

2022, Vol. 15, N 2

MINBAR

ISLAMIC STUDIES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Publishers

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

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

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

Nonprofit partnership Council for Islamic Education

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

Website: <http://islamobr.ru>

Contact information

420049, Russian Islamic Institute

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

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

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

E-mail: minbar_russia@mail.ru

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

© RII, 2022
© IOS RAS, 2022
© KFU, 2022



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

Alikber K. Alikberov, Cand. Sci. (Hist.), 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

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

Valentina V. Gritsenko, Dr. Sci. (Hist.), Dr. Sci. (Psychol.), Professor, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russian Federation

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

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

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

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

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

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

Valentina D. Laza, Dr. Sci. (Philosophy), Professor, Moscow State Linguistic University, Moscow, 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, Research Center for Islamic History, Art and Culture at the Organization of Islamic Cooperation, Nur-Sultan, 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, Karachaevo-Cherkessk, Russian Federation

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

Dilyara M. Usmanova, Ph. D habil. (Hist.), Professor, Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

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

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

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

Apollinaria S. Avrutina, Cand. 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

Islam A. Zaripov, Deputy Editor-in-Chief, Cand. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, 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, Dербent, 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

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

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;

Oleg E. Khukhlaev, Cand. Sci. (Psychol.), Associate professor, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russian Federation

Damir A. Shagaviev, Cand. Sci. (Hist.), Associate professor, Center of Islamic Heritage of the Bolgar Islamic Academy, Bolgar; Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation

2022, Vol. 15, N 2

MINBAR

ISLAMIC STUDIES

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

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

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

Minbar. Islamic Studies – международный рецензируемый научный журнал, посвященный изучению важных аспектов ислама и исламского мира. Журнал создает пространство для публикации и обсуждения результатов оригинальных исследований в области истории, психологии и теологии, посвященных всем аспектам ислама, – от возникновения мировой религии до настоящего времени. Приветствуются работы, для которых характерны строго научный теоретический и критический анализ и соединение особенностей исламского дискурса с приращением новых знаний в гуманитарных и общественных науках.

Научный рецензируемый журнал. Издается с 2008 г., выходит 4 раза в год
Minbar. Islamic Studies основан в 2008 г. Российским исламским институтом и выходил под названием «Минбар», параллельное название «Минбар. Исламские исследования» (2008–2018), под текущим названием издается с августа 2018 г.

Номер Свидетельства о регистрации СМИ в Роскомнадзоре:

ПИ № ФС77-73567 от 24 августа 2018 г.

Зарегистрировано в Национальном агентстве ISSN Российской Федерации,

номер ISSN: 2618-9569 (Print)

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

Издатели

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки

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

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

сайт: <https://www.ivran.ru>

Некоммерческое партнерство «Совет по исламскому образованию»

Адрес: 420049, Российская Федерация, Республика Татарстан,

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

Редакция

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

сайт: <http://www.minbar.su>

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

E-mail: minbar_russia@mail.ru

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

© ЧУВО РИИ, 2022
© ФГБУН ИВ РАН, 2022
© КФУ, 2022



Издается при содействии
Фонда поддержки исламской культуры,
науки и образования

Главный редактор

Мухаметшин Рафик Мухаметшиевич, д-р полит. наук, профессор, Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

Председатель редакционного совета

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

Редакционный совет

Аликберов Аликбер Калабекович, д-р ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Алиева Севиндж Исафил-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

Гриценко Валентина Васильевна, д-р психол. наук, профессор, Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, 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 Шайдамович, 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

Мараи 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, Исследовательский центр по исламской истории, искусству и культуре при Организации исламского сотрудничества, г. Нур-Султан, Республика Казахстан

Мечелова Марина Мирановна, д-р полит. наук, профессор, Российский университет дружбы народов; Институт социологии РАН, г. Москва, Российская Федерация

Орлов Владимир Викторович, д-р ист. наук, профессор, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова; Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Пиотровский Михаил Борисович, академик РАН, академик Российской академии художеств, д-р ист. наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет; Государственный Эрмитаж, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

Полосин Вячеслав Сергеевич, д-р филос. наук, Фонд поддержки исламской культуры, науки и образования, г. Москва, Российская Федерация

Рийоно Багус, д-р психологии, профессор, Университет Гаджах Мада, г. Джакарта, Индонезия

Салихов Радик Римович, д-р ист. наук, Институт истории имени Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

Сапронова Марина Анатольевна, д-р ист. наук, профессор РАН, Московский государственный институт международных отношений (Университет) МИД России, г. Москва, Российская Федерация

Седов Александр Всеволодович, д-р ист. наук, Государственный музей искусства народов Востока, г. Москва, Российская Федерация

Семенова Файзура Ореловна, д-р психол. наук, профессор, Карачаево-Черкесский государственный университет имени У. Д. Алиева, г. Карачаевск, Российская Федерация

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

Усманова Дилъра 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

Аврутина Аполлинария Сергеевна, канд. филол. наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

Ефремова Наталья Валерьевна, канд. филос. наук, Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

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

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

Кашаф Шамиль Равильевич, Институт востоковедения РАН, г. Москва; Казанский федеральный университет, г. Казань; Отделение кафедры ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога по Северному Кавказу, г. Дербент, Российская Федерация

Насибуллов Камилль 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, доцент, Центр исламского наследия Болгарской исламской академии, г. Болгар; Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

СОДЕРЖАНИЕ

HISTORY

<i>Yovqochev Sh.A.</i> On the contribution of the Transoxiana (Mawarannahr) peoples to the Islamic sciences	263
<i>Mardanov D.Z.</i> “ <i>Nur al-Haqiqah</i> ” Sources by Hasan ‘Ata Gabashi in the Socio-Political Aspect	284
<i>Khairutdinov A.G.</i> Public activity of Fauzia Ibragimova	303
<i>Akhmadullina Zh.V.</i> The formation of the activities of the central office of the Council for Religious Affairs: the first difficulties and the ways to overcome them	325
<i>Akaev V.Kh., Kashaf Sh.R., Bakhmudkadiyev N.D., Tumalayev D.R.</i> The main factors in strengthening the all-Russian identity of the peoples of Dagestan.....	343
<i>Kirchanov M.V.</i> Radical Islam and Ummah in Indonesia in 2021: Actors, Processes and Contradictions.....	353

THEOLOGY

<i>Samigullin K.I.</i> The position of Sunni theologians on the eternity of Hell	379
<i>Sharipov A.A.</i> Problems of Interreligious Dialogue between Islam and Orthodoxy in Russia	394
<i>Klyachina T.V.</i> Religion and the Internet: Prophetic Medicine in the Age of Modern Technology	407

PSYCHOLOGY

<i>Aleksandrova E.A.</i> Case method in psychological counseling (on the example of psychological counseling of Muslims).....	425
<i>Oskin K.A.</i> The influence of the social identity of Muslims on collective actions.....	443
<i>Urullu K.A.</i> The Development of Psychological Ideas in Sufism: Application of Rumi’s Heritage in Psychological Consulting and Therapy in Turkey.	475

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Ёвкочев Ш.А.</i> О вкладе народов Мавараннахра в исламские науки.....	263
<i>Марданова Д.З.</i> Источники сочинения Х.-Г. Габаши «Нур аль-хакыка» в социально-политическом аспекте	284
<i>Хайрутдинов А.Г.</i> Общественная деятельность Фаузии Ибрагимовой.....	303
<i>Ахмадуллина Ж.В.</i> Становление деятельности центрального аппарата Совета по делам религиозных культов: первые трудности и пути их преодоления	325
<i>Акаев В.Х., Кашаф Ш.Р., Бахмудкадиев Н.Д., Тумалаев Д.Р.</i> Основные факторы укрепления общероссийской идентичности народов Дагестана..	343
<i>Кирчанов М.В.</i> Радикальный ислам и умма в Индонезии в 2021 г.: акторы, процессы и противоречия	353

ТЕОЛОГИЯ

<i>Самигуллин К.И.</i> Позиция суннитских богословов по вопросу вечности Ада	379
<i>Шарипов А.А.</i> Проблемы межрелигиозного диалога ислама и православия в России	394
<i>Клячина Т.В.</i> Религия и интернет: медицина Пророка в век современных технологий	407

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Александрова Е.А.</i> Метод кейса в психологическом консультировании (на примере психологического консультирования мусульман).....	425
<i>Оськин К.А.</i> Влияние социальной идентичности мусульман на совершение коллективных действий	443
<i>Уруллу К.А.</i> Развитие психологических идей в суфизме: применение наследия Руми в психологическом консультировании и терапии в Турции	475

HISTORY

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ



- 
- ◆ О вкладе народов Мавараннахра в исламские науки
 - ◆ Источники сочинения Х.-Г. Габаши «*Нур аль-хакыка*» в социально-политическом аспекте
 - ◆ Общественная деятельность Фаузии Ибрагимовой
 - ◆ Становление деятельности центрального аппарата Совета по делам религиозных культов: первые трудности и пути их преодоления
 - ◆ Основные факторы укрепления общероссийской идентичности народов Дагестана
 - ◆ Радикальный ислам и умма в Индонезии в 2021 г.: акторы, процессы и противоречия



Ёвкочев Ш.А.

