Бор Р. Камалетдинов при содействии заместителя начальника по воспитательной работе ИК №11 вели работу по исламскому просвещению осужденных мусульман, с июля 2020 г. К.А. Мусин, будучи выбранным председателем МРОМ «Ихсан» г. Бор, продолжает вести работу самостоятельно.

Основные формы взаимодействия

В число совместных мероприятий ГУФСИН России по Нижегородской области и ДУМНО входят прежде всего выезды ответственного по работе с силовыми структурами ДУМНО и ответственного в ГУФСИН России по Нижегородской области за взаимодействие с ДУМНО в подведомственные исправительные учреждения. Выезды в исправительные учреждения в 2007–2021 гг. включали в себя, как правило:

1) встречу с представителями руководства учреждения по интересующим их вопросам в отношении осужденных мусульман,

[11] Мусин Касым Абдулгафарович (1969 г.р.) – председатель местной религиозной организации мусульман «Ихсан» г. Бор Нижегородской области с 2020 г., имам-хатыб Соборной мечети г. Бор, директор и преподаватель мактаба «Ислам», студент 2 курса Российского исламского университета (г. Казань) по направлению подготовки «Теология». Уроженец г. Горького, по среднему профессиональному образованию – строитель, в 1987–1989 гг. служил в Советской армии, выпускник мактаба «Ислам» при борской Соборной мечети, с 2017 г. был помощником имама в борской Соборной мечети, затем имамом. В 2000–2010 гг. работал в промышленности, строительстве, охране – занимал должности бригадира цеха термопластавтоматов ООО «Тубор», бригады, занимавшейся отделочными работами, охранника, начальника смены охраны ООО «Луком-а».

[12] Беюсов Мунир Ахметович (1981 г.р.) – полномочный представитель председателя Централизованной религиозной организации Духовное управление мусульман Российской Федерации в Приволжском федеральном округе, председатель совета улемов ДУМНО, начальник отдела ДУМНО по взаимодействию с силовыми структурами в 2008–2009 гг. Уроженец г. Таллин Эстонской ССР, выпускник Высшего Московского исламского колледжа, института арабского языка Мединского исламского университета, выпускник-бакалавр Мининского университета по направлению подготовки «педагогическое образование», профиль – история, магистрант Мининского университета по направлению подготовки «историческое краеведение и туристическое дело». Был имам-хатыбом Нижегородской соборной мечети, мечети Абдулвахида Сулеймани, преподавателем мактаба Ихсан, Нижегородского исламского медресе «Махинур».

[13] Интервью А.А. Орехова с К.А. Мусиным. Соборная мечеть, адрес: г. Бор Нижегородской области, ул. Фигнер, 4а. 02.06.2021.

2) беседу с осужденными мусульманами по интересующим их вопросам в присутствии представителей руководства учреждения.

Сотрудники ДУМНО возглавляли намаз[14], выступали с пятничной проповедью[15], разъясняли значение исламских праздников и практиковали другие формы работы с осужденными[16].

С появлением федерального списка «экстремистских материалов»[17] и по мере его обновления имамы ДУМНО приглашались для проведения ревизий исламской литературы, содержащейся в библиотеках исправительных учреждений на предмет соответствия списку. Самая масштабная ревизия книг была проведена в 2018–2019 гг.[18], в ходе которой проверено примерно 10 000 книг, из которых порядка 3000 книг по исламской тематике[19]. В связи с этим актуальным оставался вопрос об обеспеченности осужденных исламской религиозной литературой. Имамы ДУМНО неоднократно отмечали, что осужденные просят снабжать их религиозной литературой[20]. Во время выездов имамов в исправительные учреждения происходили передачи в дар книг Издательского дома «Медина» (далее – ИД «Медина») в библиотеки исправительных учреждений[21]. На встречах с руководством ГУФСИН России по Нижегородской области представители ДУМНО декларировали готовность снабжать библиотеки учреждений ФСИН исламской литературой и прово-

[14] На территории ИК №9 г. Дзержинска открыта новая мечеть. *Сайт ДУМНО.* 18.08.2009. Режим доступа: https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=4183 (дата обращения: 01.08.2021).

[15] В Нижегородской области ни одна исправительная колония не останется без внимания ДУМНО и ГУФСИНа. *Сайт ДУМНО.* 04.07.2008. Режим доступа: https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=2479 (дата обращения: 01.08.2021).

[16] Представители ДУМНО организовали ифтар для мусульман ИК №9 г. Дзержинска. *Сайт ДУМНО.* 14.09.09. Режим доступа: https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=4319 (дата обращения: 01.08.2021).

[17] Экстремистские материалы. *Министерство юстиции РФ.* Режим доступа: https://minjust.gov.ru/ru/extremist-materials/ (дата обращения: 01.08.2021).

[18] Интервью с М.А. Беюсовым (10.04.1981 г.р.). Мечеть Тауба, адрес: г. Нижний Новгород, ул. Мельникова, 7. 25.05.2021.

[19] Интервью с начальником отдела воспитательной и социальной работы ГУФСИН России по Нижегородской области полковником Андреем Николаевичем Шабалиным и заместителем начальника отдела воспитательной и социальной работы ГУФСИН России по Нижегородской области подполковником Алексеем Сергеевичем Гудыревым. ГУФСИН России по Нижегородской области, адрес: г. Нижний Новгород, ул. Артельная, 1 а. 04.08.2021.

[20] Работа имама за колючей проволокой. Проблемы и перспективы. *Сайт ДУМНО.* 27.04.2010. Режим доступа: https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=5027 (дата обращения: 01.08.2021).

[21] «В обеих колониях функционируют молитвенные комнаты, и очень отрадно, что в этом вопросе со стороны руководства права осужденных мусульман соблюдаются», – Мансур-хазрат Хусяинов. *Сайт ДУМНО.* 13.11.14. Режим доступа: https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=6877 (дата обращения: 01.08.2021).

 ISSN 2618-9569

дить экспертизу всех исламских книг, поступающих осужденным. На 2016 г., согласно докладу заместителя начальника по воспитательной работе ГУФСИН России по Нижегородской области Е. Сычева, в библиотечном фонде исправительных учреждений имелось около 1400 экземпляров духовной литературы[22]. В случае доступа к библиотечному каталогу книг можно было бы попытаться ответить на ряд вопросов – книги каких издательств присутствуют в библиотечных фондах, насколько идеи современных российских мусульманских богословов распространяются среди осужденных мусульман. По словам М.А. Беюсова, который непосредственно участвовал в ревизиях книг, книги ИД «Медина» [8; 9; 10; 11; 12; 13] находятся в ведении библиотек исправительных учреждений, не входят в число тех, которые присылались родственниками осужденных и не пользовались популярностью. По мнению М.А. Беюсова, осужденных не привлекает литература, изданная духовными управлениями – российскими официальными религиозными организациями, так как, чтобы воспринять эти идеи, требуется определенный, более глубокий уровень знаний об исламе и широкий кругозор. Помимо этого, литература, изданная с благословения муфтиев, подаренная имамами библиотекам исправительных учреждений, ассоциируется с «системой»[23], то есть с совокупностью органов государственной власти, которые посредством определенных практик превратили людей в осужденных, отбывающих наказание через лишение свободы и нахождение в исправительном учреждении.

Существует и такой формат, когда имам еженедельно проводит служение в определенном исправительном учреждении. В 2009 г. в ФКУ «Исправительная колония №9 Главного Управления Федеральной службы исполнения наказаний по Нижегородской области» (далее – ИК №9) в г. Дзержинске была построена мечеть[24] и назначены имамы для еженедельного проведения в ней пятничной молитвы. С 2019 г. в ИК №11 по понедельникам К.А. Мусин ведет с осужденными беседы об исламе.

Важным изменением в организации «тюремного служения» духовных лиц стало введение в штат территориальных управлений ФСИН России, в том числе и в Нижегородской области, должности помощника начальника терри-

[22] *ГУФСИН России по Нижегородской области взаимодействует с Духовным управлением мусульман региона.* 01.12.2016. Режим доступа: http://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=7351 (дата обращения: 01.08.2021).

[23] Интервью М.А. Беюсовым. Мечеть Тауба, адрес: г. Нижний Новгород, ул. Мельникова, 7. 25.05.2021.

[24] На территории ИК №9 г. Дзержинска открыта новая мечеть. *Сайт ДУМНО.* 18.08.2009. Режим доступа: https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=4183 (дата обращения: 01.08.2021).

ториального управления ФСИН России по организации работы с верующими. В ГУФСИН России по Нижегородской области эту должность в 2016 г. занял председатель объединенной комиссии Нижегородской митрополии по тюремному служению иерей Алексий Калугин[25]. Общероссийскую повестку по работе с верующими, отбывающими наказание в исправительных учреждениях, формирует управление воспитательной, социальной и психологической работы ФСИН РФ.

С 2015 г. особое внимание со стороны руководства ГУФСИН России по Нижегородской области уделяется теме противодействия экстремизму[26], к участию в мероприятиях, нацеленных на реализацию работы в данном направлении, привлекаются имамы ДУМНО[27]. В 2019 г. представители централизованных религиозных организаций, в том числе и представитель ДУМНО, вошли в созданную межрелигиозную рабочую группу по взаимодействию ГУФСИН России по Нижегородской области с духовными ведомствами по вопросам обеспечения свободы совести и свободы вероисповедания осужденных. Таким образом, с 2016 г. часть воспитательной работы в исправительных учреждениях была передана помощнику начальника территориального управления ФСИН России по организации работы с верующими, а в 2019 г. – созданной межрелигиозной рабочей группе. На практике это выразилось в подключении А.С. Калугина и других духовных лиц не только к работе с обращениями осужденных, связанными с исповеданием религии и свободой совести, в правоохранительные органы, например, в прокуратуру, но и к проведению новых мероприятий, созданию видеоконтента для осужденных.

Например, в рамках межрелигиозной рабочей группы М.А. Беюсов, как и другие духовные лица, принимает участие в создании видеообращений к осужденным и сотрудникам исправительных учреждений на темы противодействия суицидам, коррупции, религиозному экстремизму, межрелигиозным конфликтам, алко– и наркозависимости[28]. Такие видеообращения транслиру-

[25] Тюремное служение. Как работает батюшка из ГУФСИН. *Аргументы и факты.* 28.12.2017. Режим доступа: https://nn.aif.ru/society/tyuremnoe_sluzhenie_kak_rabotaet_batyushka_iz_gufsin (дата обращения: 01.08.2021).

[26] В ГУФСИН России по Нижегородской области прошло координационное совещание по противодействию проявлениям экстремизма. *Сайт ГУФСИН России по Нижегородской области.* 18.12.2015. Режим доступа: https://52.fsin.gov.ru/news/detail.php?ELEMENT_ID=228424 (дата обращения: 01.08.2021).

[27] В здании Нижегородского исламского института имени Хусаина Фаизханова состоялась очередная встреча руководства Духовного управления мусульман Нижегородской области с сотрудниками ГУФСИН по Нижегородской области. *Сайт ДУМНО.* 10.09.2019. Режим доступа: https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=8094 (дата обращения: 01.08.2021).

[28] Интервью с А.С. Калугиным. Телефонный разговор, 31.05.2021.

 ISSN 2618-9569

ются по внутреннему телевидению в исправительных учреждениях и отсутствуют в свободном доступе. А.С. Калугин отмечает, что количество тем, по которым руководство ГУФСИН России по Нижегородской области поручает ему организовать работу с верующими, в последние три года растет (с 2019 г.), данная работа направлена на расширение кругозора осужденных[29]. Помимо этого, с 2019 г. ежегодно перед празднованием Дня народного единства в исправительных учреждениях проходит «неделя межрелигиозного диалога», во время которой имамы и священнослужители иных религий выступают перед осужденными с лекциями, организуют отдельные мероприятия, например, викторины по знаниям основ традиционных религий РФ[30]. В 2019 г. во время такой «недели» М.А. Беюсов проводил занятия по темам: «Противодействие религиозному экстремизму», «Обряды и соблюдение режима учреждения»[31].

Вопросы, возникающие у осужденных мусульман, пути решения

В течение всего периода сотрудничества ДУМНО и ГУФСИН России по Нижегородской области имамы принимают участие в работе с письмами осужденных[32]. Основным содержанием писем и бесед во время личных встреч имамов с осужденными и сотрудниками исправительных учреждений является обсуждение вопроса по обеспечению осужденных:

1) халяльной едой,

2) помещением для совершения молитвы,

3) религиозной литературой (включая Коран на арабском языке),

4) ковриками для молитвы,

5) режимом посещения молитвенной комнаты, который позволил бы практикующим мусульманам собираться в комнате во время намаза, и др.[33]

Таким образом, одной из основных задач имамов ДУМНО и руководства исправительных учреждений был поиск решения проблемы по исполнению осужденными религиозных предписаний без нарушения распоряд-

[29] Интервью с А.С. Калугиным. Телефонный разговор. 31.05.2021.

[30] Неделя межрелигиозного диалога в ИК-20. *Сайт ГУФСИН России по Нижегородской области.* 06.11.2020. Режим доступа: https://52.fsin.gov.ru/news/detail.php?ELEMENT_ID=529365 (дата обращения: 01.08.2021).

[31] Председатель совета Улемов ДУМНО Мунир-хазрат Беюсов посетил ИК-1 И ИК-14 ГУФСИН России по Нижегородской области. *Сайт ДУМНО.* 31.10.2019. Режим доступа: https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=8157 (дата обращения: 01.08.2021).

[32] *Работа имама за колючей проволокой. Проблемы и перспективы.* 27.04.2010. Режим доступа: https://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=5027 (дата обращения: 01.08.2021).

[33] Интервью А.А. Орехова с А.А. Абдуллиным. Мечеть им. муфтия Абдулвахида Сулеймани, адрес: Нижний Новгород, ул. Ижевская, д. 40. 18.05.2021.

ка дня в учреждениях. По информации заместителя начальника ГУФСИН Е. Сычева, к 2016 г. в исправительных учреждениях региона были созданы необходимые условия для осужденных, исповедующих ислам: мусульманские общины сформированы в десяти исправительных колониях и насчитывают более 200 человек, функционируют одна мечеть и шесть молитвенных комнат, в библиотеках учреждений имеется около 1400 экземпляров духовной литературы[34].

Особый интерес вызывает вопрос, как именно согласовывался режим посещения молитвенной комнаты с расписанием ежедневной пятикратной молитвы? Ведь в летнее время ночной намаз *‘иша* выполняется примерно в 23:30, утренний намаз *фаджр* – в 3:00, а время отбоя осужденных наступает в 22:00, подъема – в 6:00. Вариант решения этого вопроса предлагал А.А. Абдуллин. Чтобы исполнить предписание религии, осужденным предлагалось сходить по одному в туалет, совершить омовение, после этого вернуться в кровать и лежа прочитать молитву. Ввиду небольшого количества молящихся распорядок дня целого учреждения ФСИН не мог быть изменен[35]. Также сотрудники ДУМНО предлагали руководству учреждения ФСИН пойти навстречу мусульманам и предоставить им 5-10 минут на молитву в течение дня, например, вместо «перекуров» на работе. И руководство большей части учреждений ФСИН было готово удовлетворить такие запросы с условием, что под видом исполнения предписаний религии не будет нарушений правил внутреннего распорядка со стороны осужденных.

Как показывают результаты интервью с имамами, ответственными за организацию «тюремного служения» в Нижегородской области в период 2007–2021 гг., список вопросов для обсуждения остается примерно тем же. И это говорит не об отсутствии реакции со стороны руководства исправительных учреждений на запросы осужденных, а скорее о непрерывной работе – постоянном переговорном процессе по уточнению и решению этих вопросов в условиях смены как состава контингента осужденных, так и сотрудников исправительных учреждений. Постоянным фактором в этом переговорном процессе является законодательство РФ, гарантирующее права человека, в частности, осужденного, регламентирующее воспитательную работу в исправительных учреждениях, внутреннюю дисциплину на режимном объекте.

[34] *ГУФСИН России по Нижегородской области взаимодействует с Духовным управлением мусульман региона.* 01.12.2016. Режим доступа: http://www.islamnn.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=7351 (дата обращения: 01.08.2021).

[35] Интервью А.А. Орехова с А.А. Абдуллиным. Мечеть им. муфтия Абдулвахида Сулеймани, адрес: Нижний Новгород, ул. Ижевская, д. 40. 18.05.2021.

 ISSN 2618-9569

Примечательно, как имамы определяют сами исправительные учреждения и вопросы нахождения в них осужденных. Например, М.С. Хусяинов призывал осужденных относиться к нахождению в тюрьме следующим образом: «Люди зачастую сами сделали так, чтобы попасть в тюрьму: совершили преступление, а по существу нарушили какую-то заповедь, например, убили или украли, то есть нарушили божественные предписания, которые транслируются авраамическими религиями, и были осуждены в соответствии с российским законодательством, «земным законом». А так как все лучшее и плохое от Аллаха, то время в тюрьме – это время для того, чтобы подумать о дальнейшей жизни. Осужденный попадает в тюрьму словно в ад в отдельно взятом месте и на определенный срок. Тем самым грешник наказывает себя сам. И лучше получить «ад» на земле, сделать все для того, чтобы искупить грех, чем отложить это и попасть в ад после смерти»[36]. Уровень знаний об исламе у осужденных мусульман имамы оценивают как достаточно низкий, об этом свидетельствуют такие факты: вместо того чтобы сосредоточиться на исполнении первостепенного намерения (*ният*) и обязательных действий (*фард*)[37] в тюремных условиях, когда время на совершение молитвы бывает ограниченным, нередко между верующими осужденными происходят споры вокруг элементов намаза, являющихся рекомендованными (*сунна*) [14] и т.д.

Какие проблемы, по мнению имамов, препятствуют «тюремному служению»?

В период 2007–2021 гг. имамы, проживая в Нижнем Новгороде либо в населенных пунктах вблизи него, неоднократно посещали исправительные учреждения, которые находились в 100-200 км от города. «Тюремное служение», как и другие виды социального служения, напрямую связано с материальным обеспечением задействованных имамов. Средства на «тюремное служение» каждый имам изыскивал сам. Например, М.С. Хусяинов вопросы оплаты выездов в исправительные учреждения решал с родственниками осужденных, лидерами диаспор в Нижегородской области (например, с таджикской, узбекской диаспорами)[38]. В целом, все имамы, занимавшиеся «тюремным служением», высказали мнение о том, что, если государством в лице

[36] Интервью А.А. Орехова с М.С. Хусяиновым. Нижегородский институт имени Хусаина Фаизханова, адрес: г. Нижний Новгород, ул. Дьяконова, 21А. 01.06.2021.

[37] Интервью А.А. Орехова с К.А. Мусиным. Соборная мечеть, адрес: г. Бор Нижегородской области, ул. Фигнер, 4а. 02.06.2021.

[38] Интервью А.А. Орехова с М.С. Хусяиновым. Нижегородский институт имени Хусаина Фаизханова, адрес: г. Нижний Новгород, ул. Дьяконова, 21А. 01.06.2021.

ФСИН ставится цель – достичь исправления и затем ресоциализировать осужденных, значит необходимо выделить на это целевое финансирование[39].

При открытии молитвенных комнат в исправительных учреждениях возникла еще одна проблема: на кого возлагать ответственность быть имамом осужденных, которые собираются в молитвенных комнатах. В период 2007–2021 гг. имамы ДУМНО могли бывать в исправительных учреждениях не чаще нескольких раз в год. Следовательно, имамом должен быть кто-либо из религиозно грамотных осужденных, уже пользующихся авторитетом в группе верующих. Быть имамом – значит приобрести определенный статус, что неизбежно накладывает на осужденного ряд неформальных обязанностей и прав, помимо непосредственного руководства молитвой, а именно:

1) наставление в религии членов общины,

2) расширение собственного кругозора в исламе,

3) распределение продуктов/вещей между верующими при получении передачи по случаю праздника, например, на Курбан-Байрам,

4) частичный контроль над молитвенной комнатой как отдельным пространством.

В условиях ограниченного пространства в исправительном учреждении молитвенная комната – это не только место для совершения молитвы, но и дополнительное пространство для жизни части осужденных, а значит, имеющее особую ценность. Сама возможность освоения, относительного контроля над этим дополнительным жизненным пространством дает возможность повышения статуса общины верующих и ее лидеров среди других осужденных. Одновременно с этим руководство исправительного учреждения получает дополнительную возможность контролировать практикующих мусульман. Молитвенная комната может рассматриваться как инструмент воспитательной политики. К этому пространству можно ограничивать или расширять доступ. Держать ситуацию под контролем, не допуская действий, противоречащих правилам внутреннего распорядка, и реализуя при этом право на свободу совести и исповедания религии, – одна из задач, стоящих перед руководством исправительных учреждений, в решении которых оказывают помощь в том числе и имамы ДУМНО.

Практикуя «тюремное служение», имамы ДУМНО не раз проявляли инициативу по организации исламского образования осужденных с целью дать им знания об исламе и мусульманской нравственности, способствую-

[39] Интервью А.А. Орехова с М.С. Хусяиновым. Нижегородский институт имени Хусаина Фаизханова, адрес: г. Нижний Новгород, ул. Дьяконова, 21А. 01.06.2021.

 ISSN 2618-9569

щие их исправлению. В 2010 г. М.А. Беюсов в статье «Письма из-за колючей проволоки»[40] вносил предложение о проведении в исправительных учреждениях месячных курсов по исламу. Для этого, писал М.А. Беюсов, необходим государственный заказ и финансирование соответствующих учебных пособий, педагогической подготовки и работы имамов для работы с осужденными. Однако это предложение не было реализовано.

Каждое мероприятие с участием имама ДУМНО и осужденных в исправительном учреждении имеет педагогический компонент: имам вместе с осужденными находит путь в решении каждой сложившейся проблемной ситуации с соблюдением правил религии, тем самым прививая осужденным начальные знания в соответствии с ханафитской богословско-правовой школой (*мазхабом*). В этой связи примечателен опыт К.А. Мусина, который с июля 2020 г. каждый понедельник посещает осужденных мусульман в ИК №11. Познакомившись с общиной верующих, бывающих в молитвенной комнате (всего до 30 человек), К.А. Мусин заметил, что верующие имеют лишь поверхностные знания об исламе и не могут избежать разногласий, например, при совершении намаза. Опираясь на опыт общения с осужденными, К.А. Мусин, будучи директором и преподавателем мактаба «Ислам», стремится адаптировать учебные программы мактаба «Ислам» по таким предметам, как жизнеописание пророка Мухаммеда (*сира*), исламское право (*фикх*), история пророков (*кисас аль-'анбийа*) и другие, для проведения еженедельных занятий и преподнести осужденным знания об исламе в соответствии ней. Из-за возникающих противоречий между осужденными по поводу совершения намаза К.А. Мусин проводит тематические занятия, где дает подробные разъяснения по поводу обязательных и желательных элементов как до вступления в намаз, так и во время него. Например, занятие 21.06.2021 было посвящено полному омовению (*гусль*) и проведено по учебному пособию «Азбука фикха. Наглядные таблицы. Основные доказательства» [15]. Так как занятие проходит в форме беседы, в ходе него осужденные задают и другие интересующие их вопросы: что делать в случае нарушения поста в месяц рамадан, можно ли читать погребальный намаз (*джаназа*), как обустроить могилу для мусульманина, есть ли действия, после совершения которых человека нельзя считать мусульманином, что такое богобоязненность и исламская нравственность и др.[41]

[40] Беюсов М.А. Письма из-за колючей проволоки. *Islamrf*. 28.04.2010. Режим доступа: http://www.islamrf.ru/news/umma/vsluh/12551 (дата обращения: 01.08.2021).

[41] Результаты включенного наблюдения А.А. Ореховым занятий К.А. Мусина с осужденными в ФКУ «Исправительная колония №11 ФСИН России по Нижегородской области». 21.06.2021 и 02.08.2021.

Заключение

Начало сотрудничества ДУМНО и ГУФСИН России в Нижегородской области было обусловлено развитием в России государственно-конфессиональных отношений, сотрудничеством органов государственной власти РФ и крупнейших российских религиозных организаций по решению социальных проблем.

Взаимодействие ДУМНО и ГУФСИН России в Нижегородской области в период 2007–2021 гг. характеризуется постепенным увеличением числа контактов и разнообразием форм работы. От единичных контактов 2007-2008 гг., когда основными мероприятиями были выезды А.А. Абдуллина в исправительные учреждения для бесед и разрешения конфликтов между руководством учреждений и осужденными, до опыта тюремного служения 10 имамов к 2021 году. Нижегородские имамы ДУМНО совершали неоднократные выезды в 13 исправительных и воспитательных колоний, СИЗО, принимали участие в ревизиях книг из библиотечного фонда исправительных учреждений на предмет экстремистских материалов, отвечали на письма осужденных, проводили беседы с сотрудниками ФСИН и осужденными, принимали участие в создании видеороликов по различным темам для трансляции по внутреннему телевидению в исправительных учреждениях. Во второй половине 2010-х гг., следуя общероссийской тенденции, ГУФСИН России в Нижегородской области полностью определило формат «тюремного служения» имамов ДУМНО и других религиозных организаций и сделало это частью своей воспитательной работы.

Проводя беседы с осужденными в период 2007–2021 гг., имамы ДУМНО выступили третьей стороной в отношениях с руководством исправительных учреждений и осужденными, помогали урегулировать конфликты, находить путь соблюдения предписаний ислама в условиях режима. Во многом благодаря постоянному взаимодействию имамов ДУМНО с руководством ГУФСИН России в Нижегородской области и начальниками исправительных учреждений в них открывались молитвенные комнаты, а осужденные мусульмане получали возможность проводить коллективные молитвы, отмечать мусульманские праздники.

Опыт «тюремного служения» имамов ДУМНО – это во многом опыт педагогический и психологический, когда имам стремится передать исламские знания осужденным и тем самым обеспечить некоторый их запас, систематизировать и начальные знания, объяснив основы исламской нравственности, сконцентрировать внимание на «фардах» намаза и опыте жизни пророка

 ISSN 2618-9569

Мухаммеда, «услышать душу» осужденного и помочь ему обрести внутренний мир. В свою очередь эти усилия могут помочь осужденным мусульманам сохранять мир в общине верующих и выстраивать устойчивые отношения с руководством исправительных учреждений и другими осужденными.

Авторы полагают, что если повестка ФСИН РФ предполагает полное включение работы духовных лиц с осужденными в качестве направления воспитательной работы, то способствовать этому будут следующие решения:

1. Финансовая и организационная подготовка, поддержка имамов, работающих в первую очередь для верующих в исправительных учреждениях в формах: от возмещения ресурсов, затраченных имамом на проезд в исправительное учреждение, до принятия имама в штат ГУФСИН России в Нижегородской области с соответствующими должностными обязанностями. Текущих ресурсов у имамов для «тюремного служения», как показывает вышеприведенный анализ опыта «тюремного служения», крайне недостаточно.

2. Государственный заказ на проведение образовательных курсов для осужденных мусульман, а вместе с тем на педагогическую подготовку и работу имамов с целью повышения уровня знаний у осужденных мусульман об исламе и получения ими фактически исламского образования.

3. Развитие сети мусульманских электронных библиотек, посещение которых будет включено в график мероприятий исправительного учреждения и позволит осужденным приходить в читальные залы и посредством сети интернет знакомиться с теми религиозными сочинениями и видеоматериалами, которые рекомендованы руководством ДУМНО и одобрены руководством ГУФСИН России в Нижегородской области.

4. Постоянно действующий канал коммуникации исламской общины Нижегородской области и осужденных верующих мусульман. Этот канал – при условии одобрения со стороны ГУФСИН России в Нижегородской области – может включать: а) трансляцию встреч имамов с верующими в установленные дни и часы, б) переписку выбранных общинами мусульман (мусульманок) с осужденными братьями (сестрами) по вере, в) телефон «горячей линии» или аккаунт срочной конфессиональной помощи в ВК и другое. Реализация этой задачи потребует, конечно, структурных изменений в штатном расписании сотрудников Духовного управления и партнерских с ним организаций.

Имамы ДУМНО накопили богатый позитивный опыт работы с осужденными мусульманами. В сотрудничестве с ГУФСИН России в Нижегородской области и региональным гражданским сообществом имамы ДУМНО могут

пойти дальше в решении задач «тюремного служения» и новой социализации десятков осужденных граждан России.

Литература

1. Матвеев Д.О. Проблемы становления службы пенитенциарных капелланов (священников) в России. *Вестник института: преступление, наказание, исправление* 2013;4(24):65–68. Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/problemy-stanovleniya-sluzhby-penitentsiarnyh-kapellanov-svyaschennikov-v-rossii (дата обращения: 16.06.2021).

2. Блинкова Е.В., Чорный В.Н. Правовой режим имущества религиозного назначения в учреждениях, исполняющих уголовное наказание в виде лишения свободы. *Вестник Пермского университета. Юридические науки.* 2017;36:155–168. Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/pravovoy-rezhim-imuschestva-religioznogo-nazna-cheniya-v-uchrezhdeniyah-ispolnyayuschih-ugolovnoe-nakazanie-v-vide-lisheniya-svobody (дата обращения: 16.06.2021).

3. Воробьев С.М., Илюхин А.В. Опыт взаимодействия территориальных органов и учреждений Федеральной службы исполнения наказаний с религиозными организациями: на примере Удмуртской Республики. *Человек: преступление и наказание.* 2018;26(4):441–445. Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/opyt-vzaimodeystviya-territorialnyh-organov-i-uchrezhdeniy-federalnoy-sluzhby-ispolneniya-nakazaniy-s-religioznymi-organizatsiyami-na (дата обращения: 16.06.2021).

4. Марковский К.Ю. Взаимодействие учреждений УФСИН России по г. Москве с религиозными организациями. *Ведомости УИС.* 2018;4(191):66–68. Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/vzaimodeystvie-uchrezhdeniy-ufsin-rossii-po-g-moskve-s-religioznymi-organizatsiyami (дата обращения: 16.06.2021).

5. Скоморох О. Правовые основы тюремной миссии Русской Православной Церкви в конце XX – начале XXI вв. *Христианское чтение.* 2011;2(37):186–199. Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/pravovye-osnovy-tyuremnoy-missii-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi-v-kontse-xx-nachale-xxi-vv (дата обращения: 16.06.2021).

6. Каледа Г.А. *Остановитесь на путях ваших... Записки тюремного священника.* М.: Зачатьевский монастырь; 1995. 137 с.

7. Скиба А.П. Направления развития сотрудничества уголовно-исполнительной системы и традиционных конфессий при испол-

 ISSN 2618-9569

нении наказаний, связанных с изоляцией от общества. *Вестник ЮГУ.* 2018;2(49):87–91. Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/napravleniya-razvitiya-sotrudnichestva-ugolovno-ispolnitelnoy-sistemy-i-traditsionnyh-konfessiy-pri-ispolnenii-nakazaniy-svyazannyh-s (дата обращения: 16.06.2021).

8. Абдальхамид Махмуд Тахмаз. *Ханафитский фикх в новом обличье. Книга первая. Очищение (тахарат).* Нирша А. (пер. с араб. яз.); Мухетдинов Д.В. (ред.). Н. Новгород: Издательский дом Медина; 2004. 130 с.

9. Абдальхамид Махмуд Тахмаз. *Ханафитский фикх в новом обличье. Книга вторая. Молитва (салят).* Нирша А. (пер. с араб. яз.); Мухетдинов Д.В. (ред.). Н. Новгород: Издательский дом Медина; 2005. 173 с.

10. Абдальхамид Махмуд Тахмаз. *Ханафитский фикх в новом обличье. Книга третья. Узаконенная милостыня (закят). Пост (сийам). Паломничество (хадж).* Нирша А. (пер. с араб. яз.); Мухетдинов Д.В. (ред.). Н. Новгород: Издательский дом Медина; 2005. С. 299–474

11. Абдальхамид Махмуд Тахмаз. *Ханафитский фикх в новом обличье. Книга четвертая. Бракосочетание (никах).* Нирша А. (пер. с араб. яз.); Мухетдинов Д.В. (ред.). Н. Новгород: Издательский дом Медина; 2007. 156 с.

12. Абдальхамид Махмуд Тахмаз. *Ханафитский фикх в новом обличье. Книга пятая. Жертвоприношение (забихат, удхийат, акыкат, хадй).* Ахметжанов Р.С. (пер. с араб. яз.); Мухетдинов Д.В. (ред.). Н. Новгород: Издательский дом Медина; 2008. 80 с.

13. *Священный Коран с комментариями Абдуллы Юсуфа Али на русском языке.* Н. Новгород: Издательский дом Медина; 2007. 1742 с.

14. Нургалеев Р.М. *Совершение намаза по мазхабу Абу-Ханифы: Учебное пособие.* Казань: Издательство ДУМ РТ; 2009. 40 с.

15. *Азбука фикха. Наглядные таблицы. Основные доказательства.* Зиярова Р.Н., Назмутдинов Р.А. (ред.). Казань: Издательский дом Алиф; 2016. 135 с.

References

1. Matveev D.O. Problemy stanovlenija sluzhby penitenciarnyh kapellanov (svjashhennikov) v Rossii [Problems of the formation of the service of prison priests (chaplains) in Russia]. *Bulletin of the Institute: crime, punishment, reformation.* 2013;4(24):65–68. [Electronic source]. Available at: https://cyberleninka.ru/article/n/problemy-stanovleniya-sluzhby-penitentsiarnyh-kapellanov-svyaschennikov-v-rossii (Accessed: 16.06.2021). (In Russian)

2. Blinkova E.V., Chornyy V.N. Pravovoy rezhim imushchestva religioznogo naznacheniya v uchrezhdeniyakh, ispolnyayushchikh ugolovnoe nakazanie v vide lisheniya svobody [Legal regime of property for religious purposes in institutions executing criminal punishment in the form of imprisonment]. *Perm University Herald. Juridical Science.* 2017;36:155–168. [Electronic source]. Available at: https://cyberleninka.ru/article/n/pravovoy-rezhim-imuschestva-religioznogo-nazna-cheniya-v-uchrezhdeniyah-ispolnyayuschih-ugolovnoe-nakazanie-v-vide-lisheniya-svobody (Accessed: 16.06.2021). (In Russian)

3. Vorobev S.M., Ilyukhin A.V. Opyt vzaimodeystviya territorial'nykh organov i uchrezhdeniy Federal'noy sluzhby ispolneniya nakazaniy s religioznymi organizatsiyami: na primere Udmurtskoy Respubliki [The experience of interaction of territorial bodies and institutions of the Federal Penitentiary Service with religious organizations: on the example of the Udmurt Republic]. *Human: crime and punishment.* 2018;26(4):441–445. [Electronic source]. Available at: https://cyberleninka.ru/article/n/opyt-vzaimodeystviya-territorialnyh-organov-i-uchrezhdeniy-federalnoy-sluzhby-ispolneniya-nakazaniy-s-religioznymi-organizatsiyami-na (Accessed: 16.06.2021). (In Russian)

4. Markovskiy K.Yu. Vzaimodeystvie uchrezhdeniy UFSIN Rossii po g. Moskve s religioznymi organizatsiyami [Interaction of institutions of the Federal Penitentiary Service of Russia in Moscow with religious organizations]. *Penitentiary System Bulletin.* 2018;4(191):66–68. [Electronic source]. Available at: https://cyberleninka.ru/article/n/vzaimodeystvie-uchrezhdeniy-ufsin-rossii-po-g-moskve-s-religioznymi-organizatsiyami (Accessed: 16.06.2021). (In Russian)

5. Skomorokh O. Pravovye osnovy tyuremnoy missii Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi v kontse XX – nachale XXI vv. [The legal foundations of the prison mission of the Russian Orthodox Church in the late 20th – early 21st centuries]. *Christian Reading.* 2011;2(37):186–199. [Electronic source]. Available at: https://cyberleninka.ru/article/n/pravovye-osnovy-tyuremnoy-missii-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi-v-kontse-XX-nachale-XXI-VV (Accessed: 16.06.2021). (In Russian)

6. Kaleda G.A. *Ostanovites na putyakh vashikh... Zapiski tyuremnogo svyashchennika* [Stop on your ways... Notes of a chaplain]. Moscow: Zachatevskiy monastyr Publ.; 1995. 137 p.

7. Skiba A.P. Napravleniya razvitiya sotrudnichestva ugolovno-ispolnitel'noy sistemy i traditsionnykh konfessiy pri ispolnenii nakazaniy, svyazannykh s izolyatsiey ot obshchestva [The development directions in cooperation of the criminal-executive system and traditional confessions when performing punishments related

to isolation from society]. *Bulletin of Yugra State University.* 2018;2(49):87–91. [Electronic source]. Available at: https://cyberleninka.ru/article/n/napravleniya-razvitiya-sotrudnichestva-ugolovno-ispolnitelnoy-sistemy-i-traditsionnyh-konfessiy-pri-ispolnenii-nakazaniy-svyazannyh-s (Accessed: 16.06.2021). (In Russian)

8. Abdal'khamid Makhmud Takhmaz. *Khanafitskiy fikkh v novom oblich'e. Kniga pervaya. Ochishchenie (takharat)* [Hanafi fiqh in a new guise. Book №1. Purification (taharat)]. Nirsha A. (tr.); Mukhetdinova D.V. (ed.). N. Novgorod: Medina Publishing House; 2004. 130 p. (In Russian)

9. Abdal'khamid Makhmud Takhmaz. Kh*anafitskiy fikkh v novom oblich'e. Kniga vtoraya. Molitva (salyat)* [Hanafi fiqh in a new guise. Book №2. Prayer (salat)]. Nirsha A. (tr.); Mukhetdinova D.V. (ed.). N. Novgorod: Medina Publishing House; 2005. 173 p. (In Russian)

10. Abdal'khamid Makhmud Takhmaz. *Khanafitskiy fikkh v novom oblich'e. Kniga tret'ya. Uzakonennaya milostynya (zakyat). Post (siyam). Palomnichestvo (khadzh)* [Hanafi fiqh in a new guise. Book №3. Legalized charitable giving (zakat). Fasting (sawm). Islamic pilgrimage (hajj)]. Nirsha A. (tr.); Mukhetdinova D.V. (ed.). N. Novgorod: Medina Publishing House; 2005, pp. 299–474. (In Russian)

11. Abdal'khamid Makhmud Takhmaz. *Khanafitskiy fikkh v novom oblich'e. Kniga chetvertaya. Brakosochetanie (nikakh)* [Hanafi fiqh in a new guise. Book №4. Marriage (nikah)]. Nirsha A. (tr.); Mukhetdinova D.V. (ed.). N. Novgorod: Medina Publishing House; 2007. 156 p. (In Russian)

12. Abdalkhamid Makhmud Takhmaz. *Khanafitskiy fikkh v novom oblich'e. Kniga pyataya. Zhertvoprinoshenie (zabikhat, udkhiyat, akykat, khady)* [Hanafi fiqh in a new guise. Book №5. Sacrifice (zabikhat, udkhiyat, akykat, khady)]. Akhmetzhanova R.S. (tr.); Mukhetdinova D.V. (ed.). N. Novgorod: Medina Publishing House; 2008. 80 p. (In Russian)

13. *Svyashchennyy Koran s kommentariyami Abdully Yusufa Ali na russkom yazyke* [The Holy Quran with commentaries by Abdullah Yusuf Ali in Russian]. N. Novgorod: Medina Publishing House; 2007. 1742 p. (In Russian)

14. Nurgaleev R.M. *Sovershenie namaza po mazkhabu Abu-Khanify: Uchebnoe posobie* [Performing namaz according to the Abu Hanifa madhhab: a textbook]. Kazan: DUM RT Press; 2009. 40 p. (In Russian)

15. *Azbuka fikkha. Naglyadnye tablitsy. Osnovnye dokazatel'stva* [The alphabet of fiqh. Visual tables. Basic evidence]. Ziyarova R.N., Nazmutdinov R.A. (eds). Kazan: Alif Publishing House; 2016. 135 p. (In Russian)

Информация об авторе

Корнилов Александр Алексеевич, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой зарубежного регионоведения и локальной истории Национального исследовательского Нижегородского государственного университета имени Н.И. Лобачевского, г. Нижний Новгород, Российская Федерация.

Орехов Александр Алексеевич, младший научный сотрудник кафедры зарубежного регионоведения и локальной истории Национального исследовательского Нижегородского государственного университета имени Н.И. Лобачевского, г. Нижний Новгород, Российская Федерация.

About the author

Alexander A. Kornilov, Dr. Sci. (History), Full Professor, Head of Foreign Regional Studies and Local History Department, National Research Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod, Nizhny Novgorod, the Russian Federation.

Alexander A. Orekhov, Junior Research Associate, Member of Foreign Regional Studies and Local History Department, National Research Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod, Nizhny Novgorod, 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: 22 августа 2021
Одобрена рецензентами: 7 ноября 2021
Принята к публикации: 22 ноября 2021

Article info

Received: August 22, 2021
Reviewed: November 7, 2021
Accepted: November 22, 2021

ISSN 2618-9569

DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-4-819-834 ***Original Paper***
УДК 343.8:28(471+571)+342.5 ***Оригинальная статья***

Средства коммуникации и социально-правовые аспекты взаимодействия субъектов религиозно-пенитенциарного пространства: случай мусульман

Ш. Р. Кашаф[1а]
[1]Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация
[а]ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7808-5604, e-mail: Kashaf@ivran.ru

Резюме: Конституционно-правовой институт свободы вероисповедания в уголовно-исполнительной системе подчинен и регулируется правилами, установленными федеральным органом исполнительной власти, осуществляющим правоприменительные функции в сфере исполнения наказаний (ФСИН России). Оказывающиеся в изоляции от общества этнические и практикующие мусульмане, осужденные к лишению свободы, испытывают на собственном опыте вынужденные ограничения степени свободы религиозной личности. Время и место совершения мусульманами религиозных обрядов и ритуалов регламентируются нормативными документами Минюста России в отношении установления правил внутреннего распорядка исправительных учреждений. На государство возложена обязанность – а институты гражданского общества осуществляют общественный контроль за ее исполнением – по обеспечению в местах лишения свободы условий для духовного окормления верующих мусульман, чьи права на свободу вероисповедания им помогают реализовать централизованные исламские религиозные организации. При этом государство в вопросах комплектования библиотечных фондов исправительных учреждений все более заинтересовано во взаимодействии с основными субъектами религиозно-пенитенциарного пространства: с официальными структурами исламской уммы, направляющими для тюремного служения образованных имамов и исламских теологов, представителями экспертного исламоведческого сообщества, Общественными советами по проблемам деятельности уголовно-исполнительной системы при ФСИН России. Деятельность духовных управлений мусульман по насыщению тюремных библиотек религиозной литературой (Коран и смысловые переводы, хадисы пророка Мухаммада, его жизнеописание, книги по исламскому праву), лучшими образцами литературы религиозной направленности, в которых утверждаются традиционные ценности российского ислама,

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

императивы позитивной социокультурной среды и других субъектов, рассматривается автором в качестве значимого средства коммуникации в религиозно-пенитенциарном пространстве.

Ключевые слова: свобода вероисповедания; осужденные; исправительные учреждения; религиозно-пенитенциарное пространство; мусульмане; институт гражданского общества; общественные советы; исламские организации; коммуникационная среда; Федеральная служба исполнения наказаний (ФСИН России)

Для цитирования: Кашаф Ш. Р. Средства коммуникации и социально-правовые аспекты взаимодействия субъектов религиозно-пенитенциарного пространства: случай мусульман. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(4):819-834 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-819-834

Means of communication and socio-legal aspects of interaction between subjects of religious-penitentiary space: the case of Muslims

***Sh. R. Kashaf*[1a]**
[1]*Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7808-5604, e-mail: Kashaf@ivran.ru*

Abstract: The Constitutional and Legal Institute of Religious Freedom in the Penitentiary System is subordinated to and regulated by the rules established by the Federal Executive Body exercising law enforcement functions in the field of execution of sentences (FSIN of Russia). Finding themselves isolated from society, ethnic and practising Muslims, sentenced to imprisonment, feel forced restrictions on the religious freedom. The time and place of Muslims who perform religious rites and rituals are regulated by the documents issued by the Ministry of Justice of Russia were outlined the internal regulations for correctional institutions. The state is entrusted with the duty to provide in prisons a special environment, which would enable the spiritual nourishment of Muslims, whose rights to freedom of religious life are supported by centralized Islamic religious organizations. The civil institutions exercise public control over this implementation. At the same time, the Russian State is increasingly interested in interacting with the main subjects of the religious and penitentiary space. Among them there are official structures of the Islamic Ummah, sending educated imams and Islamic theologians for religious service in prisons, representatives of the Islamic expert community, also there are Public Councils on the problems of the penitentiary system under the Federal Penitentiary Service of Russia. The present author considers the activities of Muslim spiritual departments to provide prison libraries with religious literature (the Holy Quran and semantic translations, the Hadith

of Prophet Muhammad, His biography, books on Islamic law) as well as the best examples of religious literature, which manifest the traditional values of Russian Islam and the imperatives of a positive socio-cultural environment to be the significant means of communication in the religious-penitentiary environment.

Keywords: Religion; freedom of religion; convicts; correctional institutions; religious-penitentiary environment; Muslims; Civil Society institution; public councils; Islamic organisations; communication environment; Federal Penitentiary Service of Russia

For citation: Kashaf Sh.R. Means of communication and socio-legal aspects of interaction between subjects of religious-penitentiary space: the case of Muslims. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(4):819-834 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-819-834

Введение

Гарантированные статьей 28 Конституции Российской Федерации свобода совести и свобода вероисповедания принадлежат каждому человеку и гражданину от рождения и неотчуждаемы (п. 2 статьи 17)[1]. Соблюдение прав, свобод и законных интересов лиц, осужденных к лишению свободы и отбыванию наказания в исправительных учреждениях, и лиц, содержащихся под стражей, обеспечивает Федеральная служба исполнения наказаний (ФСИН России) – федеральный орган исполнительной власти, осуществляющий правоприменительные функции.

В силу статьи 14 Уголовно-исполнительного кодекса Российской Федерации (УИК) находящиеся на исправлении осужденные вправе исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними. При этом в УИК оговаривается, что осуществление этого права не должно нарушать правила внутреннего распорядка учреждения, исполняющего наказания, а также ущемлять права других лиц.

Процессы укрепления правового, демократического и социального государства определяют общественные организации в России – «третий сектор» – в качестве важных институтов взаимодействия органов власти с институтами гражданского общества. Посредством Общественной палаты Российской Федерации, Общероссийского народного фронта, Совета при Президенте Российской Федерации по развитию гражданского общества и правам человека осуществляется тесное взаимодействие государства с общественностью.

[1] Конституция Российской Федерации. *Президент России: Официальный сайт.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.kremlin.ru/acts/constitution/item (дата обращения: 10.10.2021).

Государству отводится роль важного участника в религиозной коммуникации и в процессах построения религиозного диалога: «Проявляя определенную избирательность, оно тем не менее все более активно формирует среду, способствующую мирному сосуществованию религиозных деятелей, светских активистов, структур гражданского общества» [1, с. 202].

К числу субъектов общественного контроля за обеспечением прав человека в исправительных учреждениях следует отнести общественные наблюдательные комиссии и Общественные советы по проблемам деятельности уголовно-исполнительной системы при ФСИН России (далее – ОС при ФСИН России) и ее территориальных органах. Создание последних стало возможным в соответствии с Указом Президента Российской Федерации от 4 августа 2006 г. №842 «О порядке образования Общественных советов при федеральных министерствах, федеральных службах и федеральных агентствах, руководство деятельностью которых осуществляет Президент Российской Федерации, при федеральных службах и федеральных агентствах, подведомственных этим федеральным министерствам». По данным заместителя председателя ОС при ФСИН России В. С. Кохтачева, в общественном сегменте пенитенциарной системы действует 80 советов, объединяющих в своей работе более 1000 человек [2, с. 85]. Среди них есть также представители мусульманского сообщества, исламских религиозных, духовно-образовательных и благотворительных организаций.

Религиозно-пенитенциарное пространство: дефиниции коммуникации

Целесообразность проведения в исправительных учреждениях мероприятий, направленных на духовно-нравственное воспитание осужденных с более активным участием священнослужителей Русской православной церкви, служителей и религиозного персонала религиозных организаций мусульманского вероисповедания, представителей других традиционных для России религий коррелирует с позицией той части специалистов, которые предлагают внесение изменений в Уголовно-исполнительный кодекс Российской Федерации и в ч. 2 статьи 9: «...закрепить религиозное воспитание в качестве основного средства исправления осуждённых» [3, с. 186].

Акцент на инструментальной ценности религиозного воспитания для целей духовно-нравственного исправления усиливает представленную в современном научном дискурсе позицию исследователей, констатирующих процесс формирования в отечественной уголовно-исполнительной системе

 ISSN 2618-9569

религиозно-пенитенциарного пространства. В частности, по А. Р. Павлушкову, под ним понимается «коммуникационная среда, включающая в себя непосредственных участников взаимодействия (священнослужителей, осужденных, сотрудников ФСИН России), специфические средства коммуникации и символы (церковные сооружения и утварь, молельные комнаты), культовые практики (богослужение, молитва), а также нормы, регламентирующие деятельность конфессиональных организаций в местах лишения свободы» [4, с. 43].

А. Р. Павлушков, раскрывающий термин «религиозно-пенитенциарное пространство» через одно из основных понятий в теории коммуникации – «*коммуникационная среда*», выделяет, прежде всего, следующие атрибутивные компоненты (их перечисление мы находим в одной из работ ведущего теоретика коммуникологии Ф. И. Шаркова): правила и границы коммуникации, выбор мест, способов, структуры, каналов, средств коммуникации [5, с. 114]. Важно, чтобы у осужденного, который находится в закрытом религиозно-пенитенциарном пространстве, устойчиво развивались внутренние свойства *коммуникативной личности*, т. е. человека, способного активно коммуницировать.

Развитие коммуникативных способностей осужденного может проходить в процессе личного общения с имамом, навещающим исправительное учреждения. «Важным направлением нашей работы в местах лишения свободы является прямой разговор, – указывает председатель Духовного управления мусульман Рязанской области, имам-мухтасиб Рязанской области Р. А. Булатчеев, – диалог с осужденными, во время которых они могут задать интересующие их вопросы и получить компетентные ответы, что позволяет укрепить их веру во Всевышнего Аллаха, положительно сказывается на их духовно-нравственном воспитании» [6, с. 34].

Визит квалифицированного имама, как его описывает Ф. Ф. Шафиев, муфтий Центрального духовного управления мусульман Республики Мордовия, с 2011 г. взаимодействующего с УФСИН по Республике Мордовия, традиционно включает в себя лекционные занятия для отбывающих наказание, консультации для исполняющих обязанности имамов (из числа осужденных) с целью повышения их квалификации, наполнение религиозными книгами (по согласованному с ФСИН России списку рекомендованной литературы, предложения по составлению которого вносил в том числе Совет по исламскому образованию) молельных комнат, мечетей и библиотек, общение с представителями администрации колонии [7, с. 310].

В последние годы пенитенциарным ведомством страны совместно с исламскими централизованными религиозными организациями проводится значительная работа по созданию необходимых условий для реализации в учреждениях уголовно-исполнительной системы прав последователей ислама – как и других традиционных для России религий – на проведение религиозных обрядов и церемоний в помещениях мест содержания под стражей (допускается с соблюдением требований уголовно-процессуального законодательства Российской Федерации[2]). Осужденные мусульмане не ограничиваются в личном общении со служителями и религиозным персоналом религиозных организаций своего вероисповедания (имамами). Для этой цели ФСИН России заключает[3] с зарегистрированными в установленном порядке централизованными исламскими религиозными организациями соглашения о взаимодействии, а также согласовывает с территориальными органами уголовно-исполнительной системы (УФСИН России) заключение соглашений об аналогичном взаимодействии с региональными духовными управлениями мусульман.

Азан над зоной: кому позволено призывать на молитву

В настоящее время на федеральном уровне действуют четыре соглашения о взаимодействии ФСИН России с централизованными исламскими религиозными организациями (ЦРО), которые были подписаны в 2019 г. с Центральным духовным управлением мусульман России (председатель Т. С. Таджуддинов), Духовным управлением мусульман Российской Федерации (председатель Р. И. Гайнутдинов), Духовным собранием мусульман России (муфтий А. Р. Крганов) и Центральным духовным управлением мусульман Республики Мордовия (муфтий Ф. Ф. Шафиев).

Отметим, что Духовное управление мусульман Азиатской части России (председатель Н. Х. Аширов) также обращалось в 2021 г. к руководству ФСИН России с предложением заключить двустороннее соглашение. Однако

[2] Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (в действ. ред.). *Президент России: Официальный сайт.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.kremlin.ru/acts/bank/11523/page/3 (дата обращения: 10.10.2021).

[3] Регламентирующим документом для определения содержательной части заключаемых соглашений является приказ Министерства юстиции Российской Федерации (Минюст России) от 21 марта 2016 г. № 67 «Об утверждении Требований к содержанию соглашений о взаимодействии ФСИН России и территориальных органов уголовно-исполнительной системы с зарегистрированными в установленном порядке централизованными религиозными организациями». *Министерство юстиции Российской Федерации: Официальный сайт.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://minjust-prikaz.consultant.ru/documents/18589 (дата обращения: 10.10.2021).

 ISSN 2618-9569

эта инициатива ДУМ АЧР не получила положительного решения в пенитенциарном ведомстве[4].

В числе потенциальных партнеров ФСИН России, пожалуй, вполне мог бы рассматриваться относящийся также к пулу исламских ЦРО федерального масштаба Координационный центр мусульман Северного Кавказа (председатель И. А. Бердиев). Впрочем, не следует исключать, что его руководство вполне удовлетворяется имеющимися возможностями по духовно-нравственному воспитанию мусульман в исправительных учреждениях, которые широко предоставляются муфтиятам, входящим в структуру КЦМСК, территориальными органами ФСИН России, действующими в Северо-Кавказском федеральном округе.

Так, например, успешно реализуются соглашения между УФСИН России по Республике Дагестан и Муфтиятом Республики Дагестан, скрепленное сторонами в 2010 г., и между УФСИН России по Чеченской Республике и Духовным управлением мусульман Чеченской Республики (муфтий С. М. Межиев), подписанное в 2007 г.

В период действия ограничительных мер в связи с распространением коронавирусной инфекции в мечетях исправительных учреждений УФСИН России по Чеченской Республике (а это 2 мечети и 10 молитвенных комнат) еженедельные пятничные молитвы проводились под предводительством осужденных, временно назначаемых вместо закрепленных на постоянной основе имамов. В доковидный период по инициативе руководителя департамента по связям с религиозными и общественными организациями Администрации Главы и Правительства Чеченской Республики А. У. Абдулаева и при участии представителей Духовного управления мусульман Чеченской Республики (муфтий С. М. Межиев) организовывались выезды осужденных, отбывающих наказание в ФКУ КП-3, к священным местам – на зиярат матери Кунта-Хаджи Кишиева Хеди Кишиевой в селе Эртана Веденского района Чеченской Республики, а также в мечеть «Гордость мусульман» имени пророка Мухам-

[4] При этом официальный ответ от 14 апреля 2021 г. исх. № 15-24812, который на имя муфтия ДУМ АЧР Н. Аширова подписал первый заместитель начальника Управления воспитательной, социальной и психологической работы (УВСПР ФСИН России) В.Н. Третьяков, помимо прочего, содержит разъяснение, что отсутствие соглашения с конкретной религиозной организацией (объединением) не может быть препятствием для реализации осуждёнными права на свободу вероисповедания. При поступлении просьбы о встрече со священнослужителем, представляющим зарегистрированную в установленном порядке централизованную религиозную организацию, администрация исправительного учреждения обеспечивает ее организацию. Такая обязанность возложена на помощника начальника территориального органа ФСИН России по организации работы с верующими (копия письма имеется в личном архиве автора статьи).

мада в г. Шали (о результатах двустороннего взаимодействия УФСИН по ЧР и ДУМ ЧР см.: [8]).

В другом макрорегионе – Урало-Поволжье, где «важнейшим фактором мусульманского ренессанса... является количество населения, выступающего реальным или потенциальным носителем исламской религиозности» [9, с. 157], системная работа по духовному окормлению и нравственному перевоспитанию тех, кто преступил закон, но желает возвращения к нормальной жизни в гражданском обществе, ведется ЦДУМ России (соглашение с УФСИН России по Республике Башкортостан, заключенное в 2011 г., было пролонгировано в 2021 г.), Духовным управлением мусульман Республики Татарстан (муфтий К. И. Самигуллин) на основе подписанного в 2020 г. двустороннего соглашения с УФСИН России по Республике Татарстан, другими централизованными религиозными организациями Чувашской Республики, Республики Мордовия, Нижегородской, Саратовской областей и др.

О важной роли духовных лидеров России в гармонизации межнациональных и межрелигиозных отношений, в предупреждении экстремизма и терроризма, и о том колоссальном потенциале в деле социального служения, который свойственен всем традиционным религиям России – православию, другим христианским конфессиям, исламу, буддизму, иудаизму, напомнил президент страны В. В. Путин в День народного единства, 4 ноября 2020 г., в ходе общения с представителями религиозных организаций в режиме видеоконференции. В подтверждение своих слов гарант Конституции, в текст которой в 2020 г. было включено указание на веру в Бога, переданную народу России предками (статья 671, часть 2), обратился к священным текстам четырех религий, процитировав среди прочего и аяты Священного Корана[5].

Констатируя этот факт на заседании ОС при ФСИН России, автор настоящей статьи, являющийся членом совета с 2016 г.[6], сделал особый акцент на том, что «сегодня мусульмане, оказавшиеся на перевоспитании в учреждениях пенитенциарной системы, по большому счету уже не испытывают особых проблем с обеспеченностью библиотек Священным Писанием, в том числе на арабском языке и с русским переводом»[7]. Так, в 2020 г. состоялось

[5] Встреча с представителями религиозных объединений. *Президент России: Официальный сайт.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.kremlin.ru/events/president/news/64336 (дата обращения: 10.10.2021).

[6] Полномочия данного состава Общественного совета при ФСИН России закончились 2 декабря 2021 г. В соответствии с решением Общественной палаты Российской Федерации в обновленный состав совета, который будет работать до 2024 г., включен представитель Института востоковедения РАН Ш.Р. Кашаф (см.: https://www.ivran.ru/nagrady?artid=18288).

[7] Выступление члена Общественного совета при ФСИН России Кашафа Шамиля Равильевича

 ISSN 2618-9569

уникальное издание – новый комментированный перевод смыслов Досточтимого Корана на русский язык «Калям Шариф» [10].

Подготовленный под эгидой Духовного управления мусульман Республики Татарстан коллективный труд стал плодом семилетних усилий 40 квалифицированных специалистов: филологов, имамов, преподавателей исламских образовательных организаций. Муфтий Республики Дагестан А. У. Абдулаев высоко оценил результаты татарстанских богословов: «Мы столько раз пытались сделать такой труд, перевести смыслы Корана. Не получилось... И нам хватает смелости признаться перед муфтиятом Татарстана, что получилось у них»[8].

По уточнению разработчиков «Калям Шариф», в качестве ориентира были приняты «выдающиеся образцы кратких толкований (тафсиров) Досточтимого Корана прошлого и настоящего: “Тафсир аль-Джалялейн” имамов аль-Махалли и ас-Суюты, “Куръан Меджид” шейха Махмуда аль-Уфи, “Тафсир аль-вадых аль-муяссар” шейха Мухаммада Али ас-Сабуни. Во время работы мы обращались к авторитетным тафсирам разных эпох – таких авторов, как ат-Табари, аль-Матуриди, Ибн Касир, аль-Куртуби, ан-Насафи, аль-Алюси и др.» [10, с. 5].

Сам факт издания Корана, уже ставшего бестселлером, – своего рода подтверждение возрождения российской татарской богословской школы, традиционно сильной до революции. Важно, чтобы «Калям Шариф» оказался доступным на официальном интернет-ресурсе фсинмагазин.рф[9], подведомственном ФГУП «Калужское» ФСИН России, как альтернатива представленному в интернет-продаже переводу смыслов Корана от азербайджанского философа-религиоведа Э. Кулиева, не раз попадавшего в списки запрещенных в России.

Наличие в библиотечных фондах исполнительных учреждений ФСИН России главной книги мусульман – Корана – позволит пенитенциарной системе внести свой вклад в мировоззренческую основу формирования у осужденных признания права на существование и исповедание любой религии,

на итоговом заседании Общественного совета при Федеральной службе исполнения наказаний по проблемам деятельности УИС. *Федеральная служба исполнения наказаний: Официальный сайт.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://fsin.gov.ru/OS/svedeniya/vystupleniya-chlenov-obshchestvennogo-soveta-pri-fsin-rossii/vystuplenie-chlena-obshchestvennogo-soveta-pri-fsin-rossii-kashafa-shamilya-ravilevicha-na-itogovom-.php (дата обращения: 10.10.2021).

[8] Мухаметрахимов А. «У суннитских мусульман своего перевода не было»: новый книжный бестселлер от ДУМ РТ. *Бизнес Online.* 2019. 10 декабря. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.business-gazeta.ru/article/449291 (дата обращения: 10.10.2021).

[9] *Официальный ФСИН магазин. Каталог товаров.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://фсинмагазин.рф (дата обращения: 10.10.2021).

терпимость к ее свободному исповеданию, уважительное отношение к представителям всех верований – качества, крайне важные для духовно-нравственного и гражданского воспитания в таком многоконфессиональном государстве, каким является Российская Федерация. Как справедливо отмечает главный научный сотрудник ФКУ НИИ ФСИН России С. С. Оганесян, выступавший с докладом перед участниками Первого Международного форума «Богословское наследие мусульман России», организованного в 2019 г. на базе Болгарской исламской академии (Республика Татарстан): «Коран является носителем особой веротерпимости, а также выразителем добросердечного отношения к своеобразию и самобытности других этносов и народов» [11, с. 337].

Заключение

Наш личный опыт посещений территориальных органов уголовно-исполнительной системы (в качестве члена ОС при ФСИН России) убеждает, что взаимодействующие с ними духовные управления мусульман стремятся регулярно пополнять библиотечный фонд исправительных учреждений религиозными книгами, брошюрами, аудио– и видеоматериалами, направленными на профилактику экстремизма. Имамы содействуют также администрации учреждений в проведении мероприятий по оценке изданий, поступающих в учреждения ФСИН России от организаций, осуществляющих выпуск литературы, предназначенной для исправления, ресоциализации и духовно-нравственного просвещения подозреваемых, обвиняемых и осуждённых, содержащихся в исправительных учреждениях и СИЗО. Важно отметить, что во время пандемии духовно-просветительская работа в местах лишения свободы не прекращалась.

Таким образом, в ряду специфических средств коммуникации, включаемых исследователями в понятие «религиозно-пенитенциарное пространство», на наш взгляд, следует указывать и библиотечные фонды исправительных учреждений. На том основании, что они, как правило, содержат религиозную литературу (для мусульман это – Священное Писание и жизнеописание пророка Мухаммада), литературу религиозной направленности, которая «отличается гармоническим мироощущением, цельной концепцией мира и личности, возвышенным характером взаимоотношений человека с нераздробленным бытием» [12, с. 238].

В процессе постепенного насыщения средствами коммуникации религиозно-пенитенциарного пространства (в том числе посредством комплек-

 ISSN 2618-9569

тования библиотек исправительных учреждений исламской литературой) активно участвуют многие субъекты, считая тех, которые представляют интересы мусульманского сообщества: централизованные исламские религиозные организации и созданные ими духовные образовательные организации, исламские вузы.

Не будет преувеличением сказать, что масштабы и качество их просветительской деятельности в учреждениях уголовно-исполнительной системы сегодня в значительной мере финансируется и зависит от субсидий со стороны Фонда поддержки исламской культуры, науки и образования, учрежденного в 2007 г. крупнейшими централизованными исламскими религиозными организациями (СМР, ЦДУМ и КЦМСК) при содействии Управления Президента Российской Федерации по внутренней политике. «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» [13, с. 36].

В этой совместной деятельности также становится все более заметным участие институтов гражданского общества. В частности, Общественные советы по проблемам деятельности уголовно-исполнительной системы при ФСИН России осуществляют контроль над библиотечными фондами исправительных учреждений, обеспечивают литературой, направленной на утверждение традиционных ценностей и формирование позитивной социокультурной среды.

Литература

1. Гаврилов О. Ф., Гаврилов Е. О. Особенности религиозной коммуникации в современной России. *Вестник Кемеровского государственного университета.* 2015; (1-2):198–202.

2. Кохтачев В. С. Совершенствование взаимодействия общественных Советов ФСИН России с представителями ОНК, общественных объединений и организаций в целях защиты прав и законных интересов работников и ветеранов уголовно-исполнительной системы, а также осужденных и лиц, содержащихся в следственных изоляторах. *Преступление, наказание, исправление: сборник тезисов выступлений и докладов участников IV международного пенитенциарного форума: (к 140-летию уголовно-исполнительной системы России*

и 85-летию Академии ФСИН России): в 10 т., Рязань, 20–22 ноября 2019 года. Рязань: Академия права и управления Федеральной службы исполнения наказаний; 2019. С. 84–89.

3. Попова Е. Э. Взаимодействие религиозных организаций и уголовно-исполнительной системы в процессе исправления осужденных. *Пробелы в российском законодательстве.* 2016;(3):184–187.

4. Павлушков А. Р. Понятие «религиозно-пенитенциарное пространство» в современном научном дискурсе. *Ведомости уголовно-исполнительной системы.* 2020;(6):39–45.

5. Шарков Ф. И. Информационно-коммуникационная парадигма развития Российской государственности. *Коммуникология.* 2014;3(1):111–118.

6. Булатчеев Р. Х. Взаимодействие духовного управления мусульман Рязанской области с организациями и учреждениями в духовно-нравственном воспитании осужденных. *Уголовно-исполнительная система и Русская Православная Церковь, другие традиционные для России религиозные объединения – взаимодействие в духовно-нравственном воспитании осужденных: Сборник материалов VI Международной научно-практической конференции, Рязань, 18–19 сентября 2018 года.* Рязань: Академия права и управления Федеральной службы исполнения наказаний; 2018. С. 33–35.

7. Шафиев Ф. Ф. Положительной опыт взаимодействия Центрального духовного управления мусульман Республики Мордовия с управлением Федеральной службы исполнения наказаний по Республике Мордовия. *Уголовно-исполнительная система и Русская Православная Церковь, другие традиционные для России религиозные объединения – взаимодействие в духовно-нравственном воспитании осужденных: Сборник материалов VI Международной научно-практической конференции, Рязань, 18–19 сентября 2018 года.* Рязань: Академия права и управления Федеральной службы исполнения наказаний, 2018. С. 309–312.

8. Кашаф Ш. Р., Кохтачев В. С. Взаимодействие УИС и традиционных религиозных конфессий на примере УФСИН России по Чеченской Республике. *Мобилизация этнокультурного ресурса как важнейший фактор противодействия экстремизму и терроризму: Сборник материалов Международной научно-практической конференции, Грозный, 24–25 ноября 2017 года.* Грозный: ФГУП Издательско-полиграфический комплекс «Грозненский рабочий»; 2018. С. 152–161.

 ISSN 2618-9569

9. Галлямов Р. Р. Урало-Поволжский макрорегион России: состояние и перспективы Возрождения исламской религиозности. *Вестник УГНТУ. Наука, образование, экономика. Серия: Экономика.* 2016;4(18):156–162.

10. *Калям Шариф. Перевод смыслов.* Казань: «Хузур»–«Спокойствие»; 2020. 652 с.

11. Оганесян С. С., Сабитова Г. А. Коран – мировоззренческая основа формирования веротерпимости в многоконфессиональном государстве. *I Международный форум «Богословское наследие мусульман России»: Материалы научно-практических конференций форума, Болгар, 13–19 октября 2019 года.* Казань: МеДДоК; 2020. С. 333–337.

12. Таянова Т. А. Специфика литературы религиозной направленности. *Проблемы истории, филологии, культуры.* 2011;1(31):238–246.

13. 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

References

1. Gavrilov O. F., Gavrilov E. O. Osobennosti religioznoy kommunikatsii v sovremennoy Rossii [Features of religious communication in modern Russia]. *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Kemerovo State University]. 2015;(1–2):198–202. (In Russian)

2. Kochtachev V. S. Sovershenstvovanie vzaimodeystviya obshchestvennykh Sovetov FSIN Rossii s predstavitelyami ONK, obshchestvennykh ob"edineniy i organizatsiy v tselyakh zashchity prav i zakonnykh interesov rabotnikov i veteranov ugolovno-ispolnitel'noy sistemy, a takzhe osuzhdennykh i lits, soderzhashchikhsya v sledstvennykh izolyatorakh [Improving the interaction of public councils of the Federal Penitentiary Service of Russia with representatives of the PNC, public associations and organisations in order to protect the rights and legitimate interests of employees and veterans of the penitentiary system, as well as convicts and persons detained in pre-trial detention centres]. *Prestuplenie, nakazanie, ispravlenie: sbornik tezisov vystupleniy i dokladov uchastnikov IV mezhdunarodnogo penitentsiarnogo foruma: (k 140-letiyu ugolovno-ispolnitel'noy sistemy Rossii i 85-letiyu Akademii FSIN Rossii): v 10 t., Ryazan', 20–22 noyabrya 2019 goda* [Crime, punishment, correction: collection of abstracts and reports of participants of the IV International Penitentiary Forum: (to the 140th anniversary of the penitentiary system of Russia and the 85th anniversary of the Academy of the Federal Penitentiary Service of

Russia): in 10 volumes, Ryazan, November 20–22, 2019]. Ryazan: Academy of Law and Management of the Federal Penitentiary Service, 2019, pp. 84–89. (In Russian)

3. Popova E. E. Vzaimodeystvie religioznykh organizatsiy i ugolovno-ispolnitel'noy sistemy v protsesse ispravleniya osuzhdennykh [Interaction of religious organizations and criminalexecutive system in the process of the correction of those condemned]. *Probely v rossiyskom zakonodatel'stve* [Gaps in Russian legislation]. 2016;(3):184–187. (In Russian)

4. Pavlushkov A. R. Ponyatie "religiozno-penitentsiarnoe prostranstvo" v sovremennom nauchnom diskurse [The concept of "religious-penitentiary space" in modern scientific discourse]. *Vedomosti ugolovno-ispolnitel'noy sistemy* [Statements of the penitentiary system]. 2020;(6):39–45. (In Russian)

5. Sharkov F. I. Informatsionno-kommunikatsionnaya paradigma razvitiya Rossiyskoy gosudarstvennosti Information and communication paradigm of the development of Russian statehood. *Kommunikologiya* [Communicology]. 2014;3(1):111–118. (In Russian)

6. Bultacheev R. X. Vzaimodeystvie dukhovnogo upravleniya musul'man Ryazanskoy oblasti s organizatsiyami i uchrezhdeniyami v dukhovno-nravstvennom vospitanii osuzhdennykh [Interaction of the spiritual management of Muslims of the Ryazan region with organizations and institutions in the spiritual and moral education of convicts]. *Ugolovno-ispolnitel'naya sistema i Russkaya Pravoslavnaya Tserkov', drugie traditsionnye dlya Rossii religioznye ob"edineniya – vzaimodeystvie v dukhovno-nravstvennom vospitanii osuzhdennykh: Sbornik materialov VI Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii, Ryazan', 18–19 sentyabrya 2018 goda* [The penitentiary system and the Russian Orthodox Church, other traditional religious associations for Russia – interaction in the spiritual and moral education of condemned: Collection of materials of the VI International Scientific and Practical Conference, Ryazan, Sept. 18–19, 2018]. Ryazan: Academy of Law and Administration of the Federal Penitentiary Service; 2018, pp. 33–35. (In Russian)

7. Shafiev F. F. Polozhitel'noy opyt vzaimodeystviya Tsentral'nogo dukhovnogo upravleniya musul'man Respubliki Mordoviya s upravleniem Federal'noy sluzhby ispolneniya nakazaniy po Respublike Mordoviya [Positive experience of interaction between the Central Spiritual Administration of Muslims of the Republic of Mordovia and the Office of the Federal Penitentiary Service for the Republic of Mordovia]. *Ugolovno-ispolnitel'naya sistema i Russkaya Pravoslavnaya Tserkov', drugie traditsionnye dlya Rossii religioznye ob"edineniya – vzaimodeystvie v dukhovno-nravstvennom vospitanii osuzhdennykh: Sbornik materialov VI Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii, Ryazan', 18–19 sentyabrya*

2018 goda [The penitentiary system and the Russian Orthodox Church, other traditional religious associations for Russia – interaction in the spiritual and moral education of condemned: Collection of materials of the VI International Scientific and Practical Conference, Ryazan, Sept. 18–19, 2018]. Ryazan: Academy of Law and Administration of the Federal Penitentiary Service; 2018, pp. 309–312. (In Russian)

8. Kashaf Sh. R., Kochtachev V. S. Vzaimodeystvie UIS i traditsionnykh religioznykh konfessiy na primere UFSIN Rossii po Chechenskoy Respublike [Interaction of penal correction system and traditional religious denominations on the example of the Federal Penitentiary Service of Russia in the Chechen Republic]. *Mobilizatsiya etnokul'turnogo resursa kak vazhneyshiy faktor protivodeystviya ekstremizmu i terrorizmu: Sbornik materialov Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii, Groznyy, 24–25 noyabrya 2017 goda* [Mobilisation of ethnocultural resource as the most important factor in countering extremism and terrorism: Collection of materials of the International Scientific and Practical Conference, Grozny, November 24–25, 2017]. Grozny: FSUE Publishing and Printing Complex "Grozny Worker; 2018, pp. 152–161. (In Russian)

9. Gallyamov R. R. Uralo-Povolzhskiy makroregion Rossii: sostoyanie i perspektivy Vozrozhdeniya islamskoy religioznosti [Ural-Volga macroregion of Russia: state and prospects of the revival of Islamic religiosity]. *Vestnik UGNTU. Nauka, obrazovanie, ekonomika. Seriya: Ekonomika* [Bulletin of UGNTU. Science, education, economics. Series: Economics]. 2016;4(18):156–162. (In Russian)

10. *Kalyam Sharif. Perevod smyslov* [Kalyam Sharif. Translation of the meanings]. Kazan: Khuzur Publ.; 2020. 652 p. (In Russian)

11. Oganesyan S. S., Sabitova G. A. Koran – mirovozzrencheskaya osnova formirovaniya veroterpimosti v mnogokonfessional'nom gosudarstve [The Quran is the worldview basis for the formation of tolerance in a multi-confessional state]. *I Mezhdunarodnyy forum "Bogoslovskoe nasledie musul'man Rossii": Materialy nauchno-prakticheskikh konferentsiy foruma, Bolgar, 13–19 oktyabrya 2019 goda* [I International Forum "Theological Heritage of Muslims of Russia": Materials of scientific and practical conferences of the forum, Bolgar, October 13–19, 2019]. Kazan: MeDDoK; 2020, pp. 333–337. (In Russian)

12. Tayanova T. A. Spetsifika literatury religioznoy napravlennosti [Specifics Character of Religion-based Literature]. *Problemy istorii, filologii, kul'tury* [Problems of History, Philology and Culture, Journal of Historical, Philological and Cultural Studies]. 2011;1(31):238–246. (In Russian)

13. Naumkin V. V., Zaripov I. A., Kuznetsov V. A., Orlov V. V. Strategii vystraivaniya otnosheniy mezhdu gosudarstvom i islamom v Rossii i arabskom mire [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 Russian)

Информация об авторе

Кашаф Шамиль Равильевич, магистр теологии, научный сотрудник Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья Института востоковедения Российской академии наук, г. Москва; старший преподаватель кафедры по изучению исламской цивилизации (на базе Института востоковедения Российской академии наук) Института международных отношений Казанского федерального университета, г. Казань; член Общественного совета по проблемам деятельности уголовно-исполнительной системы при ФСИН России, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Shamil R. Kashaf, Master of Theology, Research Fellow at the Center for the Study of Central Asia, Caucasus and the Ural-Volga Region of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow; Senior Lecturer at the Department for the Study of Islamic Civilization (on the basis of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences) of the Institute of International Relations of Kazan Federal University, Kazan; Member of the Federal Penitentiary Service of Russia, Moscow, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 12 октября 2021
Одобрена рецензентами: 20 ноября 2021
Принята к публикации: 10 декабря 2021

Article info

Received: October 12, 2021
Reviewed: November 20, 2021
Accepted: December 10, 2021

DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-4-835-854 ***Original Paper***
УДК 323.2 ***Оригинальная статья***

Положение палестинских беженцев в Ливане

***М. И. Махмутова*[1, 2a]**
[1]*Российский институт стратегических исследований, г. Москва, Российская Федерация*
[2]*Военный институт Министерства обороны Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9681-7071, e-mail: makhmutova.maria@yandex.ru*

Резюме: В представленной работе автор рассматривает положение палестинских беженцев на территории Ливана, где они были вынуждены обосноваться после 1948 г. В статье изучаются международные и ливанские документы, на основе которых стало возможным понять статус палестинцев. Интерес вызывают работы, проделанные учеными в полевых условиях, поскольку они имели возможность проводить опросы и брать интервью. В работе изучаются социальные проблемы палестинцев, с которыми они сталкиваются, проживая в лагерях беженцев. Отмечаются проблемы трудоустройства, заключения брачных союзов, доступа к базовым потребностям. Также акцентируется внимание на вопросе безопасности обычных палестинцев, поскольку ливанские силовики не в состоянии ее предоставить, а палестинские группировки периодически враждуют между собой, что наносит порой непоправимый удар. С точки зрения автора, проблема палестинских беженцев сохраняется в связи со сложным конфессиональным балансом в Ливане и вряд ли будет решена в обозримой перспективе, что ставит под угрозу стабильность не только в лагерях, но и в самом Ливане. В исследовании автор опирается на системный подход.

Ключевые слова: палестинцы; беженцы; Ливан; Организация освобождения Палестины (ООП); БАПОР; Израиль; Палестинская национальная администрация (ПНА); маронииты; шииты; сунниты

Для цитирования: Махмутова М. И. Положение палестинских беженцев в Ливане. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(4):835-854 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-835-854

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

Situation of Palestinian refugees in Lebanon

***M. I. Makhmutova*[1, 2a]**
[1]*Russian Institute for Strategic Studies, Moscow, the Russian Federation*
[2]*Military University of the Ministry of Defense of the Russian Federation, Moscow, the Russian Federation*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9681-7071, e-mail: makhmutova.maria@yandex.ru*

Abstract: In the presented work, the author examines the situation with Palestinian refugees in Lebanon, where they were forced to settle down after 1948. The article examines international and Lebanese documents, which made it possible to understand the status of the Palestinians. The work carried out by scientists in the field is of interest, since they had the opportunity to conduct surveys and interviews. The author relied on a systematic approach in the presented study. The paper examines the social problems Palestinians face while living in refugee camps. The problems of access to basic needs, employment, marriage unions are noted. It also focuses on the issue of security for ordinary Palestinians, since the Lebanese security forces are unable to provide it, and Palestinian groups periodically feud with each other, which sometimes inflicts irreparable blow to the people. From the author's point of view, the problem of Palestinian refugees persists due to the complex confessional balance in Lebanon and is unlikely to be resolved in the foreseeable future, which endangers stability not only in the camps, but also in Lebanon itself.

Keywords: Palestinians; refugees; Lebanon; Palestine Liberation Organization (PLO); UNRWA; Israel; Palestinian National Authority (PNA); Maronites; Shiites; Sunnis

For citation: Makhmutova M. I. Situation of Palestinian refugees in Lebanon. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(4):835-854 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-835-854

Введение

После образования Израиля в 1948 г. Ливан, будучи одной из ближайших к нему стран, стал пристанищем для палестинских беженцев, потерявших свой дом. В самом начале туда прибыло около 100 тыс. человек, преимущественно это были выходцы из Галилеи. Уже после арабо-израильской войны 1967 г. в страну направились еще 25 тыс. палестинцев, которые не имели ни удостоверений, ни паспортов. Все они были отмечены в документах как перемещенные лица, а не беженцы.

После Черного сентября 1971 г. часть палестинцев покинули лагеря беженцев в Иордании и направились в Ливан. По данным БАПОР (Ближневосточного агентства ООН для помощи палестинским беженцам и организации

работ), количество палестинских беженцев в 2019 г. превысило 475 тыс. [1]. Однако правительство страны уверено, что их около 600 тыс., в то время как в самом Ливане проживает 4,4 млн человек. Безусловно, это несет довольно серьезную нагрузку на политический режим, основанный на сложной конфессиональной системе, а также на экономику страны.

Нередко положение беженцев в Ливане сравнивают с гетто, так как люди в них лишены гражданских прав, не могут рассчитывать на обеспечение безопасности со стороны властей, ограничены в передвижении и живут в тяжелых условиях. Для палестинцев лагеря беженцев изначально были временным местом проживания. Однако в связи с тем, что палестинский вопрос не решается длительное время, несколько поколений уже родились в них. Тем не менее идея о возвращении «домой» продолжает жить в сердцах людей, они не могут по многим причинам интегрироваться в ливанское общество и остаются оторванными от земли, на которой живут.

Правовые рамки

С момента прибытия палестинцев в Ливан их положение всегда оставалось под вопросом. Резолюция №302 (IV) [2], на основе которой была учреждена организация БАПОР, прописывала ее ключевые цели, однако не упоминала определение термина «палестинские беженцы». Устав, регулирующий функцию БАПОР, не был принят ГА ООН, в отличие от Устава Управления Верховного комиссара по делам беженцев (УВКБ). В результате БАПОР стало адаптироваться к заказам своих доноров. Международное сообщество приняло произвольный и неоднозначный подход к правовому статусу палестинских беженцев. Термин стал интерпретироваться так: палестинский беженец – это «человек, обычно проживающий в Палестине, который потерял дом и средства к существованию в результате военных действий, и кто нуждается в этом» [3].

Первая их перепись была проведена Красным Крестом в 1948 г., затем эти функции взяло на себя БАПОР. Однако уже к 1951 г. обозначилась следующая тенденция: многие принимающие страны препятствовали проведению подсчета палестинцев международными организациями. Беженцы в Ливане получили удостоверения личности, они выдавались от Бюро общей безопасности, а затем им были предоставлены паспорта ООН. Палестинцы, бежавшие из Иордании в Ливан после 1971 г., не смогли получить документы, в результате они до сих пор не обладают никаким статусом и могут быть депортированы. Такая ситуация привела к тому, что к 1980-м гг. на территории страны насчитывалось около 100 тыс. нелегальных палестинцев.

В Ливане первые шаги по предоставлению статуса беженцам были сделаны в 1959 г., когда появился Департамент по делам беженцев [4, p. 160–161]. В апреле 1960 г. правительство сформировало Верховный совет по делам палестинцев, который находился в подчинении у министра иностранных дел и по делам миграции. Таким образом, было создано два органа, но четкого закрепления того, какой именно статус получали палестинцы, нигде не прописывалось. На основе законодательства об иностранцах от 1962 г. они стали рассматриваться как любые другие иностранцы в стране. Скорее всего, это свидетельствовало о нежелании руководства страны решать этот вопрос. На тот момент Ливан не предполагал, что беженцы станут для него длительной проблемой. Руководство страны рассматривало их как краткосрочный вопрос и рассчитывало, что палестинцы вскоре вернуться на свою родину. Так, когда в 1965 г. был издан протокол ЛАГ (Лиги арабских государств) [5], призывавший арабские страны предоставить всем беженцам права на уровне обычных граждан, не выдавая гражданство, Ливан отказался его подписать. К тому же Бейрут не принял целый ряд международных документов: Конвенцию ООН о статусе беженцев (1951 г.), Конвенцию ООН о статусе апартеида (1954 г.), Конвенцию ООН о сокращении безгражданства (1961 г.), Протокол ООН, касающийся статуса беженцев (1967 г.).

В конце 1950-х гг. Израиль нанес несколько ударов по Ливану в связи с периодическими вылазками палестинских партизан на его территорию. Это положило начало довольно агрессивной политике президента Ф. Чехаба (1958–1964 гг.) по отношению к палестинцам. В результате вспыхнуло восстание в лагерях беженцев, что принудило обе стороны установить перемирие. В 1969 г. руководитель Организации освобождения Палестины (ООП) Я. Арафат и представитель ливанской стороны генерал Э. Боустани подписали соглашение, известное как Каирское (официально не опубликовано, изначально было представлено только в египетской газете «Аль-Ахрам») [6]. Известно, что на основе этого документа палестинцам в Ливане разрешалось принимать участие в палестинской революции, они могли формировать комитеты для вооруженной борьбы с Израилем, получили облегчение в передвижении и добились улучшения медицины. Фактически ООП обеспечила себе право на вооруженное присутствие в стране в обмен на признание суверенитета и безопасности ливанского государства. Стоит отметить, что Бейрут был нацелен на попытку контроля вооружения в руках палестинцев и установления ограничений, где они могли действовать, так как ООП набирала силу.

 ISSN 2618-9569

После подписанного документа ООП пыталась создать новые институты внутри палестинских лагерей. В 1968 г. появилась гуманитарная организация Палестинский Красный полумесяц на основе Женевских международных конвенций [7]. С 1971 г. Ливан стал штаб-квартирой для ООП. Для беженцев строились спортивные и образовательные учреждения, что давало возможность для развития молодого поколения. Для них же были созданы рабочие места (около 20 тыс.). ООП смогла решить проблему нехватки жилья в лагерях, вынудив власти Ливана согласиться на строительство второго и третьего этажей в домах, что ранее было запрещено [8, p. 218]. В середине 1970-х гг. ООП начала брать ответственность за предоставление основных услуг палестинским беженцам (вода, санитария и электричество), в то время как ранее это было прерогативой правительства Ливана и БАПОР.

Однако усилия ООП все же были ограничены в данном направлении, организация не была намерена выстраивать сильную экономику в лагерях, так как большинство финансов уходило на ведение партизанской войны против Израиля. Благодаря подписанным договоренностям с Бейрутом, его армия «согласовывала нападения палестинцев на Израиль» с южных границ [9, p. 19]. Когда в 1982 г. израильские войска вошли в Ливан, жители лагерей Шатила и Сабра подверглись жестоким атакам, а Я. Арафат вместе со своими последователями бежал в Тунис. Однако это не помешало ему сохранить влияние в ливанских лагерях и обеспечить потоки нелегального оружия.

Изменения в отношении палестинских беженцев были отмечены в 1990-е гг., когда начался мирный процесс. Среди них кипело недовольство, так как с самого начала они чувствовали себя преданными. Их права фактически зависели от договоренностей между Израилем и ООП за закрытыми дверьми и росчерка пера. Ливан критиковал Я. Арафата за то, что тот уделял недостаточное внимание нуждам палестинцев, находящихся за пределами исторической Палестины. Более того, даже после подписанных договоренностей Осло I (1993 г.) и Осло II (1995 г.) их будущее оставалось неопределенным, а решение постоянно откладывалось. Бывший премьер-министр Ливана Р. Харири в 1994 г. на встрече с палестинской делегацией признал существование официального плана по сокращению беженцев в стране [10, p. 271]. Пропасть между беженцами в Ливане и сформированной Палестинской национальной администрацией (ПНА) усугубилась, когда в 1995 г. делегат от ПНА Н. Шаат заявил о том, что Рамалла не несет ответственности за беженцев. К тому же угрожающе звучали и слова бывшего президента Ливана И. Храуи (1989–1998 гг.),

который был готов выгнать беженцев с территории страны, если палестино-израильские мирные соглашения не решат их судьбу [11, p. 137].

Вопрос о возвращении беженцев в Палестину повис в воздухе, поскольку к началу нового столетия палестино-израильские переговоры провалились и разгорелась Интифада Аль-Акса (2000–2005 гг.). После выхода Израиля из сектора Газа в 2005 г. представитель ПНА в Ливане А. Заки предложил беженцам рассмотреть эту территорию в качестве нового дома, однако реакции от них не последовало. В первую очередь это связано с тем, что беженцы считают себя выходцами из Галилеи и намерены вернуться обратно [12, p. 145]. Во-вторых, тяжелая экономическая ситуация в Газе и ее оккупация не являются наилучшим выходом для беженцев. В-третьих, теоретически палестинцы могут столкнуться с противодействием со стороны Израиля, не желающего усиления неконтролируемого властями Рамаллы вооруженного анклава во главе с ХАМАС. В дальнейшем руководство ПНА затрагивало проблему беженцев в ходе конференции в Аннаполисе (2008 г.), однако уже в период попытки реализации мирной инициативы Дж. Керри (2013–2014 гг.) глава ПНА М. Аббас признал, что у палестинских беженцев не будет права на возвращение [13, p. 469].

На текущий момент Департамент по делам палестинских беженцев в Ливане (создан в 1959 г.) осуществляет оформление и выдачу гражданско-правовой документации для них, включая проездные документы. Все палестинские беженцы на основе Указа министра внутренних дел №319 от 1962 г. являются «иностранцами, которые не везут документы из своих стран происхождения и проживают в Ливане на основании карт [вида на жительство], выданных Управлением Службы общественной безопасности, или удостоверений личности, выданных Департаментом по делам палестинских беженцев» [14]. Эти два документа являются действительными, но не указывают статус палестинцев. Новорожденные дети регистрируются в соответствии с первоначальным местом регистрации семьи, независимо от того, где они родились на территории Ливана [15].

Таким образом, с 1948 г. юридически не проработано понятие «палестинский беженец». В данной связи их права и статус всегда ущемлены на территории Ливана и в других арабских странах. Реальные попытки решения этого вопроса имели ограниченный характер у БАПОР, Бейрута и палестинских движений. Во-первых, это связано с тем, что БАПОР финансируется США и странами ЕС, оттягивающими полноценное признание проблемы беженцев, что может сказаться негативно на палестино-израильском мирном процессе. Во-вторых, Ливан не намерен интегрировать палестинцев в свой внутренний

 ISSN 2618-9569

гражданских процесс, так как это способно повлечь за собой изменение хрупкого политического баланса внутри и усилить давление на слабую экономику. В-третьих, для самих палестинских движений решение проблемы беженцев не стоит на первом месте, наибольший интерес для них представляет ведение партизанской войны и требование уступок от Израиля.

Социальный аспект

Когда в 1948 г. в Ливан хлынула первая волна палестинских беженцев, было предложено расселить их в лагерях для армянских беженцев, в Рашидие и Эль-Буссе (недалеко от г. Тира), а также в бывших французских военных гарнизонах. По мере увеличения населения строились новые места для их проживания, в результате за период с 1946 г. по 1956 г. появилось 12 новых лагерей. В ходе кровавых событий 1982 г. некоторые из них подверглись атакам. Так, Эйн Эль-Хилве практически был полностью разрушен, Шатила оказался уничтожен на 80%, Бурдж Бараджнех – на 60%, Рашидие – на 40%. В результате около 35 тыс. человек остались без жилья и были повторно перемещены. Помимо этого, в Ливане лагеря уничтожались бульдозерами, например, во время событий 1994 г. в Сидоне 13 тыс. человек потеряли свои дома [16, p. 379–383].

На настоящий момент в стране находится 12 зарегистрированных лагерей беженцев (Баддави, Бурдж Бараджнех, Бурдж Шималий, Дбаех, Эйн Эль-Хилве, Мар Элиас, Эль Бусс, Нахр-эль-Баред, Рашидие, Шатила, Вавель) и 7 незарегистрированных. Внешне практически все лагеря напоминают гетто, где стоят обшарпанные дома, некоторые частично разрушены, между ними узкие и грязные улицы, где свисают провода, а на выходе установлены КПП, для пересечения которых необходимо получать разрешение на выезд у ливанских государственных структур – нередко беженцам в этом отказывают.

Сложность в разрешении проблемы палестинских беженцев заключается в хрупком конфессиональном балансе Ливана и в итогах Таифских соглашений (1989 г.) [17]. На их базе произошло перераспределение руководящих политических должностей. Пост президента может занимать только маронит, премьер-министра – суннит, председателя Национальной ассамблеи – шиит. В случае включения палестинцев на полноценной гражданско-правовой основе в ливанскую систему выстроенный костяк рухнет из-за резкого прибавления мусульман-суннитов. Позиция правительства, которое с 1948 г. отказывается даже обсуждать данный вопрос, имеет прочную поддержку среди самих ливанцев, которые полагают, что они платят слишком высокую цену за

размещение палестинцев [18, p. 281–283]. Бывший президент Ливана Э. Дж. Лахуд (1989–2007 гг.) охарактеризовал палестинских беженцев как бомбу замедленного действия, которая может взорваться в любой момент [19]. Кроме того, по мнению нидерландской исследовательницы Н. Стел, Ливан не собирается решать эту проблему, так как в случае выдачи гражданства беженцам снизится давление на Израиль по этому вопросу [20, p. 542].

Однако в Ливане не раз были прецеденты выдачи гражданства палестинцам. Первая волна датируется 1950–1960-ми гг., когда благодаря обращению в суд гражданами страны стали около 30 тыс. человек. На тот момент паспорта было проще получить христианам, нежели мусульманам, так как первые доминировали в государственных институтах. Еще с момента прибытия палестинцев в Ливан правительство разделяло их по конфессиональному признаку. Христианам была оказана большая помощь по сравнению с мусульманами: власти разрешили разместиться им рядом со столицей. Обеспеченные палестинцы, которые имели контакты со странами Персидского залива и использовали Ливан как базу для коммерческой деятельности, могли получить гражданство благодаря вложенным капиталам [21, p. 262]. Вторая волна относится к 1994 г., когда на основе Указа президента №5427 приблизительно 27 тыс. палестинцев стали полноценными гражданами Ливана. Третья волна датируется 1995 г., тогда 23 тыс. человек получили гражданство. Как указывает ливанская исследовательница Г. Хоурани, подобные шаги со стороны ливанского руководства в 1990-е гг. объясняются их попыткой изменить ситуацию на выборах, так как палестинцы голосовали за просирийских кандидатов (политика М. Эль-Мурра и блок «Метна»). При этом сами новые граждане могли не придерживаться этой позиции. В действительности, на выборы их привозили в автобусах, окруженных сирийской охраной [22, p. 198].

Большая часть палестинцев не смогла добиться улучшения своего положения. На практике государство сняло с себя ответственность перед палестинцами в экономической и социальной сферах [23, p. 2161]. Многие полномочия были переданы БАПОР, где на местах рабочими являются сами палестинцы. Периодически организация осуществляет проекты по ремонту жилья или строительству новых зданий. Также уделяется внимание медицинскому обслуживанию, реализуются программы по контролю качества питьевой воды и обеспечению санитарии для снижения риска эпидемий. Для детей были организованы школы, количество которых достигло 60, а обучаются в них почти 37 тыс. человек. Тем не менее есть неоднократные случаи, когда молодые люди отказывались от учебы в пользу войны. Некоторые женщины и

 ISSN 2618-9569

вовсе остаются безграмотными в связи с отсутствием доступа к образованию. БАПОР постоянно старается совершенствовать учебную программу, учебные пособия, а после получения образования стремится помочь палестинцам в трудоустройстве через центры занятости [24]. Однако в Палестине, Сирии и Иордании организация осуществляет программу микрофинансирования для беженцев, чего не наблюдается в Ливане.

Важно отметить, что сами палестинцы не запрашивают предоставления им ливанского гражданства, они требуют улучшения их социального положения. По местному законодательству им запрещено работать примерно в 72 профессиях, вне зависимости от полученного образования. Даже имея дипломы об окончании вуза в Ливане или за рубежом, палестинцы не могут устроиться по профессии. Ради содержания семей инженеры, врачи, экономисты и др. вынуждены работать в низкооплачиваемой сфере услуг. Они становятся таксистами, уличными торговцами, строителями. Такая ситуация ведет к появлению черного рынка, а, соответственно, к понижению заработка, увеличению рабочего времени и отсутствию социального обеспечения. Положение остается крайне тяжелым. Так, в лагере Бурдж Шималий около 40% населения (из 17 тыс. человек) живут за чертой бедности. По официальным данным, уровень безработицы может быть порядка 60%, в действительности он достигает 90% [25, p. 320]. С 2001 г. на палестинцев на распространяется право владения частной собственностью. В данной связи они даже не могут наследовать его от своих родственников, поэтому, как правило, они стараются его продавать на черном рынке [26, p. 246]. В 1995–1999 гг. многие беженцы оказывались в крайне затруднительном положении, если желали уехать из Ливана, например, по работе или учебе. Им необходимо было получать отдельные визы, но возникали трудности по возвращении домой, и многие оказались тогда отрезанными от своих семей.

Описанная ситуация не раз вызывала протестное движение со стороны беженцев. Последние отмечены летом 2019 г., когда палестинцы начали требовать разрешения работать наравне с ливанцами. Представитель ХАМАСа в Ливане У. Хамдан указывал: «Мы, палестинцы, не решили жить в Ливане. Нам больше некуда идти. Мы находимся в этих лагерях беженцев до реализации нашего права на возвращение в Палестину» [27]. В результате было принято решение о проведении переговоров в г. Сайда между представителем ХАМАС А. Хади и министром труда Ливана К. Абу Сулейманом. Руководство страны приняло решение о формировании комитета для решения проблемы. В него вошли премьер-министр С. Харири, министр молодежи М. Кмати («Хез-

болла»), министр труда Ю. Фанянанс (движение «Марада»), министр образования А. Шехайб («Прогрессивная социалистическая партия») и министр по делам президента С. Джрейссати («Свободное движение») [28]. Тем не менее в связи с внутриэкономическими проблемами Ливана и массовыми протестами самих граждан осенью 2019 г. палестинский вопрос был отложен.

Кроме того, по ливанскому законодательству беженцам крайне тяжело регистрировать брачные отношения, поэтому многие союзы палестинцы пытаются заключать через мечеть. Однако в дальнейшем встает вопрос о статусе детей, которые полностью лишаются каких-либо прав, если у отца нет никаких документов. К тому же в случае заключения брака между гражданкой Ливана и палестинцем их дети не получают гражданства этой страны, так как оно выдается только по отцу [29, p. 361].

Стоит отметить, что практически всех палестинцев с детства учат тому, что Ливан – это не их страна. Таким образом, формируется их идентичность как палестинцев (изгнанного народа) и оторванность от государства, в котором они проживают. Нередко в школах или дома ведутся беседы об «абстрактной стране Палестине» и о горе их народа без государства. Скорее всего, Палестина для них является идеалистическим мифом, страной со множеством гор, рек, озер и деревьев. При этом люди скучают по тому, чего они никогда не видели в своей жизни. Они чувствуют, что обязаны исправить историческую ошибку и готовы длительное время отстаивать свою правду. Фактически сама идея Палестины выступает как символ борьбы за независимость. На основе опросов британская исследовательница М. Холт пришла к выводу, что для мужчин идея независимого государства выражается в войне и политике, а для женщин – в насилии и страдании [30, p. 250–251].

В целом социальное положение палестинских беженцев в связи с отсутствием каких-либо прав остается затруднительным. Это выражается в тяжелой экономической ситуации, так как более чем две трети населения остаются за чертой бедности. Также сохраняются проблемы доступа к чистой воде, электричеству, неприкосновенности частного имущества, передвижения по стране, трудовой занятости. Безусловно, это влечет не только протесты, но и сложность сосуществования палестинцев и ливанцев на одной земле.

Вопрос безопасности

Довольно остро для многих палестинских беженцев стоит проблема безопасности. Вооруженные силы Ливана, ответственные за ее обеспечение в стране, крайне жестко относятся к палестинцам, что спровоцировано их

 ISSN 2618-9569

участием в гражданских войнах и войнами между лагерями. Возможно, здесь также имеет место и тот факт, что Ливан длительное время не мог утвердить себя в качестве полностью независимого государства в региональной системе. Вначале он был колонией Франции (1918–1943 гг.), в течение длительного времени находился в состоянии гражданской войны (1975–1990 гг.), столкнулся с вводом израильских войск на свою территорию (1982–2000 гг.), а также с присутствием Сирии (1990–2005 гг.). Вооруженные силы Ливана представляют довольно хрупкий институт, где прослеживается конкуренция между силовыми блоками. Они более нацелены на ликвидацию внешней угрозы. В связи с тем, что палестинцы не были интегрированы в правовую систему, взаимодействие между силовыми структурами и ними не налажено, и беженцы стали интерпретироваться как внешняя угроза.

В 1980-х гг. ливанская военная разведка смогла проникнуть в такие лагеря, как Эйн Эль-Хилве, Нахр-эль-Баред и Баддави благодаря взаимодействию с местными группировками. В результате, после переезда главы ООП в Тунис, им удалось вывести тяжелое вооружение из этих лагерей. Однако даже после подписания Таифских соглашений вооруженные палестинские группировки держали стрелковое и легкое вооружение (в первую очередь это касалось южных регионов) [31, p. 95]. На текущий момент серьезную обеспокоенность представляют лагеря вблизи сирийской границы, так как в некоторых сильное влияние имеет НФОП-ГК (Народный фронт освобождения Палестины – Главное командование). Часть ответственности по противодействию палестинским организациям согласились взять на себя внутренние силы безопасности Ливана, которые смогли расправиться с некоторыми мелкими группировками в Нахр-эль-Бареде, однако не в состоянии ликвидировать крупные сети.

Вооруженные силы Ливана с 2005 г. ввели строгий пропускной контроль на территорию лагерей и ограничили доступ ввозимых товаров, дабы предотвратить проникновение огнестрельного оружия. Ливанские силы безопасности контролируют входы в лагеря, проверяя транспортные средства и удостоверения личности на КПП.

Наличие физического барьера в виде КПП также препятствует интеграции палестинцев в ливанское общество. Само его существование является свидетельством недоверия двух обществ друг к другу. Согласно исследованию британского ученого К. Финчам, граждане Ливана стараются не проникать в лагеря ради собственной безопасности, так как опасаются, что их там убьют. Палестинцы же боятся, что при выходе за пределы лагеря их уничтожат толь-

ко по той причине, что они «другие» [32, p. 309–311]. Как отмечают ученые Т. Лонга и С. Ханафи на основе проведенных опросов, палестинцы чувствуют, что к ним всегда относятся так, будто они преступники, вне зависимости от их убеждений или деяний [33, p. 685]. БАПОР не в состоянии обеспечить палестинцам безопасность [34, p. 298]. Так или иначе, беженцы вынуждены постоянно пересекать КПП, чтобы сходить в магазин или в государственные учреждения. При этом люди с детства видят разное социальное и экономическое положение ливанцев и палестинцев, что с юных лет приводит к отчуждению.

За положение внутри лагерей в основном отвечают местные палестинские силы, так как эти территории находятся вне юрисдикции ливанских силовиков, за исключением Нахр-эль-Бареда, где осуществляются патрули ливанских вооруженных сил. Разные лагеря управляются различными палестинскими фракциями. Внутри них все движения, в том числе исламистские группировки и ФАТХ, имеют оружие, в их распоряжении своя полиция, свой аппарат безопасности. При этом группировки завоевали право на самостоятельное задержание местных жителей и ведение своей системы правосудия. Они безнаказанно могут осуществлять пытки, которые бывают крайне жестоки, преследование и угрозы. Все фракции конкурируют между собой за политическое и силовое влияние. На настоящий момент в этих анклавах частью обыденной жизни стали контрабанда наркотиков, проституция и торговля оружием [35].

В ряде мест случаются даже военные действия, ярким примером являются события в Рашидие в 2015 г., когда в результате малоэффективных инфраструктурных работ (они велись после бурных зимних штормов и наводнений) начались столкновения между палестинскими группировками. В Эйн Эль-Хильве 21 августа 2015 г. произошло покушение на местного члена ФАТХ. Напряженность между ФАТХ и салафитами «Джунд аш-Шам» (организация, запрещенная на территории РФ) привела к шести дням войны. В результате шесть палестинцев были убиты и ранены, около трех тысяч беженцев поменяли место жительства [36]. Некоторые дома оказались захвачены вооруженными группировками, а перестрелки привели к разрушению инфраструктуры. Сформированные Объединенные силы безопасности, состоящие из светских и исламистских групп (ФАТХ, «Усбат аль-Ансар» (организация, запрещенная на территории РФ), «Ансар Аллах» и «Альянс палестинских сил»), имеющие связи с правоохранительными ливанскими органами, попытались стабилизировать ситуацию в Эйн Эль-Хильве. Но произошедшие ранее вооруженные столкновения препятствовали эффективности их сотрудничества.

 ISSN 2618-9569

Как отмечает британский ученый П. Исса, довольно часто палестинцы с юных лет вступают в различные группировки. Рекрутирование происходит на основе доверительных связей. В первую очередь они ориентируются на выбор семьи. Так, например, если старшие члены семьи вошли в состав НФОП или ХАМАС, то младшее поколение следует за ними. Это связано с тем, что все воспитание проходит в лоне определенной идеи, а культурные традиции арабского общества внутри семьи довольно сильны. Нередко подростки примыкали к палестинским партиям благодаря доверительным отношениям внутри школьных или университетских групп, а также молодежных центров. Уже к 1990-м гг. стала отмечаться еще одна тенденция. Юноши начали ориентироваться на собственные симпатии к тому или иному движению, на высказывания и идеи их лидеров. Однако исследователь не нашел тех, кто, будучи в одной семье, состоял бы во враждующих палестинских движениях [37, p. 265–269].

Таким образом, вопрос обеспечения безопасности обычных жителей лагерей беженцев только обостряется. В связи со слабостью ливанских органов на их территориях палестинцы вынуждены решать его сами, что привело к появлению вооруженных групп, которые политически конкурируют между собой. Не раз подобная ситуация становилась причиной физических жертв и тяжелых последствий. Более того, в связи с восприятием гражданами Ливана палестинцев как опасности беженцы не могут чувствовать себя спокойно за пределами лагерей. Это свидетельствует о сохранении указанной проблемы, которая не решается на протяжении длительного времени.

Заключение

Закрепленные в Таифских соглашениях (1989 г.) положения о распределении политических должностей не способствуют решению проблемы палестинских беженцев. В случае выдачи палестинцам гражданства хрупкий конфессиональный баланс может быть нарушен, что приведет к крайне сложным последствиям. Тем не менее данная проблема остается уязвимым местом Бейрута, что было не раз доказано, когда правительство страны сталкивалось не только с протестами, но и с вооруженными нападениями со стороны беженцев.

Важно отметить, что до сих пор ни международными организациями, ни принимающей страной не выработано четкого определения понятию «палестинский беженец». Права палестинцев остаются ущемленными, и ни БАПОР, ни ПНА, ни Ливан не готовы решать данный вопрос. С одной стороны, власти

страны не раз думали о принятии мер по изгнанию беженцев, с другой – сами палестинские власти не могут решить проблему, тянущуюся с 1948 г. В связи с отсутствием на карте независимой Палестины и мирных соглашений между Израилем и ПНА Рамалла не в силах предоставить беженцам право на возвращение. В то же время переговоры 2013–2014 гг. продемонстрировали, что ПНА окончательно ушла от этого вопроса.

Социальное положение палестинцев остается крайне тяжелым: они сталкиваются с проблемой доступа к базовым потребностям; сохраняется вопрос о доступности образования, так как нередко беженцы остаются безграмотными; в связи с ограничениями по работе, введенными ливанским правительством, наблюдается высокий уровень безработицы, а люди с высшим образованием работают на низкооплачиваемой работе. Палестинцы являются частью черного рынка в Ливане, они лишены социальных выплат и пособий. Перед многими нередко стоит вопрос о невозможности регистрации брака, что ставит под удар детей, которые могут не получить никаких документов.

В лагерях не решается вопрос безопасности, ее пытаются обеспечить палестинские группировки, куда постоянно рекрутируются молодые люди. Ряд движений нередко вступают в конфликт друг с другом, что приводит к пагубным последствиям. Довольно редко военные силы Ливана готовы действовать в интересах обычных палестинцев, так как каждый из них, по мнению властей страны, может представлять опасность.

В целом палестинские беженцы вряд ли когда-либо будут интегрированы в Ливан. Они всегда ощущают себя «другими» на этой земле. В данной связи угроза стабильности самого Ливана будет сохраняться, ведь государственные органы страны не имеют практически никакой силы в лагерях, а вопрос о возвращении беженцев уже не является предметом обсуждения между ПНА и Израилем.

Литература

1. *Lebanon.* [Electronic source]. Available at: https://www.unrwa.org/where-we-work/lebanon (Accessed: 05.08.2021).