О вкладе народов Мавараннахра в исламские науки

DOI 10.31162/2618-9569-2022-15-2-263-283

УДК 297.17

Original Paper

Оригинальная статья

О вкладе народов Мавараннахра в исламские науки

Ш.А. Ёвкочев^{1а}

¹ *Ташкентский государственный университет востоковедения, г. Ташкент, Республика Узбекистан*

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8216-8573>, e-mail: Yovkochev@mail.ru

Резюме: На сегодняшний день изучение наследия великих ученых и мыслителей, проживавших на территории Мавараннахра (Мавераннахра), является одним из основополагающих моментов в деле самоидентификации и становления современного Узбекистана. Их труды помогают не только осознать исторические, национальные и религиозные корни, но и воспитать подрастающее поколение в духе преданности Родине. Они также служат отличным фактологическим и практическим материалом для противоборства религиозному радикализму в новых условиях появления разных угроз. Цель статьи – показать, насколько богато и ценно наследие великих ученых умов Мавараннахра, которое возможно использовать как при изучении самих исламских наук, так и в противодействии современным угрозам в качестве адекватного ответа, а также определить роль ученых мужей Мавараннахра в деле становления и развития зарождающихся исламских наук. В работе использовались как первичные источники, так и вторичные исследования ученых XX – начала XXI в. В качестве основы методологии взяты исторический и сравнительный анализы, хронологическая систематизация материалов. Одним из главных результатов и выводов статьи является то, что в ней еще раз фактически показаны гениальность и многогранность трудов и достижений улемов и подвижников Мавараннахра в деле распространения и развития ислама в регионе.

Ключевые слова: ислам; Коран; Мавараннахр; исламские науки; фикх; хадисы; улемы; суфий; тарикат

Для цитирования: Ёвкочев Ш.А. О вкладе народов Мавараннахра в исламские науки. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(2):263–283. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-2-263-283



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



On the contribution of the Transoxiana (Mawarannahr) peoples to the Islamic sciences

Sh.A. Yovqochev^{1a}

¹ Tashkent State University of Oriental Studies, Tashkent, the Republic of Uzbekistan

^a ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8216-8573>, e-mail: Yovkochev@mail.ru

Abstract: Today studying the heritage and works of great scientists and thinkers who lived on the territory of Transoxiana (Mawarannahr) is one of the fundamental moments in the process of self-identification and the formation of modern Uzbekistan. Not only do their works help to understand the historical, national and religious roots, but also to educate the younger generation in the spirit of devotion and respect for the Motherland. They also serve as an excellent factual and practical material for confronting religious radicalism under the new conditions of various threats emergence. The purpose of the article is to show how rich and valuable the heritage of the great scientists of Mawarannahr is and how it can be used not only in the study of the Islamic sciences, but also in fighting modern threats, coming as an adequate response to religious extremism. Moreover, their legacy demonstrated the role of the scholars of Mawarannahr at the dawn of Islamic civilization in the formation and development of emerging Islamic sciences. The work relied on both primary sources and secondary research by scientists of the 20th – early 21st centuries. Historical and comparative analyses were taken as the basis of the methodology, and the chronological systematization of materials was widely used. One of the main results and conclusions of the article is that it has repeatedly demonstrated the genius and versatility of the works and achievements of the ulema and ascetics of Mawarannahr in the spread and development of Islam in the region.

Keywords: Islam; Quran; Transoxiana; Islamic sciences; fiqh; hadith; ulema; sufi; tariqat

For citation: Yovqochev Sh.A. On the contribution of the Transoxiana (Mawarannahr) peoples to the Islamic sciences. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(2):263–283. (In Russ). DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-2-263-283

Введение

В ходе многолетней работы в различных научно-исследовательских, востоковедческих и исламоведческих центрах и учебных заведениях Узбекистана автор статьи обратил внимание на возникшую необходимость по-новому осуществить научное обобщение и систематизацию накопленного материала о вкладе народов Мавараннахра (ныне Узбекистана) в исламские науки. Несмотря на значительное число работ зарубежных и отечественных историков и теологов, в большинстве своем заострявших внимание на одном-двух направ-



лениях поднимаемой темы, в настоящее время отсутствуют весомые исследования, обобщающие вклад народов Мавараннахра в развитие исламских наук. В данной статье сделана попытка на основе всего материала, созданного по оригинальным источникам, проанализировать и обобщить огромный, порой непостижимый разумом вклад исламских улемов Мавараннахра в становление исламских наук. Отметим, что в статье затрагивается лишь 10% имен из всех, кто внес свой вклад в формирование мусульманской теологии. Удивительно, но на сравнительно небольшой территории, ограниченной с двух сторон великими реками Сайхун (Сырдарья) и Джайхун (Амударья), родилось огромное количество знаменитых ученых, философов и улемов – гениев своего времени.

Полученные результаты

Вхождение ислама в Междуречье. Как известно, территория современного Узбекистана географически входит в регион Центральной Азии и находится между руслами двух древних рек – Амударьи и Сырдарьи. До ислама (VII в. н.э.) регион был местом симбиоза разных религиозных учений и верований, таких как зороастризм, шаманизм, манихейство, иудаизм, христианство и тенгрианство. Ислам вошел сюда вместе с первыми адептами – арабами – в середине VII века. Здесь они открыли для себя чрезвычайно мощную культуру и историческое наследие прежних эпох. К примеру, более пятисот лет Бактрия была идеологическим центром буддизма. Согласно хроникам, в окрестностях Термеза действовали десятки буддийских святынь, населенных тысячами монахов и послушников. В среде простого народа продолжали жить и самые древние обычаи, связанные с почитанием природных стихий, таких, например, как Оахшо – речного бога Амударьи¹. Такие же примеры можно привести как по местным религиям – зороастризму и манихейству, так и пришедшим из Ближнего Востока – раннему христианству и иудаизму.

На протяжении истории регион назывался по-разному: Трансоксания, Туран, Мавараннахр, Туркестан и Средняя Азия (ныне Центральная Азия) [1, с. 14]. Появившись впервые на границах Турана в 651 году, арабы стали называть регион Мавараннахром² (с араб. «то, что за рекой»). Совершая частые

¹ Кудряшев А. *Священные места в долине Сурхандарьи до сих пор не раскрыли всех своих тайн.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://fr.fergananews.com/articles/4750> (дата обращения: 28.04.2022).

² *Завоевание Средней Азии Арабским халифатом.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://histerl.ru/perekrestki-civilizacij/zavoevanie-srednej-azii-arabskim-xalifatom.htm> (дата обращения: 28.04.2022).



набеги, они истребляли или уводили в рабство мирное население. Планомерное завоевание Мавараннахра арабы начинают при халифе 'Абд-аль-Малике (685–705), когда внутри халифата прекратились междоусобные войны.

В 705 году арабский полководец Кутайба ибн Муслим аль-Бахили (668–715) начинает последовательное завоевание региона [2, с. 31–36]. Сначала, в 705 году, он подчинил Бадгис, граничивший с Хорасаном; в 706 году – Пайкенд³. В 707–708 гг. осуществляет покорение всего Бухарского оазиса. Дольше всех продержалась Бухара (709–712 гг.), выдержав четыре штурма арабов [3, с. 52]. В 711–715 гг. войска Кутайбы подчиняют Хорезм и Самарканд, Ташкент, Фергану [2, с. 46, 49–53].

Политика в отношении Мавараннахра была довольно простой и сводилась к подавлению всякого сопротивления посредством «меча, кнута и огня». Естественно, насаждение новой религии в регионе встречало усиленное сопротивление местных народов. В 713–714 гг., под конец своих завоевательных походов, Кутайба предпринял еще одну попытку исламизации региона, которая не имела ожидаемого успеха. Внедрение норм раннего ислама протекало с серьезными затруднениями – коренное население продолжало исповедовать свои исконные религии и культы. Особо ожесточенная борьба велась с зороастризмом: были разрушены все храмы огня, вместо которых возводились соборные мечети⁴, запрещены игра на музыкальных инструментах и оплакивание покойных, что издавна было неотъемлемой традицией местных народов. Безусловно, всё это вызывало негодование людей. Упорную борьбу за Мавараннах арабы вели и против Тюркского каганата и китайской империи Тан⁵.