2. *302 (IV). Assistance to Palestine refugees.* [Electronic source]. Available at: http://www.unrwa.org/sites/default/files/302%20%28IV%29.pdf (Accessed: 05.08.2021).

3. *UNRWA – Annual report of the Director.* [Electronic source]. Available at: https://www.un.org/unispal/document/auto-insert-178032/ (Accessed: 05.08.2021).

4. Davis U. *Citizenship and the State: A Comparative Study of Citizenship Legislation in Israel, Jordan, Palestine, Syria and Lebanon.* Ithaca Press, 1997. 222 p.

5. *Protocol on the Treatment of Palestinian Refugees ["Casablanca Protocol"].* [Electronic source]. Available at: https://unispal.un.org/UNISPAL.NSF/0/E373EB5C166347AE85256E36006948BA (Accessed: 05.08.2021).

6. *Насс иттифак аль-Кахфра аль-маакуд ма бейна ас-султат аль-любнания ва аль-муназзамат аль-фидаийя аль-фылыстинийя* [Текст соглашения в Каире между правительством Ливана и ООП]. [Electronic source]. Available at: https://www.palestine-studies.org/sites/default/files/Text_of_the_Cairo_Agreement.pdf (Accessed: 05.08.2021).

7. *Ад-Дустур.* [Electronic source]. Available at: https://www.palestinercs.org/index.php?page=post&pid=24114&catid=1&parentid=0 (Accessed: 05.08.2021).

8. Brynen R. The Politics of Exile; The Palestinians in Lebanon. *Journal of Refugee Studies.* 1990;3(3):204–227.

9. Takkenberg L., Albanese F. *The Status of Palestinian Refugees in International Law.* Oxford: Clarendon Press; 1998. 411 p.

10. Shiblak A. Palestinians in Lebanon and the PLO. *Journal of Refugee Studies.* 1997;10(3):261–274.

11. El-Malak E. Betrayed and Forgotten: Palestinian Refugees in Lebanon. *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law Online.* 2002;9(1):131–168.

12. Howe M. Palestinians in Lebanon. *Middle East Policy.* 2005;12(4):145–155.

13. Caspit B. *The Netanyahu Years.* N.Y.: Macmillan, Thomas Dunne Books; 2017. 480 p.

14. Trad S. *Falling through the Cracks. Legal and Practical Gaps in Palestinian Refugee Status.* [Electronic source]. Available at: http://prrn.mcgill.ca/research/papers/050815_fallingthroughthecracks.pdf (Accessed: 05.08.2021).

15. *Stateless Palestinian Refugees in Lebanon. Country of Origin Information for Use in the Asylum Determination Process.* [Electronic source]. Available at: https://www.nyidanmark.dk/NR/rdonlyres/091D8946-CC06-4659-A864-773FA0D69FFC/0/RapportLibanon8102014pdf.pdf (Accessed: 05.08.2021).

16. Abbas M. The Housing Situation of the Palestinians in Lebanon. The Socio-economic Conditions of Palestinians in Lebanon. *Journal of Refugee Studies.* 1997;10(3):378–396.

17. *The Taif Agreement.* [Electronic source]. Available at: https://www.un.int/lebanon/sites/www.un.int/files/Lebanon/the_taif_agreement_english_version_.pdf (Accessed: 05.08.2021).

18. El-Khazen F. Permanent Settlement of Palestinians in Lebanon: A Recipe for Conflict. *Journal of Refugee Studies.* 1997;10(3):275–293.

19. *Ан-насс аль-кямиль ли-мукабалят ар-раис Имиль Лахуд маа аль-Кудс ли-ль-анба* [Electronic source]. Available at: http://alqudsnews.net/post/66108/النص–الكامل–لمقابلة–الرئيس–اميل–لحود–مع–القدس–للأنباء (Accessed: 05.08.2021).

20. Stel N. 'The Children of the State'? How Palestinians from the Seven Villages Negotiate Sect, Party and State in Lebanon. *British Journal of Middle Eastern Studies.* 2015;42(4):538–557.

21. Shiblak A. Palestinians in Lebanon and the PLO. *Journal of Refugee Studies.* 1997;10(3):261–274.

22. Hourani G.G., Sensenig-Dabbous E. Naturalized Citizens Political Participation Voting Behavior Impact on Elections in Lebanon (1996–2007). *Journal of International Migration and Integration.* 2012;13:187–202.

23. Tuastad D. 'State of exception' or 'state in exile'? The fallacy of appropriating Agamben on Palestinian refugee camps. *Third World Quarterly*. 2017;38(9):2159–2170.

24. *Education in Lebanon.* [Electronic source]. Available at: https://www.unrwa.org/activity/education-lebanon (Accessed: 05.08.2021).

25. Alagha J.E. *The Shifts in Hizbullah's Ideology: Religious Ideology, Political Ideology and Political Program.* Amsterdam University Press; 2006. 380 p.

26. Serhan W. Consociational Lebanon and the Palestinian Threat of Sameness. *Journal of Immigrant & Refugee Studies.* 2018;17(2):240–359.

27. ElAshkar A. *Palestinian refugees in Lebanon denounce new 'inhumane' work restrictions.* [Electronic source]. Available at: https://www.middleeasteye.net/news/palestinian-refugees-lebanon-denounce-latest-work-restrictions (Accessed: 05.08.2021).

28. *ХАМАС: хунака нийя ли-тахаррукят шаабийя аля аль-худуд аль-любнанийя аль-фылыстынийя* [Electronic source]. Available at: https://www.alalamtv.net/news/4392126/حماس–هناك–نية–لتحركات–شعبية–على–الحدود–اللبنانية–الفلسطينية (Accessed: 05.08.2021).

29. Al-Netour S. The Legal Status of Palestinians in Lebanon. *Journal of Refugee Studies.* 1997;10(3):360–377.

30. Holt M. The wives and mothers of heroes: Evolving identities of Palestinian refugee women in Lebanon. *The Journal of Development Studies.* 2007;43(2):245–264.

31. Sayigh R. Palestinian Refugees in Lebanon: Implantation, Transfer or Return? *Middle East Policy.* 2001;8(1):94–105.

32. Fincham K. Nationalist narratives, boundaries and social inclusion/exclusion in Palestinian camps in South Lebanon. *Compare: A Journal of Comparative and International Education.* 2012;42(2):303–324.

33. Long T., Hanafi S. Human (in)security: Palestinian perceptions of security in and around the refugee camps in Lebanon. *Conflict, Security & Development.* 2010;10(5):673–692.

34. Weighill M.-L. Palestinians in Lebanon: The Politics of Assistance. *Journal of Refugee Studies.* 1997;10(3):294–313.

35. *The Situation of Palestinian Refugees in Lebanon.* [Electronic source]. Available at: https://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain?page=search&docid=56cc95484&skip=0&query=lebanon%20palestinians%20refugees (Accessed: 05.08.2021).

36. *UN agency expresses concern over plight of civilians in southern Lebanon refugee camp.* [Electronic source]. Available at: https://news.un.org/en/story/2015/08/507262-un-agency-expresses-concern-over-plight-civilians-southern-lebanon-refugee-camp (Accessed: 05.10.2020).

37. Issa P. Rethinking Palestinian Political Factions. *Middle East Critique.* 2018;27(3):261–274.

References

1. *Lebanon.* [Electronic source]. Available at: https://www.unrwa.org/where-we-work/lebanon (Accessed: 05.08.2021).

2. *302 (IV). Assistance to Palestine refugees.* [Electronic source]. Available at: http://www.unrwa.org/sites/default/files/302%20%28IV%29.pdf (Accessed: 05.08.2021).

3. *UNRWA – Annual report of the Director.* [Electronic source]. Available at: https://www.un.org/unispal/document/auto-insert-178032/ (Accessed: 05.08.2021).

4. Davis U. *Citizenship and the State: A Comparative Study of Citizenship Legislation in Israel, Jordan, Palestine, Syria and Lebanon.* Ithaca Press, 1997. 222 p.

5. *Protocol on the Treatment of Palestinian Refugees ["Casablanca Protocol"].* [Electronic source]. Available at: https://unispal.un.org/UNISPAL.NSF/0/E373EB5C166347AE85256E36006948BA (Accessed: 05.08.2021).

6. *Nass ittifak al'-Kahfra al'-maakud ma bejna as-sultat al'-lyubnaniya va al'-munazzamat al'-fidaijya al'-fylystinijya* [The Text of the agreement in Cairo between the Lebanese government and the PLO]. [Electronic source]. Available at: https://www.palestine-studies.org/sites/default/files/Text_of_the_Cairo_Agreement.pdf (Accessed: 05.08.2021). (In Arabic)

7. *Ad-Dustur* [The Charter]. [Electronic source]. Available at: https://www.palestinercs.org/index.php?page=post&pid=24114&catid=1&parentid=0 (Accessed: 05.08.2021). (In Arabic)

8. Brynen R. The Politics of Exile; The Palestinians in Lebanon. *Journal of Refugee Studies.* 1990;3(3):204-227.

9. Takkenberg L., Albanese F. *The Status of Palestinian Refugees in International Law.* Oxford: Clarendon Press; 1998. 411 p.

10. Shiblak A. Palestinians in Lebanon and the PLO. *Journal of Refugee Studies.* 1997;10(3):261–274.

11. El-Malak E. Betrayed and Forgotten: Palestinian Refugees in Lebanon. *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law Online.* 2002;9(1):131–168.

12. Howe M. Palestinians in Lebanon. *Middle East Policy.* 2005;12(4):145–155.

13. Caspit B. *The Netanyahu Years.* New York: Macmillan, Thomas Dunne Books; 2017. 480 p.

14. Trad S. *Falling through the Cracks. Legal and Practical Gaps in Palestinian Refugee Status.* [Electronic source]. Available at: http://prrn.mcgill.ca/research/papers/050815_fallingthroughthecracks.pdf (Accessed: 05.08.2021).

15. *Stateless Palestinian Refugees in Lebanon. Country of Origin Information for Use in the Asylum Determination Process.* [Electronic source]. Available at: https://www.nyidanmark.dk/NR/rdonlyres/091D8946-CC06-4659-A864-773FA0D69FFC/0/RapportLibanon8102014pdf.pdf (Accessed: 05.08.2021).

16. Abbas M. The Housing Situation of the Palestinians in Lebanon. The Socio-economic Conditions of Palestinians in Lebanon. *Journal of Refugee Studies.* 1997;10(3):378–396.

17. *The Taif Agreement.* [Electronic source]. Available at: https://www.un.int/lebanon/sites/www.un.int/files/Lebanon/the_taif_agreement_english_version_.pdf (Accessed: 05.08.2021).

18. El-Khazen F. Permanent Settlement of Palestinians in Lebanon: A Recipe for Conflict. *Journal of Refugee Studies.* 1997;10(3):275–293.

19. *An-nass al'-kyamil' li-mukabalyat ar-rais Imil' Lahud maa al'-Kuds li-l'-anba* [The Full text of the interview with President Emile Lahoud, Al-Quds News). [Electronic source]. Available at: http://alqudsnews.net/post/66108/النص–الكامل–لمقابلة–الرئيس–اميل–لحود–مع–القدس–للأنباء (Accessed: 05.08.2021). (In Arabic)

20. Stel N. 'The Children of the State'? How Palestinians from the Seven Villages Negotiate Sect, Party and State in Lebanon. *British Journal of Middle Eastern Studies.* 2015;42(4):538–557.

 ISSN 2618-9569

21. Shiblak A. Palestinians in Lebanon and the PLO. *Journal of Refugee Studies.* 1997;10(3):261–274.

22. Hourani G.G., Sensenig-Dabbous E. Naturalized Citizens Political Participation Voting Behavior Impact on Elections in Lebanon (1996–2007). *Journal of International Migration and Integration.* 2012;13:187–202.

23. Tuastad D. 'State of exception' or 'state in exile'? The fallacy of appropriating Agamben on Palestinian refugee camps. *Third World Quarterly.* 2017;38(9):2159–2170.

24. *Education in Lebanon.* [Electronic source]. Available at: https://www.unrwa.org/activity/education-lebanon (Accessed: 05.08.2021).

25. Alagha J.E. *The Shifts in Hizbullah's Ideology: Religious Ideology, Political Ideology and Political Program.* Amsterdam University Press; 2006. 380 p.

26. Serhan W. Consociational Lebanon and the Palestinian Threat of Sameness. *Journal of Immigrant & Refugee Studies.* 2018;17(2):240–359.

27. ElAshkar A. *Palestinian refugees in Lebanon denounce new 'inhumane' work restrictions.* [Electronic source]. Available at: https://www.middleeasteye.net/news/palestinian-refugees-lebanon-denounce-latest-work-restrictions (Accessed: 05.08.2021).

28. *HAMAS: hunaka nijya li-taharrukyat shaabijya alya al'-hudud al'-lyubnanijya al'-fylystynijya* [Hamas: intentions of the popular movement on the Palestinian-Lebanese border]. [Electronic source]. Available at: https://www.alalamtv.net/news/4392126/حماس–هناك–نية–لتحركات–شعبية–على–الحدود–اللبنانية–الفلسطينية (Accessed: 05.08.2021). (In Arabic)

29. Al-Netour S. The Legal Status of Palestinians in Lebanon. *Journal of Refugee Studies.* 1997;10(3):360–377.

30. Holt M. The wives and mothers of heroes: Evolving identities of Palestinian refugee women in Lebanon. *The Journal of Development Studies.* 2007;43(2):245–264.

31. Sayigh R. Palestinian Refugees in Lebanon: Implantation, Transfer or Return? *Middle East Policy.* 2001;8(1):94–105.

32. Fincham K. Nationalist narratives, boundaries and social inclusion/exclusion in Palestinian camps in South Lebanon. *Compare: A Journal of Comparative and International Education.* 2012;42(2):303–324.

33. Long T., Hanafi S. Human (in) security: Palestinian perceptions of security in and around the refugee camps in Lebanon. *Conflict, Security & Development.* 2010;10(5):673–692.

34. Weighill M.-L. Palestinians in Lebanon: The Politics of Assistance. Journal of Refugee Studies. 1997;10(3):294–313.

35. *The Situation of Palestinian Refugees in Lebanon.* [Electronic source]. Available at: https://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain?page=search&docid=56cc95484&skip=0&query=lebanon%20palestinians%20refugees (Accessed: 05.08.2021).

36. *UN agency expresses concern over plight of civilians in southern Lebanon refugee camp.* [Electronic source]. Available at: https://news.un.org/en/story/2015/08/507262-un-agency-expresses-concern-over-plight-civilians-southern-lebanon-refugee-camp (Accessed: 05.10.2020).

37. Issa P. Rethinking Palestinian Political Factions. *Middle East Critique.* 2018;27(3):261–274.

Информация об авторе

Махмутова Мария Игоревна, кандидат исторических наук, эксперт Российского института стратегических исследований; преподаватель кафедры военного страноведения Военного университета Министерства обороны Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Maria I. Makhmutova, Cand. Sci. (History), Expert in Russian Institute for Strategic Studies; Lecturer in the Department of Military Regional Studies, Military University of the Ministry of Defense of the Russian Federation, 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: 17 сентября 2021
Одобрена рецензентами: 24 октября 2021
Принята к публикации: 3 декабря 2021

Article info

Received: September 17, 2021
Reviewed: October 24, 2021
Accepted: December 3, 2021

ТЕОЛОГИЯ
THEOLOGY

- Теория «светов» ʻАбд ал-ʻАзиза ад-Даббага как пример осмысления суфиями священных хадисов
- Специфика единобожия (*таухида*) как «вещи-в-себе»: к проблеме эволюции исламского богословия в Новое время
- «Практическая» герменевтика Мухаммада Курайш Шихаба: между Сциллой анархии и Харибдой догматизма
- Создание экосистемы электронного исламского религиозного образования

DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-4-857-865 ***Original Paper***
УДК 297.18 ***Оригинальная статья***

Теория «светов» ‘Абд ал-‘Азиза ад-Даббага как пример осмысления суфиями священных хадисов

А. И. Оляндэр[1а]
[1]Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация
[а]ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4424-5643, e-mail: nastyaplovets@gmail.com

Резюме: В статье рассматривается теория «светов» марокканского суфийского шейха ‘Абд ал-‘Азиза ад-Даббага (ум. 1720/1). Изложенная им концепция во многом схожа с философией ишракизма и объясняет всё божественное откровение, ниспосланное пророку Мухаммаду, через иерархию «светов». Целью данной статьи является определение положения в этой концепции «священных преданий» (*хадисов кудси*) и выявление на данном примере того, какое место этот корпус текстов занимает в системе суфийского знания.

Ключевые слова: священные предания (*хадисы кудси*); внекораническое откровение; Коран; Сунна; суфизм (*тасаввуф*); теория «светов»

Для цитирования: Оляндэр А. И. Теория «светов» ‘Абд ал-‘Азиза ад-Даббага как пример осмысления суфиями священных хадисов. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(4):857-865 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-857-865

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

© А. И. Оляндэр, 2021

“The theory of lights” by ‘Abd al-‘Aziz ad-Dabbagh as an example of the Sufis’ comprehension of Hadith Qudsi

***A. I. Oliander*[1a]**
[1]*Lomonosov Moscow State University, Moscow, the Russian Federation*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0000-0003-4424-5643, e-mail: nastyaplovets@gmail.com*

Abstract: The article is related to “the theory of lights” which belongs to the Moroccan sheikh ‘Abd al-‘Aziz ad-Dabbagh (d. 1720/1). His concept resembles Illuminationism Philosophy and describes all the Divine Revelation granted to the Prophet Muhammad within the hierarchy of the “lights”. The main objective of the article is to define the position of Hadith Qudsi in the framework of the abovementioned concept and to reveal the place of these texts in the Sufi’s system of knowledge in general.

Keywords: Hadith Qudsi; non-Quranic revelations; the Quran; the Sunna; the Sufism (*tasawwuf*); the theory of the “lights”

For citation: Oliander A. I. “The theory of lights” by ‘Abd al-‘Aziz ad-Dabbagh as an example of the Sufis’ comprehension of Hadith Qudsi. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(4):857-865 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-857-865

Введение

В ходе исследований священных (*кудси*) хадисов [1; 2] наше внимание привлекли труды Луи Массиньона (1883–1962) – одного из первых европейских учёных, заговоривших о связи священных хадисов с суфийской традицией. Так, в своей книге «Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane» («Эссе об истоках специальной лексики, используемой мусульманскими мистиками») он утверждает, что священные хадисы ниспосылались пророку Мухаммаду в особом состоянии экстаза (*shaṭḥ*), которого достигают и суфии в ходе своих практик [3, с. 120–122]. Подобная параллель позволяет посмотреть на внекораническое откровение под несколько иным, отличным от обычного, углом зрения.

Суфии и священные хадисы

Священные хадисы, будучи внекораническим откровением и занимая промежуточную позицию между Кораном, Священным Писанием ислама и Сунной, его Священным Преданием [1], не могли не привлекать к себе внимание мусульманских богословов всех толков. Поэтому нет ничего удиви-

тельного в том, что свой взгляд на осмысление священных хадисов как текстов, передающих прямую речь Бога, не попавшую в Коран, представили и последователи мистико-аскетического течения ислама – суфизма (*тасаввуф*). Суфии придавали хадисам кудси колоссальное значение. Исследователи отмечают, что предания, бытующие в суфийской среде, во многом берут свое начало в священных хадисах [4, с. 69]. Иранский религиовед Сейид Хоссейн Наср считает, что *тасаввуф* как учение «основан на этих преданиях, и многие суфии знают их наизусть» [5 с. 83]. Суфии, как правило, не цитируют присущие священным хадисам *иснады* (цепочки передатчиков), поскольку данные тексты они воспринимают как результат экстатического опыта, который не нуждается в доказательствах достоверности. Этим же объясняется популярность среди суфиев т.н. «отпущенных» (*мурсал*) хадисов – преданий, чьи иснады не доведены до пророка Мухаммада. Также к *мурсал* с технической точки зрения можно отнести и предания, возводимые к пророкам до Мухаммада, поскольку цепь передатчиков не доходит до посланника Аллаха.

В качестве примера подобных преданий упомянем лишь несколько священных хадисов, найденных нами в сборнике ‘Абд ар-Ра’уфа ал-Мунави (ум. 1622) [6], который, исходя из биографии во введении к своду, также придерживался суфийских взглядов. Помимо пророков Мусы (Моисея) и ‘Исы (Иисуса), к которым довольно часто возводятся «отпущенные» хадисы, Мунави приводит и предания, восходящие к Адаму, Давуду (Давиду), Ибрагиму (Аврааму), а также к Зу-л-Карнайну. Заметим, что относительно личности Зу-л-Карнайна (букв. с арабского «Двурогий») споры не утихают и по сей день: одни говорят, что это Александр Македонский, имевший из-за своего шлема прозвище «Александр Двурогий», другие – что это великий правитель Древней Персии Кир Великий, основатель державы Ахеменидов, третьи – что это Зу-л-Карнайн, который жил во времена пророка Ибрагима, совершил с ним паломничество к Каабе и получил его благословение [7, с. 105–106]. В любом случае, Зу-л-Карнайн считается великим царём Древности и упоминается в Коране как тот, кто выстроил стену, отделяющую народы Йаджудж и Маджудж (библейские Гог и Магог) от мира людей (Коран, 18:95–98).

Свод Мунави примечателен также и тем, что в нём приводятся хадисы, возводимые к Иблису (Дьяволу), – в них он обращается к Аллаху с различными вопросами (как, например, «Всех рабов своих ты наделяешь уделом, а каким же уделом ты наделил меня?») и даже угрозами («Клянусь Твоим величием и славой, я не перестану призывать к себе души сынов Адама, пока они (души – *прим. перев.*) у них есть») [6, с. 372–375].

Стоит, однако, отметить, что священные хадисы, передаваемые суфиями, не всегда восходят к пророкам – есть среди этих преданий и те, что возводят к отдельным суфиям, достигавшим экстатического состояния (*shaṭḥ*). В этом случае в иснаде также не было необходимости: мистик передавал впечатления от собственного экстатического опыта и рассказывал о том, что лично услышал от Бога. Встречаются, например, священные хадисы, одним из передатчиков которых является сердце суфия: «рассказало мне сердце моё от Господа моего» [4, с. 71]. В этом случае единственным достоверным источником предания является непосредственный мистический опыт, а не передача хадиса от Пророка. Это, однако, не значит, что суфии не почитают священные хадисы, возводимые к Мухаммаду: напротив, эти предания являются одними из наиболее почитаемых и значимых среди мистиков.

Среди священных хадисов, передаваемых суфиями, встречаются откровения, которые можно найти в шести канонических сборниках хадисов (*kutub sitta*), однако наибольшей популярностью пользуются священные хадисы, выходящие за пределы канона, но имеющие широкое хождение среди суфиев. Приведём здесь в качестве примера один, который Калабади[1] приводит от Абу-л-Касима ал-Багдади[2], а тот – от неизвестного суфия: «Сказал Пророк (да благословит его Аллах и приветствует), передавая от Аллаха: «Тому, кого столь поглотило поминание Имён Моих, что он не просит Меня ни о чём, Я дам больше, чем тем, кто молит Меня»» [8, с. 104].

Теория «светов» ад-Даббага

Помимо широкого хождения, которые получили священные хадисы среди последователей движения *ṭaṣawwuf*, нам известно также и о том, что суфии давали свои интерпретации положению этих текстов в системе откровений. Мухаммад ал-Касими[3] в книге «*Кавāʻид ат-тахдīс мин фунун мусталах ал-хадīс*» («Правила изучения хадисов в связи с терминологией хадисоведения») приводит концепцию суфийского шейха ʻАбд ал-ʻАзиза ад-Даббага (ум. 1720/1)[4], переданную одним из его учеников.

[1] Абу Бакр Мухаммад ибн Исхак ал-Калабади (ум. 990) – ханафитский законовед, автор одного из самых известных ранних систематических трудов по мистицизму на арабском языке.

[2] Абу-л-Касим ал-Джунайд ибн Мухаммад ал-Багдади (ум. 910) – персидский богослов, суфий.

[3] Мухаммад Джамал ад-Дин ал-Касими (1866–1914) – богослов, занимался религиозным просвещением на территории нынешних Сирии, Ливана, Иордании и Палестины. Позднее отошёл от активной публичной деятельности и занимался исключительно вопросами вероучения.

[4] ʻАбд ал-ʻАзиз ибн Масʻуд Абу Фарис ад-Даббаг (ум. 1720/1) – суфий из рода пророка Мухаммада

 ISSN 2618-9569

Концепция, представленная ад-Даббагом, объясняет природу Откровения с точки зрения теории «светов», близкой к философии ишракизма[5]. Коран, священные хадисы и хадисы пророческие, по его мнению, представляли собой «светы», поскольку они были ниспосланы Мухаммаду во время диалога с Богом, включавшего в себя взаимодействие души Пророка со «светами божественной правды» (*anwār al-haqq*). Эти «светы» делились на три категории, исходя из того, какое откровение они в себе заключали:

1. «Свет» Корана является вечно предсуществующим и принадлежит божественной правде.

2. «Свет» священных хадисов не является предвечным и принадлежит бессмертной душе (*rūḥ*) Пророка.

3. «Свет» пророческих хадисов также не предвечен и принадлежит человеческой природе (*dhāt*) Мухаммада.

Обращает на себя внимание разделение «светов» на те, что были связаны с душой пророка Мухаммада, и те, что связаны с его телом, – сам ад-Даббаг обосновывает эту сегрегацию следующим образом: «Тело (*dhāt*) Пророка сотворено из праха, из которого созданы все рабы Божьи. Душа же (*rūḥ*) принадлежит высшим ангелам... «Свет» души связан с Аллахом, а «свет» тела – с тварными созданиями (*khalq*)».

Итак, согласно концепции ад-Даббага, «свет» хадисов кудси ближе к божественной правде, чем «свет» пророческих хадисов, однако в то же время он не может приблизиться к «свету» Корана, который стоит выше остального откровения в силу своей неподражаемости (*iʻjāz*). Приведём цитату: «Каждый разумный человек, если дать ему послушать Коран и внекоранические откровение, поймёт, в чём заключается разница между ними. Ведь и сподвижники, мудрейшие из людей, оставили религию своих предков ради слов Всевышнего – а если бы Пророк проповедовал только с помощью священных хадисов, никто бы не уверовал в его миссию <...> Величие, которое присутствует в Коране, есть не что иное, как величие Господне, и сила, которая в нём чувствуется, есть не что иное, как сила Божья. Если проницательному и умному человеку дать послушать речь султана и наречие простолюдина, он сможет различить их между собой, даже если ослепнет и окажется в толпе говоря-

по линии его внука ал-Хасана, родился и умер в Фесе. Ад-Даббаг был неграмотен: не умел ни читать, ни писать. Его последователи крайне высоко ценили его и рассказывали о совершённых им чудесах.

[5] Ишракизм (философия «озарения») – направление арабо-мусульманской философии в рамках суфизма. Отличительной чертой ишракизма является главенствующая роль света как единственной реальности. Свет и иерархично выстроенная система производных «светов», согласно философии ишракизма, и образуют мир. Подробнее см. [9, с. 122–133].

щих, среди которых будет и султан. И в этом случае человек отличит речь султана от говора обычных людей – так же дело обстоит и с той божественной составляющей, что присутствует в Коране <...> Именно благодаря Корану сподвижники Пророка познали Господа своего, велик Он и славен, и именно посредством Корана они узнали о Его власти и атрибутах (*ṣifāt*)» [10, с. 68].

Ад-Даббаг настаивает на том, что священные хадисы являются в большей степени словами Пророка, нежели словом Божьим. Объясняет это он следующим образом: все три категории «света» касались души Пророка, когда он чувствовал приближающееся откровение и входил в состояние контакта с Богом или т.н. «лицезрения» (*mushāhada*), однако каждый из «светов» Пророк ощущал по-разному.

Так, во время ниспослания Корана он слышал слова божественной истины (*kalām al-haqq*) напрямую либо при посредничестве ангела [10, с. 67]. Во время ниспослания Корана «свет» Священного Писания обрушивался на Пророка, и Мухаммада охватывала ужасная лихорадка, которая временами усиливалась до того, что он переставал ощущать своё тело и говорил то, чего не знал, не выбирая для этого слова – «светы» в данном случае были настолько яркими, что абсолютно подавляли его сущность [10, с. 68].

Что же касается священных хадисов, то во время их ниспослания Мухаммад не слышал непосредственно речь Бога, но чувствовал лишь помутнение сознания. В этом состоянии его тоже лихорадило, однако он сохранял контроль над своим телом: хотя «свет» хадисов кудси сиял ярко, он не оказывал на Пророка того же воздействия, что «свет» Корана, поэтому Мухаммад сам мог выбирать слова (*alfāẓ*) для выражения слова Божьего (*kalām*) и говорил самостоятельно [10, с. 67].

«Свет» пророческих хадисов был спокойным (*sākin*) и никогда не покидал Мухаммада. Наличие этого «света» никак не сказывалось на физическом состоянии Пророка и было неотъемлемой частью его природы как посланника Аллаха. Ад-Даббаг считал, что Аллах даровал сущности Мухаммада свои невидимые «светы» подобно тому, как солнцу Он даровал свет видимый – и душе Пророка были необходимы эти «светы» подобно тому, как солнцу необходим собственный свет [10, с. 68].

Интересно также и то, что, помимо метафизической характеристики, ад-Даббаг разделяет священные и пророческие хадисы с точки зрения их содержания. Хадисы кудси утверждают величие Бога, являют степень Его власти и щедрости и сообщают о Его Милости. Пророческие же хадисы говорят о

 ISSN 2618-9569

том, что принесёт благо общине посредством соотнесения понятий разрешённого (*ḥalāl*) и запретного (*ḥarām*) и путём призыва к повиновению обещаниями (*wa‘d*) и угрозами (*wa‘īd*) [10, с. 67].

Заключение

Теорию ад-Даббага, безусловно, следует рассматривать в общем контексте традиции *тасаввуфа*. Она объясняет природу божественного Откровения и его влияния на сущность человека, непосредственно с ним взаимодействовавшего, – пророка Мухаммада. Однако сама по себе теория обладает совершенно определённой самобытностью и представляет собой крайне интересный продукт человеческой мысли, полученный в результате синтеза богословских и мистических концепций.

Литература

1. Оляндэр А.И. Хадисы кудси: между Кораном и Сунной. *Minbar. Islamic Studies.* 2020;13(4):911–923.

2. Оляндэр А.И. Мухаммад ал-Мадани (ум. 1476) о священных хадисах. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(2):370–383.

3. Massignon L. *Essai sur les origins du lexique technique de la mystique musulmane.* Vol. II. 2nd, revised edition. Paris: J. Vrin; 1954. 408 p.

4. Graham W.A. *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying, or Hadīth Qudsī.* The Hague and Paris: Mouton&Co; 1977. 266 p.

5. Seyyed Hossein Nasr. *Ideals and Realities of Islam.* New York and Washington: Frederick A. Praeger; 1967. 215 p.

6. ‘Абд ар-Ра’уф ал-Мунави. *ал-Итхāфāт ас-саннийа би-л-ахāдис ал-кудсийа.* 2-е изд. Дамаск-Бейрут, 2005. 410 с.

7. Али-заде А. *Исламский энциклопедический словарь.* М.: Ансар; 2007. 340 с.

8. Абу Бакр Мухаммад ибн Исхак ал-Калабади. *ат-Та‘рруф ли-мазхаб ’ахл ат-тасаввуф.* Каир, 1960. 141 с.

9. *История арабо-мусульманской философии: Учебник.* Смирнов А.В. (ред.). М.: Академический Проект; 2013. 255 с.

10. Мухаммад Джамал ад-Дин ал-Касими. *Кавā‘ид ат-тахдūс мин фунун мусталах ал-хадūс.* 2-е изд. Каир, 1961. 415 с.

References

1. Oliander A.I. Khadisy kudsi: mezhdu Koranom i Sunnoiĭ [Hadith Qudsi: between the Quran and the Sunna]. *Minbar. Islamic Studies.* 2020;13(4):911–923. (In Russian)

2. Oliander A.I. Mukhammad al-Madani (um. 1476) o svyashchennykh khadisakh [Muhammad al-Madani (d. 1476) about the Hadith Qudsi]. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(2):370–383. (In Russian)

3. Massignon L. *Essai sur les origins du lexique technique de la mystique musulmane.* Vol. II. 2nd, revised edition. Paris: J. Vrin; 1954. 408 p. (In French)

4. Graham W.A. *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying, or Hadīth Qudsī.* The Hague and Paris: Mouton&Co; 1977. 266 p.

5. Seyyed Hossein Nasr. *Ideals and Realities of Islam.* New York and Washington: Frederick A. Praeger; 1967. 215 p.

6. ʻAbd ar-Raʾuf al-Munawi. *al-Itkhāfāt as-sanniyya bi-l-akhādis al-kudsiyya* [The brilliant gifts in Hadith Qudsi]. 2nd ed. Damascus-Beirut, 2005. 410 p. (In Arabic)

7. Ali-zade A. *Islamskiy entsiklopedicheskiy slovar'* [Islamic Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Ansar; 2007. 340 p. (In Russian)

8. Abu Bakr Muhammad ibn Ishac al-Kalabadi. *at-Taʻrruf li-madhhab ʾahl at-taṣawwuf* [An Introduction to the Sufi movement]. Cairo, 1960. 141 p. (In Arabic)

9. *Istoriya arabo-musul'manskoy filosofii: Uchebnik* [History of Arab-Muslim Philosophy. The Manual]. Smirnov A.V. (ed.). Moscow: Academichesky Proekt; 2013. 255 c.

10. Muhamad Jamal ad-Din al-Qasimi. *Kavāʻid at-takhdūs min funun mustalakh al-khadūs* [The rules of Hadith study in relation to its terminology]. 2nd ed. Cairo, 1961. 415 p. (In Arabic)

Информация об авторе

Оляндэр Анастасия Ивановна, магистрант 1 года обучения кафедры арабской филологии Института стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Anastasia I. Oliander, Master student of the Department of Arabic Philology of the Institute of Asian and African Studies of Lomonosov Moscow State University, Moscow, the Russian Federation.

 ISSN 2618-9569

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье
Поступила в редакцию: 19 октября 2021
Одобрена рецензентами: 13 ноября 2021
Принята к публикации: 3 декабря 2021

Article info
Received: October 19, 2021
Reviewed: November 13, 2021
Accepted: December 3, 2021

Minbar. Islamic Studies. 2021;14(4)

DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-4-866-882 *Original Paper*
УДК 297.17 316.658.3 *Оригинальная статья*

Специфика единобожия (*маухида*) как «вещи-в-себе»: к проблеме эволюции исламского богословия в Новое время

***Д. Р. Гильмутдинов*[1а]**
[1]*Центр исламоведческих исследований АН РТ, г. Казань, Российская Федерация.*
[а]*ORCID: htpps://orcid.org/0000-0003-1838-9870, e-mail: ascoldan@gmail.com*

Резюме: В данной статье предпринимается попытка дать динамическую характеристику объекта и субъекта богословия Нового времени у татар-мусульман на примере богословских взглядов Абдуннасыра Курсави (1776–1812), Шигабутдина Марджани (1818–1889), Мурада Рамзи (1854–1934) и ряда их современников. Непознаваемость Творца и вера как «вещь-в-себе» трансформировали татарскую религиозную эпистемологию в познание более определённых реальностей. Агностицизм в вопросе атрибутов вёл к усилению антропоцентричных тенденций богословия. Представленная цепочка богословов демонстрирует не только преемственность в богословии татар, но и отражает динамику эволюции отношения к мазхабам и роли личности, специфику суфийского братства Накшбандия-Муджаддидия, а также османской методологии религиозного правотворчества (*усул ал-фикх*) в эпоху модернизации начала XVIII в. В ходе исследования было установлено, что система взглядов Курсави представляет собой «точку отсчёта» татарской богословской школы.

Ключевые слова: ислам в России; татарское богословское наследие; методология исламского права (*усул ал-фикх*); единобожие (*маухид*); божественные атрибуты (*сифат*); хадисы *ахад*; *фитра*; *иджтихад*

Для цитирования: Гильмутдинов Д. Р. Специфика единобожия (*маухида*) как «вещи-в-себе»: к проблеме эволюции исламского богословия в Новое время. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(4):866-882 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-866-882

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

© Д. Р. Гильмутдинов, 2021

The specifics of Monotheism (*tawhid*) as “a thing-in-itself”. On the Evolution of Islamic Theology in the Late Russian Empire

***D. R. Gilmutdinov*[1a]**
[1]*Center for Islamic Studies of the Academy of Sciences of Tatarstan Republic, Kazan, the Russian Federation*
[a]*ORCID: htpps://orcid.org/0000-0003-1838-9870, e-mail: ascoldan@gmail.com*

Abstract: In this paper, we will try to give a dynamic characterization of the object and the subject of Modern theology among the Tatar Muslims on the exemplar of the theological views of ‘Abdunnasīr Qursavi (1776–1812), Shihabutdin Marjani (1818–1889) and Murad Ramzi (1854–1934) (and partly of their contemporaries). The incognizability of the Creator and the faith as “a thing-in-itself” transformed Tatar Religious Epistemology into the cognition of more definite realities. Agnosticism in the question of God’s attributes led to the anthropocentric features of theological worldviews. The above-mentioned chain of theologians demonstrates not only the continuity of the Tatar Theology, but also reflects the dynamics of the evolution of the attitude towards the *madhhabs* and towards the role of an individual, the specifics of the Naqshbandi-Mujaddidiya Sufi brotherhood, as well as the Ottoman ‘*usul fiqh*’ in the modernization period of the early XVIII century. In general, the works of Qursavi constitute a certain system of views that can be considered as a certain cornerstone, the so-called ‘starting point’ of Tatar School of Theology.

Keywords: Islam in Russia; Tatar theological heritage; ‘*usul fiqh*’; monotheism; divine attributes (*sifāt*); ‘*hadith ahad*’; ‘*fitra*’; ‘*ijtihad*’

For citation: Gilmutdinov D. R. The specifics of Monotheism (tawhid) as “a thing-in-itself”. On the Evolution of Islamic Theology in the Late Russian Empire. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(4):866-882 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-866-882

Введение

Как бы исламские богословы ни хотели игнорировать или не следовать европейской мысли, в их мировоззрении пробивали себе дорогу идеи антропоцентризма. Р. Декарт и И. Кант обозначили ментальные границы мира «человеческого». Главным вопросом любого исследования стало изучение поиска истины человеком, или «человеческой» истины. Генерируемые Европой идеи были популярны в мусульманской Османской империи[1]. В дальнейшем

[1] Один из самых ярких представителей – Абдуррахман ал-Кавакиби.

особенно заметно эти идеи проявились в реформаторских взглядах М. Абдо[2] и Дж. Афгани[3]. Свое отражение они нашли и в татарском мире.

Ещё с булгарских времен в данном регионе велась дискуссия по поводу чтения ночного намаза. Вплоть до создания Оренбургского магометанского духовного Собрания (ОМДС) доминирующим было мнение о необязательности его совершения, постулируемое богословами Мавераннахра. Апофеозом этого понимания можно назвать взгляды популярного в Поволжье выходца из Центральной Азии Ишнияза ибн Ширнияза (ум. в 1790/1791 гг.). На наш взгляд, это свидетельствует о том, что человек, пытаясь представить и выполнить закон Всевышнего, соотносил окружающие условия с поклонением. Однако с легитимацией ислама при Екатерине II, с конца XVIII – начала XIX века, акцент стал делаться не на внешних обстоятельствах, а на общей обязанности по выполнению ритуалов поклонения. В одной из своих книг Абдунасыр Курсави[4] приводит цитату Ибн Сины о том, что сила человека – в познании не вещей, а чувств. С этого момента (практически через два-три поколения после И. Канта) человек, а не окружающий мир, был поставлен в центр пророческой миссии. Начинается «естественное» богословие, связанное с внутренним анализом верующего и верующих, так как через культуру и язык тот «ощутил» этническую общность, которая в той или иной мере стала соотноситься с религиозным мировоззрением.

Характерной особенностью домодернистского периода было и то, что богословы, приводя мнения шафиитов, написавших комментарии (*шарх*) к ханафитским текстам, почти всегда говорили как о минимуме, так и о максимуме дозволенного исламом[5].

[2] Мухаммад Абдо (1849–1905) – египетский религиозный деятель, главный муфтий (1899–1905). Является символом исламского реформаторства. Написанный им памфлет «Таухид» (Китабу-т-таухид) был переведён на множество языков. В отличие от своего учителя Джамалетдина Афгани был сторонником развития в рамках национального государства.

[3] Джамалетдин Афгани (1839–1897) – мусульманский религиозно-политический деятель, идейный глава антиколониальной борьбы мусульманских регионов. Основатель «панисламизма», первый исламский политик, сторонник исламского единства во главе с арабами.

[4] Абдуннасыр Курсави (1776–1812) – татарский богослов-энциклопедист, суфий, сторонник возвращения к Корану и Сунне, понимания ислама в период пророчества и первые века своего существования. Вошел в историю открытой полемикой с образовательной системой Бухары, за что был приговорён к смертной казни, от которой сумел скрыться на родине.

[5] Необходимо оговориться, что произведения упомянутых выше татарских богословов, даже если они были комментариями (*шарх*), по своей форме напоминают отдельные авторские тексты. Поэтому мы будем их изучать без связи с их базовыми текстами, только в историческом контексте. Более того, на наш взгляд, «Шарх на “Мухтасар ал-Манар”» Курсави и «Хизамат ал-Хаваши» Марджани – это произведения более широкие, чем комментарии к каким-либо текстам. В них явно чувствуется влияние разных произведений. Нас же интересует тема «антропоцентризма» в виде отношения к хадисам, Корану и естественной религиозности (*фитра*).

 ISSN 2618-9569

«Социальное» богословие А. Курсави

А. Курсави – один из первых в мире татарского ислама, кто возродил проблему чистоты веры, единобожия, связав её с чёткими положениями религиозного права (*фикхом*). Конечно, у него были предшественники. Большое влияние на него могли оказать основоположник самосохранения в немусульманской среде имам Раббани[6], дагестанская суфийская традиция (через его учителя, десять лет обучавшегося в Дагестане, Мухаммадрахима ибн Юсуфа[7] [1, с. 40]), а также имам Биргиви[8], бухарский суфий-ортодокс X века Абу Бакр ал-Калабади[9] и воззвания муллы Батырши[10]. Несмотря на замечание Н. Спаннауса в адрес А. Канлидере о том, что Курсави является выразителем не ханбалитской традиции, а жесткого ханафизма Средней Азии [2, с. 8], мы хотим обратить внимание на примерно одинаковое отношение к этим традициям (к повседневности саляфов и ханафизму). Действительно, он упоминает ранних ханафитов ʻИсу ибн Абана[11] и Абу Бакра Джассаса[12], но не меньше говорит об Ахмаде ибн Ханбале[13]

[6] Имам Раббани, Ахмад Фаруки ас-Сирхинди (1564–1624) – известный суфийский наставник из Южной Азии, считающийся «обновителем» (*муджаддид*) второго тысячелетия по хиджре. Он является основателем ветви муджаддидийа суфийского братства накшбандийа. Его труды и деятельность учеников и последователей сильно повлияли на взгляды мусульман к северу от Индии, Дагестана и турецких регионов Османской империи.

[7] Мухаммадрахим ибн Юсуф ибн Абделькарим ибн Арслан ал-Ашытый (ум. в 1818 г.) – ахун, суфий, основатель медресе деревни Мачкара. Десять лет обучался в Дагестане. Имел 60 учеников. Преподавал множество дисциплин. Но больше внимания уделял этике (ахляку), из-за чего, по мнению Марджани, был особенно недоволен «несдержанностью» Абденнасыра ал-Курсави.

[8] Имам Биргиви, Таки ад-Дин Мухаммад ибн Пир Али ал-Биргиви (1522–1573) – религиозный и общественный деятель, проповедник и член суфийского братства Байрамия в Османской империи. Автор популярных морализаторских сочинений, важнейшим из которых была «Тарика Мухаммадия» (Путь Мухаммада). Влиятельный сторонник возвращения к основам ислама, а также ханафитского мазхаба. Его идеи были продолжены руководителями движения Кадизадели.

[9] Абу Бакр Мухаммад ибн Исхак ал-Бухари ал-Калабади (930–990) – суфийский наставник, ханафитский законовед, автор одного из первых трудов, системно излагающих суфийское мировоззрение. Труд стал одним из основных для последующих суфиев в стремлении сохранить исламскую ортодоксальность.

[10] Мулла Батырша, Габдулла Галиев (1719–1762) – ахун, лидер антиправительственного восстания мусульман степной части Российской империи (1755–1756). Автор «Воззвания» (Гарызнаме).

[11] Абу Муса ʻИса ибн Абан ал-Басри (ум. в 836 г.) – один из главных учеников ученика Абу Ханифы Мухаммада ибн аль-Хасана аш-Шайбани. Считается, что его взгляды точнее всего отражают взгляды Абу Ханифы на источники шариата. Он известен своими особыми взглядам на оценку достоверности хадисов, противопоставляя их мнению имама Шафии, который считал, что для оценки достоверности хадиса достаточно знать лишь цепочку передатчиков.

[12] Абу Бакр Ахмад ибн ʻАли ал-Рази ал-Джассас (917–981) – ханафитский богослов, в произведении которого отражены взгляды одного из первых ханафитов ʻИсы ибн Абана. Продолжил развитие ханафитского права. Написал комментарий к «Мухтасар Тахиви» и комментарий к книге по адабу казыя Аббасидов ал-Хассафа «ал-Кади».

[13] Ахмад ибн Ханбаль (780–855) – эпоним одной из четырех канонических богословско-правовых школ (мазхабов) суннизма. Автор сборника хадисов «Муснад».

и Дауде аз-Захири[14] (эпониме захиритов), показывая, что взгляды ранних ханафитов были близки к захиритам и ханбалитам, тогда как шафииты, как потом и у Марджани, стоят особняком. Согласие с ними у Курсави носит редкий, часто даже случайный характер. Марджани же, как правило, всегда делает их, наряду с поздними ашаритами, оппонентами. Итак, Курсави является представителем скорее ближневосточной богословской традиции, тогда как Марджани отталкивается от произведений учёных Мавераннахра.

Человек для А. Курсави представляет собой отдельную личность. Именно в ней «измеряется» им ислам – в ответственности перед Всевышним и логике доказательства шариатских и богословских норм. Одновременно с этим сам верующий для него – это самодостаточный в понимании и практике религии потребитель, но не создатель и даже не комментатор. Курсави ставит две непреодолимые границы на шкале истинности и превосходства. Первая отделяет священные тексты от последующих дополнений (комментариев, богословских трудов и т.д.). Вторая линия прочерчивается им между взглядами сподвижников (*сахабов*) и последующих учёных. Разница в высоте моральных качеств сахабов, на которых в дальнейшем будет акцентировать внимание Ш. Марджани [3, с. 24], не влияет на достоверность передаваемых ими хадисов [4, с. 12][15]. Главный критерий передатчика для Курсави – возможность памяти, поэтому сахабы одинаково авторитетны. Современные ему учёные должны лишь искать хадисы (без особой критики) и высказывания праведных предшественников. То есть по факту данная позиция – следование (*таклид*) имеющимся авторитетным источникам, но не размышлениям авторов, а приведённым преданиям.

Такое механическое понимание и схематичность, по мнению Курсави, помогают сохранить истинность религии. Однако не нужно спешить относить Курсави к теоретикам. Исходя из его комментария к «Мухтасар ал-Манар»[16] стоит отметить, что он в первую очередь ортопракс, то есть для него очень важны поиск, принятие и практика, хотя Н. Спаннаус считал иначе [2, с. 152]. Немалое место в картине мира Курсави занимает очищение сердца, суфизм.

[14] Абу Сулейман Давуд ибн ʻАли аз-Захири (ок. 815–883) – эпоним захиритского мазхаба, в основе которого лежит буквальное, внешнее (*захир*) понимание смыслов Корана и Сунны. Имел множество учеников. Отвергал метод аналогии (*кыяс*) и принимал единогласие (*иджмʻа*) только сподвижников. Имел отличительные от ортодоксальных взгляды на природу Корана, хиджаб, ростовщичество и некоторые другие правовые вопросы.

[15] Однако следование Абу Бакру выше следованию иджма сахабов.

[16] «Мухтасар ал-Манар» – сокращенная версия книги «Ал-манар ал-анвар» Абу Бараката ан-Насафи по методологии мусульманского права, сделанная Хасаном ибн ʻУмаром ибн Хасаном ибн Хабибом ал-Халяби (1310–1377).

 ISSN 2618-9569

Как известно, антропоцентризм периода джадидизма проявился не только в скепсисе по отношению к «слабым» хадисам и щепетильном отношении к статусу хадисов, но и в падении интереса к практике суфизма.

Курсави видел крайности, понимал, что к отклонению от истинности послания приводят как излишнее внимание к условиям религии (например, наступлению ночи), так и адаптация исламских норм к человеческой природе (особенно в смысле рационализации). Именно поэтому он очень осторожно относился к статусу, авторитету учёных, что делает его довольно своеобразным суфием. Он выбирает баланс между «личным усердием» (иджтихадом) и способностью к нему верующего, считая необдуманное принятие чьего-либо мнения абсолютно недопустимым. Курсави «замораживает» хадисы с неизвестным или сомнительным «иснадом» (цепочкой передатчиков), считая, что ожидание его подтверждения более правильно, нежели «отбраковывание». Все аяты и хадисы, по его мнению, являются вечным источником истины для мусульман. В этом отношении он похож на средневекового арабского богослова Ибн Таймию, который также пытался разработать некую «вечную» схему обязанностей, создающую постоянный микроклимат превосходства для мусульман. Курсави использует метод, который ассоциируется, в первую очередь, с салафитской частью мусульман – поиск наиболее сильного мнения. Однако он является более мягким, чем Ибн Таймия, например, призывает следовать за фетвами местного имама, называя это «ваджиб, если у того есть довод» [4, с. 33]. В другом месте он также указывает, что «подчинение имаму – несомненная обязанность (фаридат ал-кат'ыя), если он не противоречит шариату» [4, с. 50]. Его системность более теоретична – он не претендует на всеохватность, обозначает только главные принципы отношения верующего к священным текстам, как будто оживляет их для верующего, делая «гиперссыльными», взаимодополняемыми.

Нарастание богословского антропоцентризма на примере отношения к хадисам «ахад»

Одним из символов «поворота к человеку» является внимание к вопросу о несомненности, несомненной истине. Этот вопрос связан с увеличением внимания не только к Корану, но и к хадисам с проверенной достоверностью. Обе эти черты отличают богословие Ш. Марджани. По-видимому, главным отличием Марджани от Курсави является отношение к хадисам «ахад», к которым относят все сообщения, связанные со словами и деятельностью пророка Мухаммада, содержащие сомнительные характеристики и не достигающие

степени полной достоверности («мутаватир»[17], «сахих»)[18]. Подчеркивание их значимости является главнейшей целью программного произведения Г. Курсави «Иршад ли-л-ибад» (Наставление рабов Божьих на истинный путь), в котором первая, самая большая глава посвящена этим вопросам. Марджани же, хотя и уделяет этой теме много внимания, однако говорит о ней лишь в самом конце своего объёмного труда «Хизамат ал-хаваши ли-идахат ал-гаваши» (Свод комментариев для снятия пелены, заслоняющей истину). Большинство мусульман сегодня считает, что действия в соответствии с хадисами «ахад» необходимы, хотя непризнание их не выводит человека из веры. В то же время они не могут использоваться в вопросах вероучения. Курсави же считает иначе. Он пишет: «Нам необходимо быть убеждённым в подлинности (*итка*) хадисов, имеющих неясную степень достоверности (*махрадж*). Опровергнуть их боговдохновенность может лишь *муджтахид*[19]» [4, с. 4]. Предания категории «ахад», по мнению Курсави, даже могут отменять (*насаха*) аяты Корана. Он пишет, что если мы принимаем доктрину об отмене аятов Корана хадисами, то количество передатчиков уже не имеет значения. Он называет сообщения «ахад» необходимым доводом (*худжа мауджиба*), пытаясь приблизить их к степени «таватур» (хадиса с многими передатчиками, несомненного). Богослов также указывает, что категория хадисов «машхур»[20] – это хадисы «ахад», которые у ханафитов своим принятием достигли степени «мутаватир». По его мнению, достоверность и подлинность сообщения «мутаватир» основывается главным образом на чувствах, а не на рациональных аргументах [4, с. 9]. Исходя из этого он считает, что лучше использовать «неопределённый» хадис непосредственно от приближенных к Пророку соратников, чем мнение законоведа (*факиха*) [4, с. 13].

[17] Хадисы «мутаватир» – хадисы, соответствующие 3 критериям: авторитет передатчиков, достаточное для оценки количество независимых цепочек передатчиков и передачу непосредственно от Пророка.

[18] Крайности в отношении к ним являются спецификой сект. Так, современные салафиты полностью принимают эти хадисы даже в вопросах вероубеждения, а члены политической организации «Хизбут-тахрир» (запрещена на территории РФ), наоборот, работают только с хадисами, несущими несомненную информацию. Данные параллели на наш взгляд релятивны для нашей темы, так как салафиты пытаются выжать максимум сведений (невзирая на достоверность) из пророчества, а сторонники «Хизбут-тахрир» (запрещена на территории РФ) – доказать необходимость своих действий неопровержимыми аргументами.

[19] Муджтахид – исламский богослов, имеющий право выносить собственное решение по шариатским вопросам (*иджтихад*).

[20] Хадисы «машхур» – хадисы, имеющие несколько передатчиков, которые, однако, не дают представления о полной достоверности, однако они распространены в народе наряду с афоризмами и пословицами.

 ISSN 2618-9569

Как известно, к четырём общепринятым суннитами источникам шариатских норм – Корану, сунне, единогласию (*иджма'*) и аналогии (*кыяс*) – шафииты добавляют общественный интерес (*маслаха*), а ханафиты – предпочтение (*истихсан*) и обычай (*'урф*). Как Курсави, так и Марджани критиковали эти добавления. Помимо этого, Курсави неодобрительно высказывался и о предпочтении шафиитами слов сахабов и *кыяса* хадисам [4, с. 11, 14]. Сам текст хадиса любой степени для Курсави лучше чьего-либо мнения, даже если оно и основано на более достоверном хадисе [4, с. 15]. В «Мухтасар ал-Манар» он критикует и помещение Абу Ханифой *истихсана* на место *кыяса* в структуре источников [5, с. 100].

Руководствуясь высказыванием, которое часто приписывают как Шафии, так и Абу Ханифе, об отказе от своего мнения при обнаружении противоречащего ему хадиса, Курсави обвиняет в отходе от данного принципа современных сторонников этих мазхабов, призывающих к подражанию (*таклид*) имамам, а не сахабам. [4, с. 33].

Предпочтение хадисов «ахад» было свойственно не только Курсави, но и в общем характерно для богословия той эпохи. Например, его современник и антагонист Абдуррахим Утыз-Имяни приравнивает хадис «ахад» к единогласию (*иджма'*) поздних учёных, считая, что оба источника содержат обязательные для исполнения положения, а их неисполнение является грехом [6, с. 221]. Марджани опровергает это возвышение последующих учёных. Он считает, что «*иджма'* последующих не отменяет противоречие предшествующих» [3, с. 415]. Курсави же говорит, что *иджма'* после сахабов возможна только при выявлении новых шариатских доводов, неизвестных при принятии первой *иджм'ы* [5, с. 85].

Это были первые шаги в становлении богословия, предпринятые незадолго до легализации ислама в Российской империи. При этом Курсави считает страну «дар ал-ислам», где, в отличие от «дар ал-харб», ответственен каждый (даже ребёнок, больной и любой имеющий имущество) [5, с. 121]. Богослов будто бы хочет в неизменном виде перенести поведенческий шаблон, гештальт мусульман в арабских странах в современные ему условия.

Марджани ярко демонстрирует смену этой парадигмы, также выражая веяния своего времени. Он делает первый шаг в сторону снижения статуса хадиса «ахад». Ссылаясь на имама Матуриди и других самаркандских богословов, а также на Абу Зайда ад-Дабуси, Шамса ал-Аимма Сирахси, Фахра ал-Ислама ал-Баздави и других, он говорит, что они не рекомендовали с помощью хадисов «ахад» конкретизировать общие положения, поскольку

сомнений (*ихтимал*) в них больше, нежели чем в ясных и общих текстах [3, с. 322]. Он пишет, что не является неверующим тот, кто отрицает какое-то значение хадиса «ахад», в отличие от непринятия самого текста как священного [3, с. 322]. В ясных и общих текстах может быть отрицание действий по такому хадису, то есть они являются более сильным доводом [3, с. 322]. Действия же требуются только на основе хадиса «машхур», а для использования единичного сообщения нужен довод [3, с. 322]. Если же хадис «ахад» противоречит методам (*усул*), которыми руководствуется законовед, то правомочность этого хадиса аннулируется (*саката фи нафсихи*) [3, с. 326]. Он считает, что явные тексты не нуждаются в сомнительных. Таким образом, если Курсави пытался приблизить их к «мутаватир», то Марджани видит в них аномалию (*шазз*). При этом он также снижает и значение хадисов «машхур», положения которых считает не обязательными во время войны, эпидемии и в других чрезвычайных ситуациях [3, с. 331].

Марджани считает, что хадисы «ахад» можно использовать во второстепенных вопросах (*фуру'*), не связанных с обрядами поклонения. Он приравнивает эти хадисы к сведениям несовершеннолетнего, приводя в пример четырнадцатилетнего Ибн 'Умара, передавшего хадис о смене направления во время молитвы (*киблы*). Его сообщение принимается только потому, что подтверждается другими более надёжными передатчиками [3, с. 337].

Татарский богослов указывает, что Коран без всяких дополнений позволяет читателям почувствовать «божественность» его слова, ощутить себя сподвижниками. Обращение же к дополнениям только портит полноту этих ощущений [3, с. 341]. Возможно, это утверждение является ответом на высказывание Курсави в «Мухтасар ал-Манар», что хадисы «ахад» дают понять «всю полноту истины» [5, с. 65].

Далее Марджани обращается к тем же темам, что и Курсави в своем «Иршад...», и как бы продолжает полемику с ним. Он защищает Абу Ханифу, указывая, что тот очень щепетильно относился к хадисам и берет только выверенные и важные из них, используя метод Пророка по их разъяснению. Он указывает и на то, что его ученики – Абу Юсуф и Мухаммад – также руководствовались хадисами надежных передатчиков [3, с. 344].

Богослов также отрицает возможность отмены хадисов, тем более категории «ахад», и айатов Корана [3, с. 393–395]. По его мнению, решение *иджма'* о достоверности цепочки передатчиков не переводит хадис категории «ахад» в категорию «машхур» [3, с. 357].

 ISSN 2618-9569

В то же время Марджани и Курсави объединяет ограничение *иджма'* только сподвижниками, так как оба считают, что в последующем единогласие уже недостижимо. Так же они опровергают и возможность применения в настоящее время *кыяса*, хотя Марджани допускает его только в явных случаях языковой аналогии (*кыяс фи ал-луга*), например, распространение запрета на хамр (букв. «вино»), на все виды опьяняющих веществ.

Коран как common sense: последняя попытка сохранения самодостаточности богословской традиции

Несмотря на то, что главным предметом исследования Курсави в «Иршад...» были хадисы, его главной опорой стали коранические аяты (это можно проследить по его комментарию к «Мухтасар ал-Манар»). Основоположник татарской богословской школы одним из первых перевёл седьмую часть Корана (*хафтияк*) на татарский язык.

Коран и варианты его интерпретации были основой богословия не только Марджани, но и Рамзи. Первый широко использовал тафсиры, а последний сам написал до сих пор не найденный тафсир. Священная книга мусульман стала для Рамзи главным источником по опровержению М. Бигиева в серии статей под общим названием «Мушаига» (Приверженность), опубликованных в журнале «Дин ва магишат».

Влияние ханбалитского мазхаба на Курсави проявляется и во взглядах на Коран, который есть воплощение истины в виде буквального текста, – он не приказывает, а говорит об истине. По Курсави приказ (*амр*) в Коране – это ощущение верующим своей ответственности (*иджаб*), т. е. верующий должен не выполнять приказы, а соизмерять свою жизнь с Кораном. Это не облегчение, не невнимание к религии, а наоборот – полное посвящение себя ей. Курсави считает, что если есть малейшая возможность соблюдения религии, то от неё не надо отказываться, то есть если нет запрета, то лучше делать, чем бездействовать.

Курсави «намертво» привязывает молитву и пост ко времени. Он говорит, что возможность восполнения (*када*) пропущенной молитвы не означает, что допустимо её совершение после наступления времени следующей молитвы. В этом смысле лучше совершить её в первое время, не оттягивая, так как могут возникнуть другие помехи. Курсави рассматривает причины. Например, он считает, что ритуалы в период менструации у женщин не запрещены – запрещено омовение как условие для намаза, которое без него становится бессмысленным [5, с. 20]. Он пишет, что вера (*иман*) – это благодарность Творцу

за своё существование, за совершенство разума, силу воззрения (*кувват ан-назар*), намаз – благодарность за телесное здоровье, *закят* – благодарность за имущество, а хадж – за домашний комфорт [5, с. 61].

На наш взгляд, богословские произведения Ш. Марджани – это пик развития татарской богословской традиции, её самое яркое и глубокое воплощение. Главной её чертой, по нашему мнению, можно назвать целостность. Однако во второй половине XIX в. она достигается уже не с помощью текстов или непрерывной традиции. Вмешательство европейского миропредставления становится настолько подавляющим, что Марджани главным элементом этой целостности видит аутентичные тексты и личность учёного. Именно учёный сможет правильным образом расставить имеющиеся письменные источники. Критикуя излишний рационализм мутазилитов, поздних ашаритов, Ибн Сины, Фараби, а также ханафитских учёных Средней Азии, он в то же время высоко ценит их как ученых и часто приводит их мнения.

«Хизамат ал-хаваши» – одно из последних произведений Марджани. В предыдущих он продолжает линию Курсави, а здесь видны элементы новой системы взглядов. Попробуем воссоздать мировоззрение Марджани, приведя в пример его мнение по ключевым вопросам. Так же, как и Курсави, в начале произведения Марджани акцентирует внимание на пропасти, разделяющей понимание человека и знания Аллаха. Он указывает, что более всего воздерживаются от комментариев ханафиты, которые в сложных моментах применяют общий та'виль, позволяющий признать и принять буквальную цель (*мурад*) Всевышнего. Ашариты дополняют применяемый термин переносным значением (*маджаз*) [3, с. 4]. И *маджаз*[21], и *та'виль*[22] употребляются с одной целью – для восхваления Аллаха. Поэтому в перечислении отдельных атрибутов целью является не точное знание, а превознесение Творца [3, с. 4]. Например, сообщения о таких атрибутах Всевышнего, как знание (*'ильм*) и власть (*кудра*), нужны для того, чтобы человек восхвалял Его и подчинялся Ему. Переносный смысл нужен для приближения к истинному смыслу (*хакика*), а не отдалению от него [3, с. 9]. Богослов говорит, что переносный смысл – это часть, тогда как «истинный» смысл – это целое. То есть первое никогда не сможет полностью вытеснить второе [3, с. 11]. Таким образом, если для Курсави важна истинность (*хакика*) в действиях, то для Марджани – в вере.

[21] *Маджаз* – вид метафоры, связанный с фигурами речи, мировосприятием, характерным для какого-либо народа, происходящий от глагола *джаза* «выходить за рамки чего-либо». *Маджаз*, в отличие от *киная*, не связан с основным смыслом слова.

[22] *Та'виль* (от араб. гл. *аввaля* «возвращение к истокам») – метод комментирования Корана в виде предпочтения одного наиболее раннего и аутентичного из имеющихся значений слова в Коране.

 ISSN 2618-9569

Человеческий мозг по Марджани – это то, что приводит только к привнесению в религию сугубо «человеческого». На самом же деле для человека нужна лишь религия, «естественная» в плане чистоты восприятия Всевышнего и старательности поклонения. Именно в этом проявляется цель создания человека.

Так, различные умозаключения привели к формированию науки *фикх* (букв. «понимание»). Правоведы-факихи полностью регламентировали хорошие и плохие взгляды и действия, однако часто это не имело под собой никакой боговдохновенной основы. В результате эта наука изгнала мудрость из жизни мусульманина [3, с. 12–13]. Поэтому, резюмирует Марджани, необходимо стремиться к целостному знанию, причем не только источниковедческому знанию исламских священных текстов.

Для использования непрямого значения для Курсави нужен довод в виде хадиса «ахад» или *кыяса* [5, с. 34]. Марджани же говорит о *common sense* – «естественном значении» священного текста. Если главной целью Марджани является утверждение *маджаза* как главного и естественного значения, то Курсави подробно разъясняет, почему невозможно метафорическое понимание некоторых аятов [5, с. 81–83].

Но главное отличие в том, что Курсави не видит проблемы в крайностях. Он считает, что хотя держать пост, доводящий человека до полного изнеможения, и неправильно, однако в целях наполнения сердца верой (*иман*) это дозволено (*рухса*) [5, с. 55]. Марджани же выбирает минимальную форму обязательного и является сторонником интерпретации. Здесь также можно увидеть и специфику тех авторитетов, к кому обращаются авторы. Если Курсави опирается на труд «Манар ал-анвар» Хафизуддина ан-Насафи, который относят к произведениям по методологии права (*усуль фикх*), то Марджани комментирует «Танких ал-усул» Садр аш-шариа – произведение, в котором используются как методы законоведов, так и схоластов (*мутакаллимов*).

От хадисов «ахад» к фитре: эволюция определения веры (*имана*) в эпоху модернизма

Хадисы «ахад» и *фитра* – это два элемента религиозного сознания и дискурса, метафизически разные, но логически очень схожие. Оба они говорят о наличии некоего сомнительного, которое нельзя игнорировать, причём это непринципиальное делают центром богословской картины мира. Первый из этих элементов отчуждён от человека, человек поставлен в подчинённое, но центральное положение. Он должен собрать разбросанные «пазлы» в некую

целостную картину. Второй же находится внутри человека и общества. Это – прирождённая религиозность. Её надо принять на интуитивном уровне и обогатить книжными знаниями.

Курсави, развивая мысль автора ан-Насафи в «Манар ал-анвар», связывал допророческое время с разумом, то есть считал, что по своей природе человек без видимых духовных ориентиров (священных текстов и группы единомышленников) способен верить в единого Бога. Он подходил к этому вопросу исторически, считая, что со времени Ноя (*Нуха*) определённые группы людей были в курсе существования пророков единого бога. То есть *фитра* – первородная чистота, свойственна не только человеку как виду, но и как представителю некой этнической группы[23]. Если Курсави считал, что ислам полностью отменил предыдущие послания, что нельзя изучать послания Иисуса (*'Исы*), Моисея (*Мусы*), Авраама (*Ибрахима*) по имеющимся книгам, так как они могут повлиять на верующего [5, с. 87–88], то М. Рамзи в комментарии к «Мактубат» имама Раббани ратовал за единое единобожие (*таухид*), некое вневременное «интеллектуальное облако» монотеизма, которое, как демонстрируется на примере тюркской семьи народов в его историческом труде «Тальфик ал-ахбар», на примордиальном уровне понимали и знали целые народы.

Сдвиг в богословии XIX в. идёт как в области отношения к атрибутам Всевышнего, так и в социальной основе религии. Курсави в своём письме-ответе на обвинения среднеазиатских богословов писал, что чёткое количество атрибутов нужно для людей, но оно не свойственно самой сущности Всевышнего [8]. Марджани углубил это понимание и расширил его, применив к понятию «время». Рамзи же никак не ограничивал только количество атрибутов.

В социальном плане пальма первенства перешла от мутакаллимов к факихам, учитывающим местные региональные особенности. У Курсави появляется указание на отдельного муджтахида, ранжирующего священные тексты, у Марджани – уже институализированное духовенство, опирающееся на несомненные источники и формирующее местный интеллектуальный колорит, а Рамзи вводит этнический элемент. Помимо религиозной метафоричности Корана Марджани говорит и о метафоричности элементов, связанных с верой (Каабы, пророка Мухаммада и т.д.). Он ставит пророка Авраама (*Ибрахима*) выше по значению, но не по личным качествам, последнего из

[23] Слова от корня *фатара* часто встречаются в Коране и имеют много значений. Основной смысл слова *фитра* – это «естественная первозданность». Однако в Коране чаще встречаются различные формы глагола со значением «творить» или существительного мужского рода «трещина, недостаток».

 ISSN 2618-9569

пророков, тем самым возвышая единобожие как некую «вещь-в-себе», некий общий феномен.

Рамзи приблизил понимание религии к простому человеку. Он собрал в определении *фитры* всю авраамическую традицию и дал в руки человека Коран. Такая формулировка была также связана с его полемикой с Мусой Бигиевым, который рассматривал фитру как стремление человека к счастью, вне зависимости от критерия чистоты [9, с. 17, 32].

Заключение

Таким образом, Курсави оживляет Коран при помощи сунны, Марджани высоко оценивает правильное мировоззрение, опирающееся на чувства и откровение, то есть, другими словами, системное богословие. Общим для них считается борьба с «привнесённым». При Курсави им (привнесенным) считалась дополнительная богословская рационализация, а в период зарождения эпохи «джадидизма» – искажающий религию рационализм, видоизменяющий основы религии. Оба автора борются за истину, но разными методами. Во времена Курсави считалось, что истина лежит в предании, а Марджани полагал, что предание необходимо очищать учёному с помощью аятов и common sense. Однако Курсави большое значение оставлял за размышлением. Главная проблема хадисоведения для Курсави – точность устной передачи. Он говорит, что неверно упоминать в начале хадисов слова «сказал», «передал» и т.д. Нужно использовать слово «писал». Поэтому он делит хадисы на буквальные и передающие смысл. Большинство хадисов он относит ко вторым. Более того, существование некой рефлексии в виде размышления (*таамул*) и предназначения (*махсис*) он считал признаком достоверности хадиса[24] [5, с. 75]. Поэтому хадисы для него – это не только сам священный, ниспосланный текст: он пытался составить методологию максимального избегания ошибок в передаче. Марджани же составляет некую богословскую целостную теорию на основе уже завоевавших авторитет хадисов.

Является ли Марджани политизатором? Является ли Курсави, как в дальнейшем Баруди и Фахретдин, сторонником богословского буквализма и антропоморфизма? На наш взгляд, именно Курсави стал бóльшим авторитетом для джадидов-реформаторов, чем Марджани, мазхабическая принадлежность которого в трудах бросается в глаза. Мы считаем, что дихотомия Марджани – Курсави разделила татарское общество на чисто религиозных (группа

[24] Здесь можно увидеть некое очертание хадисоведческой методологии З. Кадыри в Османской империи.

Г. Баруди – Ш. Шараф, Н. Тюнтяри и др.) и общественно-религиозных (Г.-Р. Ибрагимов и др.) деятелей. Причем последняя группа была объединяющей: могла объединяться как с кадимистами-консерваторами, так и со светскими национальными деятелями (как Г. Исхаки). Однако её светскость часто делала её сложной к восприятию людьми с преимущественно религиозной идентичностью[25].

Литература

1. Абу-н-Наср Курсави. *Наставление людей на путь истины (ал-Иршад ли-л-'ибад)*. Пер. с араб. Казань: Татар. кн. изд-во; 2005. 304 с.

2. Spannaus Nathan. *Islamic Thought and Revivalism in the Russian Empire: An Intellectual Biography of Abū Nasr Qūrsāwī (1776–1812). Ph.D thesis.* Montréal: McGill University; 2012. 267 p.

3. Аллама ал-мухаккик Шихабутдин ал-Марджани. *Китаб хизамат ал-хаваши ли-идахат ал-гаваши.* Казань, 1889. 443 с.

4. Алляма Аби-н-наср Абдуннасыр б. Ибрагим ал-Булгари ал-Курсави. *Китаб иршад ли-л-ибад.* Казань, 1321 г. х. 67 с.

5. Абу-н-наср Абденнасыр б. Ибрагим ал-Казани ал-Ханафи ал-Ханифи. *Шарх мухтасар ал-Манар.* 134 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://darul-kutub.com/uploads/books/7683e5ead51a4594c52be15c9fc03f3cba4fdb35.pdf (дата обращения: 31.05.2021).

6. Габдрахим Утыз-Имяни ал-Булгари. Рисаля ал-иршадиййа. *Избранное.* Казань, 2007. С. 207–224.

7. Kudaynetov Said Ali. *Şihâbüddîn el-Mercânî'nin Usûl-i Fıkıh Anlayışı Hizâmetu'l-Havâşî li İzâhati'l-Ğavâşî adlı eseri bağlamında. Yüksek Lisans tezi.* Ankara: Ankara Üniversitesi; 2008. VII +155 s.

8. Курсави Абуннасыр. *Письмо 'Абдаррахману б. Мухаммадшарифу ал-Кирмани, преподавателю (мударрис) из Сеитовской слободы.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.islam-portal.ru/e-store/books/95/863/ (дата обращения: 31.05.2021).

[25] По нашему мнению, комментатор произведения, несмотря на свою критику, отчасти бессознательно берёт на вооружение логику и информацию комментированного произведения. Комментируя один текст, Курсави содержание брал из другого – в том числе из «Маджами ал-хакаик» имама Абу Саида ал-Хадими, у сына которого учился брат Абуннасыра Абдулхалик. От него же, возможно, была заимствована идея неограниченного «иджтихада» [10, с. 167–182]. Основные ссылки идут именно по этому последнему труду. Богословы безусловно отражают своё время, свой регион (в смысле этнической и политической составляющей). Поэтому выбранные могут считаться историческими источниками и демонстрируют эволюцию мировоззрения внутрироссийского ислама XIX века.

9. Бигиев М. *Шәригать әсаслары.* Петроград: Типография М.-А. Максутова; 1917. 72 б.

10. Okur Kâşif Hamdi. *Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları (Hâdimî Örneği)*. İstanbul: Mizan Yayınevi; 2010. 254 s.

References

1. Abu-n-Nasr Kursavi. *Nastavlenie ljudej na put' istiny (al-Irshad li-l-'ibad)* [Guidance to the Straight Path]. Tr. from Arab. Kazan: Tatar Publishing House; 2005. 304 p. (In Russian)

2. Spannaus Nathan. *Islamic Thought and Revivalism in the Russian Empire: An Intellectual Biography of Abū Nasr Qūrsāwī (1776–1812): Ph.D thesis.* Montréal: McGill University Press; 2012. 267 p.

3. Allama al-muhakkik Shihabutdin al-Mardzhani. *Kitab hizamat al'-havashi li-idahat al'-gavashi* [Code of Commentaries for eliminating the vail of ignorance]. Kazan, 1889. 443 p. (In Arabic)

4. Alljama Abi-n-nasr Abdunnasyr b. Ibragim al-Bulgari al-Kursavi. *Kitab irshad li-l-ibad* [Guidance to the Straight Path]. Kazan, 1321 h. 67 p. (In Arabic)

5. Abu-n-nasr Abdennasyr b. Ibragim al-Kazani al-Hanafi al-Hanifi. *Sharh muhtasar al-Manar* [The commentaries on 'Mukhtasar al-Manār]. 134 p. [Electronic source]. Available at: https://darul-kutub.com/uploads/books/7683e5ead51a4594c52be15c9fc03f3cba4fdb35.pdf (Accessed: 31.05.2021). (In Arabic)

6. Gabdrahim Utyz-Imjani al-Bulgari. Risalja al-irshadijja [Guiding pamphlet]. *Izbrannoe* [Selected works]. Kazan, 2007, pp. 207–224. (In Russian)

7. Kudaynetov Said Ali. *Şihâbüddîn el-Mercânî'nin Usûl-i Fıkıh Anlayışı Hizâmetu'l-Havâşî li İzâhati'l-Ğavâşî adlı eseri bağlamında. Yüksek Lisans tezi* [Sh. Marjani's views on 'Usul Fikh' in his "Hizamat al'-havashi li-idahat al'-gavashi". Thesis]. Ankara Üniversitesi Press; 2008. VII +155 p. (In Turkish)

8. Qursavi Abu-n-Nasr. *Pis'mo 'Abdarrakhmanu b. Mukhammadsharifu al-Kirmani, prepodavatelyu (mudarris) iz Seitovskoy slobody* [A letter to 'Abd ar-Rahmān b. Muhammād Sharīf al-Kirmāni, to a tutor (mudarris) from 'Sayid' settlement] [Electronic source]. Available at: http://www.islam-portal.ru/e-store/books/95/863/. (Accessed: 31.05.2021). (In Russian)

9. Bigiev M. *Shərigat' əsaslary* [The Basics of Islamic Law]. Petrograd: A.-M. Maqsudov's Publifhing House; 1917. 72 p. (In Old-Tatar)

10. Okur Kâşif Hamdi. *Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları (Hâdimî Örneği)* [The investigations on Ottoman's 'Usul Fikh']. İstanbul: Mizan Yayınevi Publ.; 2010. 254 p. (In Turkish)

Информация об авторе

Гильмутдинов Данияр Рустамович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация.

About the author

Daniiar R. Gilmutdinov, Cand. Sci. (History), Senior Researcher of the Center of Islamic Studies 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: 1 июня 2021
Одобрена рецензентами: 15 сентября 2021
Принята к публикации: 3 октября 2021

Article info

Received: June 1, 2021
Reviewed: September 15, 2021
Accepted: October 3, 2021

ISSN 2618-9569

DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-4-883-902 *Original Paper*
УДК 297.1 *Оригинальная статья*

«Практическая» герменевтика Мухаммада Курайш Шихаба: между Сциллой анархии и Харибдой догматизма

***Д. В. Мухетдинов*[1, 2a]**
[1]*Московский исламский институт, г. Москва, Российская Федерация*
[2]*Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9647-243X, e-mail: dmukhetdinov@gmail.com*

Резюме: В статье, посвященной творчеству индонезийского ученого и публичного интеллектуала Мухаммада Курайш Шихаба, выявляются основные принципы коранической герменевтики Курайш Шихаба: прагматизм (ориентация на общую пользу), тематический подход и методологический холизм; анализируются его новации в области толкования Корана, связь с египетской модернистской школой Мухаммада Абдо и Мухаммада Рашида Рида, идеей ислама как «срединного пути»; демонстрируется связь его герменевтической теории с его общественной деятельностью, особенно в области медиа. В заключении статьи автор вкратце излагает основные тезисы герменевтического учения Курайш Шихаба.

Ключевые слова: теология; тафсир; неомодернизм; ислам в Индонезии; маслаха; умеренный ислам; герменевтика Корана

Для цитирования: Мухетдинов Д. В. «Практическая» герменевтика Мухаммада Курайш Шихаба: между Сциллой анархии и Харибдой догматизма. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(4):883-902 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-883-902

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

© Д. В. Мухетдинов, 2021

"Practical" Hermeneutics of Muhammad Quraish Shihab – between Scilla of Anarchy and Charybdis of Dogmatism

***D. V. Mukhetdinov*[1, 2a]**
[1]*Moscow Islamic Institute, Moscow, the Russian Federation*
[2]*Saint Petersburg State University, Saint Petersberg, the Russian Federation*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9647-243X, e-mail: dmukhetdinov@gmail.com*

Abstract: The present article deals with the work of an Indonesian scholar and a public intellectual Muhammad Quraish Shihab. The paper reveals the main principles of Quraish Shihab's Quranic Hermeneutics, which include pragmatism (orienting towards the joint interest), thematic approach and methodological holism. Among the objects of the research there are his innovative approach to Quran exegesis, his links with Egyptian modernist schools of M. Abduh and M.R. Ridah, his ideas, where Islam comes as a "middle way". Moreover, the article demonstrates the connection between his hermeneutical theory and his social activism, especially in the field of media. The author concludes the paper with a brief explanation of the main points of Quraish Shihab's hermeneutical theory.

Keywords: theology; tafsir; Islam in Indonesia; maslaha; moderate Islam; Quranic Hermeneutics

For citation: Mukhetdinov D. V. "Practical" hermeneutics of Muhammad Quraish Shihab – between Scilla of anarchy and Charybdis of dogmatism. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(4):883-902 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-883-902

Краткая биография

Мухаммад Курайш Шихаб (род. 1944) – влиятельный индонезийский ученый-экзегет, неомодернист. Он заложил основы тематического подхода к Корану в Индонезии, стоял у истоков проекта по созданию доступной, экзотерической версии коранической экзегезы, нацеленной на религиозное просвещение широких слоев мусульманского общества; двигаясь в этом направлении, в 2004 г. он основал Центр коранических исследований. Продолжая дело родоначальника индонезийского корановедения Хаджи Абдулы Малика Карима Амруллы (1908–1981; более известен как Хамка), Курайш Шихаб стремился увидеть в Коране живое, динамичное слово – не только духовное, но и практическое руководство для мусульман[1].

Свидетельством его успеха в академической среде является степень доктора (с отличием) в области изучения толкований Корана (вероятно, став

[1] Более подробно о творчестве Мухаммада Курайш Шихаба см. в нашей монографии, посвященной индонезийскому исламу: [1].

первым таким доктором из Юго-Восточной Азии) [2, p. 186]. Кроме того, Курайш Шихаб – весьма плодовитый мыслитель, его перу принадлежит множество произведений на самые разные темы. Он никогда не был «кабинетным ученым», его жизнь связана с обширной публичной деятельностью, он являлся участником множества образовательных и просветительских проектов, при его непосредственном участии открывались институции, связанные с развитием ислама, некоторыми из них он руководил, о чем будет сообщено далее.

Будучи еще совсем юным, он вместе со своими братьями и сестрами слушал лекции отца, которые тот читал дома. После окончания начальной школы Курайш Шихаба отправили в Маланг для получения среднего образования и необходимых религиозных знаний в песантрене[2]. Этой школой стала «Дарул Хадис ал-Факихия», где его обучением занимался довольно харизматичный учитель, происходивший из Тарима, – ал-Хабиб Абд ал-Кадир ибн Ахмад Билфаких (1896–1962). Курайш Шихаб вспоминает, что был одним из тех приближенных учеников Билфакиха, которые сопровождали его во время поездок с целью проведения различных религиозных лекций [3, pp. 45–54].

Курайш Шихаб провел в Маланге всего два года, с 1956 по 1958, потому что получил стипендию от регионального правительства Сулавеси и должен был продолжить обучение в каирском ал-Азхаре. В сопровождении младшего брата Алви (род. 1946) Курайш Шихаб прибыл в 1958 г. в Каир, где поступил в среднюю школу ал-Азхара. Он был прилежным учеником: его увлекало чтение арабской литературы, отбор интересных статей и изложение своих мыслей на бумаге, однако к студенческой жизни он проявлял меньший интерес. Книга «Ал-Хавасир» («Размышления»), позже переведенная на индонезийский язык как «Логика религии, положение Откровения и границы разума в исламе» (Logika Agama, Kedudukan Wahyu dan Batas-batas Akal dalam Islam) [4], была написана Курайш Шихабом во время учебы в Каире. Окончание работы над ней относится к 1966 г., когда он еще получал диплом бакалавра в ал-Азхаре.

Во время учебы в ал-Азхаре Курайш Шихаб жил в общежитии для иностранных студентов «Мадинат ал-бу'хут ал-исламийя». Это общежитие было символом стремлений Г. А. Насера интернационализировать университет. В то время число иностранных студентов было довольно небольшим, это позволило молодому Курайш Шихабу наладить контакты с некоторыми профессорами и богословами.

[2] Песантрен – исламские школы-интернаты в Индонезии.

Успех реформы ал-Азхара в 1960-х гг. знаменует победу реформистски ориентированных улемов, которые разделяли идеи Мухаммада Абдо об институциональной реформе учебного заведения и религиозного модернизма. Реформа подразумевала интеграцию улемов в государственный аппарат и поддержание ими ислама на государственном уровне.

Во время учебы Курайш Шихаб сблизился с Абд ал-Халимом Махмудом (1910–1978), который в то время занимал пост декана теологического факультета. Шихаба впечатлила способность Махмуда примирять исламский суфизм и рационализм. Кроме того, обилие всевозможной литературы в Каире с лихвой утоляло тягу Курайш Шихаба к чтению. Он проявлял большой интерес к работам египетского писателя Аббаса Махмуда ал-Аккада (1889–1964), чьи труды частично касаются истолкования Корана. В 1967 г. Курайш Шихаб получил степень бакалавра в области тафсира. Два года спустя он получил степень магистра в той же области, защитив диссертацию, озаглавленную как «Ал-И'джаз ат-ташри'и ли ал-Кур'ан ал-карим» («Юридическая неповторимость Благородного Корана»).

Отец Курайш Шихаба, который в то время работал ректором Государственного исламского университета (IAIN) Алауддина, попросил сына вернуться в Макассар, где впоследствии получил должность проректора по учебной и студенческой работе. Курайш Шихаб женился в 1975 г. на Фатмавати Ассегаф из Суракарты, у них родились пятеро детей. В 1980 г. он вернулся в Каир, чтобы получить докторскую степень в ал-Азхаре. Два года спустя он с отличием защитил диссертацию «Назм ад-дурар ли ал-бика'и: тахкик ва дираса» («Исследования и оценка "Назм ал-дурар ли ал-бика'и"»).

После выхода на пенсию Курайш посвятил все свободное время написанию текстов и чтению лекций. Кроме того, он начал более активно заниматься культурным и интеллектуальным проектом по «адаптации Корана в плюралистическом обществе» – попыткой популяризации и реализации учений Корана в Индонезии – в стране, обладающей культурным и религиозным плюрализмом. Двигаясь к своей цели, 18 сентября 2004 г. он основал Центр коранических исследований (Pusat Studi al-Qur'an, PSQ), который стал центром не только для определения стратегий, направленных на популяризацию коранических учений, но, что более важно, местом для подготовки нового поколения толкователей Корана.

Курайш Шихаб также является председателем индонезийского отделения Всемирной ассоциации выпускников ал-Азхара (WAAG), которая была основана в 2010 г. Помимо поддержки сетей выпускников, ассоциация выпол-

 ISSN 2618-9569

няет миссию по продвижению «умеренного ислама» (*васатийят ал-ислам*). Вместе с некоторыми международными мусульманскими учеными Курайш Шихаба избрали также членом нового международного исламского органа, а именно Мусульманского совета старейшин (*Маджлис ал-Чукамах*), который был основан 19 июля 2014 г. Совет, который возглавляет верховный муфтий ал-Азхара шейх Ахмад ат-Тайиб (род. 1946), стремится содействовать миру и противостоять насилию в исламском регионе, а также за его пределами.

Во время рамадана Курайш Шихаба приглашают на некоторые национальные индонезийские телевизионные каналы, такие как SCTV и RCTI, чтобы он прочел короткую проповедь на ту или иную тему. Будучи ведущим передачи Lentera Hati на Metro TV, Курайш Шихаб обсуждал ряд тем в свете Корана. Программа базировалась на так называемой тематической интерпретации Корана (*тафсир мауду'и*). В 2004 г. на смену Lentera Hati пришла новая передача под названием «Тафсир ал-мисбах», в которой Шихаб читает лекции, основанные на его поэтапной интерпретации Корана (*тафсир тахлили*); программа транслируется во время рамадана и исламских праздников.

С 2012 по 2015 гг. Курайш Шихаб входил в топ-500 влиятельнейших мусульман мира, составленный The Royal Islamic Strategic Studies Centre.

Тафсир как «практическое истолкование»

Курайш Шихаб – широко образованный человек, поэтому совершенно не удивительно, что он находится под влиянием множества мыслителей. Большую роль в развитии его учения сыграло египетское модернистское движение – такие мыслители, как Мухаммад Абдо и его ученик Мухаммад Рашид Рида. Индонезийского богослова вдохновляло их желание объяснить сущностную связь между исламом и научно-техническим прогрессом, современными достижениями политической, моральной философии. Комментарий Абдо к Корану был новаторским начинанием еще и в том отношении, что он вернул в корановедение *этику диалога*. Отказ от «партийного» мышления – еще одна похвальная черта его подхода. Написав свой комментарий[3]

[3] Точнее говоря, Абдо подготовил часть комментария в виде лекций, а завершил и издал его после смерти учителя Рашид Рида. Задача комментария формулируется следующим образом: «Тафсир, к которому мы стремимся, предназначен для понимания Книги как религии, которая ведет людей к достижению счастья в мирской жизни и в жизни грядущей... Из [выше]сказанного ясно следует, что есть два вида экзегезы. Первый – грубый (*джафф*), обособляющийся от Бога и Его Книги. Он предназначен для разбора слов, синтаксиса предложений, а также объяснения художественных речей, в которых содержатся ясные и скрытые смыслы. Это не следует называть тафсиром. Скорее, это пример упражнения в искусстве... Второй же – тафсир, что мы объяснили... Настоящая цель, стоящая за этими требованиями и практиками, – поиск в Коране руководства» [5, pp. 24–25].

в эпоху господства науки, Абдо наметил широкое поле для рационалистического исследования Корана, призванного раскрыть его этическое и духовное руководство. Он осуществил радикальный разрыв с традиционным жанром мусульманского толкования, которое обычно сводилось к анализу коранического риторического стиля, синтаксиса, истории толкований. Абдо и его последователи стремились возродить рационалистическую линию в исламе, однако у них не было внятной программы исламского просвещения, не было концепции популярного богословия. Соответственно, педагогические и дидактические вопросы находились на периферии их исследований.

На холистический (то есть целостный, интегральный) подход Курайш Шихаба повлиял богослов маликитского мазхаба Ибрахим ибн Муса аш-Шатиби (ум. в 1388 г.). Он был одним из мыслителей, предложивших цельный взгляд на Откровение. Вдохновившись его творчеством, Курайш Шихаб стал анализировать смысл Корана и отдельных его айатов в *двоякой* перспективе – *кат'и* (однозначное) и *занни* (предположительное). С его точки зрения, многие айаты Корана приобретают ясный смысл (форму явного послания) только в сочетании с другими перекликающимися айатами. Курайш Шихаб идет дальше аш-Шатиби в том отношении, что и связь *между* многими айатами, по его мнению, может стать ясной лишь при обращении к *внешнему* контексту – толкованиям Пророка, историческим условиям и т.д. Вырванные из контекста (как текстуального, так и мирского), они тотчас приобретают статус *занни* и нуждаются в прояснении. Причем дело обстоит так, что не *цельный смысл* выводится из связи множества отдельных айатов, а, наоборот, отдельные айаты обретают ясность исходя из целого. Отсюда, разумеется, не следует, что не существует *однозначных* айатов (*кат'и*), при рассмотрении которых можно полностью опираться на традицию.

Немалое влияние на Шихаба оказало произведение «Тафсир ал-азхар», написанное Хаджи Абдулой Маликом Каримом Амруллой (1908–1981), который широко известен под псевдонимом Хамка. Для творчества Хамки была характерна политическая ангажированность, укорененность его размышлений о судьбе народа. Он вел борьбу с авторитарным режимом Сукарно и был противником крайней «секуляризации» ислама. С точки зрения Хамки, секуляризация религии может привести только к ее ослаблению и постепенному исчезновению [6]. Соответственно, борьба должна идти на два фронта – против авторитаризма и против прогрессистского либерализма. Хамка являлся не только религиозным ученым и проповедником, но также журналистом и политиком. Первоначально материал, который вошел в его тафсир, был пред-

 ISSN 2618-9569

ставлен на серии утренних лекций, прочитанных в мечети ал-Азхар в Джакарте, а также опубликован в нескольких изданиях журнала «Gema Islam» (Голос ислама). Свой текст он смог закончить лишь находясь в тюремном заключении (1962–1964 гг.), куда его отправило правительство Сукарно, поддерживаемое коммунистами. Несмотря на яростную политическую борьбу, религиозные взгляды Хамки были умеренными, что во многом повлияло на учение Курайш Шихаба.

С точки зрения Курайш Шихаба, тематическая открытость Корана позволяет ему высказываться на самые разные темы – как приземленно-бытовые, так и возвышенно-метафизические. Мыслитель последовательно отстаивал *тематический* подход к священным текстам. Подобная интерпретация Корана предполагает группировку айатов вокруг определенной темы, подлежащей обсуждению. Так, собранные айаты предстают если не как цельное и однозначное высказывание на заданную тему, то, по крайней мере, как серия высказываний-комментариев. Соответственно, тематическая герменевтика направлена на прослеживание подобных связей и их последовательное толкование.

Может возникнуть сомнение: какая необходимость стоит за привилегией, отданной тематической экзегезе? Насколько далеко заходит эта привилегия, каковы границы применимости тематического подхода? Эти вопросы разрешатся сами собой, если обратиться к нюансам теологии Курайш Шихаба. Занимаясь Кораном, он ввел термин «адаптация Корана» (*мембумикан ал-Кур'ан*), для того чтобы дать характеристику своему подходу. Во многом этот термин проливает свет на принципы экзегезы, практикуемые мыслителем, – в нем слышится призыв вернуться к живому Божественному Слову во всей его непреходящей актуальности. Эта актуальность связана не просто с его «неустареванием» на манер древней культурной ценности, у которой мы до сих пор, в силу счастливой случайности, можем чему-то научиться; нет, его актуальность связана с его принципиальной открытостью к осмыслению и переосмыслению.

Без перепрочтения ключевого текста ислама невозможно представить будущее [7, p. 134] – соответственно, необходимо увидеть связь Корана с современными реалиями. Религия должна быть динамичным феноменом, способным охватить жизнь человека в его целостности, не стесняя, тем не менее, его возможностей. Она не должна быть довлеющим над человеком ритуальным грузом. Человеку нужно *понимать*, как, чему и зачем он поклоняется, его

должна направлять *убедительность* веры (не только логическая, но и экзистенциальная), без которой религии грозит выпадение из истории.

Шихаб *одновременно* отвергает три перспективы понимания Корана: 1) не нужно пытаться *сводить* актуальную действительность к «буквальному» значению айатов; 2) если в Коране нет *буквального* упоминания того или иного события, вещи или человека, появившихся совсем недавно, не нужно спешить искать в нем «замещения» для них и делать на основании этого далеко идущие выводы о том, что в Коране «все уже написано»[4]; 3) не следует ударяться и в другую крайность, а именно в идеологему «бесконечной свободы интерпретации»: необходимы регулятивные принципы, предотвращающие произвольные трактовки. Пункт 2 наводит на мысль, что кораническая экзегеза должна направляться конкретным историческим контекстом, к которому обращается Коран. Это позволяет увидеть, ответом на какие жизненные коллизии явилось Писание в эпоху ее возникновения (однако, не только). Второй пункт, не отменяя структурной открытости Корана другим контекстуальным прочтениям, позволяет понять, что Коран *с самого начала* был бьющим ключом мудрости и практической добродетели, с самого начала нес в себе актуальный для арабов этический заряд. Пункт 3 раскрывает, что отношение Шихаба к *тафсир тахлили* (поэтапной интерпретации) по меньшей мере сложнее, чем может показаться: именно такой тафсир служит этим регулятивным, сдерживающим фактором, позволяющим исламской мысли быть на спасительной дистанции по отношению к герменевтике западного образца.

[4] Это ни в коей мере не противоречит идее всеведения Бога. Здесь мы видим лишь приглашение к чуть более сложному пониманию всеведения. Согласно Курайш Шихабу, божественное всеведение, несомненным свидетельством которого является Писание, не исключает возможности появления новых, непредвиденных фактов в мире. Не нужно думать, что такие вещи, как телекоммуникации, интернет, современные научные открытия и т. д., суть «замещение» уже описанных в Коране фактов – не потому, что Коран лишен знания о них, а потому, что правильно понятое всеведение не исключает человеческой свободы, в том числе свободы изобретения. Для того чтобы проиллюстрировать мысль Шихаба, мы обратимся к мыслителю, взгляды которого в этом аспекте весьма схожи с его взглядами: «Судьба всякой твари, следовательно, не является неумолимым роком, действующим со стороны подобно надсмотрщику; она внутри нее, ее реализуемые возможности заложены в глубинах ее природы и последовательно актуализируют себя без всякого ощущаемого извне принуждения. Таким образом, органическая целостность длительности не означает того, что законченные события содержатся в ней как в утробе Реальности и выпадают одно за другим, словно песчинки из песочных часов. Если время реально и не является простым повторением однородных моментов, которые делают опыт сознания заблуждением, тогда каждый момент в жизни Реальности оригинален, рождает абсолютно новое и непредвиденное. Как говорится в Коране: «...каждый день Он за делом» (55:29). Существовать в реальном времени – не значит быть скованным путами последовательного времени, но это означает следующее: творить его момент за моментом, а также быть абсолютно свободным и самостоятельным в творении. Творение противоположно повторению, которое характерно для механического действия» [8, p. 65].

 ISSN 2618-9569

Итак, поэтапная тематическая интерпретация не отвергается в пользу «контекстуальной» – скорее, она оформляет и удерживает вторую в пределах продуктивной работы. Однако не только она выполняет эту функцию:

«Служение основным темам Корана и демонстрация того, что айаты каждой суры соответствуют этим темам, способствовали бы освобождению от той смуты, которая присуща восприятию и коренится в сердцах некоторых людей... С другой стороны, желание объяснить смысл айата и показать гармоничное соотношение айатов и слов в Коране зачастую требует интерполяции слов или предложений в отношении языкового стиля Корана, который имеет тенденцию быть скорее кратким и лаконичным, нежели изобилующим подробностями и деталями» [9, p. 15].

Подход мыслителя был бы внешним и сугубо формальным, если бы он не объяснил различие между «смысловыми слоями» в тексте Корана. Курайш Шихаб не руководствуется специальными терминами для того, чтобы разграничить два аспекта понимания, которые проявляются в кораническом тексте в процессе толкования. Он отдает предпочтение термину «смысл», различая первоначальный (или «буквальный») смысл слова и новый смысл (поиск которого и является целью тематического подхода). Он также вооружается термином «послание», чтобы описать значимость коранического текста в контексте современности. Шихаб проводит «аналогию на основе пользы» – механизм применения общих принципов и ценностей, выведенных из Корана, в новом контексте с учетом пользы (*маслаха*) для современного мусульманского общества [7, pp. 135–136].

Как уже отмечалось, *маслаха* – это традиционная концепция в правовой аргументации, которая получила широкое развитие в модернистской и неомодернистской мысли[5]. В домодернистский период она имела второстепенное значение, особенно после того, как теория «четырех источников» (Коран, Сунна, *иджма'* и *кийас*), которая первоначально была разработана имамом аш-Шафии (ум. в 204/820 г.), стала доминировать в исламском правовом дискурсе. Правоведы, относящиеся к шафиитскому мазхабу, выделили три категории *маслахи*: *маслаха му'табара*, которая подтверждается текстом; *маслаха мулгха*, которая отвергается текстом; *маслаха мурсала*, которая не подтверждается и не отвергается текстом. Из трех только первая считается в полной мере обоснованной, а третья используется с опорой на следующую градацию: *дарурат* (потребность), *хаджат* (нужда), *тахсинат* (изыски). Как же, с точки

[5] Критику неомодернистского использования *маслахи* см.: [10].

Шихаба, следует применять *маслаху* при интерпретации Откровения? Не попадет ли теология в плен безудержной фантазии, если ее методы не будут следовать строгим предписаниям? Но ведь и строгость бывает неумеренной – в таком случае она приводит к косности и догматизму, лишая людей возможности ощутить дух Послания, его живительную силу. Необходимость вести свое интеллектуальное путешествие между Сциллой анархии и Харибдой косной догматики – это лейтмотив мысли индонезийского богослова.

Важно еще и то, что в своем анализе Курайш Шихаб опирается преимущественно на ясные айаты (*мукхамат*), полагая, по всей видимости, что их прочтение является достаточно сложной и многообещающей задачей, чтобы отвлекаться на айаты, адекватное прочтение которых может дать либо эксперт, либо крайне авторитетный богослов. Попытки популярного анализа подобных «многозначных» айатов скорее вредили исламскому сообществу, засоряя умы (юные и не очень) сомнительными интерпретациями. По мысли Курайш Шихаба, задача «популярного» богословия состоит в том, чтобы зажечь интерес у мусульман к их собственной религии, ни в коем случае не потворствуя путанице в умах. Иными словами, он критикует «методологический анархизм» и предлагает опираться на тексты, которые сами по себе сопротивляются произвольной интерпретации, акцентируя внимание читателя на *букве* (что не отменяет возможности когда-то в будущем взяться за более сложные айаты).

Еще одной важной стороной мысли Курайш Шихаба является проведение границы между религиозно-ритуальной и светской сторонами жизни. Если в ритуальной практике мы можем по большей части опираться на «буквальное» прочтение Корана и достоверные хадисы Пророка, то светская сторона жизни (понимаемая в исламской традиции шире, чем принято на Западе) не может обойтись без нововведений и творческой интерпретативной работы. Также он проводит различие между богословским «ядром» ислама, основополагающими онтологическими постулатами, и мирской, вариативной его составляющей. К «мирскому» Курайш Шихаб относит все, что является *спорным*, требующим водительства со стороны человеческого разума. Такое понимание мирского сразу выводит его из-под власти раз и навсегда укоренившихся устоев, позволяет увидеть мир скорее как задание, чем как *данность*. «Спорный» смысл – это одновременно смысл *исторический*, по самой своей природе связанный с инновациями.

Все, что выше человеческого разума и не доступно его пониманию, должно передаваться из поколения в поколение. Однако и это наследие «не

 ISSN 2618-9569

без» исторического момента. Историю исламской онто-теологии невозможно представить вне истории ее *прояснений*. Парадоксальным образом великие метафизики ислама (мыслители, прояснявшие метафизические и онтологические основания веры) – одновременно лучшие его консерваторы. И все же Курайш Шихаб считал, что метафизическое «ядро» ислама исторично в куда меньшей степени, чем его «практическая» сторона. В этом проявляется умеренность мысли Шихаба, уравновешивающая ее динамизм. Все, скажем так, «неспорные» вопросы должны быть доверены букве Корана и слову традиции.

Многое из уже сказанного о подходе индонезийского теолога может навести на мысль о том, что он является представителем либерального ислама. Следует отметить, что сам себя он называл просто «умеренным человеком» (*васатийа*)[6], сторонником золотой середины. Для Курайш Шихаба открытость и демократизм не являются исключительной прерогативой либерального ислама, представляющего собой пусть и соблазнительное, но все же отклонение от умеренного пути. Несмотря на декларативную приверженность этике диалога, либерализм склонен к абсолютизации определенного «канона» мысли и связанных с ним предрассудков. Либералы, наблюдая за изменчивым и непредсказуемым миром, склоняются к сугубо инструментальному отношению к религии, выступающей служанкой общественного запроса. С точки зрения Шихаба, ислам несовместим с подобным подходом. Он лишает мусульман возможности стать *наследниками* своей многовековой традиции, приучая исламский мир к слепому реформированию и отрыву от корней. Ислам нужно понимать *исторично*, в его тесной связи с прошлым – в противном случае мусульманский мир обречен на сиротство и бесплодные скитания.

Несмотря на некоторую дистанцию по отношению к либерализму, во многих отношениях Курайш Шихаб (как сторонник рационалистического подхода) может показаться радикальным мыслителем реформистского типа. Так, он считает, что позиция *любого* комментатора Корана (включая сподвижников Пророка!) может быть подвергнута критике, если она тесно связана с локальным контекстом (то есть относится не к «центральным», теологическим основаниям ислама, а к его историческим вариациям). Иными словами, любой контекстуально-зависимый смысл, вчитываемый в священные тексты или вычитываемый из них, автоматически *обсуждаем*, что значит *спорен*. Может показаться, что эта позиция ведет к релятивизму, но не стоит торопиться

[6] В этом месте он опирается на следующий айат: «Таким образом, Мы сделали вас уммой, придерживающейся умеренности» (2:143).

высказывать подобные опасения – речь идет всего лишь об историчности ислама, его тесной связи с пульсом времени, о *темпорально развертывающемся* характере Откровения. Божественное Слово каждый раз по-новому отзывается в сердцах сменяющих друг друга поколений, требуя *перепрочтения* Корана в соответствии с духом времени; но и *наоборот* – все временное и историчное наполняется смыслом лишь при обращении к Корану.

Индонезийский неомодернист мыслил в условиях, когда ложная альтернатива между плоским либерализмом и архаизирующими типами салафизма все больше заслоняла взгляд мусульман, не давая им осознать подлинное нравственное назначение ислама – поиск срединного пути, единственно жизнеспособного для уммы. Становится ясно, почему герменевтика западного образца не была полностью принята индонезийским богословом: с его точки зрения, пресловутая «свобода интерпретации» подозрительно созвучна либеральным крайностям. Всецело доверившись либеральной догме, исламский мир столкнется с нравственной распущенностью.

Почему именно с *нравственной* распущенностью? Потому что для Курайш Шихаба Коран – это, прежде всего, моральное, практическое руководство. Актуальность и ценность теоретических истин ислама должна быть испытана практикой. С точки зрения мыслителя, упадок авторитета Корана связан с тем, что он прекратил быть живым напутствием для мусульман. Нужно переоткрыть практическую ценность Корана, в свете которой в полной мере будет прочувствовано его «теоретическое» наследие. Без связи с практикой вера быстро станет малоубедительным суеверием, а под напором атеизма, характерного для секулярного века, будут слабнуть и религиозные институты, не способные предложить человечеству убедительной практической философии. Только контекстуально раскрываемый религиозный опыт способен поддерживать веру в сердце мусульман, укреплять их духовное единство и направлять к общим целям. Несмотря на то, что «ядро» ислама остается неприкосновенным, эту неприкосновенность нужно мыслить не столько как «внутреннюю цензуру», которая охраняет Божественное Слово от искажения (оно *по определению* не искажаемо), сколько как благотворную необходимость удерживаться на трудной высоте теологической проблематики, прорабатывавшейся традицией в течение многих веков. Необходимость осторожности при постановке предельных вопросов не сдерживает мысль в произвольно определенных догматикой рамках, а, напротив, *освобождает ее*.

Двигаясь вслед за мыслью Курайш Шихаба, зададимся еще одним вопросом: если Коран является главным, привилегированным текстом для му-

 ISSN 2618-9569

сульман, то какую роль играет Сунна? Важно понимать, что, как и все люди, Пророк играл на протяжении жизни различные роли – был духовным наставником, политическим лидером, толкователем и т.д. Следовательно, речь Пророка также обладала различными модальностями, соответствующими этим идентичностям, – по Курайш Шихабу, мы должны иметь это в виду каждый раз, когда читаем хадисы. Несмотря на безусловный и беспрецедентный авторитет Пророка в вопросах теологии и толкования Книги, его слова – ввиду потери их локального контекста – могут быть не ясны будущим поколениям, что создает гигантскую проблему актуализации его наследия. Несмотря на отсутствие каких-либо сомнений в авторитете Посланника, Курайш Шихаба можно назвать «кораноцентристом» (но ни в коем случае не «коранитом»), так как он считает, что, в отличие от Корана, многие примеры и указания, даваемые в Сунне, могли устареть, поскольку содержали ссылку на уже не существующие явления. Соответственно, многие наставления Мухаммада могут быть неприменимы в новых условиях, так как содержат в себе ссылки на антураж и образ жизни совсем другой эпохи.

Общественная деятельность Мухаммада Курайш Шихаба

В 2012 г. Курайш Шихаб дал интервью, в котором рассказал о ситуации, приведшей к созданию Центра коранических наук (Pusat Studi al-Qur'an, PSQ): он увидел, что индонезийские дети *механически* заучивают Коран. Отчуждение мусульман от собственной традиции – грустная будничная правда, столкнувшись с которой индонезийский мыслитель разочаровался в потенциале популярного богословия своего времени. Пугающая атмосфера, вызванная религиозной путаницей, настоящей духовной смутой, легко пробивалась сквозь наслоения ритуализированного богословия. Последнее лишь усыпляло народ, коварно отдаляло его от встречи лицом к лицу с историческим вызовом эпохи. С точки зрения Курайш Шихаба, появление *школы* стало насущной задачей для индонезийского народа. Он не ждал спонтанного созревания школы в пыли кабинетов, не надеялся он и на то, что поколение просвещенных мусульман родится само собой, на улицах и в мечетях индонезийских городов. Центр коранических наук – не столько академическое заведение (участники исследований не получают научных степеней и наград, что не сильно способствует «научной карьере»), сколько свободная интеллектуальная площадка, главная цель которой – помочь созреть по-настоящему творческой религиозной мысли. Научные изыскания тут неразрывно связаны с активной просветительской деятельностью. В этом контексте выражение

«популярная наука» уже не несет негативной коннотации (как это обычно принято в академической среде).