В начале политики исламизации арабы облагали различными налогами немусульманское население (*зимми*), позднее пытались финансово стимулировать тех, кто принимал ислам и посещал пятничные молитвы в мечетях. Согласно исследованиям историка Абу-Бакра Мухаммада ан-Наршахи, Кутайба, построив соборную мечеть в Бухаре, давал каждому, кто посещал пятничную молитву, по два дирхема [3, с. 35]. Однако политика «пряника» не дала должного эффекта, и тогда в дело был пущен *smart power* того периода – миссио-

³ Развалины древнего согдийского города Пайкенда располагаются в 55 км к юго-западу от Бухары. (Примеч. авт.)

⁴ *Распространение ислама в Мавераннахре в раннем средневековье*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://testhistory.ru/history.php?id=his_3_36 (дата обращения: 28.04.2022).

⁵ *Завоевание Средней Азии Арабским халифатом*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://histerl.ru/perekrestki-civilizacij/zavoevanie-srednej-azii-arabskim-xalifatom.htm> (дата обращения: 28.04.2022).



нерская пропаганда суфиев. Благодаря благочестивому поведению и образу жизни суфии стали объектом для подражания. В качестве проповедников они сыграли важную роль во второй волне исламизации региона (IX–XIII вв.), способствовали распространению ислама как среди оседлого населения, так и кочевых народов региона, при этом пропагандируя формы простого ислама, адаптированного к местным условиям и древним религиозным учениям⁶.

Сотни богословов Мавараннахра во главе с Имамом аль-Матуриди и Абу-Му‘ином ан-Насафи в течение почти двухсот лет (IX–XI) в спорах с представителями других мазхабов в своих трудах доказывали, что большинство местных обрядов и обычаев не противоречат основам ислама, способствуя тем самым зарождению в регионе отличной от других формы бытования ислама – матуридитского толка ханафитского мазхаба.

Таким образом, завершению исламизации населения способствовали два главных фактора: во-первых, распространение суфизма, во-вторых, адаптация богословами Мавараннахра местных *урф* и *адат*⁷ к исламской догматике путем доказательства их непротиворечивости основным источникам исламского права.

С проникновением ислама в Центральную Азию связывается активный этап его развития, который воспринимался людьми не формально, а осмысленно. При этом уместно говорить о целом феномене, когда в регионе, не являющемся исконно арабским и даже мусульманским, появляется целый ряд выдающихся *улемов* (‘уляма) и *факихов* (фукаха), чей вклад в становление и развитие исламских наук бесспорно признается приверженцами ислама.

Самыми знаменитыми личностями, повлиявшими на всё развитие мусульманского богословия, были крупнейшие знатоки Священного Корана и Сунны Пророка: Мухаммадаль-Бухари (810–870), Имамад-Дарими (797–869), Имам ат-Термизи (умер в конце IX в.), Имам аль-Матуриди (870–944) и др. Во второй половине девятого века были составлены шесть признанных сборников хадисов (*сахих*), два из которых написаны выходцами из Мавараннахра (аль-Бухари, ат-Термизи). Сборник, составленный Имамом аль-Бухари, и по сей день является первым по значимости святым источником после Священного Корана.

⁶ Ёвкочев Ш.А. *Симбиоз ислама с доисламскими верованиями в Центральной Азии*. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.academia.edu/28941559> (дата обращения: 30.04.2022).

⁷ Местная форма обрядовой практики и обычаев, в данном случае предшествовавшая Исламу. (Прим. авт.)



В рамках статьи приведем сведения о наиболее ярких и выдающихся личностях (рассказать обо всех невозможно в силу огромного количества известных улемов региона, не говоря о том, что о многих других до нас дошли лишь скудные сведения), известных всему мусульманскому миру и внесших неоценимый вклад в становление и развитие исламских наук и культуру.

Вклад мусульманских улемов Мавараннахра

Неоспорим факт, что благодатная земля Узбекистана была родиной многих великих ученых-богословов, оставивших яркий след в памяти народов, в истории мусульманского мира и всего человечества.

Имам аль-Бухари, полное имя Абу-‘Абдуллах Мухаммад ибн Исма‘иль ибн Ибрахим аль-Джу‘фи аль-Бухари (810–870) – знаменитый ученый-хади-совед, бухарец, учился богословию в Дамаске и Багдаде [4, с. 5]. Историки утверждают, что Имам аль-Бухари обладал феноменальной памятью. В возрасте семи лет он знал наизусть весь Коран, а в десять лет – несколько тысяч хадисов.

Аль-Бухари – автор знаменитого сборника хадисов «аль-Джами‘ ас-Сахих» (*Достоверный сборник*), который составлялся им в течение 16 лет. Еще одним знаменитым его трудом является «аль-Адаб аль-Муфрад» (*Книга благонравия*) [5, с. 262–263]. Считается, что богослов собрал и записал около 600 тысяч хадисов – преданий, основанных на случаях из жизни или каком-либо изречении Пророка Мухаммада [6, с. 78]. Более 12 веков «аль-Джами‘ ас-Сахих» остается для мусульман первым по значимости теологическим трудом после Корана. По последним исследованиям, аль-Бухари написал 21 произведение [7, с. 14–15].

Еще одним знаменитым богословом-суфием был **Абу-‘Абдуллах Мухаммад ибн ‘Али ат-Термизи**, известный как **аль-Хаким ат-Термизи** (755–869). Данные о времени его рождения и смерти ставятся под сомнение отдельными исследователями [8, с. 30]. Аль-Хаким ат-Термизи с детства усердно занимался исламскими науками. В 27 лет отправился в хадж и по пути в Мекку посетил ряд известных городов, таких как Куфа, Багдад, Басра и др. Аль-Хаким ат-Термизи стал крупнейшим представителем среднеазиатского суфизма. По свидетельству современников, он оставил после себя более 400 произведений, к сожалению, до нас дошли лишь 57 [8, с. 41]. За глубину его познаний и широту кругозора он получил уважаемое прозвище аль-Хаким (мудрый). В своих произведениях ат-Термизи затрагивал во-



просы души, ее состояний и движений. Он развил учения о способах самосовершенствования и обуздания нафса, о страдании как очищении от грехов, которые оказали огромное влияние на последующую суфийскую психологию. Аль-Хаким ат-Термизи был одним из первых, кто в своем произведении «Тазкират аль-Авлийа» (*Рассказы о святых*) теоретически обосновал суфийские представления об авлийа (*святых*) и развил 'ильм (*учение о способах самосовершенствования*) [9, с. 89–90; 8, с. 40].

Другой известный исламский хадисовед, знаток мусульманского права – **Абу-‘Иса Мухаммад ибн ‘Иса ат-Термизи** (824–892) [8, с. 114], известный в мусульманском мире как **Имам ат-Термизи** [10, с. 65]. Он составил «аль-Джами’», или «Сунан ат-Тирмизи», книгу хадисов, которая в списке шести наиболее авторитетных сборников хадисов мусульманского мира (ас-Сыхах ас-Ситта) стоит на третьем месте (после сборников хадисов аль-Бухари и Муслима) [10, с. 76]. Имам ат-Тирмизи внес большой вклад в развитие хадисоведения, углубив и дополнив классификацию хадисов [10, с. 78] на сахих (*достоверные*) и да‘иф (*слабые*) такими хадисами, как хасан (*хорошие*) и гариб (т.е. *хадисы, имеющие одного передатчика, неизвестные*). В своей классификации он дал четкое определение и разграничение между этими классами хадисов. Кроме того, следует подчеркнуть и роль Имама ат-Термизи в легитимации в исламской традиции местных ритуалов, обычаев, обрядов и их разъяснении [8, с. 128–130].

Имам ад-Дарими (798–869), Абу-Мухаммад ад-Дарими – ‘Абдаллах ибн ‘Абд-ар-Рахман ибн аль-Фадль ат-Тамими – выдающийся хадисовед и комментатор Корана, имам, хафиз, Шейх-уль-ислам Самарканда [4, с. 17]. Происходит из рода Дарима ибн Малика. Родился в Самарканде, обучался у шейхов Мекки, Медины, Хорасана, Шама, Ирака и Египта. Его учениками были такие имамы, как Муслим ан-Нишапури, Абу-Давуд ас-Сиджистани, Абу-‘Иса ат-Термизи, Абу-‘Абд-ар-Рахман ан-Насаи, Ибн-аль-Баззар, ‘Абд ибн Хумайд. Отличался поразительным умом, правдивостью и аскетизмом, известно, что он отказался от должности кадия Самарканда. Его перу принадлежит сборник хадисов «аль-Муснад аль-‘Али» и ряд других трудов по хадисам и тафсирам. Среди них наиболее известен сборник хадисов «Сунан ад-Дарими», или «Муснад ад-Дарими», а также работа «Тафсир аль-Ку’ран аль-Карим» (*Комментарий к священному Корану*) [4, с. 18].



Ярким представителем теологии, мусульманского права (*фикх*), шариата и каляма в Мавараннахре стал **Абу-Мансур аль-Матуриди** (870–944). В мусульманском мире известен как **Имам аль-Матуриди**. Он родился и скончался в Самарканде [11, с. 84, 89]. Сегодня трудно сказать, сколько всего было написано им произведений: до нас дошли лишь пятнадцать – труды по каляму (*богословие и искусство диспутов*), усуль аль-фикху (*методология фикха*), тафсиру (*комментарии к Корану*) и др. Его комментарий к Корану «Та’вильят аль-Кур’ан аль-Карим» (*Толкование Священного Корана*) имел большое научное и практическое значение для того времени [12, с. 84]. Вторым направлением его изысканий стал калям, нашедший отражение в «Китаб ат-Тавхид» (*Книга о единобожии*), в которой он изложил основы правоверного суннитского мировоззрения и подверг критике учения различных еретических сект⁸. Третьим направлением творчества аль-Матуриди является мусульманское право, которому он посвятил две книги – «Источник законов» и «Книга по диалектике»⁹.

Абу-Бакр Мухаммад ибн ‘Али аш-Шаши (904–975), известный как **аль-Каффаль аш-Шаши, Хазрат Имам** (*Господин Имам*) – исламский богослов, ученый, правовед шафиитского мазхаба, хадисовед и лингвист [4, с. 111]. С его именем связывают распространение шафиитского мазхаба в Мавараннахре. Он родился в 904 году в городе Шаш (ныне Ташкент) [4, с. 111]. В поисках знаний объездил многие духовные центры исламского мира, учился в Хорасане, Багдаде, завершил образование в Сирии. Утверждают, что в молодости он был мутазилитом, но затем обратился в *аш’аризм*. Распространял шафиитский мазхаб в Мавараннахре. По утверждению аль-Джувайни (ум. 1085), аль-Каффаль обучался каляму у самого аль-Аш’ари (ум. 935). В течение 55 лет аль-Каффаль проповедовал в Шаше учение о божественной мудрости (*‘Ильм аль-хикма*) [13, с. 46].

Аль-Каффаль является автором сочинений по фикху, основам фикха, хадисоведению, догматике, толкованию Корана. В них он изложил аль-усуль (*методологию*) и аль-фуру’ (*частные вопросы*) шафиитского мазхаба. Комментирование «ар-Рисаля» (*Послания*) имама аш-Шафи’и было способом распространения и адаптации его учения к местным условиям. Им было составлен Тафсир к Корану (*толкование*). По утверждению Абу-Исхака аш-Ши-

⁸ Вклад средневековых ученых Узбекистана в развитие богословия. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://old.muslim.uz/index.php/rus/novosti-2018/item/9498> (дата обращения: 03.05.2022).

⁹ Там же.



рази, аль-Каффаль был первым из факихов, кто написал «хорошую книгу» о диалектике спора (*аль-джадаль аль-хасан*) [4, с. 116].

Абу-аль-Касим Махмуд ибн ‘Умар аз-Замахшари (1075–1144) – ученый-энциклопедист, критик, хадисовед, великолепный филолог-арабист, литератор, знаток Корана. Много путешествовал в поисках знаний. Отправившись в хадж, он более пяти лет прожил в Мекке, где большую часть времени провел у Каабы, просвещая странников и паломников, за что получил прозвище *Джар Аллах* (*покровительствуемый Аллахом*) [4, с. 142–143]. Он единственный из наших соотечественников, кто получил такое прозвище. Кроме того, за огромные достижения в науках аз-Замахшари был прозван *Фахр Хаваризм* (*гордость Хорезма*) [14, с. 74]. Сам он родился в одном из крупных поселений Хорезма – кишлаке Замахшар, оттого и получил нисбу – аз-Замахшари. К моменту рождения аз-Замахшари Хорезм был полностью исламизирован, однако арабский язык оставался привилегией состоятельных людей. Таким образом, интерес Махмуда аз-Замахшари к написанию работ по грамматике арабского языка был мотивирован не только сложившейся к тому времени в регионе арабо-мусульманской культурой, но и острой необходимостью читать религиозные источники, которые были написаны на арабском языке. Учитывая стремление людей изучать арабский язык, он создал «аль-Муфассаль фи сун‘ат аль-и‘раб» (*Подробное описание в арабской грамматике*), а также пособие (словарь) для изучения арабского языка не арабами – «Мукаддимат аль-Адаб» (*Введение в литературу*) [15, с. 66–67]. «Аль-Муфассаль», после «аль-Китаб» (*Книги грамматики*) Сибавейхи, является вторым авторитетным трудом по арабской грамматике.

Имам аз-Замахшари был видным представителем ханафитского мазхаба и мутазилитской богословской школы. Главным трудом аз-Замахшари стал его комментарий к Корану «аль-Кяшшаф», который он завершил в 1134 году в Мекке [4, с. 146]. По сути, это толкование является первым образцом научной критики арабского текста, единственным полным мутазилитским комментарием к Корану, сохранившимся до наших дней [14, с. 75]. Отметим, что из известных 50 произведений аз-Замахшари до нас дошли около 20 трудов.

Бурхануддин аль-Маргинани (1123–1197), полное имя ‘Али ибн Абу-Бакр ибн ‘Абд-аль-Джалиль ал-Фаргони ар-Риштони аль-Маргинани, – великий мыслитель, один из основоположников исламского правоведения, ученый, философ-поэт, богослов, получивший титул Шейх-уль-ислама [4, с. 101].



К основным произведениям автора относятся следующие: «Нашр аль-Мазхаб» (*Распространение мазхаба*), «Китаб Манасик аль-Хаджж» (*Книга о правилах совершения хаджа*), «Китаб аль-Фараид» (*Книга о праве наследства*), «Китаб ат-Тажнис ва-аль-мазид» (*собрание фетв*), «Китаб аль-Машайих» (*Книга о шейхах*), «Мазид фи аль-Фуру'-аль-Ханафиййа» (*Дополнения к вопросам ханафитской школы*), «Бидайат аль-Мубтади» (*Вступление к изучению закона*), «Кифайат аль-мунтахи» (*Заключительное обучение для заканчивающих*), «аль-Хидайа» (четырёхтомный комментарий к книге «Кифайат аль-Мунтахи») [4, с. 103]. Аль-Маргинани не только внес значительный вклад в развитие фикха, но и воспитал целую плеяду учеников, создав таким образом свою мусульманско-юридическую школу. К большому сожалению, не все вышеперечисленные книги дошли до нас. Лишь четыре из них: «Бидайат аль-Мубтади», «Маджма' Мухтарат ан-навазиль», «Хидайа фи аль-Фикх» и «аль-Кифайа фи шарх Хидайа» – не утеряны и хранятся в Институте востоковедения АН Республики Узбекистан.

Свой знаменитый труд по исламскому праву «аль-Хидайа» он закончил в апреле 1178 г. По сути, начиная с XIII «аль-Хидайа» становится наиболее авторитетным пособием для правоведов ханафитского толка. Согласно исследованиям ученых, это произведение было переведено на русский, персидский, английский и другие языки, послужило основанием для написания более чем 60 комментариев в разных мусульманских странах [4, с. 101].

Абу-аль-Му'ин ан-Насафи (1046–1115) – самый важный после Имама Абу-Мансура аль-Матуриди представитель ханафитского богословия в матуридитском вероучении суннизма в Центральной Азии [11, с. 84–85].

Абу-аль-Му'ин ан-Насафи родился в Насафе (нынешний Карши), был одним из видных представителей каляма и 'акиды (*суннитского богословия и догматики*), сыграл важную роль в широком распространении учения матуридия, разработанного Абу-Мансуром аль-Матуриди на основе вероучений Имама Абу-Ханифы. Он написал множество работ, направленных на прояснение неправильных представлений об исламе и борьбу с религиозным фанатизмом: «Табсырат аль-Адилля» (*Изложение доказательств*) считается второй важной работой после «Китаб ат-Тавхид» Имама аль-Матуриди; «ат-Тавхид ли-Кава'ид ат-Тавхид» (*Введение в принципы единобожия*) представляет собой краткое изложение «Табсырат аль-Адилля» (*Изложение доказательств*); «Бахр аль-Калям фи 'Ильм аль-Тавхид» (*Океан дискуссий о науке*



единобожия) сегодня является одним из основных источников каляма в матуридизме [4, с. 161–163].