Нежелание превращать PSQ в высшее учебное заведение могло быть вызвано и «структурными» ограничениями сферы высшего образования. Последнее по самой своей сути имеет эксклюзивистский характер, то есть предполагает селективный барьер в виде экзаменов, портфолио, рекомендаций и других достижений, дающих право обучаться. Кроме того, заведения высшего образования, как правило, строго следуют заранее разработанным учебным планам, что естественным образом ограничивает возможную гибкость самого процесса образования. Стоит отметить еще и то, что Курайш Шихаб желал работать с самой разной аудиторией – студенты были лишь ее частью. Внедрение его проекта в программу государственного университета столкнуло бы его со сложными бюрократическими вопросами, не говоря уже о политике научных кругов и спорах между сторонниками нормативного и критического подходов к изучению религии и религиозных текстов.

В 1990-е гг. Курайш Шихаб находился на вершине своей академической карьеры, был ректором Государственного исламского университета в Джакарте. После перерыва, связанного с дипломатической миссией в Каире, Шихаб в 2002 г. возвращается в Джакарту и замечает, что его университет становится перспективной площадкой междисциплинарных исследований. Несмотря на соблазнительные перспективы, которые заставили бы любого другого ученого вернуться к работе в вузе, он все больше чувствует несовместимость официальной политики вуза с его просветительскими идеями. Заручившись поддержкой своего единомышленника Насаруддина Умара и ряда других преподавателей, он предпринимает попытку разработать программы обучения для образовательной платформы будущего. Лояльность многих представителей индонезийской интеллигенции подтверждает тот факт, что потребность в создании учебного заведения подобного типа действительно оказалась насущной.

Центр коранических исследований был основан в 2004 г. Изначально он был чем-то вроде учреждения подготовительного образования: преподаватели, входившие в состав «Совета экспертов», давали ценные советы молодым ученым и «натаскивали» их на защиту диссертации. Положение дел быстро меняется после того, как Мухлис М. Ханафи, крупный ученый и единомышленник Курайш Шихаба, решает присоединиться к проекту. Отныне площадка имеет собственный хорошо разработанный курс обучения и, несмотря на неакадемический характер преподавания, предъявляет весьма высокие требования к обучающимся. Инфраструктура тоже находится на высоком уровне:

 ISSN 2618-9569

учебное заведение не обделено ни одним из преимуществ рядовых университетов – при нем даже есть общежитие и собственная библиотека. С течением времени активность PSQ только набирает обороты: малообразованные люди из бедных семей получают шанс прикоснуться к «высокой» теологии, школьники становятся постоянными слушателями богословских курсов, публичные лекции – привычным делом.

PSQ является практическим выражением теоретических идеалов Курайш Шихаба. Учебное заведение готовит молодые умы к пониманию Корана во всей полифонической сложности его смыслов, обучает искусству дискуссии и связанному с ним этикету. Исследовательская работа в Центре ведется в атмосфере умеренности, терпимости к различным взглядам. Несмотря на то, что PSQ является детищем индонезийского богослова-неомодерниста, учебное заведение трудно заподозрить в какой-либо «идеологической ангажированности» – напротив, учебный процесс носит подчеркнуто плюралистический характер. В стенах Центра нередко случаются жаркие дебаты между представителями реформистских и консервативных ветвей ислама. Эти дискуссии, как правило, не скатываются в бессодержательные взаимные упреки, поскольку существуют высокие требования, предъявляемые к аргументации собеседников. Несмотря на царствующий здесь дух свободы, за нормативными и апологетическими аргументами признается их сила. Связано это с тем, что политика вуза держится в стороне от дихотомии реформизм / консерватизм, признавая частичную правоту обоих направлений исламской мысли. Несмотря на определенные трудности, связанные с позитивной формулировкой программы PSQ, мы точно можем сказать, *против* чего она направлена: нетрудно догадаться, что речь идет о любых формах терроризма и радикализма. Однако Центр ведет борьбу с этими явлениями ненасильственным образом, оказывая раскаявшимся экстремистам духовную поддержку. PSQ функционирует по сей день, сфера его влияния расширяется. В Центре развиваются новые образовательные проекты.

Прежде чем начать разговор о Курайш Шихабе как медиа-персоне, мы должны вкратце коснуться проблемы публичного интеллектуала. Традиция разведения «публичной» и «академической» сторон жизни мыслителя восходит, как минимум, к Аристотелю (более спорно – к Платону), который выделял в своем творчестве «эзотерическую» и «экзотерическую» стороны. Свои эзотерические трактаты он писал крайне сжатым, лаконичным и при этом сложным языком. Связано это было с огромной смысловой нагрузкой этих трудов – в них с предельной глубиной рассматривалась онтологическая,

этическая и политическая проблематика. Что касается экзотерических, «популярных» текстов мыслителя, то о них нам практически ничего не известно. Ясно только то, что они резко отличались более простым (но при этом литературно окрашенным) стилем изложения и нацеленностью на широкую публику далеко за стенами Ликея. Судя по немногочисленным свидетельствам (среди которых, помимо трудов Аристотеля, обширная комментаторская литература), экзотерические сочинения не были всего лишь компромиссом философа с толпой: они содержали ценный материал, к которому при желании мог обратиться вдумчивый ученик школы.

Курайш Шихаб, будучи продолжателем этой многовековой философской традиции, на своем примере показал, что цель публичных произведений – не столько упрощение, сколько *раскрытие* смысла, «свернутого» в труднодоступных теоретических трактатах. Верно, что чтение последних требует не только обширных познаний, но и больших затрат времени и сил, в отличие от популярных произведений и публичных лекций по телевидению. Публичные лекции – это не «идеологическая обработка» населения, а *испытание* своего слова на убедительность, мужество выйти к людям и показать результаты своих исследований. Искусство публичного выступления тесно связано с древнегреческой *парессией*, смелым предъявлением истины публике[7].

Шихаб впервые появился на телевидении в конце 1990-х гг., когда стал ведущим программы «Предрассветная трапеза с Курайш Шихабом» на RCTI, в которой он обсуждал вопросы, связанные с постом в месяц рамадан. В начале 2000-х гг. он был ведущим передачи под названием «Фонарь Сердца» на Metro TV, в которой касался таких важных тем, как лидерство, женский вопрос, предопределение и искусство в свете коранического толкования. Начиная с 2004 г. вместо этой передачи начала выходить программа «*Тафсир ал-мисбах*», где Шихаб обсуждал интерпретации Корана, давая им холистическую трактовку. В этой программе он доступным языком предлагает свои толкования спорных айатов Корана, разматывает клубок теологических дискуссий, проводит экскурсы в историю ислама. Следуя своим холистическим принципам,

[7] Интересный взгляд на медиа-персону Шихаба принадлежит исследователю его творчества Мунирулу Ихвану: «Положение Курайш Шихаба в качестве публичного интеллектуала и знатока Корана можно рассмотреть с двух сторон: во-первых, его неоднократно переиздававшиеся экзегетические работы, по всей видимости, пользуются успехом у аудитории с определенными навыками чтения, а во-вторых, его публичные лекции и проповеди охватывают другой сегмент публики, менее заинтересованной в терпеливом изучении теоретических религиозных текстов. Появление Шихаба на телевидении хорошо выражает этот второй аспект, в котором риторические приемы и примеры используются для упрощения сложных понятий и запутанных споров, описанных в его экзегетических работах, что позволяет массовому зрителю понять коранические послания» [11, p. 176].

 ISSN 2618-9569

он всегда дает толкование проблемных айатов в связке с другими айатами Корана, приучая слушателей к целостному пониманию Божественного послания. Ярким примером искусства просвещения является его разбор понятия *кадар* (трансляция велась в 2004 г.). Концепция предопределения всегда вызывала жаркие дискуссии в исламском обществе – предоставляет ли Бог свободу человеку? Если да, то как это можно совместить с Его всеведением? Если нет, то за что попадают в ад грешники, лишенные свободы выбора? Эти и многие другие вопросы всегда были в центре внимания мусульманского общества. Курайш Шихаб дает свою оригинальную трактовку человеческой свободы: опираясь на айат 25:2, он считает, что каждое живое существо во вселенной обладает сингулярной определенностью (*такдир*). Животные, в отличие от людей, не способны свободно соотноситься с собственной определенностью (или *такостью*), не обладают свободным выбором и пространством сугубо человеческой *судьбы*. Напротив, человек является существом, наделенным своей такостью как *судьбой*, что предполагает пространство выбора. Впрочем, даже человеческая свобода не абсолютна – она имеет объективный предел подобно тому, как в автомобилях функционируют ограничители скорости. Человек не способен «прыгнуть выше головы», занять место выше уготованного Богом.

Научная строгость и глубина его публичных выступлений служат подтверждением тому, что Шихаб видел в медиа нечто бóльшее, чем площадку для упражнений в популизме. Его мысль предполагает различие между «эзотерическим» и «экзотерическим» модусами речи, но между ними нет пропасти – скорее, они плавно перетекают друг в друга. Научные труды должны быть *доступными* для понимания, а выступления по телевидению – *строгими* и *научными*. С точки зрения индонезийского мыслителя, публичный интеллектуал обязан оставаться *интеллектуалом*, автором фундаментальных исследований, он не имеет права «расслабляться» на публичной арене.

Заключение

Яркий представитель индонезийского неомодернизма, Курайш Шихаб внес свою лепту в развитие ислама в Юго-Восточной Азии и Океании. Он прошел серьезную выучку в Египте, изучил историю исламского богословия, постиг глубины корановедения и впитал влияние египетских модернистов.

Подводя итоги, изложим тезисно ключевые теоретические и практические идеи Курайш Шихаба в области герменевтики:

(1) Возрождение ислама невозможно без *переоткрытия* Корана, *возвращения* мусульман к основополагающему тексту их традиции. Схематичные и

излишне буквалистские трактовки откровения искажают его суть, мешают развитию исламского мира и отчуждают от мусульман их наследие. Коран не только опора традиции – он таит в себе *настоящее* и *будущее*.

(2) В зрелый период своего творчества индонезийский мыслитель стремился обосновать контекстуальное понимание ислама, развивал *тематическую* экзегетику. С его точки зрения, смысл бóльшей части айатов невозможно понять без проблематизации их тематического единства и уяснения их связи с насущными проблемами верующих. Религия должна быть *убедительной*, а ее ассоциация с повседневными заботами мусульман – очевидной.

(3) Курайш Шихаб проповедовал *историчность* ислама, был сторонником рационализма. С его точки зрения, Коран обладает бесконечным множеством аспектов. Он открывается каждой эпохе и каждому народу *по-своему*, поэтому буквальное подражание мусульманской общине времен Пророка – бессмысленное занятие, уводящее от смысла Послания. Сквозь учение Шихаба красной нитью проходит представление о различии между мирскими и духовно-религиозными сферами. К мирской сфере относится все изменчивое, спорное и контекстуально-зависимое. Однако он не спешит разрывать отношения с традицией – глубинное онтологическое «ядро» ислама в меньшей степени подвержено историческим изменениям, тут *буква* гораздо важнее контекста. Поэтому ключевые принципы исламской веры (например, учение о Единобожии), разумеется, не могут быть пересмотрены. Может меняться только *степень доходчивости* положений, относящихся к ядру ислама.

(4) Курайш Шихаб верит в потенциал средств массовой информации и открытых образовательных площадок для популяризации своего герменевтического подхода. Будучи публичным интеллектуалом, он стремится совмещать научную строгость с ясностью изложения. Одна из главных целей его жизни – просвещение верующих, именно для этого он основал PSQ. Шихаб активно выступает по телевидению; кроме того, подкасты с его лекциями распространяются через интернет. Он видит свою цель в подготовке нового поколения индонезийских теологов.

Литература

1. Мухетдинов Д.В. *Ислам в Индонезии: обновленческое движение*. М.: ИД «Медина»; 2022. 550 с. (В печати).

2. Amin Kusmana M. Purposive Exegesis: A Study of Quraish Shihab's Thematic Interpretation of the Qur'an. Saeed A. (ed.). *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*. Oxford: Oxford University Press; 2005, pp. 67–84.

 ISSN 2618-9569

3. Anwar M., Siregar L., Djuraid H.M. *Cahaya, Cinta dan Canda M. Quraish Shihab*. Ciputat: Lentera Hati & PSQ publ; 2014. 313 p.

4. Shihab M.Q. *Logika Agama: Kedudukan Wahyu & Batas – Batas Akal dalam Islam.* Ciputat: Lentera Hati publ; 2005. 232 p.

5. Rida M.R. *Tafsir al-Manar.* 2nd ed. Cairo: Dar al-Manar publ.; 1947. 1–12 vol. 5611 p.

6. Wan Yusof W.S. *Hamka's Tafsir al-Azhar: Qur'anic Exegesis as a Mirror of Social Change.* Philadelphia: Temple University Press; 1997. 291 p.

7. Shihab M.Q. *Membumikan al-Qur'an Jilid 2.* Ciputat: Lentera Hati publ.; 2011. 862 p.

8. Икбал М. *Реконструкция религиозной мысли в исламе.* М.: Восточная литература; 2002. 198 с.

9. Shihab M.Q. *Tafsir al-Misbah.* Vol. 5. New Ed. Ciputat: Lentera Hati publ.; 2012. 765 + VI p.

10. Бородай С.Ю. Исламский неомодернизм: критический взгляд. *Ислам в современном мире.* 2021;17(1):101–124.

11. Ikhwan M. An *Indonesian Initiative to Make the Qur'an Down-to-Earth: Muhammad Quraish Shihab and His School of Exegesis.* Berlin: Freien Universität Berlin Press; 2015. 245 + VIII p.

References

1. Mukhetdinov D.V. *Islam v Indonezii: obnovlencheskoe dvizhenie* [Islam in Indonesia: The Renewal Movement]. Moscow: Medina Publishing House; 2022. 550 p. (In Print) (In Russian)

2. Amin Kusmana M. Purposive Exegesis: A Study of Quraish Shihab's Thematic Interpretation of the Qur'an. Saeed A. (ed.). *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia.* Oxford: Oxford University Press; 2005, pp. 67–84.

3. Anwar M., Siregar L., Djuraid H.M. *Cahaya, Cinta dan Canda M. Quraish Shihab*. Ciputat: Lentera Hati & PSQ publ; 2014. 313 p. (In Indonesian)

4. Shihab M.Q. *Logika Agama: Kedudukan Wahyu & Batas – Batas Akal dalam Islam.* Ciputat: Lentera Hati publ., 2005. 232 p. (In Indonesian)

5. Rida M.R. *Tafsir al-Manar.* 2nd ed. Cairo: Dar al-Manar publ.; 1947. 1–12 vol. 5611 p. (In Arabic)

6. Wan Yusof W.S. *Hamka's Tafsir al-Azhar: Qur'anic Exegesis as a Mirror of Social Change.* Philadelphia: Temple University Press; 1997. 291 p.

7. Shihab M.Q. *Membumikan al-Qur'an Jilid 2.* Ciputat: Lentera Hati publ.; 2011. 862 p. (In Indonesian)

8. Iqbal M. *Rekonstruktsiya religioznoy mysli v islame.* [Reconstruction of the Religious Thought in Islam]. Moscow: Oriental Literature Press; 2002. 198 p. (In Russian)

9. Shihab M.Q. *Tafsir al-Misbah.* Vol. 5. New Ed. Ciputat: Lentera Hati publ.; 2012. 765 + VI p. (In Indonesian)

10. Boroday S.Y. Islamskij neomodernizm: kriticheskij vzgljad [Critical View on Islamic Neo-Modernism]. *Islam in the modern world.* 2021;17(1):101–124. (In Russian)

11. Ikhwan M. *An Indonesian Initiative to Make the Qur'an Down-to-Earth: Muhammad Quraish Shihab and His School of Exegesis.* Berlin: Freien Universität Berlin Press; 2015. 245 + VIII p.

Информация об авторе

Мухетдинов Дамир Ваисович, доктор теологии, кандидат политических наук, ректор Московского исламского института, г. Москва, Российская Федерация; профессор Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, директор Центра исламских исследований Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.

About the author

Damir V. Mukhetdinov, PhD (Theology), Cand. Sci. (Politics), the Head of Moscow Islamic Institute, Moscow, the Russian Federation; Full Professor, the Faculty of Asian and African Studies, Saint Petersburg State University, Director of the Center for Islamic Studies of St. Petersburg State University, 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: 10 июня 2021
Одобрена рецензентами: 11 августа 2021
Принята к публикации: 7 октября 2021

Article info

Received: June 10, 2021
Reviewed: August 11 , 2021
Accepted: October 7, 2021

ISSN 2618-9569

DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-4-903-920 *Original Paper*
УДК 378.1 *Оригинальная статья*

Создание экосистемы электронного исламского религиозного образования

Р. М. Мухаметшин[1a], И. Т. Назипов[1b]
Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация
[a]ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6157-8437, e-mail: rafikm@mail.ru
[b]ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3434-5352, e-mail: nilshat@inbox.ru

Резюме: В статье описаны основные этапы создания экосистемы электронного исламского религиозного образования, представлена одна из возможных моделей формирования электронной информационно-образовательной среды. В настоящее время созданы технические предпосылки для широкого использования электронной образовательной экосистемы практически на всех уровнях религиозного образования. Более того, уже намечается некоторое отставание в применении инструментов обучения от возможностей, предоставляемых техническими средствами. Формирование электронной образовательной среды создаст дополнительные инструменты и условия для анализа показателей образовательного процесса, позволит получить целостное представление о состоянии системы образования, о качественных и количественных изменениях в ней.

Ключевые слова: религиозное образование; экосистема электронного религиозного образования; модель образовательной среды; электронная библиотека; электронная образовательная среда; электронные образовательные ресурсы

Для цитирования: Мухаметшин Р. М., Назипов И. Т. Создание экосистемы электронного религиозного образования. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(4):903-920 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-903-920

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

© Р. М. Мухаметшин, И. Т. Назипов, 2021

Building Electronic Ecosystem of Religious Islamic Education

R. M. Mukhametshin[1a], I. T. Nazipov[1b]
[1]Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation
[a]ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6157-8437, e-mail: rafikm@mail.ru
[b]ORCID: https://orcid.org/0000-0002-3434-5352, e-mail: nilshat@inbox.ru

Abstract: The article describes the most important stages of creating an ecosystem of electronic religious education. It also presents one of the possible models for the formation of an electronic informational and educational environment. At the present stage with all the technical prerequisites having been created there is already a widespread basis for the formation of electronic educational ecosystem at almost all levels of religious education. Moreover, there is a lag in the use of new technologies in teaching. Forming electronic educational environment will create additional tools and conditions for analyzing the indicators referred to the educational process, it also will provide a holistic view on the state of the educational system, will reveal qualitative and quantitative changes in it.

Keywords: religious education; electronic ecosystem in religious education; educational environment model; e-library; e-learning environment; e-learning resources

For citation: Muhametshin R. M., Nazipov I. T. Building Electronic Ecosystem of Religious Islamic Education. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(4):903-920 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-903-920

Введение

Развитие дистанционного образования стало особенно актуально в условиях всемирной пандемии, охватившей мир в последние годы. Несмотря на ряд минусов, в первую очередь связанных с воспитательными аспектами образования, внедрение современных информационных и коммуникационных технологий в учебный процесс в целом увеличивает заинтересованность обучающихся, интенсифицирует работу преподавателей и, что особенно важно, колоссально расширяет возможности получения образования.

Еще в октябре 2016 года правительством Российской Федерации был утверждён приоритетный проект «Современная цифровая образовательная среда в России», нацеленный на создание возможностей для получения качественного образования гражданами разного возраста и социального положения с использованием современных информационных технологий, реализацию которого обеспечивает Министерство науки и высшего образования РФ. В 2017 году путем конкурсного отбора были определены 17 вузов-победи-

телей, перед которыми поставлена задача – создание единого федерального информационного портала, обеспечивающего доступ по принципу «одного окна» к электронным курсам, разработанным разными учреждениями на различных платформах, всем категориям граждан, для всех уровней образования.

Необходимость создания электронной образовательной среды также закреплена в ст. 16 Федерального закона №273-ФЗ «Об образовании в Российской Федерации» и в Федеральных государственных образовательных стандартах высшего образования.

В современных условиях неотъемлемой частью системы высшего и среднего профессионального образования является ***электронная информационно-образовательная среда (ЭИОС)***. Её формирование – реальная необходимость, возникшая как из запросов заинтересованных лиц, в частности государства, работодателей, обучающихся, так и из самой логики развития мировой системы образования.

Не остается в стороне от этих процессов и исламское образование, которое в последние годы при поддержке государства встраивается в общую образовательную систему нашей страны.

Современное состояние исламского образования в России

Система исламского образования как целостная и динамично развивающаяся структура, встроенная в единое российское образовательное пространство, обеспечивающая наиболее полное удовлетворение конфессиональных, этнокультурных и образовательных потребностей и интересов обучающихся мусульман России, в контексте изучения, сохранения и трансляции духовного и культурно-исторического наследия мусульманских народов России, сегодня уже имеет реальные очертания. В стране официально работает 62 средне-профессиональных исламских учебных заведения (медресе и колледжи), 19 вузов, Болгарская исламская академия; для консолидации их деятельности создан Совет по исламскому образованию (СИО). Приведем данные по регионам и принадлежности этих учебных заведений к духовным управлениям мусульман (ДУМ) в таблице.

Таблица 1. / Table 1.

Список мусульманских учебных заведений России
A list of Muslim educational institutions in Russia

№п\п	Регионы	Высшие учебные заведения	Медресе	Члены СИО
1	Татарстан	3	8	11
2	Дагестан	8	16 (+2 филиала)	3 (2 вуза+1 медресе)
3	Чечня	2	14	5 (1+4)
4	Ингушетия	2	1	4 (2+4)
5	Центральное ДУМ	1	10	9 (1+8)
6	ДУМ Республики Башкортостан	-	2	2
7	Кабардино– Балкария	1	0	1
8	Карачаево-Черкесская Республика	1	2	2 (1+1)
9	ДУМ Российской Федерации	1	5	6
10	Крым	-	1	1
11	Духовное Собрание мусульман России		1	1
	ВСЕГО	19	62	45

Несмотря на то, что за последние годы в нашей стране была проделана большая работа по развитию исламского образования, ряд проблем еще ждут своего решения.

Эти проблемы обусловлены в том числе:

– возрастающими требованиями к исламскому образованию как важному конфессиональному и социально-педагогическому институту, который может и должен становиться более эффективным;

– ростом потребности населения в повышении качества исламского образования, призванного учитывать богословский и этнокультурный опыт, исторические языковые, социокультурные особенности регионов компактного проживания мусульманских народов России в интересах более полного удовлетворения образовательных потребностей обучающихся мусульман;

 ISSN 2618-9569

– объективной потребностью в формировании концептуально обоснованной и практико-ориентированной целостной системы исламского образования, включающей в себя соответствующие учебные предметы, подсистемы обучения, воспитания и социализации в контексте условий их эффективной реализации;

– новыми возможностями развития системы исламского образования, открывающимися в результате оптимального использования накопленного в стране опыта, а также реальными возможностями наращивания ресурсного, информационного, учебно-методического, обучающего, воспитательного, развивающего потенциала.

Для решения этих проблем Советом по исламскому образованию (СИО) были сделаны следующие шаги1:

1. В 2015 г. в СИО была обсуждена «Концепция развития исламского образования в России» и на ее основе в 2016 году разработана «Стратегия развития исламского образования в России».

2. В 2017 г. СИО были разработаны и приняты образовательные стандарты для среднего и высшего профессионального исламского образования. К сожалению, они реализуются не всеми учебными заведениями, входящими в Совет, поэтому на данном этапе важно разработать механизмы внедрения образовательных стандартов и систему контроля. Общественная аккредитация на сегодняшний день является единственным эффективным инструментом определения состояния дел в учебных заведениях для последующего обозначения их статуса и возможностей в подготовке мусульманских религиозных деятелей.

В 2021 г. было принято положение о защите докторских диссертаций по исламским наукам в мусульманских учебных заведениях. Сегодня два вуза из членов СИО (Болгарская исламская академия и Дагестанский исламский университет) реализуют докторские программы.

3. Помимо того, что каждое учебное заведение имеет свой сайт, функционируют и два сайта СИО: информационно-образовательный – www.islamobr.ru и медийный портал www.muslim-media.ru, который представляет собой систематизированный свод обучающих видеолекций. В 2020 году все члены СИО были подключены к электронной библиотеке «Знаниум», что позволило решить значительную часть проблем, связанных с обеспечением учебного процесса соответствующей литературой. Сегодня в электронной библиотеке,

[1] Более подробно о деятельности Совета по исламскому образованию можно познакомиться на его сайте islamobr.ru

постепенно пополняемой источниками по исламскому богословию, имеется более 200 трудов по исламу, доступных для членов СИО. Кроме того, преподаватели исламских учебных заведений имеют возможность опубликовать научные статьи в журнале «Минбар. Исламские исследования», включенном в перечень рецензируемых научных изданий.

В современных условиях важной задачей является создание цифровой экосистемы исламского образования, включающей разработку единого информационно-образовательного портала СИО путем объединения информационных ресурсов исламских вузов и медресе и создания единой площадки для обучения и проведения мероприятий: единая электронная библиотека, записанные ведущими специалистами в области светских и богословских наук образовательные курсы, онлайн-курсы повышения квалификации, личные кабинеты преподавателей и студентов.

4. Исламские вузы – члены СИО – активно занимаются подготовкой учебно-методических пособий. Только в 2020 г. ими было подготовлено 40 пособий, в частности, два пособия для медресе и вузов по предмету «Гражданская идентичность мусульман России» и 12 учебно-методических комплексов. Но для разработки новых и совершенствования существующих программ и учебных планов по религиозным дисциплинам, обеспечения их учебной литературой важно подготовить линейку учебников по исламским наукам для медресе и вузов, а также по специальности «Исламская теология».

5. В российских исламских вузах сегодня учатся около 200 студентов из стран СНГ, из них 135 в РИИ (Казань). Не только в среднем звене мусульманского духовенства, но и в высших эшелонах мусульманской элиты этих стран уже есть выпускники российских исламских вузов.

Цели и задачи электронной информационно-образовательной среды исламского образования

Целью функционирования единой электронной информационно-образовательной среды исламских учебных заведений, входящих в состав Совета исламского образования (СИО), является обеспечение возможности информационного сопровождения образовательного процесса в соответствии с требованиями федеральных государственных образовательных стандартов высшего образования, предоставление обучающимся возможности использования информационных и образовательных ресурсов учебных заведений из любой точки, в которой имеется доступ к информационно-телекоммуникационной сети Интернет (как на территории учебных заведений, так и вне их),

 ISSN 2618-9569

обеспечение информационной открытости в соответствии с требованиями законодательства Российской Федерации.

Согласно статистическим данным на май 2021 года, в 12 высших учебных заведениях, входящих в состав СИО, обучаются 4 753 студента.

Таблица 2. / Table 2.

Наименование ВУЗа и образовательной программы	**Количество студентов**		
1. Российский исламский институт	Очная форма муж/жен	Заочная форма муж/жен	Очно-заочная Муж/жен
Теология (бакалавриат)	25/16	248/116	0
Экономика (бакалавриат)	14/15	23/10	0
Журналистика (бакалавриат)	10/18	8/18	0
Лингвистика (бакалавриат)	25/28	27/41	0
Теология (магистратура)	10/2	50/14	0
Лингвистика (магистратура)	4/5	4/4	0
2. Казанский исламский университет			
Подготовка служителей и религиозного персонала религиозных организаций	89/13	218/136	46/57
3. Московский исламский институт			
Теология (бакалавриат)	36/18	82/29	54/25
4. Болгарская исламская академия			
Подготовка служителей и религиозного персонала религиозных организаций	101/0	0	0
5. Ингушский исламский университет			
Подготовка служителей и религиозного персонала религиозных организаций	34/15	0	0
6. Дагестанский гуманитарный институт			
Экономика	8/13	47/20	0
Бизнес-информатика	12/2	14/4	0
Журналистика	2/4	30/18	0
Лингвистика	7/15	4/11	0
Теология бакалавриат	38/12	147/67	0
Теология магистратура	18/11	137/27	0
Подготовительное отделение	39/4	45/20	0
7. Российский исламский университет им. Кунта-Хаджи (г. Грозный)			

Подготовка служителей и религиозного персонала религиозных организаций	573/82	0	224/0
Теология	0	68/14	0
8. Северо-Кавказский университет имени Имама Абу-Ханифы			
Подготовка служителей и религиозного персонала религиозных организаций	33/6	74/31	0
9. Дагестанский исламский университет			
Подготовка служителей и религиозного персонала религиозных организаций	140/0	0	0
10. Карачаево-Черкесский исламский институт имени имама Абу-Ханифа			
Подготовка служителей и религиозного персонала религиозных организаций	42/17	0	8/2
11. Исламский институт (г. Сунджа)			
Подготовка служителей и религиозного персонала религиозных организаций	128/69	0	0
12. Российский исламский университет ЦДУМ			
Теология	9/2	0	0
Подготовка служителей и религиозного персонала религиозных организаций	56/18	314/245	71/63
Итого	1 453/385	1 540/825	403/147
ВСЕГО	1 838	2 365	550
		ОБЩЕЕ	4 753

В 28 средних исламских учебных заведениях обучаются 4466 студентов.

Таблица 3. / Table 3.

Наименование учебного заведения	**Количество студентов**		
Образовательная программа: Подготовка служителей и религиозного персонала религиозных организаций	Очная форма муж/жен	Заочная форма муж/жен	Очно-заочная Муж/жен
1. Казанское медресе имени 1000-летия принятия ислама	19/0	92/0	
2. Пермский мусульманский колледж	0/0	24/56	0/0

ISSN 2618-9569

3. Исламский колледж имени Марьям Султановой	24/0	0/0	0/0
4. Уруссинское Медресе «Фанис»	43/37	27/53	0/0
5. Медресе «Махинур»	7/8	19/2	5/5
6. Медресе «Нуруль ислам»	20/20	60/80	40/310
7. Медресе «Нур (свет)»	0/0	51/0	47/51
8. Мамадышское медресе	0/0	53/3	19/58
9. Набережночелнинское медресе «Ак мечеть»	12/0	55/118	38/62
10. Медресе «Биляр»	0/0	0/0	0/0
11. Казанское медресе «Мухаммадия»	108/103	327/637	0/0
12. Медресе «Гулистан»	0/0	26/18	15/15
13. Исламский колледж Московской области	23/0	28/0	0/0
14. Московский исламский колледж	0/0	0/0	0/0
15. Исламский колледж «Галия»	0/0	166/0	0/0
16. Медресе «Шейх Саид»	0/0	51/0	47/51
17. Исламское медресе имени Кунта-Хаджи	0/0	0/0	0/0
18. Медресе имени Ташу-Хаджи аль-Индарий	114/0	0/0	0/0
19. Астраханский исламский колледж	0/0	0/0	22/0
20. Медресе «Хусаиния»	8/0	110/126	35/35
21. Буинское медресе	29/0	28/39	62/62
22. Кукморское медресе	0/0	0/0	42/32
23. Альметьевское исламское медресе имени Ризаэддина Фахреддина	0/0	0/0	0/0
24. Ингушский исламский колледж	86/33	0/0	0/0
25. Азовское медресе исламских наук имени Хаджы Ихсана	34/25	0/0	0/0
26. Медресе «Расулия»	4/0	27/19	13/17
27. Медресе «Гали»	0/0	16/14	0/0
28. Медресе-интернат Карачаево-Черкесской Республики	79/2	0/0	0/0
Итого	610/220	1 142/1 165	497/832
ВСЕГО	830	2 307	1 329
		ОБЩЕЕ	4 466

Большинство студентов (71%) обучаются по заочной или очно-заочной форме и, как правило, являются действующими религиозными деятелями (имамами, сотрудниками приходов, муфтиятов и т.д.). Для этих студентов

очень важно иметь постоянный доступ к информационным ресурсам (электронным курсам, изданиям, методическим и справочным материалам) вуза.

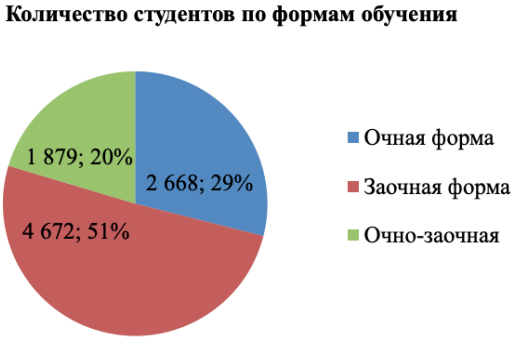

Рис. 1. Распределение студентов по формам обучения
Fig. 1. Distribution of students by forms of study

При создании информационно-образовательной среды необходимо учитывать, что данная система будет представлять собой целый комплекс оборудования (серверов, сетевых хранилищ и облачных сервисов), программного обеспечения (системы управления обучением, системы создания контента) и квалифицированного персонала. Зачастую именно от квалификации и мотивации технических специалистов и педагогического коллектива во многом зависит эффективность использования информационной среды.

Согласно той же статистике, в 12 вузах, входящих в состав СИО, работают 403 преподавателя, из которых 90 имеют степень кандидата наук, 31 – доктора наук. А из 267 преподавателей средних учебных заведений только 12 кандидатов наук и 2 доктора наук. Электронная информационно-образовательная среда может выступать платформой и для курсов повышения квалификации сотрудников и педагогических работников СИО.

По итогам заседания Совета по исламскому образованию от 22 декабря 2020 года было принято решение о создании единой электронной информационно-образовательной среды вузов, входящих в состав СИО. Создание ЭИОС преследует ***для каждого учебного заведения, входящего в состав СИО***, выполнение следующих задач:

• предоставление единого авторизованного доступа к информационным ресурсам как самого учебного заведения, так и к материалам вузов-партнеров (электронным курсам, изданиям вуза, методическим и справочным

 ISSN 2618-9569

материалам вуза) для обучающихся и работников учебного заведения с любого устройства, подключённого к сети Интернет;

• предоставление единого авторизованного доступа к электронным библиотечным системам и электронным подписным изданиям, с которыми заключён договор обслуживания;

• предоставление единого авторизованного доступа к текущей информации об учебном процессе (график учебного процесса, расписание и т.д.) для обучающихся и работников учебного заведения с любого устройства, подключённого к сети Интернет.

• предоставление единой системы видеоконференцсвязи, при помощи которой будут организованы конференции, совещания и т.д. [1].

Модель, компоненты и функционал ЭИОС

Основными требованиями к компонентам, входящим в состав среды, являются наличие чёткой методики их использования в учебном процессе и взаимосвязь с телекоммуникационными ресурсами. Информационные ресурсы должны отвечать стандартным требованиям, предъявляемым к образовательному процессу. Формирование образовательной среды создаёт дополнительные условия для анализа показателей образовательного процесса, позволяет получить целостное представление о состоянии системы образования, о качественных и количественных изменениях в ней.

Модель информационной системы предлагается реализовать в виде веб-портала, который будет единым информационным пространством со следующими основными подсистемами (рис.2):

1. Подсистема управления обучением.

2. Подсистема проведения онлайн-занятий (вебинаров).

3. Электронная библиотечная подсистема (предполагается в будущем регистрировать как отдельную ЭБС).

4. Электронные личные кабинеты преподавателей и студентов.

5. Подсистема методической и технической поддержки.

Рис. 2. Модель технической реализации образовательной среды
Fig. 2. A model of technical implementation of the educational environment

1. Система управления обучением (каталог курсов)

За ядро ЭИОС предлагается выбрать систему управления обучением Moodle – свободно распространяемая система управления обучением, ориентированная на организацию взаимодействия между преподавателем и студентами и наиболее популярная в России.

Данная подсистема будет управлять доступом ко всем электронным курсам ЭИОС, фиксацией результатов обучения, также будет играть роль площадки для создания новых электронных курсов.

Единственным условием для пользователя системы является наличие доступа в Интернет, браузера, а для дополнительных материалов – наличие соответствующего программного обеспечения.

Ядро подсистемы можно реализовать на базе системы управления обучением LMS Moodle, которая обладает следующим функционалом:

- возможность взаимодействия между всеми участниками образовательного процесса, как синхронное, так и (или) асинхронное взаимодействие в сети интернет;
- различные возможности регистрации (саморегистрация студентом, ручная регистрация администратором, использование LDAP);
- разработка новых учебных модулей курсов непосредственно в системе или загрузка уже ранее разработанных учебных модулей (в том числе с других курсов);
- разработка и размещение тестовых материалов, опросов, контрольных заданий (тестирование проходит по контрольно-измерительным материалам, разработанным профессорско-преподавательским составом);

 ISSN 2618-9569

• использование различных инструментов в организации обучения (интеграция видеоконференций, чатов, форумов и т.п.);

• фиксация и мониторинг хода образовательного процесса, результатов промежуточной и итоговой аттестации;

• формирование электронного портфолио обучающихся, в том числе сохранение, при необходимости, размещение в общий доступ работ обучающихся, рецензий и оценок на эти работы;

• анализ деятельности пользователей в системе: частота и продолжительность обращений к курсу и его модулям, активность пользователей;

• возможность конфигурации сайта информационной системы как во время установки, так после развертывания системы дистанционного обучения;

• возможность изменения (при необходимости) настроек цвета, шрифтов, расположения объектов на страницах сайта;

• возможность расширения (при необходимости) функциональных возможностей системы дистанционного обучения с помощью дополнительных модулей;

• возможность использования языковых пакетов для локализации системы дистанционного обучения для нескольких языков;

• возможность внесения любых необходимых изменений в функционал системы;

• возможность автоматического восстановления паролей пользователей (пароль направляется пользователю посредством электронной почты);

• использование широкого диапазона инструментов для назначения слушателям курсов в информационной системе: ключ назначения дистанционного курса, ручное назначение;

• использование ролей для управления правами пользователей (администратор, преподаватель, ассистент преподавателя, студент, и т.д.);

• создание индивидуальных настроек для каждого курса;

• большой набор интерактивных элементов: форумы, тесты, глоссарии, ресурсы, чаты, интеграция сторонних разработок и т.д.;

• возможность импортирования элементов дистанционных курсов, размещенных в системе дистанционного обучения, из других курсов.

Предполагается также запуск мобильной версии информационной системы (в виде сайта или отдельного приложения на базе Android или iOS), что является актуальным при современных условиях.

2. Подсистема проведения онлайн-занятий

Вебинар – это виртуальное онлайн-мероприятие, организованное посредством интернет-технологий.

Онлайн-семинар (веб-конференция, вебинар, англ. webinar) – разновидность веб-конференции, проведение онлайн-встреч или презентаций через Интернет в режиме реального времени. Во время веб-конференции каждый из участников находится у своего компьютера, а связь между ними поддерживается через Интернет.

В качестве основных систем вебинаров предлагается использовать BigBlueButton, Zoom Meeting (рекомендуется в языковых дисциплинах). Оба инструмента представляют собой конференц-систему в режиме реального времени, в которой может принять участие довольно большое количество пользователей. Преподаватели и студенты имеют инструментарий для трансляции презентаций, совместного использования экрана компьютера или файлов, коммуникации в общем и приватном чате, трансляции аудио– и видеоматериалов, а также могут участвовать в интерактивных мероприятиях (опрос, голосование и пр.).

Для участия в вебинаре необходимо иметь компьютер, подключенный к сети Интернет, звуковые колонки или наушники, web-камеру.

Обе рекомендуемые системы хорошо интегрируются с системой управления обучением, поддерживают единую авторизацию. Могут участвовать только зарегистрированные пользователи, что очень удобно преподавателю.

Для вебинаров, проводящихся в открытом режиме, не требуется предварительная регистрация участников (но желательно, чтобы организаторы могли оценить примерное количество участников).

3. Электронная библиотечная система

Учебные заведения СИО смогут размещать на одной платформе литературу, изданную у себя, а также получать бесплатный доступ к литературе других членов консорциума. Таким образом будет формироваться единый фонд учебной и научной литературы по всем дисциплинам и направлениям подготовки. Совместными усилиями учебные заведения СИО смогут увеличивать объем книжных фондов, выполнять требования по обеспеченности литературой и оптимизировать расходы. Для удобства предполагается также перевести литературу в форматы электронных книг (fb2, epub).

Для работы в электронной библиотеке можно будет использовать ПК и ноутбуки под управлением OS Windows и Linux, а также планшетные компьютеры на iOS и Android. Установки специального программного обеспечения не потребуется. Для входа в систему будет использоваться единая авторизация.

 ISSN 2618-9569

4. Электронные личные кабинеты преподавателей и студентов

В настоящее время увеличивается актуальность «портфолио» как для студентов, так и для преподавателей. Основное предназначение данного инструмента – предоставление возможности каждому участнику образовательного процесса продемонстрировать свои личные достижения, результаты, создание стимула для роста, совершенствования и профессионального развития. Это очень важно, особенно для расширения связей в профессиональных областях и получения опыта деловой конкуренции.

В электронном личном кабинете участники смогут хранить результаты своих достижений: публикации, итоги прохождения курсов, курсовые работы, ВКР, отчеты по практикам и т.д.

Также портфолио студентов могут быть интересны работодателям при трудоустройстве выпускников учебных заведений СИО.

Подсистема предназначена для автоматизации учета, хранения, обработки и анализа информации об основных процессах высшего учебного заведения: поступление в вуз, обучение, оплата за обучение, выпуск и трудоустройство выпускников, расчет и распределение нагрузки профессорско-преподавательского состава, деятельность учебно-методических отделов и деканатов, поддержка ФГОС и уровневой системы подготовки (среднее профессиональное, бакалавр, магистр) на уровне учебных планов и документов государственного образца об окончании вуза, формирование отчетности.

Также подсистема предназначена для обучающихся и преподавателей и содержит необходимый им функционал, почти идентичный доступному для этих ролей в вышеназванных программных продуктах при работе через тонкий или веб-клиент. Работа через веб-кабинет проходит с использованием любого из наиболее распространенных браузеров (Mozilla Firefox, Google Chrome, Microsoft Edge версии 90+ или Safari) и возможна не только со стационарных компьютеров или ноутбуков, но и с iOS или Android мобильных устройств.

При необходимости можно будет расширить функционал подсистемы вплоть до автоматизации задач различных подразделений вуза:

- приемной комиссии;
- учебно-методического отдела;
- деканатов
- кафедр;
- бухгалтерии;
- студенческого отдела кадров.

Заключение

Электронная информационно-образовательная среда должна стать единым пространством коммуникации для всех участников образовательных отношений, действенным инструментом управления качеством реализации образовательных программ, работой педагогического коллектива.

Таким образом, ЭИОС – это управляемая и динамично развивающаяся с учетом современных тенденций модернизации образования система эффективного и комфортного предоставления информационных и коммуникационных услуг, цифровых инструментов объектам процесса обучения.

В результате внедрения ЭИОС *студенты* получат единую базу знаний в виде логически выстроенных качественных курсов, электронную библиотеку, возможность раскрытия личностного потенциала и реализации индивидуальных образовательных траекторий; преподаватели будут иметь возможность освоить новые современные формы и методы организации образовательного процесса, расширить выход на творческий уровень в профессиональной деятельности, повысить квалификацию, наладить общение в совместном решении профессиональных задач; у *администрации учебных заведений* появятся новые возможности в планировании образовательного процесса и мониторинге его результатов, обеспечении достижения прозрачности и удобства управления образовательной организацией, организации дистанционного взаимодействия всех участников образовательного процесса, в том числе в рамках дистанционного образования; у *будущих работодателей* – возможность ознакомиться с портфолио выпускников, представление своей отрасли деятельности участникам образовательного процесса.

Следует учесть, что для 12 вузов СИО, согласно федеральным государственным образовательным стандартам, наличие ЭИОС – это ***обязательное требование***, но, к сожалению, создание подобной среды для некоторых вузов является неподъемной в финансовом, методическом и техническом плане задачей. Создание единой ЭИОС для исламских образовательных организаций позволит не только выполнить требования стандартов, но и обеспечить учащихся, религиозных деятелей и преподавателей религиозных организаций современными образовательными технологиями, средствами коммуникации на базе единой образовательной платформы.

 ISSN 2618-9569

Литература

1. Назипов И.Т. Модель электронной информационно-образовательной среды в вузе. *Методика и практические инструменты дистанционного обучения.* Коллективная монография. Казань: Вестфалика; 2020. С. 104–109.

2. Назипов И.Т. Внедрение электронной информационно-образовательной среды в вузе. *VII Форум преподавателей мусульманских образовательных организаций. Сборник материалов научно-практической конференции.* Казань: издательство Казанского университета; 2020. С. 350–353.

3. Белим С.В., Ларионов И.Б., Ракицкий Ю.С. Разработка электронной образовательной среды вуза. *Математические структуры и моделирование*. 2016;4(40):122–132.

4. Назипов И.Т. Применение дистанционных образовательных технологий в РИИ: теория и практика. *Сб. материалов международной научно-практической конференции «Инновационные технологии в образовательной деятельности мусульманских учебных заведениях».* Казань: издательство Казанского университета; 2014. С. 286–291.

References

1. Nazipov I.T. Model' elektronnoy informatsionno-obrazovatel'noy sredy v vuze [Model of the electronic information and educational environment at the university]. *Metodika i prakticheskie instrumenty distantsionnogo obucheniya. Kollektivnaya monografiya* [Methodology and practical tools of distance learning. Collective monograph]. Kazan: Vestfalika Publ, 2020, pp. 104–109. (In Russian)

2. Nazipov I.T. Vnedrenie elektronnoy informatsionno-obrazovatel'noy sredy v vuze [Implementation of an electronic information and educational environment at the university]. *VII Forum prepodavateley musul'manskikh obrazovatel'nykh organizatsiy. Sbornik materialov nauchno-prakticheskoy konferentsii* [The VII Forum of teachers of Muslim educational organizations. Collection of materials of the scientific and practical conference]. Kazan: Kazan University Publishing House; 2020, pp. 350–353. (In Russian)

3. Belim S.V., Larionov I.B., Rakitskiy Yu.S. Razrabotka elektronnoy obrazovatel'noy sredy vuza [Development of the electronic educational environment in the university]. *Matematicheskie struktury i modelirovanie* [Mathematical structures and modeling]. 2016;4(40):122–132. (In Russian)

4. Nazipov I.T. Primenenie distantsionnykh obrazovatel'nykh tekhnologiy v RII: teoriya i praktika [Applying distance learning technologies in RII: theory and practice]. *Sb. materialov mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii*

"Innovatsionnye tekhnologii v obrazovatel'noy deyatel'nosti musul'manskikh uchebnykh zavedeniyakh" [Collection of materials of the international scientific-practical conference "Innovative technologies in the educational activities of Muslim educational institutions"]. Kazan: Kazan University Press; 2014. P. 286–291.

Информация об авторе

Мухаметшин Рафик Мухаметшович, действительный член (академик) Академии наук Республики Татарстан, доктор политических наук, профессор, ректор Российского исламского института, Казанского исламского университета, председатель Совета по исламскому образованию, г. Казань, Российская Федерация.

Назипов Ильшат Табрисович, директор Центра электронного и дистанционного обучения Российского исламского института, г. Казань, Российская Федерация.

About the author

Rafik M. Mukhametshin, Full Member (Academician) of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Doctor of Political Sciences, Professor, Rector of the Russian Islamic Institute, Kazan Islamic University, Chairman of the Council for Islamic Education, Kazan, Russian Federation.

Ilshat T. Nazipov, Director of the Center for Electronic and Distance Learning, Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье
Поступила в редакцию: 26 октября 2021
Одобрена рецензентами: 11 ноября 2021
Принята к публикации: 21 ноября 2021

Article info
Received: October 26, 2021
Reviewed: November 11, 2021
Accepted: November 21, 2021

ISSN 2618-9569

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

PSYCHOLOGY

- **Исламская концепция счастья: психологический анализ**
- **Коран о внутриличностном конфликте на примере понятий «*шакк*» и «*райб*»**
- **Взаимосвязи характеристик этнического самосознания и психосемантических характеристик переживания межэтнических отношений палестинских мусульман в многонациональном регионе Левант**

DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-4-923-950 ***Original Paper***
УДК 159.922.4 ***Оригинальная статья***

Исламская концепция счастья: психологический анализ*

***О. С. Павлова*[1, 2, 3a]**
[1]*Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация*
[2]*Ассоциация психологической помощи мусульманам, г. Москва, Российская Федерация*
[3]*Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9702-1550, e-mail: os_pavlova@mail.ru*

Резюме: Статья посвящена исследованию исламской концепции счастья с позиции психологической науки. Рассматриваются два подхода к пониманию счастья, берущие свое начало в Античности, – гедонистский и эвдемонистский; исследуется культурная специфика счастья через призму этнокультурных ценностных ориентаций. Излагаются представления о психологическом здоровье и благополучии в исламе, а также взгляды средневековых и современных мусульманских ученых на социальные и индивидуальные предикторы счастья. Большое внимание уделяется рассмотрению понятия «ахляк» (добродетельного нрава и поведения) как способа достижения счастья. Автор делает вывод о том, что понятие «счастье» и представление о нем имеет свою специфику в разных культурах. Концепция счастья у мусульман напрямую связана с их религиозными ценностями и мировоззрением, а также с особенностями этнической культуры. Поскольку мусульманские сообщества являются коллективистическими, счастье отдельной личности рассматривается в тесной связи с общественным благом. Для мусульманина путь к счастью связан с совершенствованием его нрава и формированием нравственных ценностей и поведения. Современная психология и психотерапия развивают представления о нравственной психологии и пути ее формирования как основы психологического благополучия личности.

Ключевые слова: счастье; мусульмане; гедонизм; эвдемонизм; ахляк; коллективизм

Для цитирования: Павлова О. С. Исламская концепция счастья: психологический анализ. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(4):923-950 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-923-950

Благодарности: Автор статьи благодарит International Association of Muslim Psychologists, Institute of Knowledge Integration и RIPHAH International University за возможность апробации материалов, которые легли в основу данной статьи, в ходе чтения лекций и выступлений на международной конференции по исламской психологии.

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

© О. С. Павлова, 2021

The Islamic Concept of Happiness: Psychological Analysis

O. S. Pavlova[1,2,3a]
[1]*Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, the Russian Federation*
[2]*Association of Psychological Assistance to Muslims, Moscow, the Russian Federation*
[3]*Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9702-1550, e-mail: os_pavlova@mail.ru*

Abstract: The article is devoted to the study of the Islamic concept of happiness from the standpoint of psychological science. Two approaches to the understanding of happiness, originating in Antiquity, are considered: hedonistic and eudemonistic; the cultural specificity of happiness is investigated through the prism of ethnocultural values. It outlines the views on psychological health and well-being in Islam, as well as the views on social and individual predictors of happiness of medieval and modern Muslim scholars.

The author concludes that the concept of happiness and the idea of it has its own specificity in different cultures. The concept of happiness among Muslims is directly related to their religious values and worldview, as well as to the peculiarities of ethnic culture. Since Muslim communities are collectivist, the happiness of an individual is seen as closely related to the public good. For a Muslim, the path to happiness is associated with improving his character and the formation of moral values and behavior. Modern Psychology and Psychotherapy are developing the ideas about moral psychology and the ways of its formation as the basis for the psychological well-being of an individual.

Keywords: happiness; Muslims; Hedonism; Eudemonism; ahlyak; collectivism

For citation: Pavlova O.S. The Islamic Concept of Happiness: Psychological Analysis. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(4):923-950 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-923-950

Acknowledgments: The author of the article thanks the International Association of Muslim Psychologists, the Institute of Knowledge Integration and RIPHAH International University for the opportunity to test the materials that formed the basis for this article while giving lectures and making speeches at the international conference on Islamic Psychology.

Введение

В современной науке растет интерес к пониманию счастья как исследовательской категории, а также практический интерес к путям достижения счастья. При этом важно понимать, что обсуждение темы во многом связано с тем, что вкладывается в понятие «счастье» и в способы его измерения. Очевидно, что понимание этого термина будет специфичным в каждой науке, которая к нему обращается; кроме того, понимание термина связано со спецификой общества и его ценностями, религией и культурой.

Со времен Древней Греции существует два противоположных подхода (две традиции) к пониманию счастья – гедонизм и эвдемонизм [1]. Первый из них берет начало с Аристиппа (IV век до н. э.) и предполагает получение удовольствия от жизни всевозможными способами и путями, максимальное удовлетворение собственных потребностей.

В основе второго лежат представления Аристотеля, считавшего, что достижение счастья – это определенная форма душевной деятельности [2]. Путь к счастью в этом контексте связан с формированием добродетельной личности. Слово «эвдемония» происходит от древнегреческого корня «даймон», которое означает внутреннюю силу, жизнь в согласии со своим истинным «Я». «Эв» означает «благой». Соответственно истинное «Я» человека во многом зависит от взгляда на личность и ее природу. Так, ядром истинного Я мусульманина является *фитра* – вера в существование Создателя. Поэтому реализация *фитры*, принятие роли, которую Бог каждому из нас предназначил, должна быть целью мусульманина [3]. Именно это является, с точки зрения ислама, самым надежным источником психологического благополучия.

Формирование эвдемонической траектории или «философского отношения к жизни» идет по пути Аристотеля [4], стоиков [5] и предполагает выработку привычек к правильным действиям. Именно Аристотель считал, что «воспитывая в себе добродетель, совершенствуя достоинства и держа в узде пороки, человек осознает причинно-следственную связь между счастливым состоянием духа и выработанной привычкой к правильным действиям» [4, с. 11]. Аристотелева «Никомахова этика» (334–322 до н.э.) [6] – это трактат о достижении счастья через воспитание души и формирование добродетелей.

Таким образом, рассматривая счастье как высшее благо, гедонизм и эвдемонизм расходятся в понимании того, что необходимо считать высшим благом, что не исключает на практике их отдельных взаимопересечений.

Счастье в социально-экономическом контексте

Начиная с 2012 года специалисты Института Земли при Колумбийском университете измеряют уровень счастья и выстраивают рейтинг стран по уровню счастья. The World Happiness Report[1] публикует свои данные, в которых в качестве критериев счастья учитываются такие показатели, как ВВП на душу населения, уровень продолжительности жизни, уровень коррупции в стране, а также гражданские свободы и уровень их поддержания, стабильность семей, безопасность общества. Косвенными показателями в данном исследовании являются уровень доверия, великодушие и щедрость.