Подвижничество суфийских тарикатов в Мавараннахре

История суфизма – мистико-аскетического течения в исламе, важного направления духовного возрождения – имеет глубокие корни в Центральной Азии. Предназначением суфизма была защита ислама от выхолащивания эмоциональной и интуитивной сторон религиозного опыта. Именно суфии достигали наибольшей действенности своих миссионерских проповедей среди тюрков-кочевников¹⁰, способствовали появлению таких тарикатов, как Кубравиййа, Ёасавиййа и Накшбандиййа. Вначале суфизм распространялся в городах, затем – среди номадического населения Дашт-и Кипчака (в степных территориях выше Сырдарьи).

Заслугой суфийских тарикатов является не только исламизация Мавараннахра и Дашт-и Кипчака, но и преданность вере в борьбе против иноземных захватчиков, в частности, против монгольских завоевателей. Лозунг Бахауддина Накшбанда «Дил ба ёру даст ба кор» (*Душа должна быть обращена к Богу, а руки должны быть в работе*) превратился в образ жизни населения и на многие столетия стал основой его социально-политической активности.

Суфийские тарикаты (ордена) оказали значительное влияние на власть и общественное сознание. Под контролем суфийских общин находились мечети, медресе, без их участия не обходились общественные и частные церемонии (похоронные и свадебные церемонии). Пирь тарикатов пользовались огромным авторитетом среди всех слоев населения [17, с. 9–10; 18, с. 177–178]. В регионе широко известна практика зийарата (*посещение могилы святых*). Ярким примером этого служат мавзолеи в Туркестане, Самарканде, Бухаре, Ташкенте, Термезе [16, с. 157] и других городах.

Сам суфизм пришел в Мавараннахр во второй половине XI века. Главным подвижником этого течения здесь был Ёусуф аль-Хамадани. Его ученики ‘Абд-аль-Халик Гидждувани и Ахмад Ёасави стали основоположниками двух ветвей суфизма в Мавараннахре [17, с. 7].

¹⁰ Суфизм – бриллиант ислама (*Роль харизматических лидеров тасаввуфа в распространении религии в Центральной Азии*). [Электронный источник]. – Режим доступа: www.altyn-orda.kz/sufizm-brilliant-islama-rol-xarizmaticheskix-liderov-tasavvufa-v-rasprostranenii-religii-v-centralnoj-azii (дата обращения: 03.05.2022).

В XII веке в Мавараннахре и Великой степи зародилось учение Йасавиййа, в конце XII века в Хорезме – Кубравиййа, в XIV веке в Бухаре – Накшбандиййа. Как продолжение в Бухаре сформировался и до сих пор свято чтится культ семи пиров: Ходжи ‘Абд-аль-Халика Гидждувани (1103–1179), Ходжи Мухаммада ‘Ариф Ревгари (1165–1262), Ходжи Мухаммада Анжира Фагнави (умер при бл. 1315–1317), Ходжи ‘Али Рамитони (1195–1321), Ходжи Мухаммада Бобо Самоси (ум. 1335), Ходжи Саййида аль-Амира Кулала (1281–1370) и Ходжи Бахауддина Накшбанда (1318–1389) [17].

‘Абд-аль-Халик Гидждувани (1103–1179), полное имя Хаджа ‘Абд-аль-Халик ибн ‘Абд-аль-Джалиль аль-Гидждувани [19, с. 54], – духовный наставник (*муршид*) [4, с. 228] многих *пиров* мавараннахрской школы суфизма. Его отец был имамом мечети в городе Гидждуване. В девять лет Гидждувани выучил наизусть Коран, с десятилетнего возраста принимал участие в суфийских ритуалах. Религиозные знания Гидждувани получил в Бухаре, где был учеником известнейшего в те времена ученого Аллома Садреддина.

С приходом Гидждувани и вплоть до Бахауддина Накшбанда тарикат назывался «Тарик хаджагон» (Хаджагонийя). Несмотря на то, что ‘Абд-аль-Халик Гидждувани принял духовное посвящение от Йусуфа аль-Хамадани, который также был шейхом Ахмада Йасави, в отличие от последнего он сделал скрытый зикр основой духовного преобразования вступившего на этот путь мусульманина и выдвинул одиннадцать принципов тариката, четыре из которых были переняты им от наставника-учителя Йусуфа аль-Хамадани. Гидждувани дальше развил теорию своего учителя, продолжая духовную последовательность цепи Накшбандиййа – *сильсию* (цепь передачи духовного наставничества). Свое учение Гидждувани распространял в Хорезме и Хорасане. Спустя века, оба этих тариката имели место во всей Центральной Азии, Анатолии и на Балканах. ‘Абд-аль-Халик Гидждувани умер в 1220 г. и был захоронен в родном городе.

Хаджа Ахмад Йасави (1103–1166), известный в народе как **Хазрат Султан**, – философ, исламский проповедник, суфийский поэт, автор цикла стихов «Дивани хикмат». Писал труды на староузбекском (чагатайском) языке. Основав школу суфизма и воспитав большое количество последователей, сыграл одну из ключевых ролей в распространении ислама среди тюрков-номадов Великой степи. Является третьим пиром тариката Ходжагон, основателем тариката Йасавиййа. Он был приверженцем *громкого зикра* и распро-



странял свое учение в Мавараннахре. Умер и похоронен в Туркестане (совр. Казахстан). По приказу Амира Тимура на месте захоронения Ахмада Йаса-ви был воздвигнут мавзолей, ставший почитаемым местом паломничества (зийарата) для мусульман региона¹¹.

Еще одним крупным подвижником-суфием в Мавараннахре был **Ахмад ибн ‘Умар ибн Мухаммад аль-Хивакы аль-Хаваризми** (1145–1221), известный как **Наджм-ад-дин аль-Кубра**. Он также носил имена-прозвища Абу-аль-Джаннаб, Наджмуддин, Таммат аль-Кубра (*достижение великих*) [4, с. 219]. Наджмуддин Кубра родился в Хиве (один из городов Хорезма), прославился не только как подвижник-суфий, но и как великий мыслитель, много путешествовавший, постигший известные на тот период науки. В Египте он становится учеником шейха Рузбихана аль-Ваззана аль-Мисри, который обучает его секретам суфизма и выдает за него свою дочь; в Тебризе (Иран) изучает калям, основы *тасаввуфа* и становится признанным суфием, получив из рук Исма‘иля аль-Кисри одеяние суфиев – *хирка-йи табаррук* [4, с. 219; 20, с. 139]. По возвращении на родину Наджмуддин аль-Кубра основывает суфийскую школу и таким образом дает начало учению, получившему название «Кубравиййа», создает ряд трудов на арабском и персидском языках, в которых развивает свои взгляды на суфизм: «Шарх ас-Сунна ва-аль-Масалих» (Комментарий к Сунне и добродетели), «аль-Усуль аль-‘ашара» (Десять основных правил и законов), «ар-Рисаля фи ас-Сулюк» (Послание о поведении), «Рисалят ат-Турук» (Послание о путях постижения Аллаха) и др. [4, с. 221]. Как известно, в основе его учения лежат десять правил, описанные в аль-Усуль аль-‘ашара: *тавба* (покаяние), *зухд* (отречение от мирского), *таваккуль* (путь к божеству), *кана‘ат* (довольствование в имеющемся), *‘узлят* (путешествование вдали от дома), *муракаба* (поиск совершенства), *мулязамат аз-зикр* (постоянный зикр), *таваджжух* (духовная трансмиссия), *сабр* (терпение) и *рида* (хождение в народ) [4, с. 221].

Тарикат Кубравиййа выступает за защиту Родины и борьбу за ее свободу. При нашествии Чингизхана на Хорезм в 1221 г. Наджмуддин Кубра вместе с учениками участвовал в боях против захватчиков и погиб с мечом в руке [21, с. 202].

В XIV в. суфийские учения стали усиленно развиваться с приходом к власти Амира Тимура. Известно, что духовным наставником Амира Тиму-

¹¹ Мавзолей Ходжа Ахмед Яссави. [Электронный источник]. – Режим доступа: <https://azretsultan.kz/rus/mavzolej-hodzha-ahmeda-yasavi/> (дата обращения: 12.05.2022).



ра был Мир Саййид Барака, один из подвижников тариката Йасавиййа¹². При благосклонном отношении Тимура и его потомков в Мавараннахре распространилось накшбандийское учение.

Основатель тариката – **Бахауддин Накшабанд** (1338–1389). Полное имя – Бахауддин Мухаммад ибн Мухаммад аль-Бухари, прозвище *Накшбанд* он получил в детстве от отца, ткача и чеканщика (*накшбанд* – чеканщик). Говоря о вкладе Накшбанда в суфизм, ради справедливости следует отметить, что он значительно укрепил и развил суфийское движение. В своих трудах Бахауддин Накшбанд (нам известны лишь два: «Хайят-Намэ» и «Далиль аль-‘Ашикын») заложил основы собственного учения, которое спустя век стало именоваться «Накшбандиййа» и широко распространилось в мусульманском мире¹³.

Бахауддин родился в селении Касри-Хиндуван вблизи Бухары. Первым его духовным учителем был Мухаммад Бобо Самоси [4, с. 280], после смерти которого Бахауддин продолжает обучение у шейха Сайида Амира Кулалы [4, с. 280–281]. Спустя время, став зрелым суфийским наставником, Бахауддин проповедовал простоту и непритязательность религии, резко отвергал аскезу и уход от общества [4, с. 283]. Накшбанд не любил показную набожность, называя это двуличием (*мунафака*) и показушностью, громкий зикр и бродяжничество [22, с. 141–142]. Наперекор «громкому зикру» Накшбанд распространил «тихий зикр» с определенной методикой дыхания¹⁴, сформулировал одиннадцать правил медитации (*мушахада*).

В основе его учения лежит идея о достижении духовного совершенства путем труда и богослужения. Последователи учения призывали к чистоте, трудолюбию, помощи нуждающимся, к чистосердечию и скромности. Слова Бахауддина «дил ба ёру, даст ба кор» (душа – Богу, руки – труду) отображают характерную особенность учения Накшбандиййа [22, с. 46].

Ходжа ‘Убайдуллах ибн Ходжа Махмуд ибн Ходжа Шихабуддин Шаши Багистани Самарканди (1404–1489/90), также известный как **Ходжа Ахрар**, – наиболее известный религиозный и государственный деятель Мавараннахра [4, с. 337]. Родился в поселке *Багистан* Шаша (ныне Ташкент),

¹² Малышева Н. «В справедливости сила». О Великом эмире Тимуре. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://grossasia.sibro.ru/voshod/article/52573> (дата обращения: 12.05.2022).; Ибн Арабаш. «Аджайиб ал-макдур фи тарих-и Таймур». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.sites.google.com/site/shekitarixi/ibn-arabsah#_Toc313924883 (дата обращения: 12.05.2022).

¹³ *Шейх Бахауддин Накшбанди*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: quran-sunna.ru/shejx-bahauddin-nakshbandi (дата обращения: 04.05.2022).

¹⁴ Там же.



затем проживал в Самарканде, поэтому в его *нисбе* стояло два названия: *Багистани Самарканди*. Похоронен в Ташкенте. Был шейхом и духовным лидером суфийского тариката Накшбанди [4, с. 337]. В суфизме почитается в качестве святого под именем **Ходжи Ахрара Вали** [4, с. 337].

Известность шейха ‘Убайдуллаха была огромной. В качестве признанного лидера духовенства Мавараннахра он выступил против светского правления Улугбека [23, с. 51; 24, с. 48–49]. С приходом Ходжи Ахрара эпоха просвещения в Мавараннахре сменилась скатыванием к тотальной сакрализации жизни населения. Все явления, признанные *нешариатскими*, яростно искоренялись из общественной жизни [18, с. 178].

Ходжа Ахрар стал самым богатым из людей в Туркестане: ему принадлежали обширные земли и недвижимость по всему региону, подаренные простолюдными, богатым сословием и правителями региона. По свидетельству мусульман, Ходжа Ахрар жил очень скромно и значительную часть своих доходов тратил на благотворительность, строительство мечетей, медресе и суфийских *ханак* (общежитий) по всей стране¹⁵ (в Самарканде, Бухаре, Герате, Кабуле и других городах). Многие правители Мавараннахра считали себя его мюридами и сподвижниками [24, с. 51–52].

Его перу принадлежит примерно десять произведений. Первый и самый значительный из трактатов Ходжи Ахрара «Рисаля-и Валидия» (Родительское наставление) был посвящен путям познания Аллаха и специфике ордена Хаджаган; следующий труд «Рисаля-и Хаурайе» (*Послание о гуриях*) – исследованию рубаи шейха Абу-Са‘ида Фадлюллаха Абу-ль-Хайра Махнаи¹⁶; два других труда – «Факарат аль-‘арифин» (*Параграфы познавших*) и «Мальфузат» (Изречения) – представляют собой сборники его изречений и афоризмов [4, с. 347].

Суфи Аллаяр (1634–1721) – известный в Туркестанском крае суфийский поэт и литератор, философ и богослов [4, с. 407], родился в селе Минглар (под Самаркандом), происходил из узбекского рода утарчи [4, с. 407]. Большое влияние на Суфи Аллаяра оказал его отец Аллахкули, уделявший особое внимание религиозному образованию сына. Его он получил в медре-

¹⁵ *Шейх Бахауддин Накшбанди*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: quran-sunna.ru/shejx-bahauddin-nakshbandi (дата обращения: 04.05.2022).

¹⁶ Поэт, мыслитель, один из столпов суфизма (967–1049). Взгляды Абу-Са‘ида Махнаи оказали большое влияние на произведения Абу-ль-Маджда Санои, Фаридаддина ‘Аттара, Джалаляддина Руми.

се Бухары. Здесь он стал *мюридом* накшбандийских шейхов: Ходжи Му'мина, Мухаммада Газни, Пири Кямиля Шайха Суфи Навруза Бухари и Пири Кямиля Шайха Хабибуллаха [4, с. 408]. Степень и приставку к имени – **Суфи** – он получил за особые заслуги перед тарикатом и знания шарията.

Лишь в конце своей жизни, много лет прожив в Каттакургане (город под Самаркандом), он начал путешествовать. Суфи Аллаяра был искусственным поэтом и литератором, перу которого принадлежат такие произведения, как «Мурад аль-'арифин» (*Цель знающих*), «Масляк муттакын» (*Путь верных*), «Сабат аль-'ажизин» (*Уроки слабых*), «Махзан аль-Муты'ин» (*Хранилище покорных*), «Киёматнома» (*Послание Судного дня*), «Мубарак хадж сафари» (*Путешествие для благородного хаджа*), а также множество лирических стихов. Важность и популярность Суфи Аллаяра была настолько значительной в просвещении народа региона, что в старых *мадраса* (медресе) Туркестана дети обучались по четырём книгам этого суфийского поэта-философа: «*Хафтияк*», «*Чакор китоб*», «*Суфи Оллоёр*» и «*Хафиз*» [4, с. 409]. Произведения Суфи Аллаяра были популярны не только в Туркестане, но и в Турции, Индостане, Аравии и России, где переиздавались несколько раз. Наряду с узбекским языком Аллаяра писал также на персидско-таджикском и арабском языках [4, с. 416].

Таким образом, обобщая роль и значение суфизма в Мавараннахре, а затем и в Туркестане, следует подчеркнуть, что *Тасаввуф* стал частью духовной жизни всего населения региона. Деятельность видных суфийских шейхов была направлена как на улучшение социально-экономической и политической обстановки, так и на укрепление ханафитского мазхаба в регионе.

Заключение

Следует подчеркнуть, что население Мавараннахры внесло огромный вклад в развитие исламской цивилизации и формирование исламских наук, что является общепризнанным фактом во всем мусульманском мире. Здесь впервые стали действовать такие организации научной деятельности, как Академия Ма'муна в Хорезме, Академия Улугбека и др. Как правило, при академиях действовали обсерватории и библиотеки, а также высшие учебные заведения того периода – *мадраса*, где наряду с религиозными науками преподавались светские предметы. На базах *мадраса* стали появляться первые библиотеки, ставшие неотъемлемой частью академической науки. Таким образом, впервые было уравновешено преподавание светских и религиозных



предметов в учебных заведениях, давших толчок расцвету исламских наук и искусству в эпоху Тимуридов.