[1] *The World Happiness Report 2021*. [Electronic source]. Available at: https://worldhappiness.report/ (Accessed: 05.10.2021).

Как же выглядят позиции мусульманских стран в рейтинге счастья, который высчитывается ежегодно, начиная с 2012 года? В 2021 году в этом рейтинге представлено 149 стран. Четвертый год подряд возглавляет список Финляндия. Согласно рейтингу[2], вошедшие в него мусульманские страны распределились следующим образом (см. табл. 1):

Таблица 1. / Table 1.

Рейтинг стран по уровню счастья[3]
Rating of countries by the level of happiness

Страна	Место в рейтинге
Бахрейн	22
ОАЭ	25
КСА	26
Узбекистан	42
Казахстан	45
Кувейт	47
Кыргызстан	67
Малайзия	81
Индонезия	82
Мальдивы	89
Азербайджан	90
Турция	104
Пакистан	105
Марокко	106
Алжир	109
Ирак	111
Иран	118
Тунис	122
Ливан	123
Палестина	125
Иордания	127
Египет	132
Афганистан	149

Как видно из представленного списка (табл. 1), ни одна мусульманская страна не попала в первую двадцатку. В нее входят в основном страны Западной Европы, США, Австралия. А Россия в этом списке занимает только

[2] *Рейтинг стран мира по индексу счастья.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://gtmarket.ru/ratings/world-happiness-report (дата обращения: 11.10.2021).

[3] *The World Happiness Report 2021.* [Electronic source]. Available at: https://worldhappiness.report/ (Accessed: 05.10.2021).

 ISSN 2618-9569

76 место. Очевидно, что это связано со спецификой критериев уровня счастья, которые задаются субъектом со своими специфическими представлениями, которые могут существенно расходиться с представлениями о счастье в объектах исследования, где они зависят от социокультурных особенностей обществ, народов и государства.

В то же время опросы общественного мнения Международного исследовательского центра Гэллапа (Gallup International) позволяют изучить субъективные оценки психологического благополучия граждан[4], то есть включают в рассмотрение критерии из второй концепции. В целом ряде стран есть Министерства счастья, в том числе в Объединенных Арабских Эмиратах, где его возглавляет молодая женщина – Охоуд аль-Руми[5].

20 марта отмечается Международный день счастья[6]. А в экономике развивается новое направление – экономика счастья, в рамках которого экономика рассматривается как определенный инструмент создания условий для достижения счастья личности и общества в целом [7]. Экономисты рассчитывают всевозможные индексы: счастливой жизни, счастливой планеты, валового национального счастья, которые позволяют рассматривать конструкт счастья с разных сторон. Однако в рейтингах самых счастливых стран мира наряду с экономически устойчивыми государствами находятся страны с низким уровнем жизни, что позволяет специалистам делать вывод о том, что не только материальные факторы являются предикторами счастья.

Счастье как психологическая категория

Психологи также вносят свой вклад в изучение счастья, формируя отдельное направление – психологию счастья. В России и за рубежом издаются статьи и книги, посвященные этой интересной категории, которая является достаточно важной для личности и общества в целом.

Впервые счастье как психологическая категория стало рассматриваться во второй половине XX столетия. В работах гуманистически ориентированных психологов, таких как А. Маслоу, К. Роджерс, В. Франкл и многих других, а затем уже в реализации целого направления – позитивной психологии – стали разрабатываться идеи о неотъемлемом праве человека на счастье. Работы психологов в 70–80-хх годах прошлого столетия – М. Селигамана [8;

[4] *Исследование GALLUP: глобальный индекс счастья в 2012 году.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://gtmarket.ru/news/2012/02/03/4013 (дата обращения: 11.11.2021).

[5] *Министр счастья в ОАЭ.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://ria.ru/20201026/emiraty-1580499198.html (дата обращения: 11.11.2021).

[6] *International Day of Happiness.* [Electronic source]. Available at: https://www.dayofhappiness.net/ (Accessed: 05.10.2021).

9] о позитивном воздействии, способствующем активности человека, М. Чексентмихайи [10] об оптимальном переживании и творчестве (идея «потока»), Э. Диннера и К. Рифф [11] о психологическом благополучии – стали основой для формирования уже в 90-е годы позитивной психологии как отдельного направления. Психология осознала необходимость изучить то, что делает человека счастливым. Фокус психологии, по мнению М. Чиксентмихайи, должен быть направлен не на то, как исправлять плохое, а на то, как строить хорошее [10, с. 5].

В российской психологии рассмотрение данной проблематики развивается в работах Д. А. Леонтьева, который определяет счастье «как эмоциональное (или аффективное) состояние (или переживание), характеризующееся максимальной выраженностью положительной окраски» [12, с. 19]. В Большом психологическом словаре категория «счастье» раскрывается через «удовлетворенность»: «субъективная оценка качества тех или иных объектов, условий жизни и деятельности, жизни в целом, отношений с людьми, самих людей» [13]. При этом высокую степень удовлетворенности называют счастьем. Близким по содержанию в психологии является понятие «психологическое благополучие». В психологическом словаре Р.С. Немова категории «счастье» нет, однако можно прочитать о «возрасте счастья» – возрастном периоде, в котором человек себя чувствует наиболее счастливым [14]. При этом приводится пример исследования британских ученых, которые определяют возраст максимального счастья англичан: это два возрастных периода – 15 и 70 лет.

Важным аспектом изучения проблематики счастья в психологии стало понимание главного, на наш взгляд, факта: вклад в позитивное состояние внешних и внутренних факторов неравнозначный. «Мера переживания счастья и субъективного благополучия в гораздо большей степени зависит от личности (отчасти от врожденных, отчасти от прижизненно сформировавшихся устойчивых особенностей), а также от таких во многом зависящих от нас самих факторов, как характеристики межличностных отношений, целей, ценностей и мировоззрения» [12, с. 21]. Обстоятельства нашей жизни «вносят лишь небольшой вклад в дисперсию счастья по сравнению с вкладом самой личности» [15, с. 685]. Внесла вклад в изучение счастья С. Любомирски, которая дала миру не только понимание, что от внешних обстоятельств зависит лишь 10% нашего счастья [16], а также «дорожную карту» – стратегию того, какими способами можно и нужно становиться счастливее [17, с. 26].

Таким образом, если в философии пути достижения счастья изучались еще с Античности, то психологи стали рассуждать о счастье в последние пятьдесят лет, в частности в кросс-культурном аспекте.

 ISSN 2618-9569

Счастье в кросс-культурном контексте

Категория счастья нередко также рассматривается через призму культурных особенностей [18]. Исследуя счастье с позиции ценностных ориентаций, в частности таких параметров, как индивидуализм и коллективизм, психологи обращают наше внимание на то, что в коллективистических культурах одним из главных элементов счастья являются коллективистические смыслы жизни, а гармония между человеком и обществом считается фундаментальной для психического благополучия людей. Так, М. Аргайл отмечает, что для коллективистских социумов удовлетворенность жизнью связана не только с личным счастьем, но и с благополучием группы [19]. В отсутствие коллективных смыслов общество погружается в состояние аномии и социальных болезней, о которых писал, в частности, А. Маслоу: духовные кризисы и чувство социальной бесполезности, апатия и фатализм, чувства ненужности и незначимости [20]. А.Л. Журавлёв и А.В. Юревич обращают наше внимание на то, что Россия является страной с коллективистическими ценностями, поэтому общественные смыслы важны для понимания счастья россиян [21].

Приближаясь к рассмотрению счастья с точки зрения ислама и мусульманских сообществ, можно увидеть, что мусульманские социумы в подавляющем большинстве – коллективистические культуры, как видно из исследований Г. Хофстеде [22], поэтому гармония между человеком и обществом считается фундаментальной для психического благополучия людей.

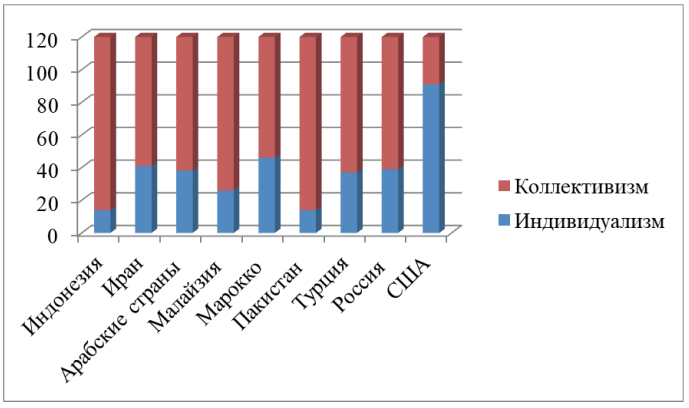

Рис. 1 Уровень коллективизма в некоторых странах (согласно исследованиям Г. Хофстеде[7])
Fig. 1 The level of collectivism in some countries (by G. Hofstede)

[7] *Hofstede Insights*. [Electronic source]. Available at: https://www.hofstede-insights.com/ (Accessed: 05.10.2021).

По параметру социальной вовлеченности в исследованиях счастья лидируют турки: «86% считают, что у них есть на кого положиться в тяжелый момент» [18, с. 259].

На важность коллективистических ценностей для мусульман указывает авторитетный психолог Х. Рассул. Он подчеркивает, что невзирая на акцентированную в Коране личную ответственность каждого, коллективизм тем не менее играет центральную роль в мусульманском обществе [23, с. 208]. И коранические принципы, и хадисы подчеркивают важность стремления к общим целям для достижения общего блага, заботы о других, сохранения единства перед лицом угроз. Повелевая правильное и запрещая неправильное, коллективизм обеспечивает механизм, с помощью которого мусульманская умма может бороться с различными социальными, моральными и духовными недугами, поддерживать здоровую и динамичную жизнь [24]. Пророк сказал: «Никто из вас по-настоящему не уверует, пока не пожелает для своего брата то, что он желает для себя» [Бухари, 13; Муслим, 45][8]. Важность этого хадиса состоит в том, чтобы показать, как люди должны относиться друг к другу. Фундаментальные коллективистские исламские принципы, такие как братство, равенство и сострадание, составляют основу мусульманского социального порядка.

В наших исследованиях [25–26], где изучались ценности мусульманских народов Северного Кавказа с помощью методики измерения культурных ценностных ориентаций по Шалому Шварцу, потакание своим желанием – гедонизм – стало одной из наименее предпочитаемых ценностей. Это видно из табл. 2. А вот ценность конформности оказалась на одном из первых мест. Это означает, что для мусульман Северного Кавказа желательно и предпочтительно иметь согласованные установки, мнения, восприятие, поведение в соответствии с теми, которые господствуют в данном обществе или в данной социальной группе. Это также свидетельствует о высокой ценности коллективизма, особенно на уровне нормативных идеалов (по Шварцу).

[8] *DARULHADIS.WS.* [Electronic source]. Available at: http://darulhadis.ws/chitat-onlajn/konspekty-onlain/sorok-hadisov-glavnaya-2/hadis-13-40/ (Accessed: 05.10.2021).

 ISSN 2618-9569

Таблица 2. / Table 2.

Ранжирование ценностей (уровень нормативных идеалов) (Павлова О.С.)
Ranking of values (level of regulatory ideals) by O. Pavlova

Ранг	Мусульмане Северо-Восточного Кавказа	Мусульмане Северо-Западного Кавказа
1	безопасность 5,1	конформность 5,7
2	конформность 5,0	безопасность 5,6
3	доброта 4,8	доброта 5,5
4	универсализм 4,4	самостоятельность 5,0
5	традиции 4,4	универсализм 5,0
6	самостоятельность 4,1	достижения 4,9
7	достижения 4,0	традиции 4,9
8	власть 3,4	гедонизм 4,4
9	стимуляция 3,3	стимуляция 4,2
10	гедонизм 3,1	власть 4,1

Изучение уровня аффилиативных тенденций с помощью методики Г. Триандиса [27] в ходе наших исследований (см. табл. 3) продемонстрировало их высокий уровень, что означает, что социумы Северного Кавказа – это коллективистические общности, где высок уровень общегрупповых ценностей и целей. В зависимости от степени выраженности этноаффилиативных тенденций известный этнопсихолог Г. Триандис [27] выделил два типа личностей: аллоцентрические личности, которые более нуждаются в групповой поддержке, ориентированы на группу и считают себя продолжением группы, а группу – продолжением себя, и идеоцентрические личности, которые в групповой поддержке нуждаются в меньшей степени, не подчиняют свои цели групповым и не идентифицируют себя с группой. Аллоцентрические личности – это те, кто никогда не забывает о своей национальности, кто стремится поддерживать обычаи и традиции своей этнической группы, придерживается ее норм и правил. Превалирование в обществе аллоцентрических личностей характеризует общество как коллективистическое.

Таблица 3. / Table 3.

Выраженность этноаффилиативных тенденций среди мусульман Северного Кавказа (Павлова О. С.)
The severity of ethno-affiliate tendencies among Muslims in the North Caucasus by O. Pavlova

Этническая группа	Выраженность этноаффилиативных тенденций	Этноаффилиативные тенденции	Антиэтноаффилиативные тенденции
ингуши	Среднее	5,8410	3,0000
	N	478	478
	Стд. отклонение	2,25288	1,75135
чеченцы	Среднее	5,7717	2,4606
	N	508	508
	Стд. отклонение	2,40943	1,80590
кабардинцы, черкесы, адыгейцы (адыги)	Среднее	5,4106	3,4545
	N	470	470
	Стд. отклонение	1,73628	1,78473
карачаевцы	Среднее	6,2091	2,9545
	N	132	132
	Стд. отклонение	1,78215	1,74201
балкарцы	Среднее	5,7018	3,1638
	N	125	125
	Стд. отклонение	1,46299	1,81752
Итого	Среднее	5,6660	3,0736
	N	1713	1713
	Стд. отклонение	2,01670	1,82233

Таким образом, эмпирические исследования подтверждают, что мусульманские социумы обладают выраженными коллективистическими ценностями, в которых важны социальные аспекты психологического благополучия.

Позитивная психология: исламский дискурс

Если современная позитивная психология сформировалась и активно развивается последние несколько десятков лет, то в трудах мусульманских ученых эта категория была в фокусе рассмотрения как одна из важнейших еще в Средние века. «Нам следует стремиться к тому, чтобы мы были счастливы, и беречь себя от того, чтобы стали несчастны» [28, с. 7] – таковы слова выдающегося мусульманского ученого, которого по праву называют пер-

 ISSN 2618-9569

вым мусульманским психотерапевтом, Абу Юсуфа Исхака аль-Кинди (около 803 – около 872). В десяти психотерапевтических советах мусульманского ученого-энциклопедиста изложены возможности формирования полезных для личности привычек, которые будут способствовать защите от несчастий. Среди этих полезных рекомендаций, например, совет: не делать то, что ввергает нас в печаль, а также относиться к различным негативным явлениям в нашей жизни как к временным и преходящим. Также мы должны относиться и к благам, которые являются «арендованными нами у нашего Создателя». Абу Юсуф аль-Кинди рекомендует нам не стремиться к безудержному приобретению того, что возможно потерять и что впоследствии вызовет печаль и разочарование (в чем заметно использование опыта античных школ этики). Таким образом, мы видим в средневековом трактате мусульманского ученого рецепты формирования добродетелей, которые помогут сохранить наше душевное (психологическое) состояние благоприятным, то есть позволят почувствовать себя счастливым.

Далее аль-Кинди обращает наше внимание на то, что «исправление души и ее лечение от болезней более необходимо, чем исправление наших тел: ведь мы являемся тем, кем являемся, именно из-за наших душ, а не тел, ведь одно тело имеет те же свойства, что и другие, а жизненность каждого живого существа возможна лишь благодаря его душе. Наши души – это залог нашей сущности, а интересы нашей сущности более важны, чем интересы чего-то, что для нас чуждо. Наши тела – орудия душ, и через них выявляются их деяния, а исправление нас самих намного нужнее, чем исправление орудий.

Исправление душ происходит через силу устремления к тому, что нам полезно, не через выпиваемое снадобье, или боль от железа и огня, или утрату богатства, а только лишь через следование души похвальной привычке в каком-то малом деле, соблюдать которое постоянно – легко. Затем мы поднимаемся от него к тому, что больше. Если же она привыкнет и к этому, поднимается к тому, что еще больше по непрерывной лестнице, пока у души не выработается привычка соблюдать самое великое дело, как она соблюдала и малое. Привычка вырабатывается легко тем способом, который мы описали, достигается легкость в терпении при упущенных вещах и успокоение после потерянных вещей [28, с. 8]. То есть если любое отношение к вещам есть результат привычки, то можно приучить себя к вещам достохвальным. Начинать нужно с простого и подниматься постепенно ко все более сложному и трудному в исполнении.

Исламская нравственность для аль-Кинди – это «медицина духа» (*тыбб ар-рухани*). Человек должен стремиться не к меняющимся и преходящим благам и возможностям, а к нравственным добродетелям и развитию разума, которые остаются с ним навсегда, а объекты для любви выбирать из «мира разума».

Важнейшим аспектом, с точки зрения аль-Кинди, является формирование полезных привычек на основе правильных убеждений. Нрав, то есть черты характера, можно изменить правильным воспитанием: если постоянно повторять один и тот же поступок, можно выработать привычку к нему и выполнять его с желанием.

Работы Аль-Кинди положили начало развитию *фальсафы* – арабо-мусульманской философии, в которой множество выдающихся ученых совершенствовали свое представление о счастье. Категория «счастье» стала лейтмотивом, главной категорией всех размышлений о человеке, одной из основных характеристик фальсафы в целом, например: «О счастье» и «О достижении счастья» аль-Фараби и Ибн Сины, «О счастье и осчастливливании» аль-Амири ан-Нисабури. В работах фалясифа проектируется гармоничное общество, которое могут построить только гармоничные личности: «Добродетельный град» – у аль-Фараби, «Духовный град» – у «Братьев чистоты», «Справедливый град» – у Ибн Сины, «Совершенный град» – у Ибн Баджи, «Добродетельный град» – у Ибн Рушда [29]. Во всех этих трудах развивался эвдемонический взгляд на достижение счастья: путь обретения счастья рассматривался через нравственность и духовное становление, совершенствование разума и духа, формирование его способностей.

Аль-Фараби [30] считал счастье конечной целью каждого человека, а также главной целью этики и образования. Для него неразрывно связаны счастье и мораль (этика). В свете этого счастье (sa‘ādah) стало центральной темой его политической и социальной теории, так как в стремлении к счастью все общество должно действовать как единое целое, а политические лидеры – культивировать общественное стремление к счастью через формирование морали и добродетельного поведения.

Ахмад ибн Мухаммад ибн Мискавайх [29] в своей «Книге счастья» показывает, что достижение счастья возможно через совершенствование души и тела. Обретение максимального счастья человеком возможно, когда его душа достигнет наивысшего уровня своего развития – *нафс мутмаинна*. Это душа, достигшая психологического благополучия и умиротворения.

 ISSN 2618-9569

Аль-Газали в своем произведении «Критерий действия» (*Мизан аль-амаль*) [29] писал, что цель философии заключается в указании пути к достижению счастья, а способом его достижения является истинное знание и правильное действие.

В своем трактате «Эликсир счастья» [31] аль-Газали пишет, что счастье исходит от самопознания, то есть от знания того, что человеческие существа, хотя и одарены совершенными душами, заражаются страстями и желаниями. Согласно аль-Газали, каждый человек рождается со «знанием боли в душе» в результате разрыва связи с Высшей Реальностью. Аль-Газали утверждает, что причиной несчастья человека является его попытка избавиться от боли с помощью физического удовольствия. Для аль-Газали пророки – это те, кто достиг совершенного счастья; а обычные люди могут быть счастливы только в той мере, в какой они подражают этим пророкам.

Формирование добронравия и праведность как путь к счастью

В работах мусульманских ученых раскрываются базирующиеся на Коране и Сунне основы морали и нравственности, которые формируют фундамент ахляка, то есть исламской этики. Важно, что в работах большинства средневековых мусульманских ученых тесно связаны между собой представления о счастье и путях его достижения через формирование нравственности, добродетельного поведения и развитие духовности.

По мнению современных турецких мусульманских ученых [32, с. 23], религия – это «система нравственных ценностей, которой люди следуют в своей жизни для достижения счастья».

Что же такое ахляк с точки зрения ислама? Слово «*ахляк*» (в переводе с арабского) – это множественное число от слова «*хулюк*», означающее «характер», «натура», «нрав», «этика», «нравственность». В Коране термин *хулюк* встречается в одном из самых знаменитых айатов: «Поистине, ты – великого нрава» (68:4) [33]. Являясь однокоренным словом с такими арабскими словами, как «*халик*» (Творец) и «*махлюк*» (создание, творенье), *ахляк* предполагает наличие тесной связи с Творцом и Его твореньем. Указанные слова являются однокоренными со словом «*хальк*» (создавать, творить).

Собственно, сама цель ниспослания ислама через пророка Мухаммада – это совершенствование нрава верующего: От Абу Хурайры передается, [что пророк сказал]: «Поистине, я был послан только для того, чтобы сделать

полными [довести до совершенства] благие [в риваяте пришло – праведные] нравы»[9].

А.В. Смирнов определяет мусульманскую этику как науку «о том, как должен поступать человек» [34, с. 172]. Из этого определения следует, что, с одной стороны, этика показывает нам, какой должна быть реальность, а с другой стороны, поскольку этика рассматривает поступки людей, она изучает человеческое взаимодействие, то есть это «этика социальности» [35, с. 172]. И в этом аспекте мы вновь оказываемся в коллективном контексте, то есть в изучении поведения человека, направленного в отношении других людей.

Центральным понятием этики является *амаль* «поступок». «Изложенное понимание архитектоники мусульманской этики подсказывает нам, что поступок – это процесс, который связывает внутреннее и внешнее, *бāтин* и *зāхир*. В качестве внутреннего могут выступать две разные вещи. Во-первых, то, что называется по-арабски *ниййа* «намерение». Во-вторых, *хāль* «состояние» души, а также *хульк*, или *хулюк*, – «склад» души, «нрав». Такая двучастность соответствует двум разделам мусульманской этики, индивидуальному и социальному» [34, с. 173]. Внешним является фигль, то есть действие, которое может выполняться в виде речи, движения частей тела. Это видимое действие отражает наше внутреннее, скрытое: наши намерения, нрав, то есть наши внутренние психологические характеристики и состояния.

Среди арабо-мусульманских философов одним из первых, кто обратил внимание на связь между внутренним состоянием (*ахляк*) и действиями человека (*амаль*), был Аль-Фараби: «Состояния души, посредством которых человек совершает поступки и справедливые действия, представляют собой добродетели, а те, посредством которых он совершает злые дела и неприглядные действия, являются пороками» [35]. Поэтому исламская этика, или ахляк, определялась им как наука о состоянии человеческой души, то есть исламская психология.

Какова сущность *ахляк*? [32]:

1. *Ахляк* – это комплекс духовных качеств, который побуждает человека совершать благие деяния. Высоконравственные поступки – это внешнее проявление *ахляк*. А это значит, что только по поступкам нельзя сделать вывод о нравственности или безнравственности человека. Дело, начатое с благими намерениями, может обернуться плачевными результатами, и наоборот. По-

[9] *Хадисы пророка Мухаммада*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://isnad.link/book/silsilya-al-ahadis-as-sahiha/glava-o-nravah-blagochestii-i-podderzhke-raznogo-roda-uz (дата обращения: 11.11.2021).

 ISSN 2618-9569

скольку в исламе деяния оцениваются по намерениям, а намерения узнать невозможно, то нужно быть очень осторожным в оценке деяний человека.

2. *Ахляк* – это совокупность и положительных, и отрицательных качеств. Таким образом, любой человек имеет *ахляк*.

3. *Ахляк* – это не временное состояние человеческой души, а совокупность способностей и качеств, заключенных в самой природе человека.

4. Наличие доброго *ахляк* позволяет человеку без долгих размышлений и без принуждения выполнять свои обязанности. Подобное состояние характеризует зрелую личность [32, с. 27–28].

Таким образом, важно созреть личностно и нравственно, сформировать привычку с удовольствием выполнять свои обязанности. Если человек, обучаясь, всячески борется со своими эгоистическими желаниями, вредными мотивациями, то он воспитывает себя и очищает свою душу. Волевые усилия постепенно вводят в привычку благие деяния, в результате чего закрепляется осознанная необходимость «совершать обязательные действия и исполнять свой долг».

Аль-Газали в «Ихья улюм ад-дин» («Возрождение религиозных наук») пишет: «Если медицина – это наука о телесном здоровье, то *ахляк* – это наука о здоровье духовном» [Цит. по 35, с. 13]. При этом аль-Газали считает, что этика (*ахляк*) для людей важнее медицины, поскольку именно благодаря благим деяниям человек может заслужить счастье в вечной жизни. Ученый пишет, что Всевышний Аллах сотворил совершенным человеческое тело, предоставив ему самому совершенствовать свою душу. «*Ахляк* – это некий элемент в составе человеческой души, благодаря которому действия человека совершаются с легкостью и удовлетворением, без всякого мысленного принуждения и предварительного размышления» [35, с. 9–10].

Мусульманские ученые называют этику частью практической философии. Этика показывает пути формирования добродетельных с точки зрения нравственности качеств и чувств, а также способы избавления от дурных качеств. В этом вопросе этика очень близка к психологии. И в Священном Коране, и в хадисах пророка Мухаммада, и в трудах мусульманских ученых-моралистов, в особенности суфийских наставников, мы встречаем довольно много сюжетов, которые можно было бы назвать психологическими исследованиями [35].

Мусульманская этика – наука о том, как *должен* поступать человек, *что* мы *должны* делать. Другими словами, она не описывает реальность, а сосредоточивается на норме. Целью исламской этики является усовершенствование

человечества в моральном и социальном отношениях, а для достижения этой цели этика активно использует методы психологии, педагогики и социологии. С этикой неразрывно связаны ценности, то есть совокупность принятых человеком норм и оценок, выражающих смысл его бытия и регулирующих его поведение.

В каких же отношениях с этикой находится психология? Психология описывает реальность и дает анализ реальным человеческим поступкам и мотивам деяний, дает понимание того, как исправить те действия, которые создают проблемы и причиняют страдания себе и другим. Так же, как этика обращена к личности и обществу, так и психология с ее основами разделами – психология личности и социальная психология – обращена к гармонизации отношений человека с самим собой и другими.

Обе эти науки имеют один предмет – состояние души человека и его поступки. Обе науки исследуют отклонения в духовном развитии человека и в его поступках. Связь этики и психологии неразрывна. Этика учит нас тому, каким должен быть человек, а психология – как этого достичь, так как психология изучает, каков реальный человек и с какими его проблемами нужно работать, чтобы достичь нравственного идеала. Не используя психологические знания, этика будет ограничиваться только поучениями и не сможет достичь цели воспитания нравственной личности. То есть этика имеет предписывающий характер, а психология – объясняющий. Теоретическая часть мусульманской этики связана неразрывно с мусульманским правом, философией и аксиологией (учением о ценностях), а практическая – с психологией и педагогикой [35, с. 17–18].

В последние десятилетия растет интерес к проблемам морали и нравственности и в психологической исследовательской науке, и в практике. О. Флагман и А.О. Рорти [36] обращают внимание на то, что, с одной стороны, пересечение этики и психологии на практике дает понимание того, как связаны этика и характер человека; как формируются и развиваются добродетели личности, как они влияют на развитие мотивационно-потребностной и эмоциональной сферы развития личности. «Нормативная этика, переплетенная с эмпирической психологией, историей и антропологией, более богата и обоснованна, чем этика, отделенная от этих гуманитарных наук» [36, p. 13].

Российские психологи развивают психологию нравственности в связи с потребностью решения «острейших морально-нравственных проблем нашей страны и современного мира» [37, с. 11].

 ISSN 2618-9569

Консультирующих психологов и психотерапевтов интересует, как влияет формирование нравственных ценностей на психологическое здоровье личности. Является ли нравственная основа личности залогом ее психологического здоровья? Современные психотерапевты приходят к выводу, что человек, способный выстроить здоровую и рациональную систему ценностей, должен стать более стрессоустойчивым. Так, например, в основу психотерапии известный американский психотерапевт Дональд Роберстон [5] предлагает положить философию стоицизма как средство против нездоровых желаний и эмоций, называя ее формой нравственной философии, «добродетельной этикой», которая фокусируется в первую очередь на важности формирования нашего собственного характера. Когда психологической технике соответствует нравственная основа, именно это сочетание дает личности надежный фундамент психологической устойчивости. Сами философские и духовные практики сопоставимы со многими психологическими упражнениями, которые применяются в современной психотерапии.

Концепции психологического здоровья в исламе

Так как психологи часто объясняют счастье через параметры психологического благополучия, то необходимо обратиться к представлениям ислама о счастье и психологическом благополучии.

Согласно ВОЗ, «здоровье – это состояние полного физического, психического и социального благополучия, а не просто отсутствие болезни или немощи»[10]. Соответственно, здоровый человек должен обладать духовным здоровьем и социальным благополучием. И.Н. Хайбуллин обращает наше внимание на то, что одна из целей ниспослания Корана – психологическое здоровье мусульманина [38]:

«Ниспослали Мы [говорит Господь миров] тебе [Мухаммад] Коран не для того, чтобы ты был несчастен (мучился и страдал) [а потому не трактуй его с точки зрения усложнения жизни, «жертв во имя Бога». Заключительное Писание тебе и людям дано в облегчение, в нахождение гармонии и для приобретения душевного спокойствия и комфорта]» (20:2) [33]. Именно обретшая покой душа является основным духовным состоянием зрелой личности (89:27–30) [38, с. 98]; это душа, обретшая «мир, покой, близость ко Всевышнему («*ихсан*»)» [38, с. 98].

[10] *Всемирная организация здравоохранения.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.who.int/ru/about/frequently-asked-questions. (дата обращения: 21.10. 2021).

В исламе всестороннее здоровье описывают через понятие «*аль-афия*», которое переводится как «благополучие, здоровье, хорошее самочувствие, жизненная сила». Это понятие из ислама, которое вполне соотносится с позитивной психологией, то есть это позитивная психология мусульманина.

«О Аллах! Я прошу у тебя благополучия в этом и в другом мире». Таким образом, благополучие мусульманина включает физические, психологические, духовные и социальные аспекты.

Еще одним исламским понятием, имеющим коннотацию, связанную с психологическим благополучием личности, является понятие «*сакина*», которое дословно переводится как «спокойствие, успокоение, присутствие Божье», «покой». Упоминание об этом состоянии встречается в Коране [33] шесть раз: 2:248; 9:26, 40; 48:4, 18, 26. Аллах низводит *сакину* на Мухаммада («И низвел Аллах Свой покой [*sakīnatahu*] на него», 9:40), на Мухаммада и на верующих («Низвел Аллах Свой покой [*sakīnatahu*] на Своего посланника и на верующих», 9:26; то же в айате 48:26), а также непосредственно в сердца верующих: «Он узнал, что у них в сердцах, и низвел на них Свою сакину [*al-sakīnata*]» (48:18) – «Низвел сакину в сердца [*al-sakīnata fī qulūbi*] верующих, чтобы они увеличили веру с их верой» (48:4).

Таким образом, можно сделать вывод о том, что в Священном Коране имеется важный контекст понимания психологического благополучия и связанных с этим понятий.

Современные зарубежные мусульманские ученые видят большой потенциал в изучении проблематики счастья с точки зрения ислама и психологии. Саид Мухаммад Накыб аль-Аттас раскрывает исламскую концепцию счастья (*saadah*[11]), определяя цель счастья как любовь к Богу [39]. В мирской жизни человеку доступны два уровня счастья: первый – «временные психологические состояния, связанные с материальным миром, которые можно охарактеризовать как чувства или эмоции, возникающие в связи с удовлетворением определенных нужд и потребностей, достигнутых благодаря добродетельному поведению.

Второй уровень – это перманентное, сознательно достигаемое духовное состояние, являющееся субстратом материального существования, которое есть не что иное, как испытание, проверка на добродетель поступков вне зависимости от благосклонности судьбы. Достижение второго уровня происходит параллельно первому, с той лишь разницей, что желания уже укрощены,

[11] Здесь и далее в данном разделе арабские термины даются в латинской транскрипции в том виде, как они представлены переводчиком Аль-Аттаса С.Х. Кямилевым.

 ISSN 2618-9569

а потребности удовлетворены. Второй уровень счастья – это подготовка к его третьему уровню, на который мы выходим уже в иной жизни и высшей точкой которого является созерцание Бога. Такое понимание счастья и опыт его переживания остаются в сознании истинно верующих неизменными на протяжении многих веков» [39].

Излагая подробно концепцию счастья, аль-Аттас больше внимание уделяет пониманию его антонима – несчастья (*shaqawah*), составными частями которого являются:

Khawf – страх перед неизвестностью, одиночеством и отсутствием общения, перед смертью; предчувствие ужаса;

Huzn – грусть, сожаление, тоска, душевное страдание;

Diq – страдание души и ума из-за невозможности понять причину сомнений и душевного волнения;

Hazrah – глубокая тоска об утраченном;

Hamm – обеспокоенность, тревога, терзание сердца и ума из-за страха перед надвигающейся бедой или болезнью;

Ghamm – уже свершившаяся беда, когда страх превращается в сплошную боль;

Usr – трудные, тяжелые и неприятные обстоятельства [39, с. 113–114].

Анализируя эти состояния, аль-Аттас подводит их к западному пониманию слова «трагедия», то есть «жизненная драма, которую телом и душой переживает человек, отвернувшийся от веры и отрекшийся от Бога» [39, с. 114].

Мирское и высшее счастье связаны посредством веры (*iman*). «Корневая основа *amina* несет в себе идею пребывания в безопасности, освобождения от страха, а отглагольное от него имя *amn* означает «безопасность», «свобода от страха», который предстает как страх неизвестности, полного одиночества и отсутствия общения, как страх смерти и всего, что находится за ее гранью, как предчувствие грядущего ужаса, одним словом – как страх, связанный с конечной судьбой человека» [39, с. 119]. Только вера и добродетель могут спасти человека от этого состояния.

М. Джошанлу [40] обращает наше внимание на то, что психологическое здоровье и благополучие во многом связаны с потенциалом культуры (религиозной, этнической), к которой принадлежит человек. Поэтому важно развивать религиозный потенциал эвдемонического пути к счастью через формирование исламских ценностей и добродетельного поведения в рамках ислама. Поскольку ислам выстраивает для его последователей всеобъемлющий образ жизни, то дает свои рекомендации по построению добродетельно-

го поведения и формированию «благородных удовольствий». Актуализация истинного человеческого потенциала способствует удовлетворению истинных человеческих потребностей. Джошанлу обращает наше внимание на то, что, придерживаясь исламского образа жизни, мусульмане испытают множество различных положительных эмоций и удовольствий (например, жизнерадостность, спокойствие, удовлетворенность, благодарность, радость и т.д.).

«Они [кто обращен, возвращается сознанием и душой ко Всевышнему] уверовали, и их сердца становятся умиротворенными во время упоминания Господа. Не упоминанием ли Его успокаиваются (начинают чувствовать уверенность) сердца?!». (13:28) [33].

Таким образом, по Джошанлу, религиозная вера, добродетельное поведение, баланс между индивидуальными и социальными ценностями, всестороннее развитие – духовное, интеллектуальное, физическое – все это является надежным фундаментом психологического благополучия, напрямую связанным с исламом.

А.А. Бадри и Ван Нейм Ван Мансур [41] указывают на то, что счастье в современном исламском представлении должно стать одной из целей шариата – *макасид аль-алийя*. Они обращают наше внимание на то, что несмотря на частые упоминания о счастье, духовном благополучии и многих других концептах в Коране, в исламской юриспруденции этому понятию не уделяется должного внимания. Авторы выводят из целого ряда айатов Корана, где говорится об устранении печали, свое доказательство того, что печаль – это отрицательный элемент в жизни, а счастье – положительный элемент. Таким образом, подразумевается, что счастье является одной из конечных целей верующих как в этом мире, так и в будущем (2:112; 2:277; 41:30; 16:97; 13:37; 10:58; 30:4) [33]. Авторы предлагают свои практические рекомендации к достижению счастья как *макасид аль-шариа*:

1. Формирование сбалансированного мировоззрения, в котором максимальное внимание уделяется вере и духовности.

2. Практика размышления (*тафаккур*), благодарности (*шукур*), удовлетворенности (*ханаат*).

3. Повышение социального доверия, гармонии и сплоченности в обществе.

4. Сохранение и улучшение окружающей среды.

Выводы

Таким образом, наше исследование показало, что средневековые исламские ученые расценивали нравственность как искусство обретения счастья и

 ISSN 2618-9569

избавления от несчастья. Современные психотерапевты приходят к выводу, что человек, способный выстроить здоровую и рациональную систему ценностей, должен стать более стрессоустойчивым. Когда психологической технике соответствует нравственная основа, именно это сочетание дает личности надежный фундамент психологической устойчивости и благополучия. Современная психология и психотерапия развивают представления о нравственной психологии и путях ее формирования как основы психологического благополучия личности

Содержание понятия «счастье» и представление о нем имеет свою специфику в разных культурах. Концепт «счастье» в мусульманской культуре напрямую связан с религиозными ценностями и мировоззрением, а также с особенностями этнической культуры. Поскольку мусульманские сообщества являются коллективистическими, счастье отдельной личности рассматривается в тесной связи с общественным благом. Для мусульманина путь к счастью связан с совершенствованием его нрава и формированием нравственных ценностей и поведения. Счастье в современном исламском представлении должно стать одной из высших целей шариата – *макасид аль-алийя*.

Литература

1. Деменев А.Г. Эвдемонистические и гедонистические теории в современных исследованиях счастья. *Вестник ВГУ. Серия Философия.* 2016;4(22):15–23.

2. Левит Л.З. Эвдемония: жизнь для героя. *Современная зарубежная психология.* 2013;2(1):69–77.

3. Полосин В.С. Понятие фитры в эпистемологии. *Minbar. Islamic Studies.* 2020;13(3):637–662. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-637-662

4. Холл Э. *Счастье по Аристотелю.* М.: Альпина Диджитал; 2018. 134 с.

5. Робертсон Д. *Думай как римский император: стоическая философия Марка Аврелия для преодоления жизненных невзгод и обретения душевного равновесия.* Коряжкина Ю.С. (пер. с англ.). М.: Эксмо; 2020. 304 с.

6. Аристотель. *Никомахова этика.* М.: ЭКСМО-Пресс; 1997. 368 с.

7. Попова С.М., Шахрай С.М., Яник А.А. *Измерения прогресса.* М.: Наука; 2010. 272 с.

8. Селигман М. *Новая позитивная психология.* Киев: София; 2006. 368 с.

9. Селигман М. *Путь к процветанию: новое понимание счастья и благополучия.* М.: Манн, Иванов и Фербер; 2013. 440 с.

10. Чиксентмихайи М. *Поток: психология оптимального переживания.* М.: Смысл: Альпина нон-фикшн; 2011. 464 с.

11. Ryff C.D. Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being. *Journal of Personal and Social Psychology.* 1989;57(6):1069–1081.

12. Леонтьев Д.А. Счастье и субъективное благополучие: к конструированию понятийного поля. *Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены.* 2020;(1):14–37. DOI: 10.14515/monitoring.2020.1.02.

13. Мещеряков Б.Г., Зинченко В.П. *Большой психологический словарь.* М.: Прайм-Еврознак; 2007. 632 с.

14. Немов Р.С. *Психологический словарь.* М.: Гуманитар. изд. центр ВЛАДОС; 2007. 560 с.: ил.

15. Kahneman D., Tversky A. Choices, values, and frames. *American Psychologist.* 1984;39(4):341–350. DOI: 10.1037/0003-066X.39.4.341

16. Lyubomirsky S., Sheldon K.M., Schkade D. Pursuing Happiness: The Architecture of Sustainable Change. *Review of General Psychology.* 2005;9(2):111–131. DOI: 10.1037/1089-2680.9.2.111.

17. Любомирски С. *Психология счастья. Новый подход.* СПб.: ООО Издательство «Питер»; 2014. 352 с.

18. Расселл Х. *Атлас счастья. Уникальные рецепты счастья со всего света.* М.: Эксмо; 2019. 288 с.

19. Аргайл М. *Психология счастья.* СПб.: Питер; 2003. 270 с.

20. Маслоу А. *Новые рубежи человеческой природы.* М.: Смысл; 1999. 425 с.

21. Журавлёв А.Л., Юревич А.В. Счастье как научная категория. *Вестник Российской Академии наук.* 2014;84(8):715–723.

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

23. Рассул Х. *Исламское консультирование. Введение в теорию и практику.* М.: Институт интеграции знаний, Ассоциация психологической помощи мусульманам; 2021. 392 с.

24. Shafaat A. *'Commanding Good and Forbidding Evil', Islamic Perspectives.* 1987. [Electronic source]. Available at: http://www.islamicperspectives.com/CommandingGood.htm (Accessed: 14.11.2021).

 ISSN 2618-9569

25. Павлова О.С., Семёнова Ф.О. Ценностные ориентации мусульманской молодёжи Северо-Западного Кавказа. *Minbar. Islamic Studies.* 2018;11(2):361–374. DOI:10.31162/2618-9569-2018-11-2-361-374

26. Павлова О.С. Ценностные ориентации чеченцев и ингушей: источники и детерминанты. *Культурно-историческая психология.* 2012;8(2):78–87.

27. Солдатова Г.У. *Психология межэтнической напряженности.* М.: Смысл; 1998. 389 с.

28. Аль-Кинди Абу Юсуф Якуб ибн Исхак. Как избавиться от печали. *Ислам: личность и общество.* 2020;(3):6–18.

29. Павлова О.С. *Психология: исламский дискурс.* М.: Ассоциация психологической помощи мусульманам, АНО НПЦ «Аль-Васатыя – умеренность»; 2020. 208 с.

30. Игнатенко А.А. В поисках Счастья: исламская философская утопия. Т. 2. *Зенит исламской мысли*: в 3 т. СПб.: Алетейя; 2016. 438 с.

31. Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси. *«Кимийа-йи са'адат» («Эликсир счастья»).* Часть 1: 'Унваны 1-4. Рукн 1.. Хисматулин А.А. (Пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ.). М.: Издательство «Ихлас»; 2011. 464 с.

32. *Моя нравственность.* Тюрер Дж., Пазарбашы Э., Акюрек С., Кушат А. (сост.). Стамбул: Управление по делам религии Турецкой Республики; 2021. 159 с.

33. Перевод Корана. *Сайт Ш.Р. Аляутдинова.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://umma.ru/perevod-korana/ (дата обращения 21.10.2021).

34. Смирнов А.В. Архитектоника мусульманской этики. *Этика и политическая философия.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://iphras.ru/uplfile/smirnov/ishraq/1/smirnov.pdf (дата обращения 21.10.2021).

35. Чагрыджи М. *Основы мусульманской этики.* М.: ООО «ИПЦ «Маска»; 2010. 205 с.

36. *Identity, character and morality: Essays in moral psychology.* Flanagan O., Rorty A.O. (eds). Cambridge: Massachusetts Institute of Theology; 1990. 504 p.

37. *Психология нравственности.* Журавлев А.Л., Юревич А.В. (Отв. ред.). М. : Издательство «Институт психологии РАН»; 2010. 508 с.

38. Хайбуллин И.Н. Концепция благополучия (аль-афия) в Исламе. *Ислам: личность и общество.* 2021;(1–2):98–104.

39. Аль-Аттас М.Н. *Введение в метафизику Ислама: изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения.* Пер. с англ. Кямилев С.Х., Ибрагим Т.М. (ред.). Куала-Лумпур: Институт исламской цивилизации, Международный институт исламской мысли и цивилизации; 2001. 410 с.

40. Joshanloo M.A Comparison of Western and Islamic Conceptions of Happiness. *Journal of Happiness Studies.* 2013;14(6):1857–1874. DOI: 10.1007/s10902-012-9406-7

41. Badri A.A., Wan Mansor Wan Naim. Happiness as an Objective of Shari'ah: Analysing its Operationalisation in Public Policy. *Islam and Civilisational Renewal.* [Electronic source]. Available at: https://icrjournal.org/index.php/icr/article/view/247/231 DOI: 10.12816/0035263 (Accessed: 21.10.2021).

References

1. Demenev A.G. Evdemonisticheskie i gedonisticheskie teorii v sovremennykh issledovaniyakh schast'ya [Evdemonic and hedonistic theories in modern studies of happiness]. *Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija Filosofija* [Voronezh State University Bulletin. Series: Philosophy]. 2016;4(22):15–23. (In Russian)

2. Levit L.Z. Evdemoniya: zhizn' dlya geroya [Eudaimonia: life for the hero]. *Sovremennaya zarubezhnaya psihologiya* [Journal of Modern Foreign Psychology]. 2013;2(1):69–77. (In Russian)

3. Polosin V.S. Ponyatie fitry v epistemologii [The concept of fitra in Epistemology]. *Minbar. Islamic Studies.* 2020;13(3):637–662. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-637-662. (In Russian)

4. Holl E. *Schast'e po Aristotelyu* [ARISTOTLE'S WAY: How Ancient Wisdom Can Change Your Life]. Moscow: Al'pina Didzhital Press; 2018. 134 c. (In Russian)

5. Robertson D. *Dumaj kak rimskij imperator: stoicheskaya filosofiya Marka Avreliya dlya preodoleniya zhiznennyh nevzgod i obreteniya dushevnogo ravnovesiya* [How to Think like a Roman emperor: the Stoic Philosophy of Mark Aurelius]. Koryazhkina YU.S. (tr.). Moscow: EKSMO-Press; 2020. 304 p. (In Russian)

6. Aristotel'. *Nikomahova etika* [Nicomachean Ethics]. Moscow: EKSMO-Press; 1997. 368 p. (In Russian)

7. Popova S.M., Shahraj S.M., Yanik A.A. *Izmereniya progressa* [Dimensions of progress]. Moscow: Nauka Press; 2010. 272 p. (In Russian)

8. Seligman M. *Novaya pozitivnaya psihologiya* [The new era of Positive Psychology]. Kyiv: Sofiya Press; 2006. 368 p. (In Russian)

9. Seligman M. *Put' k procvetaniyu: novoe ponimanie schast'ya i blagopoluchiya.* [The Path to Prosperity. A new understanding of happiness and well-being]. Moscow: Mann, Ivanov i Ferber Press; 2013. 440 p. (In Russian)

10. Chiksentmihaii M. *Potok: psihologiya optimal'nogo perezhivaniya* [Flow: The Psychology of Optimal Experience]. Moscow: Smysl: Al'pina non-fikshn Press; 2011. 464 p. (In Russian)

11. Ryff C.D. Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being. *Journal of Personal and Social Psychology.* 1989;57(6):1069–1081.

12. Leont'ev D. A. Schast'e i sub"ektivnoe blagopoluchie: k konstruirovaniyu ponyatijnogo polya. [Happiness and Well-Being: Towards the Construction of Conceptual Field]. *Monitoring obshchestvennogo mneniya: Ekonomicheskie i social'nye peremeny* [Monitoring of Public Opinion: Economic and social change]. 2020(1):14–37. DOI: 10.14515/monitoring.2020.1.02. (In Russian)

13. Meshcheryakov B.G., Zinchenko V.P. *Bol'shoj psihologicheskij slovar'* [Great psychological dictionary]. Moscow: Prajm-Evroznak; 2007. 632 p. (In Russian)

14. Nemov R.S. *Psihologicheskij slovar'* [Psychological dictionary]. Moscow: Humanitarian Publishing House VLADOS; 2007. 560 p.: il. (In Russian)

15. Kahneman D., Tversky A. Choices, values, and frames. *American Psychologist.* 1984;39(4):341–350. DOI: 10.1037/0003-066X.39.4.341

16. Lyubomirsky S., Sheldon K.M., Schkade D. *Pursuing Happiness: The Architecture of Sustainable Change. Review of General Psychology.* 2005;9(2):111–131. DOI: 10.1037/1089-2680.9.2.111.

17. Lyubomirski S. *Psihologiya schast'ya. Novyj podhod* [Psychology of Happiness. New Approach.]. St. Petersburg: OOO “Piter” Press; 2014. 471 p. (In Russian)

18. Rassell H. *Atlas schast'ya. Unikal'nye recepty schast'ya so vsego sveta* [The Atlas of Happiness. The Global Secrets of How to Be Happy]. Moscow: EKSMO-Press; 2019. 288 p. (In Russian)

19. Argail M. *Psihologiya schast'ya* [The Psychology of happiness]. St. Petersburg: Piter Press; 2003. 270 p. (In Russian)

20. Maslou A. *Novye rubezhi chelovecheskoĭ prirody* [The Farther Reaches of Human Nature]. Moscow: Smysl; 1999. 425 p. (In Russian)

21. Zhuravlev A.L., Yurevich A.V. Schast'e kak nauchnaya kategoriya [Happiness as a scientific category]. *Vestnik Rossijskoj Akademii nauk* [Bulletin of the Russian Academy of Sciences]. 2014;84(8):715–723. (In Russian)

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

23. Rassul H. *Islamskoe konsul'tirovanie. Vvedenie v teoriyu i praktiku* [Islamic counseling. Introduction to theory and practice]. Moscow: Institute of Knowledge Integration, The Association of Psychological Assistance to Muslims; 2021. 392 p. (In Russian)

24. Shafaat A. *'Commanding Good and Forbidding Evil', Islamic Perspectives.* 1987. [Electronic source]. Available at: http://www.islamicperspectives.com/CommandingGood.htm (Accessed: 14.11.2021).

25. Pavlova O.S., Semyonova F.O. Cennostnye orientacii musul'manskoj molodyozhi Severo-Zapadnogo Kavkaza [Value Orientations of Muslim Youth in the North-Western Caucasus]. *Minbar. Islamic Studies.* 2018;11(2):361–374. DOI:10.31162/2618-9569-2018-11-2-361-374 (In Russian)

26. Pavlova O.S. Cennostnye orientacii chechencev i ingushej: istochniki i determinant [Value Orientations of Chechen and Ingush People: Sources and Determinants]. *Kul'turno-istoricheskaya psihologiya* [Cultural-Historical Psychology]. 2012;8(2):78–87. (In Russian)

27. Soldatova G.U. *Psihologiya mezhetnicheskoj napryazhennosti* [Psychology of interethnic tension]. Moscow: Smysl Press; 1998. 389 p. (In Russian)

28. Al'-Kindi Abu Yusuf Yakub ibn Iskhak. Kak izbavit'sya ot pechali [How to get rid of sadness]. *Islam: lichnost' i obshchestvo* [Islam: personality and society]. 2020;(3):6–18. (In Russian)

29. Pavlova O.S. *Psihologiya: islamskiy diskurs* [Psychology. Islamic discourse]. Moscow: The Association of Psychological Assistance to Muslims, Autonomous Non-profit Organization Scientific and Educational Center "Al-Wasatiya"; 2020. 208 p. (In Russian)

30. Ignatenko A.A. V poiskah Schast'ya: islamskaya filosofskaya utopiya. T. 2 [In search of happiness: Islamic philosophical utopia]. *Zenit islamskoj mysli* [Zenith of Islamic Thought]. In 3 vol. St. Petersburg: Aletejya Press; 2016. 438 p. (In Russian)

31. Abu Hamid Muhammad al'-Gazali at-Tusi. *"Kimiya-yi sa'adat" ("Eliksir schast'ya")* [The Elixir of Happiness]. Part 1: 'Unvany 1-4. Rukn 1. Hismatulin A.A.

(tr. from Persian, introductory article and indexes). Moscow: “Ihlas” Press; 2011. 464 p. (In Russian)

32. *Moya nravstvennost'* [My morality]. Tyurer Dzh., Pazarbashy E., Akyurek S., Kushat A. (comp.). Stambul: Department of Religious Affairs of the Republic of Turkey Publ.; 2021. 159 p. (In Russian)

33. Perevod Korana. *Website Alyautdinov Sh.R.* [Translation of the Quran. Alyautdinov Sh.R.]. [Electronic source]. Available at: https://umma.ru/sura-68-al-kalyam-pero/ (Accessed: 21.10.2021). (In Russian)

34. Smirnov A.V. Arhitektonika musul'manskoj etiki [Architectonics of Muslim Ethics]. *Etika i politicheskaya filosofiya* [Ethics and Political Philosophy]. [Electronic source]. Available at: https://iphras.ru/uplfile/smirnov/ishraq/1/smirnov.pdf (Accessed: 21.10.2021). (In Russian)

35. Chagrydzhi M. *Osnovy musul'manskoj etiki* [An Introduction into Muslim ethics]. Moscow: LLC “Innovative Processing Center” “Maska” Publ.; 2010. 205 p. (In Russian)

36. *Identity, character and morality: Essays in moral psychology.* Flanagan O., Rorty A.O. (eds). Cambridge: Massachusetts Institute of Theology; 1990. 504 p.

37. *Psihologiya nravstvennosti* [Psychology of morality]. Zhuravlev A.L., Yurevich A.V. (eds). Moscow: Psychology Institute of the Russian Academy of Sciences Press; 2010. 508 p. (In Russian)

38. Hajbullin I.N. Koncepciya blagopoluchiya (al'-afiya) v Islame [The concept of prosperity in Islam]. *Islam: lichnost' i obshchestvo* [Islam: personality and society]. 2021;(1–2):98–104. (In Russian)

39. Al'-Attas M.N. *Vvedenie v metafiziku Islama: izlozhenie osnovopolagayushchih elementov musul'manskogo mirovozzreniya* [Prolegomena to the Metaphy-sics of Islam. An exposition of the fundamental elements of the worldview of Islam]. Tr. from English. Kyamilev S.H., Ibragima T.M. (eds). Kuala-Lumpur: Institute Islamic Civilization, International Institute of Islamic Thought Publ.; 2001. 410 p. (In Russian)

40. Joshanloo M.A Comparison of Western and Islamic Conceptions of Happiness. *Journal of Happiness Studies.* 2013;14(6):1857–1874. DOI: 10.1007/s10902-012-9406-7.

41. Badri A.A., Wan Mansor Wan Naim. *Happiness as an Objective of Shari'ah: Analysing its Operationalisation in Public Policy.* [Electronic source]. Available at: https://icrjournal.org/index.php/icr/article/view/247/231 DOI: 10.12816/0035263 (Accessed: 21.10.2021).

Информация об авторе

Павлова Ольга Сергеевна, кандидат педагогических наук, доцент; магистр теологии; доцент ФГБОУ ВО «Московский государственный психолого-педагогический университет», г. Москва, Российская Федерация; доцент Болгарской исламской академии, г. Болгар, Российская Федерация; председатель правления Ассоциации психологической помощи мусульманам, г. Москва, Российская Федерация;
зам. гл. ред. журнала «Minbar. Islamic Studies»; гл. редактор журнала «Ислам: личность и общество»; член Международной ассоциации исламской психологии; член Международной ассоциации мусульманских психологов;
член Международной ассоциации психологии религии.

About the author

Olga S. Pavlova, Cand. Sci. (Pedagogy), Associate Professor at the Department of Cross-Cultural Psychology and Psychological Problems of Multicultural Education, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, the Russian Federation; Associate Professor at Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation; Chairman of the Board of the Association of Psychological Assistance to Muslims, Moscow, the Russian Federation; Member of the International Association for the Psychology of Religion; Member of the International Association of Islamic Psychology; Member of the International Association of Muslim Psychologists; Editor in chief of "Islam: Individual and Society" Journal; Deputy Editor in chief of "Minbar. Islamic Studies" Journal.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 20 сентября 2021
Одобрена рецензентами: 21 октября 2021
Принята к публикации: 09 ноября 2021

Article info

Received: September 20, 2021
Reviewed: October 21, 2021
Accepted: November 09, 2021

ISSN 2618-9569

DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-4-951-961 ***Original Paper***
УДК 297.18 ***Оригинальная статья***

Коран о внутриличностном конфликте на примере понятий «*шакк*» и «*райб*»

***Р. Л. Саяхов*[1а]**
[1]*Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация*
[а]*ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9592-2854, e-mail: Ruslan030271@hotmail.com*

Резюме: Появление перед обществом множества новых проблем актуализирует интерес к религиозным источникам, которые становятся объектом исследования специалистов самых разных областей знания. В этой связи Коран содержит ценные сведения, расширяющие понимание внутриличностного конфликта в части исследования состояний сомнения *шакк* и подозрительности *райб*, а также факторов, способствующих появлению и преодолению данных состояний. Изучение состояний *шакк* и *райб* проведено в рамках тематического исследования Корана, учитывающего одновременно и научную, и богословскую методологическую базу, на основе анализа тафсиров Табари (839–923), Замахшари (1075–1144), Рази (1149–1209), Тантауи (1928–2010). Статья призвана внести вклад в развитие конфликтологических методов анализа понятий «сомнение» и «недоверие» в контексте внутриличностного конфликта на базе изучения Корана, а также подчеркнуть актуальность интеграции научного и богословского знания в поисках ответа на актуальные вопросы современности.

Ключевые слова: Коран; корановедение; тематический тафсир; внутриличностный конфликт; богословская методология

Для цитирования: Саяхов Р. Л. Коран о внутриличностном конфликте на примере понятий «*шакк*» и «*райб*». *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(4):951-961 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-951-961

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

© Р. Л. Саяхов, 2021

Quran on internal conflict on the example of the concepts "*shakk*" and "*rayb*"

***R. L. Sayakhov*[1a]**
[1]*Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation*
[a]*ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9592-2854, e-mail: Ruslan030271@hotmail.com*

Abstract: The multiplicity of new challenges facing society actualizes interest in religious sources, which become the object of research for specialists in various fields of knowledge. In this regard, the Quran contains valuable information that expands the understanding of intrapersonal conflict in terms of the study of the state of doubt "*shakk*" and suspicion "*reib*", as well as factors contributing to the emergence and overcoming of these states. The study of "*shakk*" and "*raib*" was carried out as part of the case study of the Quran, which takes into account both the scientific and theological methodological basis, developed on the analysis of the Tafsirs by Tabari (839–923), by Zamakhshari (1075–1144), by Razi (1149–1209), by Tantawi (1928–2010). The article is intended to contribute to the development of the Quran-based Conflictological Studies, as well as to emphasize the relevance of integrating scientific and theological knowledge into the field of searching answers to pressing questions of our time.

Keywords: Quran; Quranic studies; thematic Tafsir; intrapersonal conflict; Theological Methodology

For citation: Sayakhov R. L. Quran on internal conflict on the example of the concepts "*shakk*" and "*rayb*". *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(4):951-961 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-951-961

Введение

Как бы ни трансформировалось отношение к религии, религиозные источники не перестают привлекать внимание исследователей самых разных областей знания. Появляется множество новых проблем, в том числе и в области конфликтологии, на которые классические науки затрудняются находить ответы. Очевидно, именно в этой связи известный британский востоковед У.М. Уотт[1] сказал: «В этом странном мире, мире конца XX века, [...] все острее ощущается потребность в изучении Корана, в том числе и новыми научными методами» [1, с. 213].

Исследований Корана с позиции ислама огромное количество. Растет количество работ по изучению Корана и с позиции так называемых светских областей

[1] Уильям Монтгомери Уотт (1909–2006) – британский арабист, автор многочисленных работ по истории, философии и культуре ислама. В своих работах Уотт сделал попытку найти социальную основу генезиса ислама, проследить воздействие религии на социальное бытие народов мусульманских стран.

знания. Данная работа призвана внести вклад в развитие конфликтологических методов анализа понятий «сомнение» и «недоверие» в контексте внутриличностного конфликта на базе корановедческих изысканий, учитывающих одновременно и научную, и богословскую методологическую базу.

Научное исследование внутриличностных конфликтов началось в конце XIX века, когда философы-этики стали отражать категорию морального внутриличностного конфликта, а вслед за ними и психологи приступили к анализу изменений в психике и организме в результате различных внутренних переживаний. В результате понимание внутриличностного конфликта складывалось исходя из понимания личности в рамках научной парадигмы определенной психологической школы [2, с. 290].

В пределах психоаналитического направления (З. Фрейд[2], К. Юнг[3], К. Хорни[4]) внутриличностный конфликт рассматривается как неопределенность в воплощении желания: следовать ему или отклонить.

Представители гуманистической психологии (К. Роджерс[5], А. Маслоу[6], К. Левин[7]) считают, что в основе лежит внутреннее противоречие между самооценкой на осознанном (приобретенном в течение жизни) и неосознанном уровне, нереализованная потребность в самоактуализации либо потеря смысла жизни.

Когнитивная психология (Л. Фестингер[8]) рассматривает внутриличностный конфликт через когнитивный диссонанс, когда негативное состояние связано с несовпадением двух знаний.

Основой внутриличностного конфликта является переживание своей неоднозначности, невозможности реализации желаний, борьбы мотивов. Данные переживания возникают под влиянием на личность различных внешних условий. Считается, что «чистого», возникающего только по причине внутренних действий, внутриличностного конфликта не существует. Показателями такого

[2] Зигмунд Фрейд (1856–1939) – австрийский психолог, психоаналитик, психиатр и невролог. Известен как основатель психоанализа. Оказал значительное влияние на психологию, медицину, социологию, антропологию, литературу и искусство XX века.

[3] Карл Густав Юнг (1875–1961) – швейцарский психиатр и педагог, основоположник аналитической психологии.

[4] Карен Хорни (1885–1952) – американский психоаналитик и психолог. Акцентировала значение воздействия окружающей социальной среды на формирование личности.

[5] Карл Рэнсом Роджерс (1902–1987) – американский психолог, один из создателей и лидеров гуманистической психологии.

[6] Абрахам Маслоу (1908–1970) – американский психолог, основатель гуманистической психологии.

[7] Курт Цадек Левин (1890–1974) – немецкий, а затем американский психолог, оказавший большое влияние на американскую социальную психологию.

[8] Леон Фестингер (1919–1989) – американский психолог, специалист в области психологии регуляции мышления, социальной психологии, автор теории когнитивного диссонанса.

конфликта в когнитивной сфере являются снижение самооценки и сомнение в своих мотивах и принципах, в эмоциональной сфере – значительные отрицательные переживания, а в поведенческой сфере – снижение удовлетворенности деятельностью и негативный эмоциональный фон общения. Специфика внутриличностного конфликта выражается в отсутствии субъектов противостояния в виде отдельных личностей или групп, а также в латентности протекания (как для внешнего окружения, так и для самого индивида) [3, с. 51]. Таким образом, внутриличностный конфликт можно определить как острое негативное переживание, вызванное затянувшейся борьбой структур внутреннего мира личности, отражающее противоречивые связи с социальной средой и задерживающее принятие решения [2, с. 294].

Итак, внутриличностный конфликт связан с наличием неопределенности и сомнения, порождающего внутренние переживания. В Коране подобные сомнения упоминаются многократно. Любопытно, что для их обозначения здесь используются понятия *шакк* (شك) и *райб* (ريب): сомнение и сомнение с оттенком недоверия и подозрения. В рамках конфликтологических исследований Корана любопытно выяснить, как определяются эти понятия, какие факторы способствуют появлению сомнений данных видов, а также какие факторы способствуют их преодолению.

Важно отметить, что, в соответствии с исламской традицией, Коран и его тафсиры оперируют такими понятиями, как *куфр* (كفر), *калб* (قلب), *шайтан* (شيطان), *иблис* (إبليس). Их интерпретация зависит от контекста и требует дополнительных пояснений. В рамках настоящего исследования использованы следующие отождествления: *калб* – душа, внутренний мир; *куфр* – отсутствие веры (ложные убеждения); воздействие *шайтана* или *иблиса* – внешние негативные воздействия.

Объектом настоящего исследования является Коран и ряд тафсиров к нему (Табари[9], Замахшари[10], Рази[11], Тантауи[12]), предметом – понятия *шакк* и *райб*, упоминаемые в Коране и отражающие различные оттенки сомнения как категории внутриличностного конфликта.

[9] Абу Джафар Мухаммад ибн Джарир ат-Табари (839–923) – исламский историк и богослов, автор тафсира *Джами ал-байан 'ан тауил ай ал-Куран*.

[10] Абул-Касим Махмуд ибн Умар аз-Замахшари (1075–1144) – исламский богослов му'тазилитского толка, автор тафсира *Кашшаф ан хакаик гауамид ат-танзил уа уйун ал-акауил фи уджух ат-тауил*.

[11] Фахруддин Абу Абдуллах Мухаммад ибн Умар ар-Рази (1149–1209) – видный представитель ашаритского калама, автор тафсира *Мафатих ал-гайб*.

[12] Мухаммад Саййид Тантав (1928–2010) – один из самых влиятельных исламских богословов Египта конца XX – начала XXI в., автор тафсира ат-Тафсир ал-уасит фи ал-Куран ал-Карим.

 ISSN 2618-9569

Сомнение – *шакк* (شك)

Выдающийся мусульманский толкователь Корана и филолог Рагиб Исфахани (ум. 1108) определяет *шакк* (شك) как состояние, при котором ни одному из противоположных мнений невозможно отдать предпочтение ввиду полной равноценности их аргументов. Такое состояние может быть связано с сомнением в самом наличии какого-либо объекта, в его характеристиках либо в цели его существования. Он считает, что *шакк* может быть связан с отсутствием знания (جهل), уточняя при этом, что всякий *шакк* есть проявление невежества, но не всякое невежество есть *шакк* [4, с. 461].

Тематическое исследование Корана проявляет следующую картину. Слово *шакк* упоминается в Коране 15 раз: 4:157; 10:94, 104, 110; 11:62; 14:9, 10; 27:66; 34:21, 54; 38:8; 40:34; 41:45; 42:14; 44:9. Все, за исключением одного фрагмента суры 4 (النساء), относятся к мекканской составляющей Корана [5].

Шакк, упоминаемый в мекканских сурах, связан с сомнениями относительно монотеизма, ислама с новым Небесным писанием и призывом к нему. *Шакк* в мединском фрагменте – с сомнениями относительно смерти и распятия ʻИсы (Иисуса).

Анализ тафсиров Табари, Замахшари, Рази, Тантауи позволяет прийти к любопытным выводам относительно факторов, способствующих появлению сомнения *шакк*, которые можно условно разделить на позитивные, нейтральные и негативные.

Среди негативных факторов – следование за носителем ложных убеждений, подозрительность и недоброжелательность, подверженность внешнему воздействию и подстрекательству, нежелание размышлять и изменяться, природная склонность к необоснованным спорам, следование страстям и порочности, ведущее к выцветанию внутреннего мира и убогости [6, Т. 15, с. 370; 7, Т. 3, с. 490].

К нейтральным можно отнести невежество и запутанность мыслей, наличие укоренившихся заблуждений, неспособность анализировать и различать, отсутствие прочного идеологического стержня, а также отсутствие в жизни испытаний и тягот, активизирующих критическое мышление [8, Т. 18, с. 368; 9, Т. 13, с. 610].

К позитивному, пожалуй, можно отнести лишь один фактор: непреодолимое желание узнать истину, понять суть, природу вещей [9, Т. 15, с. 200].

Таким образом, доминирующими факторами, способствующими появлению сомнений *шакк*, можно считать различного рода недоработки и недостатки самого человека в части образования, воспитания, морально-психологических качеств. Любопытной, на наш взгляд, является идея, что для активизации крити-

ческого мышления необходимо присутствие испытаний и тягот. Получается, что испытания и тяготы, которые человеку свойственно отождествлять с негативной стороной жизни и избегать, неминуемо играют свою позитивную и весьма значимую роль.

Выделенные на основе анализа упомянутых ранее тафсиров факторы, способствующие преодолению данного вида сомнения (شك), можно условно разделить на рациональные и иррациональные (духовные).

К рациональным можно отнести такие факторы, как доверие к заключению специалиста, открытость к постижению неведомого и готовность к изменению привычной позиции, анализ пагубности последствий всякого необоснованного сомнения, искреннее и бескорыстное желание выявить истину, ведение самостоятельных исследований в заслуживающих доверия источниках с целью получения ответа на сомнение, совместный с оппонентом поиск истины (посредством спокойного диалога, глубокого анализа аргументов, поиска альтернативного мнения, критики сомнения), стремление превращать предположение в знание [8, Т. 18, с. 368; 9, Т. 15, с. 200].

К иррациональным (духовным) можно отнести такие факторы, как четкое следование предписаниям Всевышнего, поиск поддержки и полное полагание на Всевышнего, удаление духовных внутренних и внешних преград, препятствующих получению достоверных знаний, избавление от внутренних и внешних наущений (وساوس إبليس) посредством укрепления связи с Всевышним, отдаление от страстей и порочности, ведение добродетельного образа жизни, способствующего очищению и возвышению внутреннего мира (تطهير وتنوير القلب), воздействие бед и тягот, пробуждающее здравое, критическое мышление [7, Т. 17, с. 300; 8, Т. 17, с. 308].

Таким образом, преодолению данного вида сомнения (شك) способствуют по большей мере зависящие от самого человека факторы, предполагающие *активную деятельность* по повышению своего образовательного уровня, *работу* над укреплением своей духовности, *развитие* позитивного и пытливого взгляда на жизнь.

Недоверие – *райб* (ريب)

Рагиб Исфахани не приводит по данному понятию развернутых суждений, лаконично говоря: *райб* – это когда человек о чем-то подозревает, и оно открывается [4, с. 368]. Фахруддин Рази в своем тафсире *Мафатих ал-гайб* определяет *райб* (ريب) как состояние сомнения, близкое к *шакк*, отягощенное подозрительностью [6, Т. 2, с. 18]. Любопытное уточнение о разнице между *шакк* и *райб* приводит современный языковед Мухаммад Рида Шахс в работе

 ISSN 2618-9569

Исти'мал лафзатай аш-шакк уа ар-райб фи ал-Кур'ан ал-карим (Использование слов шакк и райб в Благородном Коране). Он отмечает, что *шакк* – это колебание между двумя противоположностями, без предпочтения одного перед другим, а *райб* – это сомнение с подозрительностью, сопровождаемое тревожностью и волнением. По его мнению, *райб* связан со знанием и работой души (وفي علم القلب في عمل القلب), в то время как шакк связан только со знанием [10].

Слово *райб* и его производные встречается в Коране 36 раз: 20 раз в мекканских и 16 – в мединских сурах Корана. Обращает на себя внимание отличие с частотой упоминания *шакк*, который приводится всего 15 раз [5]. Очевидно, уже в этой разнице (36 против 15) заключено нечто, что требует привлечения особого внимания. Возможно, это необходимость уделять удвоенное внимание к состоянию подозрительности, тревожности и волнения (что свойственно именно сомнению *райб*).

Мекканские айаты, содержащие упоминание *райб*: 6:12; 10:37; 11:62, 110; 14:9; 17:99; 18:21; 29:48; 32:2; 34:54; 40:34, 59;41:45; 42:7, 14; 45:26, 32; 50:25; 52:30; 74:31.

Мединские айаты, содержащие упоминание *райб*: 2:2, 23, 282; 3:9, 25; 4:87; 5:106; 9:45, 110; 22:5, 7; 24:50; 49:15; 57:14; 65:4 [5].

Практически все мекканские айаты несут отрицание (لا ريب): нет сомнения, нет подозрения в истинности Дня воскресения, Книге ниспосланной, в то время как мединские айаты отличаются использованием *райб* в качестве характеристики людей, которым свойственно сомнение с подозрительностью [10].

Анализ коранических айатов относительно факторов, способствующих появлению сомнения *райб*, позволяет прийти к выводам об их почти полной идентичности с факторами *шакк*. К рациональным из них можно отнести следующие:

– невежество, невнимательность и близорукость в суждениях;
– нежелание принимать непривычное;
– слепое упрямство при неспособности к критическому мышлению;
– высокомерие, препятствующее спокойному диалогу в поиске истин;
– недоверие к другим и склонность к безосновательным спорам;
– колебание из-за невозможности оценить новые сведения;
– выстраивание мысли на безосновательных предположениях [6, Т. 15, с. 91; 7, Т. 2, с. 407; 8, Т. 18, с. 368; 9, Т. 5, с. 47].

К иррациональным (духовным) можно отнести следующие факторы:
– слабость веры;

– отсутствие или незначительность размышлений о знамениях Создателя;

– наличие препятствий, не позволяющих пролиться божественному свету на душу человека;

– алчность и моральная распущенность;

– безнравственное поведение, вторящее внешним соблазнами и внутренним прихотям [6, Т. 15, с. 370; 7, Т. 2, с. 541; 8, Т. 27, с. 513; 9, Т. 7, с. 72].

Несмотря на почти полную идентичность, обнаруживается одно важное различие: появлению сомнения-подозрительности (ريب) способствует *присутствие лживости и предосудительных намерений при опасении за возможность их раскрытия* [9, Т. 6, с. 406]. Кроме того, муфассиры отмечают причинно-следственную связь между данными состояниями: *подозрительность развивается на базе сомнения* [9, Т. 13, с. 20].

Выделенные на основе анализа упомянутых ранее тафсиров факторы, способствующие преодолению *райб*, идентичны факторам, способствующим преодолению *шакк*. Их также можно условно разделить на рациональные и иррациональные (духовные).

Рациональные факторы:

– избавление от всякого сомнения шакк, на базе которого возможно появление подозрительности *райб*;

– развитие умственных способностей;

– умение соглашаться и принимать рациональные доводы;

– готовность к изменению привычной позиции;

– отказ от высокомерия ради выстраивания плодотворного диалога;

– воспитание благожелательности по отношению к оппонентам;

– выстраивание суждений на крепких аргументах;

– коллегиальное обсуждение;

– избегание лживости и лукавства, колебаний и путаницы.

Иррациональные (духовные) факторы:

– размышление над знамениями Создателя;

– очищение души посредством увеличения благодеяний и здравого самоограничения в стремлении к благам бренного мира;

– укрепление веры.

Заключение

Таким образом, Коран содержит ценные сведения, расширяющие понимание внутриличностного конфликта в части исследования состояний сом-

 ISSN 2618-9569

нения *шакк* и подозрительности *райб*, а также факторов, способствующих появлению и преодолению данных состояний. Мусульманские ученые определяют состояние *шакк* как колебание между двумя противоположностями, без предпочтения одного перед другим, а состояние *райб* как сомнение с недоверием и подозрительностью, сопровождаемое тревожностью и волнением.

Тематическое исследование исламского первоисточника позволяет прийти к любопытным выводам. В частности, доминирующими факторами, способствующими появлению сомнений (*шакк*), можно считать различного рода недоработки и недостатки самого человека, а для активизации критического мышления необходимо, как ни странно, присутствие испытаний и тягот. Соответственно, преодолению сомнения (*шакк*) способствуют также зависящие от самого человека факторы.

Исследование позволяет сделать вывод, что факторы, способствующие появлению недоверия и подозрительности (*райб*), почти полностью идентичны факторам, способствующим появлению сомнения. К тому же муфассиры отмечают причинно-следственную связь между данными состояниями: недоверие и подозрительность развиваются на базе сомнения.

Вполне естественно, что коранические рекомендации по преодолению состояний *шакк* и *райб* содержат также сугубо духовные составляющие, среди которых четкое следование предписаниям Всевышнего и полное полагание на Него, отдаление от страстей и порочности, ведение добродетельного образа жизни, очищение внутреннего мира посредством увеличения благодеяний и здравого самоограничения в стремлении к благам бренного мира, укрепление веры.

Литература

1. Белл Р., Уотт У.М. *Коранистика: введение.* Пер. с англ. СПб.: ДИЛЯ; 2005. 256 с.

2. Анцупов А.Я., Шипилов А.И. *Конфликтология: Учебник для вузов.* М.: ЮНИТИ; 2000. 551 с.

3. Король Л.Г., Малимонов И.В., Рахинский Д.В. *Конфликтология: учебное пособие для студентов, обучающихся по направлениям 37.04.01 Психология, 38.04.02 Менеджмент, 38.03.03 Управление персоналом.* Ульяновск: Зебра; 2015. 248 с.

4. Ар-Рагиб ал-Исфахани Абул-Касим ал-Хусайн бин Мухаммад. *Ал-Муфрадат фи гариб ал-Куран.* Дамаск-Бейрут: Дар ал-калам – Дар аш-Шамийа; 1412. 901 с.

5. *Ад-Далил ал-муфахрас ли алфаз ал-Куран ал-Карим.* Каир: Дар ас-салам ли тиба‘ат уа ан-нашр уа ат-таузи‘ уа ат-тарджама; 1998. 1000 с.

6. Ат-Табари Абу Джа‘фар Мухаммад бин Джарир. *Джами‘ ал-байан ан тауил ай ал-Куран.* Мекка: Дар ат-тарбиййа уа ат-турас. Бидун тарих ан-нашр.

7. Аз-Замахшари Абулкасим Махмуд бин ‘Умар бин Ахмад. *Ал-Кашшаф ‘ан хакаик гауамид ат-Танзил.* Бейрут: Дар ал-Китаб ал-‘арабий; 1407.

8. Фахруддин ар-Рази Абу Абдуллах Мухаммад бин ‘Умар бин ал-Хасан бин ал-Хасан ат-Тимий ар-Рази. *Мафатих ал-гайб.* Бейрут: Ихйа ат-турас ал-‘арабий; 1420.

9. Тантауи Мухаммад Са‘ид. *Ат-Тафсир ал-уасит.* Каир: Дар нахдат Миср ли ат-тиба‘ат уа ан-нашр уа ат-таузи‘; 1998.

10. Мухаммад Рида аш-Шахс. *Исти‘мал лафзатай аш-шакк уа ар-райб фи ал-Куран ал-Карим.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.facebook.com/non66/posts/715382968500640 (дата обращения: 24.07.21).

References

1. Bell R., Watt W.M. *Koranistika: vvedenie* [Quran studies: an introduction]. St. Petersburg: DILYA Press; 2005. 256 p. (In Russian)

2. Antsupov A.Ya., Shipilov A.I. *Konfliktologiya: Uchebnik dlya vuzov* [Conflictology: Textbook for universities]. Moscow: YUNITI Press; 2000. 551 p. (In Russian)

3. Korol L.G., Malimonov I.V., Rakhinskiy D.V. *Konfliktologiya: uchebnoe posobie dlya studentov, obuchayushchikhsya po napravleniyam 37.04.01 Psikhologiya, 38.04.02 Menedzhment, 38.03.03 Upravlenie personalom* [Conflictology: a textbook for students studying in the areas of 37.04.01 Psychology, 38.04.02 Management, 38.03.03 Personnel Management]. Ulyanovsk: Zebra Press; 2015. 248 p. (In Russian)

4. Ar-Ragib al-Isfakhani Abul-Kasim al-Khusayn bin Mukhammad. *Al-Mufradat fi garib al-Kuran* [Dictionary of strange words in the Quran]. Damask-Beyrut: Dar al-kalam – Dar ash-Shamiya Press; 1412. 901 p. (In Arabic)

5. *Ad-Dalil al-mufakhras li alfaz al-Kuran al-Karim* [Search engine according to the Noble Quran]. Kair: Dar as-salam li tibat va an-nashr va at-tauzi va at-tardzhama Publ.; 1998. 1000 p. (In Arabic)

6. At-Tabari Abu Dzhafar Mukhammad bin Dzharir. *Dzhami‘ al-bayan an tauil ay al-Kuran* [A comprehensive explanation of the interpretation of the signs of the Quran]. Mekka: Dar at-tarbiyya ua at-turas. Bidun tarikh an-nashr. (In Arabic)

 ISSN 2618-9569

7. Az-Zamakhshari Abulkasim Makhmud bin Umar bin Akhmad. *Al-Kashshaf ‘an khakaik gauamid at-Tanzil* [Revealing the truths of the mysteries of the Annunciation]. Beyrut: Dar al-Kitab al-arabiy Press; 1407. (In Arabic)

8. Fakhruddin ar-Razi Abu Abdullakh Mukhammad bin Umar bin al-Khasan bin al-Khasan at-Timiy ar-Razi. *Mafatikh al-gayb* [Keys to the secret]. Beyrut: Ikhya at-turas al-arabiy Press; 1420. (In Arabic)

9. Tantawi Muhammad Said. *At-Tafsir al-Wasit* [Middle Tafsir]. Cairo: Dar nahdat Misr li at-tibaat wa an-nashr wa at-tawzi Publ.; 1998. (In Arabic)

10. Mukhammad Rida ash-Shakhs. *Istimal lafzatay ash-shakk ua ar-rayb fi al-Kuran al-Karim* [Use of the words shakk and raib in the Noble Quran]. [Electronic source]. Available at: https://www.facebook.com/non66/posts/715382968500640 (Accessed: 24.07.21). (In Arabic)

Информация об авторе

Саяхов Руслан Линицевич, кандидат педагогических наук, проректор по научной деятельности Мусульманской религиозной организации духовной образовательной организации высшего образования «Болгарская исламская академия», г. Болгар, Российская Федерация.

About the author

Ruslan L. Sayakhov, Cand. Sci. (Pedagogy), Vice-rector of Academic Affairs in Muslim Religious Organization Spiritual Educational Organization of Higher Education “Bolgar Islamic Academy”, Bolgar, 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: 20 сентября 2021
Одобрена рецензентами: 21 октября 2021
Принята к публикации: 09 ноября 2021

Article info

Received: September 20, 2021
Reviewed: October 21, 2021
Accepted: November 09, 2021

Minbar. Islamic Studies. 2021;14(4)

DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-4-962-984 *Original Paper*
УДК 159.9.07 *Оригинальная статья*

Взаимосвязи характеристик этнического самосознания и психосемантических характеристик переживания межэтнических отношений палестинских мусульман в многонациональном регионе Левант

Л. Р. Фахрутдинова[1a], С. Т. М. Шауамри[1b]
[1]ФГАОУ ВО «Казанский (Приволжский) федеральный университет», г. Казань, Российская Федерация
[a]ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6993-4635, e-mail: liliarf@mail.ru
[b]ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3387-8242, e-mail: salah.shawamri@mail.ru

Резюме: В данной работе представлены результаты исследования психологических закономерностей развития этнического самосознания и межэтнических отношений многонационального региона Левант, где в последние годы отмечается межэтническое противостояние палестинцев и израильтян. Цель исследования – изучить взаимосвязи характеристик этнического самосознания и переживания межэтнических отношений палестинских мусульман в многонациональном регионе Левант. Для анализа этнического самосознания применялся тест Лири, опросник «Семантический дифференциал переживания» Л.Р. Фахрутдиновой, предназначенный для определения психосемантических характеристик переживания. Исследование показало, что этническое самосознание является саморазвивающимся феноменом, на который влияют как внутриструктурные соотношения и позиции этнического самосознания, так и процессы, обусловленные контактами с внешней средой, прежде всего с другими этническими группами, что позволяет установить, какие из характеристик этнического самосознания наиболее активно ведут к развитию национальной идентичности.

Ключевые слова: этническое самосознание; переживание; психосемантика; межэтнические отношения; палестинский и израильский этносы

Для цитирования: Фахрутдинова Л. Р., Шауамри С. Т. М. Взаимосвязи характеристик этнического самосознания и психосемантических характеристик переживания межэтнических отношений палестинских мусульман в многонациональном регионе Левант. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(4):962-984 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-962-984

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

 © Л. Р. Фахрутдинова, С. Т. М. Шауамри, 2021

The relationship between the characteristics of Ethnic Identity and Psychosemantic Characteristics of Experiencing ('Perezhivanie') Interethnic Relations of Palestinian Muslims in the multinational Levant Region

L. F. Fakhrutdinova[1a], S. T. M. Shawamri[1b]
[1]Kazan Federal University, Kazan, the Russian Federation
[a]ORCID: https://orcid.org/0000-0001-6993-4635, e-mail: liliarf@mail.ru
[b]ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3387-8242, e-mail: salah.shawamri@mail.ru

Abstract: This paper presents the results of analyzing the psychological patterns of the development of ethnic identity and interethnic relations in the multinational Levant Region, where interethnic confrontation between Palestinians and Israelis has been noted in recent years. The main aim of the research is to reveal the relationship between the characteristics of Ethnic Identity and the Experience ("perezhivanie") of Interethnic Relations of Palestinian Muslims in the multicultural Levant Region. In the process of investigating into ethnic self-awareness the authors used the Leary Test, the Semantic Differential of "Perezhivanie" 'Experiencing' Questionnaire by L.R. Fakhrutdinova aimed at studying the psychosemantic characteristics of the "perezhivanie" 'experiencing'. The research has displayed that Ethnic Identity is a self-developing phenomenon, basically influenced by both the infrastructural relations and positions of ethnic self-awareness, and the processes associated with the relations of ethnic self-awareness with the external environment, with other ethnic groups. The most active points of development have been identified. So, in intrastructural relations, they are active as ratios of I-real and I-mirror with a stronger position of I-ideal, since practically all dimensions of I-real and I-ideal (dominance, egoism, suspicion, etc.) have shown significant differences that testify to the points and directions of development of ethnic self-awareness; positions in the relationship between the real self and the mirror self also exerted an active influence. The points of conflict of the structures of ethnic self-consciousness were found, where, when the points of development coincided, the direction of development was different. Thus, suspicion, obedience, dependence, friendliness, integrative indicators of dominance and friendliness have shown themselves to be conflict points reflecting conflict zones between the influence of an external ethnic group (mirror self) and self-development processes manifested through the ideal self. In the situation of relations with the external environment, the most active was shown by the self-mirror, which influences the development of the subjectivity of the ethnic group through the components of the experience of the Palestinian-Israeli crisis. The influence of the real self on the characteristics of the "perezhivanie" 'experiencing' of the Palestinian-Israeli crisis was also manifested, and therefore, through the components of the "perezhivanie" 'experiencing' of this impression on the development of the self-awareness of the ethnic group.

Keywords: Ethnic Identity; "perezhivanie" 'experiencing'; Psychosemantics; interethnic relations; Palestinian and Israeli ethnic groups

For citation: Fakhrutdinova L. F., Shawamri S. T. M. The relationship between the characteristics of Ethnic Identity and Psychosemantic Characteristics of Experiencing ('Perezhivanie') Interethnic Relations of Palestinian Muslims in the multinational Levant Region. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(4):962-984 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-962-984

Введение

Статья посвящена исследованию этнического самосознания мусульман палестинского происхождения, проживающих в многонациональном регионе Левант. Поскольку данная территория – место постоянных конфликтов палестинцев с израильтянами, с которыми они совместно живут уже практически 70 лет (1948 – год образования государства Израиль в регионе Левант), этническое самосознание палестинских мусульман уже значительное время формируется в условиях фактически непрекращающихся палестино-израильских столкновений. Изучение этнического самосознания в условиях неблагоприятных межэтнических отношений представляется актуальным и важным для понимания этнических процессов как в регионе Левант, так и в других многонациональных регионах.

В исследовании этнического самосознания мы опирались на труды западных психологов (К. Роджерса, Р. Лэйнга, К. Левина и др.), а также работы отечественных психологов (Б.Г. Ананьева, А.Н. Леонтьева, Ю.П. Платонова и др.) [1; 2; 3, 4; 5; 6]. Внутренний, субъективный план межэтнических отношений нами операционализируется через характеристики переживания. По мнению Л.С. Выготского, переживание – единственный вход в субъективный мир, представляющий собой динамическую единицу сознания [8]. С.Л. Рубинштейн описывает переживание как форму бытия, данность, субстанциональность психических явлений, определяя его как субъективную, аутентичную, основную из двух составляющих сознания (переживание и знание) [9]. В. Дильтей определял переживание как краеугольную категорию психологии, поскольку переживание представляет собой саму материальность, овеществлённость психический явлений [10].

В исследованиях Л.Р. Фахрутдиновой переживанием называется «психологическая категория, определяющая явление самосознания, интегрирующее бытийность и субстанциональность субъективного мира человека, проявляющееся в виде когнитивных, эмоциональных процессов и телесных самоощущений субъекта, выступающее для субъекта как психическая деятельность по «переработке» получаемых впечатлений и встраивания их в образы внутреннего и внешнего мира» [11]. Переживание включает в том числе психосемантические характеристики, позволяющие изучать психосемантическое пространство переживания межэтнических отношений палестинцев и израильтян [11; 12; 13]. Переживание

включено в психическом целом в иррационально взаимодействующее единство переживания и рефлексии, которые представляют собой системный комплекс, диалектическую пару, основной функцией которой является переработка впечатлений (рис. 1). В качестве впечатления нами исследовался палестино-израильский кризис мая 2021 года. Таким образом, в данной работе изучается этническое самосознание палестинских мусульман и его влияние на субъективный мир мусульман, операционализированный через характеристики переживания. В данном исследовании особенности этнического самосознания рассмотрены через такие показатели, как доминирование, эгоистичность, агрессивность, подозрительность, подчиненность, зависимость, дружелюбие, альтруизм, а также общие, интегративные характеристики, формирующие доминирующий и дружелюбный стили межличностного взаимодействия, определяемые по тесту межличностных отношений Т. Лири. Ранее мы исследовали когнитивные, эмоциональные характеристики этнического самосознания палестинцев и израильтян, определяемые нами через тест Дж. Финни [14]. Было выявлено, что все показатели этнической идентичности по эмоциональному и когнитивному компоненту выше у представителей израильского народа. Исследования показали, что имеются различия в гендерном аспекте этнической идентичности палестинцев и израильтян. Женщины израильтянки обладают более высоким уровнем этнического самосознания по сравнению с мужчинами израильтянами, в то время как у палестинского народа уровень этнического самосознания достоверно выше у мужчин [14].

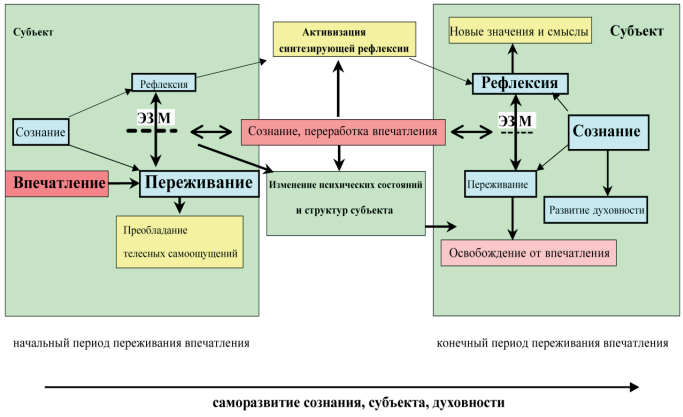

Рис. 1. Схематическое представление процесса саморазвития сознания, субъекта, личности (Л.Р. Фахрутдинова) [11; 12].
Условные обозначения: ЭЗМ – Эго-защитные механизмы.
Fig. 1. Schematic representation of the process of self-development of consciousness, subject, personality (L.R. Fakhrutdinova) [11; 12].
Legend: EDM – Ego Defense Mechanisms

Наши исследования проводились в период палестино-израильского кризиса, произошедшего в мае 2021 года. Он характеризовался активными ракетными бомбардировками, применением боевых самолетов, вертолетов, дронов, военных кораблей и катеров и, как следствие, привел к большому количеству жертв среди мирного населения. Конфликт вскрыл глубинные тенденции, особенности и разнообразные стороны в межэтнических отношениях, что обусловило силу впечатления, оставившего след на субстанциональности внутреннего, субъективного мира палестинцев и израильтян. В связи с вышесказанным актуальность данной работы стала еще более очевидной. Стоит отметить, что подобные исследования проведены Д.А. Ананьиной, изучавшей межэтнический конфликт на территории Синьцзян-Уйгурского автономного района КНР, А.В. Верещагиной, М.М. Шахбановым, которые занимались проблемой межэтнических отношений в оценке дагестанских народов, Л.А. Ожеговой, А.Ю. Ожеговым, С.К. Эдириппулиге, рассмотревшими межэтнический конфликт в Шри-Ланке и др. [15; 16; 17].

Исследования показали, что межэтнические отношения могут отличаться большой напряженностью, так как представляют собой суть межэтнического диалога совместно проживающих этносов. Так, Д.А. Ананьина считает, что субъективные причины межэтнического конфликта, обусловленные психологической ригидностью этнофоров, доминированием в этническом самосознании этноцентристских, этноэгоистических установок, транслируя полярное различие, противопоставление, не дают возможности для сближения и налаживания диалога конфликтующих сторон [15, с. 6]. А.В. Верещагина А.В., М.М. Шахбанов полагают, что динамика межэтнических конфликтов во многом обусловливается обострением непримиримости социальных противоречий и переходом их в позицию противостояния. Они связывают данный переход с защитой национальных интересов своего народа и далее – с поиском «врагов народа», апеллируя к определенным историческим событиям и фактам, ответственность за которые возлагается на соседние народы [16, с. 160].

Л.А. Ожегова, А.Ю. Ожегов, С.К. Эдириппулиге, сравнивая историю сингало-тамильского конфликта с историей последующих конфликтов, обращают внимание на совпадение способов попыток их мирного урегулирования. Они считают, что в мировом сообществе установилось мнение, что межэтнические конфликты решить военным путем невозможно и эффективен комплекс иных инструментов и методов – проведение мирных переговоров, поиск компромиссов, взаимные уступки, международные гарантии, участие международных миротворческих сил, договоры о перемирии и т. п. Однако использование

 ISSN 2618-9569

этих инструментов в Шри-Ланке с целью прекращения кровопролития закончилось полным провалом. Л.А. Ожегова, А.Ю. Ожегов, С.К. Эдириппулиге считают, что пример Шри-Ланки доказывает, что достичь мира можно только путем уничтожения террористов, так как любые переговоры с ними приводят к еще большей эскалации террора, новым конфликтам, гибели людей [17, с. 37].

К тому же конфликты, локализующиеся в стратегически важных регионах, протекают по схожим сценариям, становясь объектами пристального внимания и даже участия международных акторов [18, с. 31]. Левант, где совместно проживают палестинцы и израильтяне, является стратегически важным регионом, что обуславливает хронический и ожесточенный характер межэтнического конфликта, а впечатление, оставляющее след на субстанциональности внутреннего мира представителей палестинского и израильского народов, носит характер незаживающей раны [8, 9]. Межэтнические отношения, которые в определенной фазе своего развития привели к острому конфликту, рассматривались в трудах Д.К. Григоряна, А.С. Ароян, И.Г. Веренич [18]. Они считают, что этническим конфликтам свойственны некоторые особенности бессознательного поведения: эмоциогенность, алогичность, символизм, слабая обоснованность рациональными доводами совершаемых действий, что обосновывает операционализацию структур переживания через психосемантическую составляющую в данном исследовании [19]. А.И. Роговская рассматривала лингвистическое диагностирование межэтнической напряженности в полиэтническом коллективе. Она считает, что языковое диагностирование конфликтогенных факторов может осуществляться как на базе одного языка, так и на базе многих контактирующих языков [19]. Согласно исследованиям JW Burton, DJD Sandole, межэтническая напряженность реализуется во времени как поэтапный трехуровневый социально-политический процесс: нарастание напряженности (конфликтогенная ситуация), резкое обострение (явно выраженная конфликтная ситуация), постконфликтные отношения (восстановление отношений) [20]. Нами исследовался межэтнический конфликт в фазе резкого обострения. Одна из функций конфликта состоит в установлении, поддержании и упрочнении групповой идентичности. Противоборство групп нельзя оценивать как однозначно негативное явление [21, с. 54].

Этническое самосознание исследовалось в трудах В.Ю. Хотинец, В.С. Мухиной, Т.Л. Смолиной. Так, В.Ю. Хотинец отмечает динамическую устойчивость этнического самосознания, сочетания изменчивости с устойчивостью, стабильностью [22]. В данном исследовании нами были выявлены трансгенеративные свойства коллективных образов и представлений в

этническом самосознании, обнаружились как изменчивые, так и стабильные свойства этнического самосознания. В исследованиях В.С. Мухиной показано, как этническое самосознание складывается из усвоенного опыта практической жизни со сложившимися мифами, а также со специфическими для данного этноса актами придания значений и переживаний событиям текущей жизни, что обусловливает определенную полифонию этнического самосознания [23, с. 193]. В наших исследованиях наблюдается подобная полифония этнического сознания палестинского и израильского народов региона Левант, опирающаяся на практический опыт межэтнических отношений совместно с мифами, в большей степени связанными с религиозным самосознанием данных народов [12–14]. Т.Л. Смолина, делая теоретическое обобщение ряда исследований в области этнического самосознания, приходит к выводу, что этническое самосознание представляет собой сложный многокомпонентный социально-психологический феномен, включающий в себя осознание принадлежности к определенной этнической группе, систему авто– и гетеростереотипов, ценностей и социально-культурных установок, опирающуюся на осознаваемые сходства и различия [24, с. 302–304]. Данное исследование показало, что палестино-израильский кризис затрагивает все стороны этнического самосознания палестинцев и израильтян, представляя собой в заметной части ценностный конфликт, включающий в значительной степени мифические представления народов, переплетающиеся с практическим опытом и особенностями этнического восприятия.

Цель исследования – изучить взаимосвязи характеристик этнического самосознания и переживания межэтнических отношений палестинских мусульман в многонациональном регионе Левант.

На основе анализа литературы была выдвинута следующая гипотеза: существуют достоверные взаимосвязи характеристик этнического самосознания и переживания межэтнических отношений палестинских мусульман в многонациональном регионе Левант.

Цель исследования реализуется через выполнение следующих эмпирических задач:

1. Изучить характеристики этнического самосознания палестинских мусульман в реальном, идеальном и зеркальном измерениях в контексте межэтнического взаимодействия с израильской этнической группой.

2. Исследовать корреляционные взаимосвязи характеристик этнического самосознания и переживания межэтнических отношений в многонациональном регионе Левант.

 ISSN 2618-9569

Материалы и методы эмпирического исследования

Процедура

С целью исследования этнического самосознания были использованы опросники, составленные по методике Т. Лири; для изучения психосемантических характеристик переживания палестино-израильского кризиса мая 2021 года – опросник «Семантический дифференциал переживания» Л.Р. Фахрутдиновой через Google-формы (онлайн) [25]. Согласно методике Лири, респонденты описали себя в реальном, идеальном и зеркальном контекстах Я-структур, далее определили, какими качествами обладает, по их представлениям, аутентичная этническая группа в реальном, идеальном и зеркальном измерениях Я-структур. Зеркальное измерение этнического самосознания определялось через израильскую этническую группу палестинских мусульман, проживающих совместно в многонациональном регионе Левант.

Обследование по опроснику «Семантический дифференциал переживания» Л.Р. Фахрутдиновой проходило в период палестино-израильского кризиса 2021 года. Респондентам необходимо было ответить на вопрос: «Как вы охарактеризуете свои переживания, свои чувства, которые вы испытываете при взаимодействии с представителями израильского народа?». Полученные данные были подвергнуты качественному и количественному анализу при помощи статистического пакета SPSS. Достоверность различий средних значений определялась через Т-тест независимых выборок по критерию равенства дисперсий Ливиня.

Выборка

В исследовании участвовали 125 представителей палестинского народа (74 мужчины и 51 женщина) в возрасте от 18 до 35 лет.

Методики

Для исследования этнического самосознания применялась методика Т. Лири, включающая шкалы «Доминирование», «Эгоистичность», «Агрессивность», «Подозрительность», «Подчиненность», «Зависимость», «Дружелюбие», «Альтруизм», а также интегративные характеристики, определяющие доминирующий и дружелюбный стили межличностного взаимодействия [7].

Для изучения психосемантической составляющей переживания палестино-израильского кризиса 2021 года применялся опросник «Семантический дифференциал переживания» Л.Р. Фахрутдиновой [15]. Данный опросник содержит 14 шкал: «Оценка»; «Активность»; «Упорядоченность»; «Сложность»; «Сила»; «Комфортность»; «Реальность»; «Обычность»; «Плотность»; «Абстрактность»;

«Уникальность»; «Дружелюбие»; «Определенность»; «Моральность». Шкалы построены на основании концепции В.Ф. Петренко [26]. Шкалы интегрируют несколько близких семантических значений. Отдельные семантические значения выстроены по дихотомическому принципу. Например,

Теплый -3 -2– 1 0 +1 +2 +3 Холодный

Чистый -3 -2– 1 0 +1 +2 +3 Грязный

Грубый -3 -2– 1 0 +1 +2 +3 Нежный [25; 26].

Согласно ключу, при обработке знаки меняются на противоположные или остаются в прежнем значении. Далее происходит перевод значений в семибалльную шкалу: показатели выше 4 баллов соответствуют одной стороне дихотомии, показатели ниже 4 – другой. 4 балла – показатель «затрудняюсь ответить». 1–4 балла – описание соответствует одной стороне дихотомии, 4–7 баллов – другой. Усиление значения соответственно идет от 4 к 1 и от 4 к 7 [25].

Результаты

Рассмотрим средние значения, иллюстрирующие представления палестинцев об «образе палестинского народа, какой он есть на данный момент», что соответствует Я-реальному этнической группы, по аналогии с реальным Я индивидуального субъекта, а также средние значения представлений палестинцев об «образе палестинского народа, каким бы я хотел его видеть», что соответствует Я-идеальному этнической группы, по аналогии с идеальным Я индивидуального субъекта (рис. 2). На рисунке 2 представлены те средние значения Я-реального и Я-идеального, различия между которыми достоверны с уровнем значимости $p \leqslant 0{,}05$.

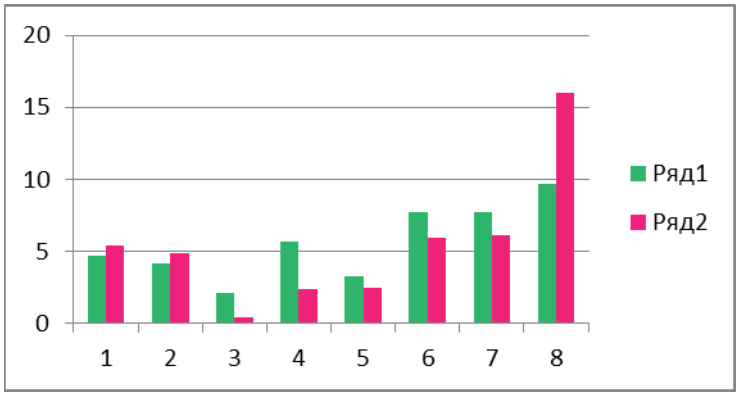

Рис. 2. Средние значения характеристик реального и идеального Я палестинского народа согласно тесту Т. Лири.

Fig. 2. Average values of the characteristics of the real and ideal self of the Palestinian people according to the Leary Test.

 ISSN 2618-9569

Условные обозначения: 1 – первая пара столбцов соответствует шкале «Эгоистичный», 2 – «Агрессивный», 3 – «Подозрительный», 4 – «Подчиняемый», 5 – «Зависимый», 6 – Дружелюбный», 7 – соответствует интегративному стилю общения «Доминирование», 8 – интегративному стилю общения «Дружелюбие».

Первый ряд столбцов соответствует Я-реальному «образа палестинского народа», второй ряд столбцов – Я-идеальному «образа палестинского народа» представителями палестинского народа.

Из рисунка 2 видно, что с уровнем значимости p=0,002 Я-реальное (среднее значение 4,71) «образа палестинского народа» представителями палестинского народа меньше Я-идеального (среднее значение 5,4) по шкале «Эгоистичный». Данные показывают, что идентификация себя как «образа палестинского народа» представителями палестинского этноса находится в состоянии гармоничного развития и, хотя и немного занижена, укрепляется. Это дает основания увидеть в происходящем позитивную тенденцию, поскольку вселяет надежду, что палестинский народ будет больше заниматься саморазвитием, самопознанием, самопродвижением.

Далее рассмотрим значения по шкале «Агрессивный», где уровень значимости различий между реальным и идеальным Я p=0,0001 (рис. 2). Наблюдается также тенденция в сторону усиления агрессивности в отношениях в пределах гармоничной нормы: Я-реальное (среднее значение 4,16), Я-идеальное (среднее значение 4,87). Полученные результаты показывают, что палестинский народ развивается в сторону укрепления своей позиции, способностей к отстаиванию своих границ, достижению целей.

Исследуем значения по шкале «Подозрительный», где уровень значимости различий между реальным и идеальным Я p=0,0001 (рис. 2). Наблюдается изменение подозрительности палестинского народа в сторону уменьшения в пределах недостаточного развития критичности: Я-реальное (среднее значение 2,1), Я-идеальное (среднее значение 0,428). Полученные результаты показывают, что палестинский народ проявил тенденцию к снижению критического осмысления реальности, практически к полному отказу от подозрительности в отношениях. Полученные данные свидетельствуют о состоянии отчаяния, где такое экстремальное снижение подозрительности может быть результатом стремления найти хоть какой-то выход их создавшегося положения.

Схожим образом ведет себя характеристика подчиняемости в отношениях (уровень значимости различий p=0,0001) (рис. 2), которая, находясь в настоящем в пределах гармоничной нормы (среднее значение Я реального 5,7), имеет тенденцию к снижению подчиняемости в будущем (среднее значение Я идеаль-

ного 2,36). Результаты исследования «образа палестинского народа» показывают, что палестинцы получили общую интенцию развития в сторону того, что постепенно перестают подчиняться кому-либо, выходят из позиции подчинения, стремятся скинуть с себя любую властную волю.

Подобным образом ведет себя и характеристика зависимости (уровень значимости различий p=0,0001), которая, находясь в настоящем за нижними пределами гармоничной нормы (среднее значение Я реального 3,3), имеет тенденцию к дальнейшему снижению зависимости в будущем (среднее значение Я идеального 2,48) (рис. 2). Исследования показали, что у палестинцев снижена включенность феномена зависимости в межличностные отношения. Интерпретация полученных данных позволяет подтвердить факт, что в многодетных семьях коллективистических культур, в которые входит культура палестинского народа, феномен надежной привязанности в отношениях (по Д. Боулби) проявляется и развивается иначе, чем в западных культурах, где данное явление было открыто [27]. Особенность воспитания в многодетных палестинских семьях связана с феноменом, когда женщины по-матерински заботливо относятся к не родным им детям, выполняя фактически те же функции, что и биологические матери. По мнению О.А. Карабановой, особенности практики воспитания детей в коллективистической культуре связаны с воспитанием сенситивности к другим людям, послушания и готовности принять на себя обязательства, оказать всяческую поддержку, ориентации «на других» [28]. Полученные данные требуют дополнительных исследований привязанности в палестинских семьях.

Рассмотрим значения по шкале «Дружелюбный», где уровень значимости различий между реальным и идеальным Я соответствует p=0,014 (рис. 2). Наблюдается тенденция в сторону снижения показателя дружелюбности в отношениях в пределах гармоничной нормы: Я-реальное (среднее значение 7,69), Я-идеальное (среднее значение 5,95). Полученные результаты показывают, что палестинский народ развивается в сторону снижения аффилятивной мотивации, стремится быть общительными, нравиться, вызывать аттракцию у субъектов взаимодействия. Вместе с достоверно усиливающимися агрессивностью, эгоистичностью, достоверно снижающимися подчиняемостью и зависимостью, полученные результаты показывают усиление этнического самосознания палестинцев в сторону укрепления внутреннего стержня, внутренней позиции, «крепнет дух» палестинского народа в межэтническом противостоянии с израильским народом.

Полученные данные входят в кажущееся противоречие с фактом достоверного изменения (p=0,001) доминирующего стиля в межличностном общении, снижением позиции конкурентного доминирования: Я-реальное (среднее значение 7,73), Я-идеальное (среднее значение 6,11) (рис. 2). Укрепление внутренней

 ISSN 2618-9569

позиции, а значит, принципов, идеалов, убеждений, уверенности в себе, осознанности в принятии решений может ослабить конкурентные установки в отношениях.

И результаты изучения дружелюбного стиля в межличностных отношениях подтверждают наши предположения: Я-реальное (среднее значение 9,69), Я-идеальное (среднее значение 15,99) при уровне значимости различий между данными измерения этнического самосознания p=0,005 (рис. 2). Полученные данные показывают, что условия межэтнического конфликта значительно меняют способность палестинского народа к сотрудничеству, ведению конструктивного диалога, доброжелательности в межличностных отношениях.

Сопоставим средние значения Я-реального и Я-зеркального палестинского народа, где представители палестинского народа описывают «образ палестинского народа в глазах израильского народа», то есть описывается их представление о том, какого поведения от них ожидают совместно с ними проживающие израильтяне (рис. 3). На рисунке представлены только те характеристики межличностных отношений, различие в средних значениях которых имеет уровень значимости p⩽0,05.