Можно утверждать, что земля Мавараннахра дала всему миру целую плеяду исламских ученых, которые своими изысканиями внесли огромный вклад в развитие мусульманской цивилизации. В настоящее время в Узбекистане идет целенаправленная работа по дальнейшему раскрытию славных имен ученых-богословов и познанию их роли в развитии науки и мусульманской культуры. Перечислить все имена, тем более рассказать об их жизни и творчестве, в рамках одной статьи не представляется возможным. Изучая наследие предков, современные ученые Узбекистана восхищаются их упорством, целеустремленностью, многогранностью и гениальностью умов.

Мавараннахр (территория нынешнего Узбекистана) стал без преувеличения одним из главных очагов развития исламских наук и исламской культуры и внес существенный вклад в развитие общечеловеческой и мусульманской цивилизаций.

Литература

1. Камолиддин Ш.С. *Древнетюркская топонимия Средней Азии*. Ташкент: Шарк; 2006. 191 с.
2. Gibb H.A.R. *The Arab conquest in Central Asia*. London: The Royal Asiatic Society; 1923. 102 p.
3. Абу Бакр Мухаммад ибн Джа'фар ан-Наршахи. *Та'рих-и Бухара. История Бухары*. Камолиддин Ш.С. (пер., комм. и прим.). Ташкент: SMIA-SIA; 2011. 600 с.
4. *Буюк юрт алломалари*. Уватов У. (тахрири остида). Тошкент: O'zbekiston; 2018. 424 б.
5. Маънавият юлдузлари: (*Марказий Осиёлик машхур сиймолар, алломалар, адиблар*). Хайруллаев М.М. (масъул мухаррир). Тошкент: А. Қодирий номидаги халқ мероси нашр.; 2001. 408 б.
6. Бойко К.А. Хадис. *Ислам: энциклопедический словарь*. Прозоров С.М. (отв. ред.). М.: Наука, ГРВЛ; 1991. С. 262–263.
7. Уватов У. Имом Ал-Бухорий. *Бархаёт аждодларимиз*. Тошкент: Tafakkur; 2018. Б. 14–15.
8. *Буюк Термизийлар: Термез тазкираси*. Кенжабек М. (ред.). Тошкент: Узбекистон миллий энциклопедияси; 2017. 528 б.



9. Уватов У., Жураев О. Хаким Термизий. *Бархаёт аждодларимиз*. Тошкент: Tafakkur; 2018. Б. 89–90.
10. Мухаммадиев С. Имом Термизий. *Бархаёт аждодларимиз*. Тошкент: Tafakkur; 2018. Б. 30.
11. Саидмухтор Окилов. *Абу Мансур Ал-Мотуридий илмий мероси ва мотуридия таълимоти*. Тошкент: Hilol-Nashr; 2020. 344 б.
12. Мухаммадиев Ф. Имом Мотрудий. *Бархаёт аждодларимиз*. Тошкент: Tafakkur; 2018. Б. 84.
13. Прозоров С.М. Ал-‘Аййаши. *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь*. Прозоров С.М. (сост. и отв. ред.). М.: Восточная литература; 2006. С. 46.
14. Халидов А.Б. Аз-Замахшари. *Ислам: энциклопедический словарь*. Прозоров С.М. (ред.). М.: Наука, ГРВЛ; 1991. С. 74–75.
15. Жураев О. Махмуд Замахшарий. *Бархаёт аждодларимиз*. Тошкент: Tafakkur; 2018. Б. 66–67.
16. Ёвкочев Ш.А. Роль доисламских верований в формировании местной формы ислама в Центральной Азии. *Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность. Сборник статей VI-й Международной научно-практической конференции (14-16 июня 2017 г., Астана, Казахстан)*. 1-е изд. Астана: ТОО Мастер По; 2017. С. 157–162.
17. Асророва Л. *Тарикатнинг етти пири*. Тошкент: Ўзбекистон халқаро ислом академияси; 2019. 144 б.
18. Бабаджанов Б.М. К вопросу о восприятии статуса суфийского шайха (на примере Хаджа Ахрара). *Arabia Vitalis. Арабский Восток, ислам, древняя Аравия. Сб. ст. в честь В.В. Наумкина*. М.: Ин-т востоковедения РАН; 2005. С. 177–190.
19. Акимушкин О.Ф. Ал-Гидждувани. *Ислам: энциклопедический словарь*. Прозоров. С.М. (ред.). М.: Наука, ГРВЛ; 1991. С. 54.
20. Акимушкин О.Ф. Ал-Кубра. *Ислам: энциклопедический словарь*. Прозоров. С.М. (ред.). М.: Наука, ГРВЛ; 1991. С. 139.
21. Кобзева О.П. Возрождение исламских ценностей и преподавание основ исламской культуры в Узбекистане в XXI веке. *Ислам в современном мире*. 2015;11(3):199–208. DOI: 10.20536/2074-1529-2015-11-3-199-208.
22. Раззаков Г., Рахимов К. *Хожагон-Нақшбандия тариқати ва етти пир*. Тошкент: O'zbekiston; 2020. 168 б.
23. Суванкулов И. *Святыни Самарканда*. Уролов А. (ред.). Самарканд: Фан; 2007. 147 с.



24. Белоглазов А.В. *Влияние ислама на политические процессы в Центральной Азии: учеб.пособие*. Казань: Казан. ун-т; 2013. 294 с.

References

1. Kamoliddin Sh.S. *Drevnetyurkskaya toponimiya Sredney Azii* [Ancient Turkic toponymy of Central Asia]. Tashkent: Shark Press; 2006. 191 p. (In Russian)
2. Gibb H.A.R. *The Arab conquest in Central Asia*. London: The Royal Asiatic Society; 1923. 102 p.
3. Abu Bakr Muhammad ibn Ja'far al-Narshakhi. *Ta'rikh-i Bukhara. Istoriya Bukhary* [History of Bukhara]. Kamoliddin Sh.S. (tr., comm. and notes). Tashkent: SMIA-SIA; 2011. 600 p. (In Russian)
4. *Buyuk yurt allomalari* [The Great scholars of the country]. Uvatov U. (ed.). Tashkent: Uzbekistan press; 2018. 424 p. (In Uzbek)
5. *Manaviyat yulduzlari: (Markaziy Osiyolik mashhur siymolar, allomalar, adiblar)* [The Stars of Spirituality: (Famous Central Asian figures, scholars, writers)]. Khayrullayev M.M. (ed.). Tashkent: A. Qodiri Press; 2001. 408 p. (In Uzbek)
6. Boyko K.A. Khadis [Hadith]. *Islam: entsiklopedicheskiy slovar* [Islam: Encyclopedic Dictionary]. Prozorov S.M. (ed.). Moscow: Nauka, Oriental literature Press; 1991, pp. 262–263. (In Russian)
7. Uvatov U. Imom Al-Buhoriy [Imam al-Bukhari]. *Barhayot ajdodlarimiz* [Our living ancestors]. Tashkent: Tafakkur Press; 2018. 96 p. (In Uzbek)
8. *Buyuk Termiziylar: Termez tazkirasi* [Great Termezis: Termez papers]. Kenzhabek M. (ed.). Tashkent: Uzbekistan National Encyclopedia; 2017. 528 p. (In Uzbek)
9. Uvatov U., Jo'rayev O. Khakim Termiziy [Hakim Termizi]. *Barhayot ajdodlarimiz* [Our living ancestors]. Tashkent: Tafakkur Press; 2018, pp. 14–15 (In Uzbek)
10. Muhammadiyev S. Imom Termiziy [Imam Termezi]. *Barhayot ajdodlarimiz* [Our living ancestors]. Tashkent: Tafakkur Press; 2018. 96 p. (In Uzbek)
11. Okilov S. *Abu Mansur Al-Moturidiy ilmiy merosi va moturidiya talimoti: monografiya* [Abu Mansur al-Maturidi's Scientific Legacy and Maturidi Teachings: Monograph]. Tashkent: Hilol-Nashr Press; 2020. 344 p. (In Uzbek)
12. Muhammadiyev F. Imom Motrudiy [Imam Motrudiy]. *Barhayot ajdodlarimiz* [Our living ancestors]. Tashkent: Tafakkur Press; 2018, P. 84. (In Uzbek)



13. Prozorov S.M. Al-‘Ayyashi [al-‘Ayyashi]. *Islam na territorii byvshey Rossiyskoy imperii: Entsiklopedicheskiy slovar* [Islam in the territory of the former Russian Empire: Islam: Encyclopaedic Dictionary]. Prozorov S.M. (ed.). Moscow: Oriental literature Press; 2006, P. 46. (In Russian)