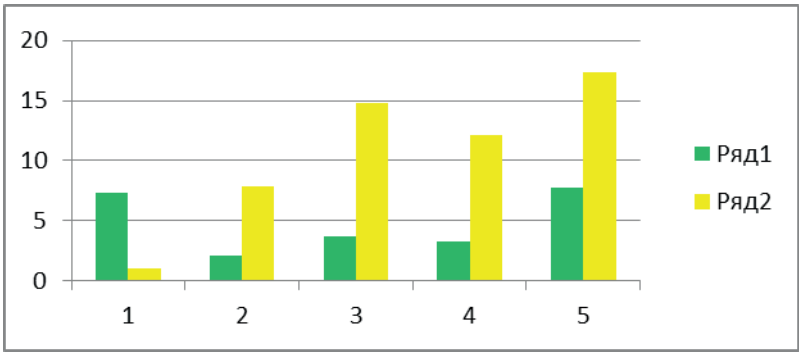

Рис. 3. Средние значения характеристик реального и зеркального Я палестинского народа согласно тесту Лири.
Fig. 3. Average values of the characteristics of the real and mirror self of the Palestinian people according to the Leary Test.

Условные обозначения: 1 – первая пара столбцов соответствует шкале «Доминирование», 2 – «Подозрительный», 3 – «Подчиняемый», 4 – «Зависимый», 5 – соответствует интегративному стилю общения «Доминирование».

Первый ряд столбцов соответствует Я-реальному «образа палестинского народа», второй ряд столбцов – Я-зеркальному «образа палестинского народа в глазах израильского народа», описанными представителями палестинского народа.

При сопоставлении данных, представленных на рисунках 2 и 3, отмечаем, что количество и качество достоверных различий заметно различается: Я-зеркальное имеет отличия по меньшему количеству характеристик, качественные показатели межличностных отношений также различаются. Уменьшение достоверных различий свидетельствует о том, что между отраженным образом противоборствующих с палестинцами израильтян и реальным представлением о себе меньше различий, чем между реальным представлением о себе палестинцев и теми качествами, которые они хотели бы приобрести в будущем. Таким образом, практически половина характеристик межличностного общения совпадает с ожиданиями израильтян, и только один параметр, а именно доминирование как способность проявлять свою волю и отстаивать свои позиции, палестинцы не хотели бы в себе менять.

Рассмотрим средние значения Я-реального (среднее значение 7,3) и Я-зеркального (среднее значение 1,0) характеристик межличностных отношений по параметру «Доминирование» (уровень значимости различий p=0,0001). Из рисунка 3 видно, что уровень доминирования реального Я находится в зоне гармоничного предела, на высоком уровне развития лидерских качеств, способности брать на себя ответственность, проявлять эмоционально-волевые качества. Если рассмотреть характеристику «Доминирование» со стороны зеркального Я, то показано, что палестинцы ощущают давление со стороны израильского сообщества в сторону уменьшения данного показателя до фактического устранения волевых, лидерских качеств у представителей палестинского народа.

Если рассмотреть характеристику «Подозрительность» по измерениям Я-реального (среднее значение 2,1) и Я-зеркального (среднее значение 7,83), то низкий уровень подозрительности Я-реального в сопоставлении с Я-зеркальным, находящимся в пределах гармоничной нормы, показывает, что ожидаемая от них здоровая подозрительность со стороны израильского сообщества расходится в низких показателях подозрительности, которые отмечаются у палестинцев. Более того, в сопоставлении с рисунком 3 отметим, что в будущем палестинцы вообще хотят свести на нет даже намеки на подозрительность (среднее значение Я-идеального 0,4). В то время как подозрительность в пределах гармоничной нормы (4–8) есть проявление здоровой критичности мышления. Видимые ожидания со стороны израильтян о здоровой подозрительности, критичности мышления отторгаются палестинцами, что показывает неотрефлексированный, негативно окрашенный интроект в этническом самосознании палестинцев. Мы наблюдаем, как неблагополучные межэтнические отношения совместно про-

 ISSN 2618-9569

живающих народов могут негативно сказаться на характеристиках этнического самосознания и поведенческих паттернах межличностного взаимодействия.

Схожие факты мы наблюдаем и относительно измерений подчиняемости и зависимости в межличностных отношениях по показателям Я-реальное, Я-идеальное и Я-зеркальное (таблица 1). Уровень значимости различий по обоим показателям межличностных отношений (подчиняемость и зависимость) – p=0,0001.

Таблица 1. / Table 1.

Средние значения характеристик Я-реального, Я-идеального, Я-зеркального палестинцев
Average values of the characteristics of the real self, the ideal self, the mirror self of the Palestinians

Измерения Я	Я-реальное	Я-идеальное	Я-зеркальное
Подчиняемость	3,73	2,36	14,83
Зависимость	3,3	2,48	12,1

Из таблицы 1 видно, что отраженный образ включает показатели, далеко вышедшие за пределы нормы, а подчиняемость – за пределы экстремального, патологического поведенческого паттерна. Полученные результаты показывают, что подобный зеркальный образ палестинского народа в глазах израильтян, с которыми палестинцы находятся в ситуации противостояния, приводит к искажению в развитии этнического самосознания палестинцев, компенсаторно снижающих и без того низкие, негармоничные показатели подчиняемости и зависимости. Данное стремление к резкому уменьшению собственной подчиняемости и зависимости в совокупности со снижением подозрительности может привести к слаборегулируемым, аффективным последствиям в проявлении этнического самосознания палестинцев.

Изучение общего, интегративного показателя «Доминирование» показывает, что Я-реальное палестинского народа находится в зоне здоровой конкурентоспособности (среднее значение 7,73), в то время как Я-зеркальное (среднее значение 17,3) отражает выраженные конкурентные установки в межличностном взаимодействии палестинцев. Палестинцы отраженно через израильтян воспринимают себя как этнических субъектов с явно выраженными конкурентными установками в межличностных отношениях. Ответом на подобное гипертрофированное ожидание конкурентного взаимодействия со стороны израильтян является более сниженный уровень Я-идеального, обозначающий точку и направление развития тенденций в изменении способов и установок в межличностном взаимодействии.

Нами наблюдается взаимосвязь развития этнического самосознания палестинцев в соответствии с зеркальными, отраженными представлениями о себе глазами израильтян. Поскольку отражение в принципе точно воспроизводит реальность, то, скорее всего, данное зеркальное Я совместно живущих народов довольно точно демонстрирует характеристики межэтнического взаимодействия палестинцев и израильтян, и полученные результаты показывают, что данные межэтнические взаимодействия влияют на особенности этнического самосознания палестинцев.

Рассмотрим корреляционные связи характеристик межэтнических отношений, исследуемые нами через тест Лири, и психосемантические характеристики переживания палестино-израильского кризиса мая 2021 года (табл. 2).

Таблица 2. / Table 2.

Корреляционные взаимосвязи характеристик переживания палестино-израильского кризиса и этнического самосознания палестинцев
Correlation between the characteristics of the experience of the Palestinian-Israeli crisis and the ethnic identity of the Palestinians

	Я-реальное Альтруизм	Я-зеркальное Доминирование	Я-зеркальное Агрессивность
Сложность	r= 0,351 p= 0,009	–	–
Уникальность	–	r= – 0,354 p= 0,008	–
Реальность	–	–	r= 0,419 p= 0,002
Оценка	–	–	r= – 0,348 p= 0,009

Из таблицы 2 видно, что существуют достоверные взаимосвязи характеристик этнического самосознания и переживания палестино-израильского кризиса. Мы наблюдаем корреляционную активность характеристик Я-зеркального палестинцев в изменении субъективного мира палестинского народа. Социально ожидаемый «образ палестинца глазами израильтянина» является ключевым в процессе переживания палестинским народом межэтнических отношений, в данном случае в ситуации межэтнического противостояния. Результаты переживания в форме встраиваемых образов внутреннего и внешнего мира, изменений смыслов и значений определяются тем, что ожидают от палестинцев израильтяне в плане их агрессивности и доминирования. Ранее мы уже наблюдали соотношение Я-реального, Я-идеального и Я-зеркального по шкале «Доминирование» и

 ISSN 2618-9569

определили направление данного изменения в сторону уменьшения доминирования до самых низких его показателей, которые могут проявиться в форме слабоволия и слабодушия в будущем. Корреляционные связи подтверждают наше предположение в плане доминирующих качеств палестинцев в межэтнических отношениях. Чем более уникальной ощущают палестинцы ситуацию палестино-израильского кризиса, тем слабее становится их доминирующая позиция в межэтнических отношениях.

Из таблицы 2 видна корреляционная активность агрессивного измерения межэтнического взаимодействия. Чем выше показатели агрессивности в межэтнических отношениях, тем более реальным, приближенным кажется предмет переживания, тем более негативно оценивает субъект процесс переживания впечатления палестино-израильского кризиса, тем более деструктивный путь процесса переживания (в плане последствий для внутреннего мира, физического, психического и социального здоровья палестинцев).

Наблюдается также и влияние Я-реального на процесс переживания палестинцами палестино-израильского кризиса через альтруистическое измерение. Чем выше палестинцы проявляют альтруизм в межэтнических отношениях, тем более сложным для рефлексии становится межэтническое противостояние, тем более сложные когнитивные процессы должны быть включены палестинцами для решения межэтнического конфликта.

Дискуссия

Наши исследования релевантны мнению Ayer Lynsay [29], предположившей, что психологическое воздействие израильско-палестинского конфликта выходит в зону психических расстройств, таких как посттравматическое стрессовое расстройство (ПТСР). Подверженность продолжающемуся конфликту может привести к изменениям в мыслях, чувствах и действиях израильтян и палестинцев, хотя эти изменения могут не соответствовать порогам посттравматического стрессового расстройства или депрессии, они тем не менее могут оказать сильное воздействие на общественное здоровье [19, с. 322]. Наши исследования подтвердили травматичный характер опыта межэтнических отношений палестинцев и израильтян для представителей палестинского народа, проявившего тенденцию к снижению критического осмысления реальности, практически к полному отказу от подозрительности в отношениях. Полученные данные свидетельствуют о состоянии отчаяния, где такое экстремальное снижение подозрительности может быть результатом стремления найти хоть какой-то выход из создавшегося положения. К тому же результаты исследования «образа палестинского народа» показывают, что палестинцы развиваются в сторону того, что меньше подчиня-

ются кому-либо, стремятся скинуть с себя любую властную волю. Если рассмотреть характеристику «Доминирование» со стороны зеркального Я, то показано, что палестинцы ощущают давление со стороны израильского сообщества в сторону уменьшения данного показателя до фактического устранения волевых, лидерских качеств у представителей палестинского народа.

По характеристикам подозрительности Я-структур мы видим, что здоровая подозрительность израильтян, которая, как мы заявляли выше, обусловливает критичность мышления, отторгается палестинцами, что указывает на неотрефлексированный, негативно окрашенный интроект в этническом самосознании последних. Мы наблюдаем, как неблагополучные межэтнические отношения совместно проживающих народов могут негативно сказаться на характеристиках этнического самосознания и поведенческих паттернах межличностного взаимодействия.

В то же время наблюдаются и положительные стороны влияния палестино-израильского кризиса мая 2021 года на развитие этнического самосознания палестинцев. Так, фокус внимания палестинского этноса становится все в большей степени обращен на самого себя: усилились тенденции к самопознанию, саморазвитию, к отстаиванию своих позиций и границ, развиваются эмоционально-волевое качества, способности к лидерству,

Данное исследование показывает перспективы дальнейшего изучения роли взаимосвязей этнического самосознания и переживания ситуации межэтнических отношений в развитии группового сознания, субъективного мира палестинского народа. Полученные результаты могут быть применены в социальных психотехнологиях с целью развития, гармонизации этнического самосознания как во внешнем плане межэтнических отношений, так и во внутреннем плане субъективного мира палестинского народа. Кроме того, опыт данного исследования позволит понять психологию этнических групп, проживающих совместно в многонациональных регионах.

Ограничения в исследовании и выводы

Ограничения в исследовании связаны в большей мере с замкнутостью палестинцев, что можно объяснить недостаточным развитием психологической практики подобного самораскрытия, закрытостью для индивидуального исследования, а также слабой оснащенностью интернет-технологиями, которая по сравнению с уровнем цифровизации западных стран оставляет желать лучшего.

Исследование показало, что на развитие этнического самосознания влияют как внутриструктурные отношения и позиции этнического самосознания, так

 ISSN 2618-9569

и процессы, связанные с взаимодействием этнического самосознания с внешней средой, другими этническими группами.

Выявлены наиболее активные точки развития. Так, во внутриструктурных отношениях являются активными соотношения Я-реального и Я-зеркального с более сильной позицией Я-идеального, поскольку практически все измерения Я-реального и Я-идеального (доминирование, эгоизм, подозрительность и др.) показали достоверные различия, которые свидетельствуют о точках и направлениях развития этнического самосознания; активное влияние проявили позиции в соотношении Я-реального с Я-зеркальным. Были обнаружены точки конфликта структур этнического самосознания, от различий в совпадении которых зависит направление развития этого противостояния. Так, подозрительность, подчиняемость, зависимость, дружелюбие, интегративные показатели доминирования и дружелюбия проявили себя конфликтными точками, отражающими зоны конфликта между влиянием внешней этнической группы (Я-зеркальное) и процессами саморазвития, проявляемыми через Я-идеальное.

В ситуации взаимоотношений с внешней средой наибольшую активность показало Я-зеркальное, оказывающее влияние на развитие субъектности этнической группы через составляющие переживания палестино-израильского кризиса. Также проявилось влияние Я-реального на характеристики переживания палестино-израильского кризиса, а значит, через переживание данного впечатления на развитие самосознания этнической группы. Не обнаружено взаимосвязей Я-идеального с характеристиками переживания палестино-израильского кризиса.

Литература

1. Роджерс К.Р. *Взгляд на психотерапию. Становление человека.* Пер. с англ. Исенина Е.И. (Общ. ред. и предисл.). М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс»; 1994. 480 с.

2. Лэйнг Р.Д. *Феноменология переживания; Райская птичка; О важном.* Пер. с англ. Львов: Инициатива; 2005. 352 с.

3. Левин К. *Теория поля в социальных науках.* Пер. с англ. СПб.: Сенсор; 2000. 368 с.

4. Ананьев Б.Г. *Человек как предмет познания.* СПб.: Питер; 2002. 288 с.

5. Леонтьев А.Н. *Избранные психологические произведения:* В 2-х т. Т. 1. М.: Педагогика; 1983. 392 с.

6. Платонов Ю.П. *Этническая психология.* СПб.: Речь; 2001. 320 с.

7. Рогов Е.И. *Настольная книга практического психолога в образовании: Учебное пособие.* М.: ВЛАДОС; 1995. 529 с.

8. Выготский Л.С. *Психология.* М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс; 2000. 1008 с.

9. Рубинштейн С.Л. *Основы общей психологии.* Т. 1. М.: Педагогика; 1989. 488 с.

10. Дильтей В. *Описательная психология.* СПб.: Алетейя; 1996. 160 с.

11. Фахрутдинова Л.Р. *Теория переживания субъекта.* Казань: Изд-во Казанского государственного университета; 2015. 116 с.

12. Фахрутдинова Л.Р., Шауамри Т.М. Салах. Категория переживания межэтнического конфликта представителями палестинского и израильского народов. *Психология психических состояний: сборник материалов XIV международной научно-практической конференции для студентов, магистрантов, аспирантов, молодых ученых, преподавателей вузов* (Казань, 20–21 февраля 2020 г.) Вып. 14. С. 357–360. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://dspace.kpfu.ru/xmlui/bitstream/handle/net/158353/sbornik-zpsh_2020.pdf (дата обращения: 09.10.2021).

13. Fakhrutdinova L.F., Shawamri S. The Influence of the Level of Education on the Charac-teristics of the Experience of Interethnic Relations in Multina-tional Regions. *ARPHA Proceedings.* 3:551–559. DOI: 10.3897/ap.2.e0551

14. Фахрутдинова Л.Р., Шауамри С.Т.М. Особенности этнической идентичности представителей палестинского и израильского народов. *Мир науки. Педагогика и психология.* 2021;9(4). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://mir-nauki.com/PDF/26PSMN421.pdf (дата обращения: 09.10.2021).

15. Ананьина Д.А. Межэтнический конфликт на территории Синьцзян-Уйгурского автономного района КНР. *Гуманитарный вектор.* 2018;13(3):6–11.

16. Верещагина А.В., Шахбанов М.М. Межэтнические отношения в оценке дагестанских народов. *Журнал социологии и социальной антропологии.* 2016;19(4):159–177.

17. Ожегова Л.А., Ожегов А.Ю., Эдириппулиге С.К. Межэтнический конфликт в Шри-Ланке: опыт для государств причерноморского региона. *Геополитика и экогеодинамика регионов.* 2018;4(14), №2:30–39.

18. Григорян Д.К., Ароян А.С., Веренич И.Г. Межэтнические конфликты: типы, содержание и пути преодоления. *Философия права.* 2018;3(86):123–127.

19. Роговская А.И. К вопросу о лингвистическом подходе к выявлению репрезентации картины мира в индивидуальном языковом сознании. *Вестник МГОУ. Русская филология.* 2017;2:42–47.

20. Burton J.W., Sandole D.J.D. Generic Theory – The Basis of Conflict Resolution. *Negotiation Journal.* 1986;2:333–344.

21. Козер Л. *Функции социального конфликта.* Назаровская О.А. (пер. с англ.) М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги; 2000. 205 с.

22. Хотинец В.Ю. *Этническое самосознание.* СПБ.: АЛЕТЕЙЯ; 2000. 240 с.

23. Мухина В.С. Этнопсихология: настоящее и будущее. *Психологический журнал.* 1994;15(3):42–49.

24. Смолина Т.Л. Этническое самосознание как социально-психологический феномен. *Известия РГПУ им. А.И. Герцена.* 2014;171:301-306.

25. Фахрутдинова Л.Р. *Психология переживания человека.* Казань: Изд-во Казанского государственного университета; 2008. 676 с.

26. Петренко В.Ф. *Основы психосемантики.* Смоленск: Изд-во СГУ; 1997. 320 с.

27. Боулби Д. *Привязанность.* М.: Изд-во «Гардарики»; 2003. 477 с.

28. Карабанова О.И. Детско-родительские отношения и практика воспитания в семье: кросс-культурный аспект. *Современная зарубежная психология.* 2017;6(2):15–26.

29. Lynsay A., Venkatesh B., Stewart R. et al. Psychological aspects of the Israeli–Palestinian conflict: A systematic review. *Trauma, Violence, & Abuse.* 2017; 18(3):322–338.

References

1. Rodzhers K.R. *Vzglyad na psikhoterapiyu. Stanovlenie cheloveka* [A look at psychotherapy. The formation of man]. Transl. from Engl. Isenina E.I. (gen. ed. and pref.) Moscow: Publ. group Progress Publ., Univers Publ.; 1994. 480 p. (In Russian)

2. Lejng R.D. *Fenomenologiya perezhivaniya; Rayskaya ptichka; O vazhnom* [Phenomenology of experience; Bird of Paradise; About the important]. Transl. from Engl. Lviv: Iniciativa Publ.; 2005. 352 p. (In Russian)

3. Levin K. *Teoriya polya v sotsial'nykh naukakh* [Field theory in Social Science]. Transl. from Engl. St. Petersburg: Sensor Publ.; 2000. 368 p. (In Russian)

4. Ananev B.G. *Chelovek kak predmet poznaniya* [Man as an object of cognition]. St. Petersburg: Piter Publ.; 2002. 288 p. (In Russian)

5. Leontev A.N. *Izbrannye psihologicheskie proizvedeniya.* V 2-h t. T. 1. [Selected psychological works: In 2 vols. Vol. 1.]. Moscow: Pedagogy Publ., 1983. 392 p. (In Russian)

6. Platonov Y.U.P. *Etnicheskaya psikhologiya* [Ethnic Psychology]. St. Petersburg: Retch Publ.; 2001. 320 p. (In Russian)

7. Rogov E.I. *Nastolnaya kniga prakticheskogo psikhologa v obrazovanii: Uchebnoe posobie* [The handbook of a Practical Psychologist in education: A textbook]. Moscow: VLADOS Publ.; 1995. 529 p. (In Russian)

8. Vygotskij L.S. *Psikhologiya* [Psychology]. Moscow: EKSMO-Press; 2000. 1008 p.

9. Rubinshtejn S.L. *Osnovy obshchey psikhologii* T. 1. [Introduction to General Psychology]. Moscow: Pedagogy Publ.; 1989. 488 p. (In Russian)

10. Dil'tej V. *Opisatel'naja psihologija* [Descriptive Psychology]. St. Petersburg: Aleteyya Press; 1996. 160 p. (In Russian)

11. Fahrutdinova L.R. *Teoriya perezhivaniya sub"ekta* [The Theory of the Subject's Experience]. Kazan: Kazan University Press; 2015. 116 p. (In Russian)

12. Fahrutdinova L.R., Shauamri T.M.S. Kategoriya perezhivaniya mezhetnicheskogo konflikta predstavitelyami palestinskogo i izrail'skogo narodov [Interethnic Conflict Experience Category by the Palestinian and Israeli people]. *Psihologija psihicheskih sostojanij: sbornik materialov XIV mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii dlja studentov, magistrantov, aspirantov, molodyh uchenyh, prepodavatelej vuzov (Kazan', 20–21 fevralja 2020 g.)* [Psychology of mental states: a collection of materials of the XIV International Scientific and Practical Conference for Students, Undergraduates, Postgraduates, Young Scientists, University Lecturers (Kazan, February 20-21, 2020)]. Is. 14. P. 357–360. [Electronic source]. Available at: http://dspace.kpfu.ru/xmlui/bitstream/handle/net/158353/sbornik-zpsh_2020.pdf (Accessed: 09.10.2021). (In Russian)

13. Fakhrutdinova L.R., Shawamri T.M. Salah. The Influence of the Level of Education on the Characteristics of the Experience of Interethnic Relations in Multinational Regions. *ARPHA Proceeings.* 3:551–559.

14. Fahrutdinova L.R, Shauamri S.T.M. Osobennosti etnicheskoj identichnosti predstavitelej palestinskogo i izrail'skogo narodov [Ethnic identity features of the Palestinian and Israeli representatives]. *Mir nauki. Pedagogika i psihologiya* [The world of science. Pedagogy and Psychology]. 2021;9(4). [Electronic source]. Available at: https://mir-nauki.com/PDF/26PSMN421.pdf (Accessed: 09.10.2021). (In Russian)

15. Anan'ina D.A. Mezhetnicheskij konflikt na territorii Sin'czyan-Ujgurskogo avtonomnogo rajona KNR [Interethnic conflict in the Territory of Xinjiang-Uygur autonomous Region of China]. *Gumanitarnyj vektor* [Humanitarian vector]. 2018;13(3):6–11. (In Russian)

16. Vereshchagina A.V., Shahbanov M.M. Mezhjetnicheskie otnoshenija v ocenke dagestanskih narodov [Interethnic relations in the assessment of Dagestan peoples]. *Zhurnal sociologii i social'noj antropologii* [Journal of Sociology and Social Anthropology]. 2016;19(4):159–177. (In Russian)

17. Ozhegova L.A., Ozhegov A.YU., Edirippulige S.K Mezhjetnicheskij konflikt v Shri-Lanke: opyt dlja gosudarstv prichernomorskogo regiona [Interethnic conflict in Sri Lanka: experience for the States of the Black Sea Region]. *Geopolitika i ekogeodinamika*

 ISSN 2618-9569

regionov [Geopolitics and Eco geodynamics of regions]. 2018;4(14) №2:30–39. (In Russian)

18. Grigoryan D.K., Aroyan A.S., Verenich I.G. Mezhjetnicheskie konflikty: tipy, soderzhanie i puti preodolenija [Interethnic conflicts: types, content and ways of overcoming]. *Filosofiya prava* [Philosophy of Law]. 2018;3(86):123–127. (In Russian)

19. Rogovskaya A.I. K voprosu o lingvisticheskom podhode k vyjavleniju reprezentacii kartiny mira v individual'nom jazykovom soznanii [On the question of the linguistic approach to identifying the representation of the worldview in the individual linguistic consciousnes]. *Vestnik MGOU. Russkaya filologiya* [Bulletin of the Moscow State Regional University. Russian Philology]. 2017;2:42–47. (In Russian)

20. Burton J.W., Sandole D.J.D. Generic Theory – The Basis of Conflict Resolution. *Negotiation Journal.* 1986;2:333–344.

21. Kozer L. *Funkcii social'nogo konflikta* [The Functions of social conflict]. Nazarovskaya O.A. (tr. from Engl.) Moscow: Ideya-Press, Intellectual Book House; 2000. 205 p. (In Russian)

22. Hotinec V.YU. *Etnicheskoe samosoznanie* [Ethnic Identity]. St. Petersburg: Aleteyya Press; 2000. 240 p. (In Russian)

23. Muhina V.S. Etnopsihologija: nastojashhee i budushhee [Ethnopsychology: the Present and the Future]. *Psihologicheskij zhurnal* [Psychological Journal]. 1994;15(3):42–49. (In Russian)

24. Smolina T.L. Etnicheskoe samosoznanie kak social'no-psihologicheskij fenomen [Ethnic identity as a Socio-Psychological Phenomenon]. *Izvestija Rossijskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A. I. Gercena* [Proceedings of Herzen State Pedagogical University of Russia]. 2014;171:301–306. (In Russian)

25. Fahrutdinova L.R. *Psihologiya perezhivaniya cheloveka* [Psychology of Human Experience]. Kazan: Kazan University Press; 2008. 676 p. (In Russian)

26. Petrenko V.F. *Osnovy psihosemantiki* [Fundamentals of Psychosemantics]. Smolensk: Publishing House of Smolensk State University; 1997. 320 p. (In Russian)

27. Boulbi D. *Privyazannost'* [The Attachment]. Moscow: Gardariki Publ.; 2003.477 p. (In Russian)

28. Karabanova O.I. Detsko-roditel'skie otnosheniya i praktika vospitaniya v sem'e: kross-kul'turnyj aspekt [Child-parent relations and the practice of parenting in the family: cross-cultural aspect]. *Sovremennaja zarubezhnaja psihologija* [Modern Foreign Psychology]. 2017;6(2):15–26. (In Russian)

29. Lynsay A., Venkatesh B., Stewart R. et al. Psychological aspects of the Israeli–Palestinian conflict: A systematic review. *Trauma, Violence, & Abuse*. 2017;18(3):322–338.

Информация об авторе

Фахрутдинова Лилия Раифовна, доктор психологических наук, профессор кафедры общей психологии Института психологии и образования Казанского федерального университета, г. Казань, Российская Федерация.

Шауамри Т.М. Салах, аспирант кафедры общей психологии Института психологии и образования Казанского федерального университета, г. Казань, Российская Федерация.

About the author

Lilia R. Fakhrutdinova, Dr. Sci. (Psychology), Full Professor of the Department of General Psychology, Institute of Psychology and Education, Kazan Federal University, Kazan, the Russian Federation.

Salakh T.M. Shauamri, postgraduate student of the Department of General Psychology, Institute of Psychology and Education, Kazan Federal University, Kazan, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 20 октября 2021
Одобрена рецензентами: 14 ноября 2021
Принята к публикации: 26 ноября 2021

Article info

Received: October 20, 2021
Reviewed: November 14, 2021
Accepted: November 26, 2021

ISSN 2618-9569

РЕЦЕНЗИИ

REVIEWS

◆ **Рецензия на книгу «Щит и меч султана. Армия Османского государства в конце XVI – начале XVIII в.» М.В. Нечитайлова и В.С. Великанова. М.: Фонд «Русские Витязи»; 2020. 632 с.**

◆ **Рецензия на книгу О.Б. Озерова «Карим Хакимов: летопись жизни (о судьбах ислама и коммунизма в России)». М.: Товарищество научных изданий КМК; 2020. 232 с.**

DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-4-987-993
УДК 297.17

Reviews
Рецензия

Трактат, адресованный «здравым умам»: Рецензия на перевод книги Джамал ад-дина ал-Афгани «Ответ материалистам». М.: ИД «Медина», 2021. 72 с.

С. А. Кириллина[1а]
[1]Институт стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация
[а]ORCID: htpps://orcid.org/0000-0001-5769-3715, e-mail: s.kirillina@gmail.com

Для цитирования: Кириллина С. А. Трактат, адресованный «здравым умам»: Рецензия на перевод книги Джамал ад-дина ал-Афгани «Ответ материалистам». М.: ИД «Медина»; 2021. 72 с. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(4):987-993 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-987-993

A treatise addressed to “sane minds”: Review of the translation of the book by Jamal al-Din al-Afghani “The answer to the materialists”. Moscow: “Medina” Publ.; 2021. 72 p.

S. A. Kirillina[1а]
[1]Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University, the Russian Federation
[а]ORCID: htpps://orcid.org/0000-0001-5769-3715, e-mail: s.kirillina@gmail.com

For citation: Kirillina S. A. A treatise addressed to “sane minds”: Review of the translation of the book by Jamal al-Din al-Afghani “The answer to the materialists”. Moscow: “Medina” Publ.; 2021. 72 p. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(4):987-993 (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-987-993

«Основа бытия человеческого вида, религия, и поныне непоколебимо стоит в [душах целых] поколений»
Джамал ад-дин ал-Афгани. «Ответ материалистам» [1, с. 59].

Трактат видного мусульманского идеолога Джамал ад-дина ал-Афгани (1839–1897) «Ответ материалистам» входит в тройку работ творцов исламской мысли позднего Нового времени, открывающих первую часть публикуе-

© С.А. Кириллина, 2021

мой в Издательском доме «Медина» впечатляющей книжной серии «Ал-ислах ва-т-тадждид» – «Возрождение и обновление», которая посвящена мыслителям XIX в. Вровень с ним стоят труды истинных рупоров эпохи, внесших весомый вклад в формирование духовного ландшафта мира ислама, – «Избранные произведения» Сайида Ахмад-хана (1817–1898) и «Трактат о единобожии» («Рисалат ат-таухид») Мухаммада Абдо (1849–1905) [2].

Весьма примечательно то обстоятельство, что судьбы указанных трех авторов так или иначе переплетены. Имена Джамал ад-дина ал-Афгани и мусульманского реформатора, основателя движения исламского просветительства в Индии Сайида Ахмад-хана связаны опосредованно. Ал-Афгани резко осуждал его как пособника британской колониальной администрации и вменял ему в вину многое, в том числе греховное тяготение к «материализму» (ад-дахрийа). По существу, «Ответ материалистам» (араб. «Ар-Радд ʻала ад-дахрийин» / «Ар-Радд ʻала ад-дахрийа») – это жесткая «отповедь» Сайиду Ахмад-хану с тем, чтобы подтвердить «очевидность вредоносности натуралистического учения» [1, с. 44]. Хотя имя Сайида Ахмад-хана в работе ал-Афгани не фигурирует, все же тема Британской Индии на страницах его трактата пусть и спорадически, но все же затрагивается как в историко-культурном, так и в политико-идеологическом контексте [1, с. 26, 29, 45]. А когда автор мимоходом упоминает о неких «индийских паяцах», которые шутовски «передают концепции европейских материалистов», он более чем вероятно подразумевает под ними Сайида Ахмад-хана и его единомышленников, которые, по убеждению ал-Афгани, самонадеянно мыслили себя «сторонниками прогрессивных идей» [1, с. 33, 52].

С самой же Индией Джамал ад-дин ал-Афгани был знаком не понаслышке. Еще в 1855–1857 гг. не достигший двадцатилетнего возраста ал-Афгани стал свидетелем того, как на просторах субиндийского континента зарождалось восстание сипаев (1857–1859 гг.), направленное против британского диктата. Эти юношеские впечатления легли в основу его главной политической установки антиимпериалистического характера, а именно призыва к объединению мусульман с целью противостояния европейской колониальной экспансии и обретения вожделенной свободы. Второй раз он побывал в Индии накануне своего первого визита в Египет в 1870 г. Третий «индийский» отрезок его жизненной одиссеи пришелся на 1879–1882 гг.: ал-Афгани был выдворен из Египта по обвинению в антибританской пропаганде и отправлен в Индию, где под пристальным надзором властей удерживался вплоть до поражения египетского восстания под руководством полковника Ахмада Ораби

 ISSN 2618-9569

(1881–1882 гг.). Именно тогда, будучи в Хайдарабаде, он и написал на фарси «Ответ материалистам» (фарси «Радд-и начурийин»), который впервые увидел свет в Бомбее в 1881 г. Как подчеркивал прославленный египетский исламский реформатор Мухаммад Абдо, «к написанию [этого труда шейха] подвигло возмущение: он, некогда проживавший на территории Индии, увидел, как британское правительство соблазняет жителей тех земель, призывая их оставить религию и сбросить с себя цепи веры» [3]. Мухаммад Абдо стал первым, кто посчитал насущно необходимым перевести «Ответ материалистам» на арабский язык с целью донести до арабоязычного читателя размышления его автора об актуальных вопросах мировоззренческого характера.

В отличие от Сайида Ахмад-хана, чьи воззрения послужили своеобразным триггером для всплеска активности ал-Афгани как критика и ниспровергателя учений материалистов, «отрицающих существование Святейшего Творца» [1, с. 33], Мухаммад Абдо занял в биографии ал-Афгани место одного из наиболее талантливых его учеников и интерпретаторов его идейного наследия. На определённом отрезке тернистого жизненного пути судьбы этих выдающихся личностей были тесно переплетены: совместная работа скреплялась единомыслием по вопросам принципиального свойства. Впоследствии их пути безвозвратно разошлись, однако многие идеи, воспроизводя друг друга, находили горячий отклик в сердцах внимательных слушателей и преданных последователей. При этом и ал-Афгани, и Абдо вошли в историю как звезды на небосклоне общеарабского культурного и идеологического подъема – блистательной Нахды.

Впервые Мухаммад Абдо познакомился с Джамал ад-дином ал-Афгани, когда тот в 1870 г. немногим более месяца провел в Египте. Их мимолетный контакт перерос в устойчивое общение во время восьмилетнего пребывания ал-Афгани на египетской земле (1871–1878 гг.) и в плодотворное сотрудничество, когда ал-Афгани, осевший в 1883–1886 гг. в Париже, пригласил Абдо приехать во французскую столицу, чтобы принять участие в совместной публикации арабоязычной газеты «Ал- Урва ал-вуска» («Прочнейшая рукоять»). Но еще до поездки в Европу Мухаммад Абдо, будучи в Бейруте, куда он был выслан за поддержку восстания Ахмада Ораби-паши, осуществил вместе с помощником Джамал ад-дина ал-Афгани – Абу Турабом арабский перевод трактата ал-Афгани «Ответ материалистам», который был опубликован в 1885 г. в Бейруте, а позднее, в 1895 г., в Каире. Перевод постепенно, но неуклонно завоёвывал популярность в исламском мире и за его предела-

ми[1], о чем неоспоримо свидетельствуют более трех десятков его переизданий. Во многом это связано с тем, что, будучи скромным по объему, это сочинение глубоко концептуально и полно острополемического запала. На этом как раз акцентировал внимание Мухаммад Абдо, отметив, что «его ... трактат, пусть и небольшой, собрал [под одной обложкой] как исчерпывающие [сведения о] баснях заблудших и учении правоверных, так и обстоятельные ответы [последних на доводы оппонентов]» [3].

«Ответ материалистам» написан вступившим в пору зрелости индивидуумом со сложившимся идейном багажом, страстной и мятежной натурой, вовлеченной в нескончаемые поиски рецептов выхода мира ислама из кризисного состояния. Его как искренне и глубоко верующего человека, не приемлющего атеизм, до глубины души возмущали деструктивные последствия укоренения в обществе вульгарных материалистических воззрений, в какую бы историческую эпоху они не переносились. «Материалисты поразному именовали себя на протяжении столетий. – читаем в «Ар-Радд ‘ала ад-дахриййа», – ... Подчас они выступали под знаменами просвещения умов и уничтожения мифов и басен или защитников всех нищих и угнетенных. ... Когда бы материалисты ни появлялись, какой бы облик ни избирали, какой бы народ ни соблазняли, они неизменно становились молнией, сокрушающей здание собственной общины» [1, с. 33, 34].

Основные целевые установки своего сочинения автор формулирует в завершающем трактат пассаже. Их суть сводится к подробному рассмотрению «лжи натуралистов (читай материалистов. – С.К.) и ее вреда для человеческого, социального и культурного порядка», а также к объяснению «общественной пользы от религии, в особенности ислама» [1, с. 64].

Обращаясь к раскрытию смысла первой части этой констатации, ал-Афгани конкретизирует: «Ураган [материалистической] мысли сотрясает ... высокое здание ... дворца человеческого счастья ... и свергает слабый [человеческий] род с престола цивилизации на землю животной страстности и нищеты» [1, с. 40]. По его мысли, сторонники вульгарного материализма хотя и рядятся в «одежды благочестия», однако на деле «верят во вседозволенность и общую собственность, усердно трудясь над разрушением самой человечности и столпов культуры и нравственности» [1, с. 57, 58–59], а, в свою очередь, обезличивание людей напрочь лишает их творческой инициативы, свободы воли и стремления «к высоким мыслям» [1, с. 43], отвращает от деловой активности. Корень зла, «более других способного уничтожить добродетель и

[1] В 1942 г. вышел в свет французский перевод: [4].

 ISSN 2618-9569

взрастить грехи и пороки», ал-Афгани видит в безбожии [1, с. 54–55], поскольку без веры, как он пишет, «не бывать ни человеческому общежитию, ни культурной жизни, ни общественным отношениям, свободным от корысти и жульничества» [1, с. 58]. С его точки зрения, в конфронтации с материалистами-безбожниками хороша любая религиозная система. «Какой бы она ни была, пусть и самой слабой, – объясняет свою позицию автор, – [она] остается лучше материализма: она неизменно служит порядку общежития и укрепляет полезные связи, существующие между членами человеческого общества, помогает последним достичь счастья в этой, первой, жизни» [1, с. 59]. Любая вера, продолжает ал-Афгани, нацелена на раскрытие креативного потенциала человека, поскольку она представляет собой «сильнейший стимул к соперничеству народов за культурное совершенство, [она –] величайшая причина поиска новых знаний, искусств и ремесел» [1, с. 36].

В то же время, выстаивая «иерархию» религий, исповедуемых человечеством, ал-Афгани отдает абсолютный приоритет исламу, который, по его словам, «распахнул перед всеми людьми врата чести: объяснив свои цели и разрушив видовую или родовую исключительность, он утвердил за душой право на добродетельность и славу. С тех пор люди отличаются друг от друга лишь [степенью совершенства своих] умов и дел» [1, с. 61]. При этом в его оценке ислама превалирует подход осознанного рационалиста. Джамал ад-дин ал-Афгани абсолютно уверен в том, что вера Пророка основана «прежде всего на уважении разума, исцеленного зельем единобожия и очищенного от иллюзий» [1, с. 60], и целиком и полностью поддерживает мысль о том, что ислам – это религия, которая «требует от адептов доказательного исследования вероучения и постоянно обращается к разуму» [1, с. 62].

В трактате «Ответ материалистам», словно в зеркале, отразились яркие грани таланта Джамал ад-дина ал-Афгани – вдумчивого богослова, трибуна, завораживающего аудиторию, будь то читатели или слушатели, публициста пытливого и острого ума и неординарного идеолога. Его содержание свидетельствует о том, что ал-Афгани не случайно стал властителем дум, одной из наиболее влиятельных политических фигур на Ближнем Востоке в эпоху перемен и социальных катаклизмов. «Ар-Радд ’ала ад-дахриййа» – это знаковая для своего времени работа, которая позволяет расширить наши представления как о мировоззренческой платформе Джамал ад-дина ал-Афгани, так и о тернистых путях становления исламской философской и социополитической мысли Нового времени. В то же время многие умозаключения этого разносторонне одаренного мыслителя, в том числе его рассуждения об истоках безду-

ховности и тяготения к вещизму и безудержному потребительству, актуальны и в наше непростое время.

В рамках рецензии особой похвалы заслуживает перевод, мастерски выполненный Ф.О. Нофалем, которому удалось прекрасно передать духовное напряжение, эмоциональный настрой и пафос, присущие тексту, вышедшему из-под пера Джамал ад-дина ал-Афгани.

Данное издание по праву занимает почетное место в книжной серии «Возрождение и обновление». Сама же эта серия несет в себе мощный просветительский импульс и призвана ознакомить россиян и, шире, – русскоязычную читательскую аудиторию с трудами видных теоретиков и мыслителей мира ислама, а посему как никогда важна и своевременна. Безусловно, программный трактат Джамал ад-дина ал-Афгани обретет своего читателя как среди экспертов, углубленно занимающихся историей исламской общественной мысли, так и среди всех тех, кто тяготеет к исламоведческой тематике и стремится пополнить свои знания об исламе посредством знакомства со значимыми историческими источниками.

Литература

1. Ал-Афгани Джамал ад-дин. *Ответ материалистам.* Нофал Ф.О. (пер. и отв. ред.); Мухетдинов Д.В. (ред.). Московский исламский ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т. Серия: «Возрождение и обновление». М.: ИД «Медина»; 2021. 72 с.

2. Кириллина С.А. «Ислам, обращающийся к разуму и увещевающий ум»: Мухаммад ʻАбдо (1849–1905) и его программный труд. Абдо М. Трактат о единобожии. *Ислам в современном мире.* 2021;17(1):199–202. DOI: 10.22311/2074-1529-2021-17-1-199-207.

3. Абдо М. Вступительное слово. Ал-Афгани Джамал ад-дин. *Ответ материалистам.* Нофал Ф.О. (пер. и отв. ред.); Мухетдинов Д.В. (ред.). Московский исламский ин-т; Санкт-Петербургский гос. ун-т. Серия: «Возрождение и обновление». М.: ИД «Медина»; 2021. С. 23–25.

4. Afghani Jamal al-Din. *Réfutation des matérialistes.* Trad. par Goichon A.M. Paris: P. Geuthner; 1942. 185 p.

References

1. Al-Afgani Jamal ad-Din. *Otvet materialistam* [Refutation of the materialists]. Nofal F.O. (tr. and ed.); Mukhetdinov D.V. (ed.). Moscow Islamic Institute; St.

 ISSN 2618-9569

Petersburg State University. Series: “Rebirth and Renewal”. Moscow: “Medina” Publishing house; 2021. 72 p. (In Russian)

2. Kirillina S.A. “Islam, obrashchayushchiysya k razumu i uveshchevayushchiy um”: Mukhammad ‘Abdo (1849–1905) i ego programmnyy trud [“Islam Addressing the Reason and Admonishing the Mind”: Muhammad ‘Abduh (1849–1905) and His Main Work Treatise on Monotheism (Russian translation)]. *Islam in the modern world.* 2021;17(1):199–202. DOI: 10.22311/2074-1529-2021-17-1-199-207 (In Russian)

3. Abdo M. Vstupitel’noe slovo [Introduction]. Al-Afgani Jamal ad-Din *Otvet materialistam* [Refutation of the materialists]. Nofal F.O. (tr. and ex. ed.); Mukhetdinov D.V. (ed.). Moscow Islamic Institute; St. Petersburg State University. Series: “Rebirth and Renewal”. Moscow: “Medina” Publishing house; 2021, pp. 23–25. (In Russian)

4. Afghani Jamal al-Din. *Réfutation des matérialistes.* Trad. par Goichon A.M. Paris: P. Geuthner publ.; 1942. 185 p. (In French)

Информация об авторе

Кириллина Светлана Алексеевна, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Svetlana A. Kirillina, Dr. Sci. (History), Full Professor, Head of the Department of Middle and Near East History, Institute of Asian and African Studies, 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: 23 июня 2021
Одобрена рецензентами: 21 июля 2021
Принята к публикации: 03 декабря 2021

Article info

Received: June 23, 2021
Reviewed: July 21, 2021
Accepted: December 03, 2021

DOI 10.31162/2618-9569-2021-14-4-994-998
УДК 327.36

Reviews
Рецензия

Рецензия на книгу О.Б. Озерова «Карим Хакимов: летопись жизни (о судьбах ислама и коммунизма в России)». М.: Товарищество научных изданий КМК; 2020. 232 с.

Б. Г. Ахметкаримов[1а]
[1]Институт международных отношений Казанского Федерального Университета, г. Казань, Российская Федерация
[а]ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7553-6438, e-mail: bakhmetkarimov@gmail.com

Для цитирования: Ахметкаримов Б. Г. Рецензия на книгу О.Б. Озерова «Карим Хакимов: летопись жизни (о судьбах ислама и коммунизма в России)». М.: Товарищество научных изданий КМК; 2020. 232 с. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(4):994-998 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-994-998

Review of Ozerov O.B. “Karim Khakimov: chronicle of life (Destiny of Islam and communism in Russia)”. Moscow: KMK Scientific Press; 2020. 232p.

B. G. Akhmetkarimov[1а]
[1]Institute of International Relations, Kazan Federal University, Kazan, the Russian Federation
[а]ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7553-6438, e-mail: bakhmetkarimov@gmail.com

For citation: Akhmetkarimov B. G. Review of Ozerov O.B. “Karim Khakimov: chronicle of life (Destiny of Islam and communism in Russia)”. Moscow: KMK Scientific Press; 2020. 232 p. *Minbar. Islamic Studies.* 2021;14(4):994-998 DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-4-994-998

Феномен религиозного возрождения в России в постсоветский период по ряду причин вызвал немалый интерес исследователей как в самой стране, так и далеко за ее пределами. В попытках найти ответы на сложные вопросы взаимосвязи светской и религиозной культур в современной России многие авторы исследовали ключевые этапы истории страны либо роль знаковых личностей, в той или иной степени повлиявших на ход развития истории. Однако не всем авторам удавалось взглянуть на проблемы под новым ракурсом, позволившим бы широкому кругу читателей увидеть противоречия в общественной мысли целой эпохи на примере судьбы одного человека. Книга выда-

ющегося дипломата и публициста О.Б. Озерова – пример того, как можно на основе жизни дипломата, воспитанного в мусульманской религиозной традиции, со сформировавшимся исламским мировоззрением, большую часть сознательной жизни посвятившего себя делу революции и службе государству с опорой на материалистическую идеологию, рассказать о переплетении судеб ислама и коммунизма. Анализируя жизнь и деятельность Карима Абдрауфовича Хакимова – первого руководителя советского дипломатического представительства нашей страны в Королевстве Хиджаз, господин Озеров раскрыл историю становления Советского государства и его отношений с арабским Востоком. В этом понимании работа, представленная к рецензированию, вызывает особый интерес специалистов-международников. Религиозный фактор и традиционные ценности народов Востока всегда имели важное значение в отношениях между Россией и мусульманским миром. Сегодня, в начале третьего десятилетия 21 века, подтверждается важность понимания тонкостей исламской религиозной мысли и практики при обсуждении вопросов безопасности в отношениях России и стран арабского мира.

Книга О.Б. Озерова рассказывает о жизни и творчестве выдающейся личности Кариме Абдрауфовиче Хакимове – «видном дипломате, открывшем дорогу нашей стране на Ближний Восток» после революции и Гражданской войны [1, с. 228]. Автор начинает повествование с описания детства и отрочества Карима Хакимова. Родившись в далекой от больших городов деревне на юго-западе Уфимской губернии, молодой Карим рос, занимаясь нелегким крестьянским трудом. Озеров отмечает редкие по своему характеру целеустремленность и решимость юноши. Сам факт того, что в поиске знаний и новых возможностей для своего развития Карим Хакимов прошел пешком 200 верст от родного села до Оренбурга, говорит о многом. Самостоятельно зарабатывая на обучение, стремясь получить как религиозное, так и светское образование, Хакимов проделал путь от берегов реки Дёмы до Уфы и Оренбурга, от Туркестана до Томска. Именно в Томске, по мнению Озерова, Карим Хакимов приобрел важные сведения о марксизме, а вместе с ними – и первый опыт по продвижению социал-демократических идей среди местных мусульман.

Особый интерес вызывают отступления автора произведения, отсылающие читателя к историческому контексту, повлиявшему на развитие и деятельность Хакимова. Во-первых, автор раскрывает причины, по которым взгляды многих мусульман резонировали с идеями социал-демократов того времени и которые не теряют своей актуальности и сегодня. Во-вторых, пока-

зывает, что проблемы идеологических направлений внутри ислама, широко обсуждавшиеся мусульманами российской уммы еще на рубеже XIX-XX веков, во многом определяют характер взаимоотношения религиозных групп, духовенства и власти и в настоящее время. Более того, свою значимость сохраняют вопросы этнической принадлежности и национальной идентичности народов России, сложность которых ощутил на себе Карим Хакимов более одного века тому назад.

О.Б. Озеров в деталях разбирает развитие политической карьеры Карима Хакимова – от счетовода на железнодорожной станции, командира батальона и губернского комиссара народного образования до генерального консула в Иране и руководителя советского дипломатического представительства в Саудовской Аравии. На разных этапах жизни судьба сводила Хакимова с крупными историческими личностями того времени. Масштаб героев, с которыми пересекались его пути, и событий, свидетелем и участником которых он становился, не могут не оказать впечатления на читателя книги. Однако наибольший интерес вызывают страницы, где описана жизнь героя после его назначения на дипломатическую службу. Именно здесь Карим Хакимов в полной мере раскрывает свои способности и талант в качестве дипломата и государственного деятеля, завоевывает доверие как представителей высших политических кругов страны пребывания, так и общества в целом.

Отношения России с мусульманским Востоком всегда отличались от политики Запада в отношении исламского мира. Вне зависимости от трактовок истории (официальной или фоменковской, о которой вскользь упоминает Озеров) связь России с народами Востока своими корнями уходит к ранним этапам формирования государственности в нашей стране. Если сегодня по разным меркам более 15 млн представителей тюрко-мусульманского мира носят статус коренного населения страны и гордо называют Россию своей Родиной, то Россия по праву напоминает мировому сообществу о том, что она является частью мусульманского мира. В одной из наиболее резонансных академических дискуссий конца 20 века об ориентализме Эдвард Саид упомянул, что востоковедение России качественно отличается от англо-саксонского подхода к изучению народов Востока [2. с. 18]. Если таинственный и «экзотический» Восток познавался целой плеядой видных западных ученых в целях достижения материальных выгод, российское востоковедение стремилось к познанию собственного внутреннего мира. Жизнь и деятельность Карима Хакимова как ничто другое отображает внутренний поиск и искреннюю попытку решить актуальные вопросы мусульманской уммы России и всего мира.

 ISSN 2618-9569

Еще больший интерес к книге вызывает то, что она в равной степени охватывает периоды работы Карима Хакимова в Иране и Саудовской Аравии. Сегодня, когда суннитско-шиитское противостояние снова выходит на первые полосы новостных лент, уроки дипломатического искусства Хакимова как никогда актуальны. Учитывая глубину стратегических отношений между Россией и Ираном, а также значимость взаимоотношений России и Саудовской Аравии хотя бы в отношении сохранения стабильности на рынке энергоносителей, стоит задуматься, каким образом можно было сохранить живой диалог с каждой из сторон в случае возможного обострения ситуации на Ближнем Востоке, в котором Иран и Саудовская Аравия могут занять противоположные стороны. В этом отношении произведение О.Б. Озерова могло бы превратиться в настольную книгу дипломатов, служащих в этих странах, вдохновить других авторов на создание трудов по стилистическим особенностям ведения переговоров на Ближнем Востоке в стиле Карима Хакимова.

Действительно, сегодня в мусульманском мире столько противоречий, что трудно представить их решение в относительно обозримые сроки. Одни продолжают видеть выход из проблемы в реформе исламской религии, другие – в устранении структурных ограничений в институтах власти, третьи – в необходимости поиска компромисса между национальными интересами и интересами внешних акторов. Так или иначе, без грамотного анализа уроков прошлого их решение будет отложено еще на более поздний срок. Книга О.Б. Озерова знакомит нас с жизнью одного из наиболее деятельных представителей российской дипломатии на Ближнем Востоке, которому религия не мешала, а скорее помогала выполнять свою работу. Его способность находить общий язык с различными группами мусульман в регионе сегодня востребована как никогда ранее.

Безусловно, работа О.Б. Озерова, в первую очередь, будет интересна тем, кто занимается Ближним Востоком как в научном плане, так и в дипломатическом. Во-вторых, книга содержит множество ссылок на документы, а где-то и на спорные эпизоды, которые привлекут внимание молодых историков и тюркологов для более детального анализа. Более того, использование множества литературных приемов от эпиграфов до цитатных вкраплений делает книгу художественным произведением для широкого круга читателей. Еще более обширная аудитория ожидает встречи с книгой в случае ее перевода на другие языки, прежде всего на арабский и английский.

Литература

1. Озеров О.Б. *«Карим Хакимов: летопись жизни (о судьбах ислама и коммунизма в России)»*. М.: Товарищество научных изданий КМК; 2020. 232 с.

2. Said E.W. *Orientalism.* London: Routlege & Keagan Paul; 1980. 368 p.

References

1. Ozerov O.B. *"Karim Hakimov: letopis' zhizni (o sud'bah islama i kommunizma v Rossii)"*. ["Karim Khakimov: chronicle of life (Destiny of Islam and communism in Russia)"]. Moscow: KMK Scientific Press; 2020. 232 p. (In Russian)

2. Said E.W. *Orientalism.* London: Routlege & Keagan Paul; 1980. 368 p.

Информация об авторе

Ахметкаримов Булат Гумарбаевич, PhD, доцент кафедры международных отношений, мировой политики и дипломатии Института международных отношений Казанского федерального университета, г. Казань, Российская Федерация.

About the author

Bulat G. Akhmetkarimov, PhD, Associate Professor, Department of International Relations, World Politics and Diplomacy, Institute of International Relations, Kazan Federal University, Kazan, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 03 ноября 2021
Одобрена рецензентами: 29 ноября 2021
Принята к публикации: 03 декабря 2021

Article info

Received: November 03, 2021
Reviewed: November 29, 2021
Accepted: December 03, 2021

ISSN 2618-9569

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 29.12.2021. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 6,25. Тираж 500 экз.; первый завод 100 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 нуры»»
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 29.12.2021. Format 70x100 1/16. Conventional printed sheets 6.25. Circulation 500 copies; the first factory 100 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.