14. Khalidov A.B. Az-Zamakhshari [al-Zamakhshari]. *Islam: entsiklopedicheskiy slovar* [Islam: Encyclopaedic Dictionary]. Prozorov S.M. (ed.). Moscow: Nauka Press, Oriental literature Press; 1991, pp. 74–75. (In Russian)

15. Jo‘rayev O. Makhmud Zamakhariy [Mahmud Zamahshari]. *Barhayot ajdodlarimiz* [Our living ancestors]. Tashkent: Tafakkur Press; 2018, pp. 66–67. (In Uzbek)

16. Yovkochev Sh.A. Rol doislamskikh verovaniy v formirovaniy mestnoy formy islama v Tsentralnoy Azii [The role of pre-Islamic beliefs in the formation of the local form of Islam in Central Asia]. *Tengrianstvo i epicheskoye naslediye narodov Yevrazii: istoki i sovremennost. Sbornik statey VI-y Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii (14-16 iyunya 2017 g., Astana, Kazakhstan)* [Tengrianism and the epic heritage of the peoples of Eurasia: origins and modernity. Collection of articles of the VI International Scientific and Practical Conference (June 14–16, 2017, Astana, Kazakhstan)]. 1st edition. Astana: TOO Master Po; 2017, pp. 157–162. (In Russian)

17. Asrorova L. *Tarikatning yetti piri* [Seven saints of tariqah]. Tashkent: International Islamic Academy of Uzbekistan Press; 2019. 144 p. (In Uzbek)

18. Babadzhanov B.M. K voprosu o vospriyatii statusa sufiyskogo shaykha na primere Khodzha Akhrar [To the question of the perception of the status of a Sufi sheikh on the example of Khoja Ahrar]. *Arabia Vitalis. Arabskiy Vostok, islam, drevnyaya Araviya. Sb. st. v chest' V.V. Naumkina* [Arabia Vitalis. Arab East, Islam, ancient Arabia. Sat. Art. in honour of V.V. Naumkin]. Moscow: Oriental literature Press; 2005, pp. 177–190. (In Russian)

19. Akimushkin O.F. Al-Gidzhduvani [al-Gijduwani]. *Islam: entsiklopedicheskiy slovar* [Islam: Encyclopaedic Dictionary]. Prozorov S.M. (ed.). Moscow: Nauka Press, Oriental literature Press; 1991, P. 54. (In Russian)

20. Akimushkin O.F. Al-Kubra [Al-Kubra]. *Islam: entsiklopedicheskiy slovar* [Islam: Encyclopaedic Dictionary]. Prozorov S.M. (ed.). Moscow: Nauka Press, Oriental literature Press; 1991, P. 139. (In Russian)

21. Kobzeva O.P. Vozrozhdeniye islamskikh tsennostey i prepodavaniye osnov islamskoy kultury v Uzbekistane v XXI veke [The Revival of Islamic values and teaching the basics of Islamic culture in Uzbekistan in the 21st century].



Ёвкочев Ш.А.

О вкладе народов Мавараннахра в исламские науки

Islam v sovremennom mire [Islam in Modern World]. 2015;11(3):199–208. DOI: 10.20536/2074-1529-2015-11-3-199-208 (In Russian)

22. Razzakov G., Rakhimov K. *Khozhagon-Naqshbandiya tariqati va yetti pir* [Khozhagon-Naqshbandi sect and seven Pirs (saints)]. Tashkent: Uzbekistan Press; 2020. 168 p. (In Uzbek)

23. Inayatulla Suvankulov. *Svyatyni Samarkanda* [Shrines of Samarkand]. Urolov A. (ed.). Samarkand: Fan Press; 2007. 147 p. (In Russian)

24. Beloglazov A.V. *Vliyaniye islama na politicheskiye protsessy v Tsentralnoy Azii* [The influence of Islam on political processes]. Kazan: Kazan University press; 2013. 294 p. (In Russian)

Информация об авторе

Ёвкочев Шухрат Акмалевич, доктор политических наук, профессор кафедры политики и международных отношений стран Востока, Ташкент, Республика Узбекистан.

About the author

Shuhrat A. Yovqochev, Dr. Sci. (Politics), Professor, Full Professor of the Department of Politics and International Relations of the Eastern countries of the Tashkent State University of Oriental Studies, Tashkent, the Republic of Uzbekistan.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 17 января 2022

Одобрена рецензентами: 17 марта 2022

Принята к публикации: 04 мая 2022

Article info

Received: January 17, 2022

Reviewed: March 17, 2022

Accepted: May 04, 2022



DOI 10.31162/2618-9569-2022-15-2-284-302

УДК 93/94/23+297.1

Original paper

Оригинальная статья

Источники сочинения Х.-Г. Габаша «Нур аль-хакыка» в социально-политическом аспекте

Д.З. Марданова^{1а}

¹ Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3650-0133>, e-mail: dinara.mardanova@gmail.com

Резюме: В статье рассматриваются источники сочинения Хасан-Гата Габаша «Нур аль-хакыка» («Свет истины», 1886 г.). Через цитируемые автором богословские мусульманские и христианские тексты, догматические и правовые сочинения, работы «светского характера» анализируется «гибридная субъективность» Габаша как человека «рубежного» времени, в чьей системе ценностей тонко переплелись идеи разных течений интеллектуальной мысли в условиях постоянно трансформирующейся реальности XIX–XX вв. В частности, будучи выпускником традиционного «старометодного» медресе «Гаффарийя», Габаша параллельно изучает «светские» науки: историю, географию, родной язык, а являясь преподавателем медресе в родной деревне Малый Сулабаш (ныне Высокогорский район Республики Татарстан), вводит их в учебный план, тем самым внедрив в обучение «новый метод». Одновременно с этим он прекрасно владеет техникой каляма и логическими приемами диспута и, более того, сам с удовольствием участвует в дискуссиях и полемике.

Ключевые слова: конец XIX в.; мусульмане в Российской империи; Поволжье; источники; Хасан-Гата Габаша; Нур аль-хакыка

Для цитирования: Марданова Д.З. Источники сочинения Х.-Г. Габаша «Нур аль-хакыка» в социально-политическом аспекте. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(2):284–302. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-2-284-302



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



“*Nur al-Haқиqа*” Sources by Hasan ‘Ata Gabashi in the Socio-Political Aspect

D.Z. Mardanova^{1a}

¹ Sh. Mardjani Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, the Russian Federation

^a ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3650-0133>, e-mail: dinara.mardanova@gmail.com

Abstract: The article examines the sources of “*Nur al-Haқиqа*” (1886) by Hasan ‘Ata Gabashi. The paper analyzes Gabashi’s “hybrid subjectivity” through the theological Muslim and Christian texts cited by the author, dogmatic and legal writings, works of a “secular nature”, as a person of a “boundary” time. The study shows how in his system of values the ideas of different movements of intellectual thought subtly intertwined in the conditions of the constantly transforming reality of the 19th–20th centuries. In particular, being a graduate of the traditional “old-method” madrasah Ghaffaria, Gabashi simultaneously studies “secular” sciences: History, Geography, the Native Language. Moreover, working as a teacher in a madrasah in his native village of Maly Sulabash (now Vysokogorsky district of the Republic of Tatarstan), he includes these subjects into the curriculum, thereby introducing the “new method” into the education system. At the same time, he perfectly masters the technique of kalam and the logical methods of dispute, and participates in discussions and polemics with a great pleasure.

Keywords: the late 19th Century; Muslims in the Russian Empire; Volga Region; the sources; Hasan ‘Ata Gabashi; Nur al-Haқиqа

For citation: Mardanova D.Z. “*Nur al-Haқиqа*” Sources by Hasan ‘Ata Gabashi in the Socio-Political Aspect. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(2):284–302. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-2-284-302

Введение

В сборнике статей, посвященном 100-летию со дня рождения Шихабалдина Марджани и изданном в Казани в 1915 г., Хасан-Гата Габаша (Хасан-Гата аль-Габаша), сожалея о том, что медресе перешли на книги ученых позднего времени¹, появились калям (спекулятивное богословие), мантык (логика), которых прежде не было, пишет: «В этих книгах все кардинально отличается от прежних методов и правил². Посмотрите! Из учебных программ были из-

¹ В мусульманской традиции считается, что ученые, жившие до 500-х годов хиджры (примерно 1106 г. по григорианскому календарю), называются «первыми/ранними учеными» (аль-‘улама аль-мутакаддимун), а пришедшие спустя 600 лет и позднее (примерно 1206 г. по григорианскому календарю) – «поздними учеными» (аль-‘улама аль-мутааххырун).

² Данная смена началась в Бухаре при Фахрадине ар-Рази (ум. 1209), которого считали имамом

гнаны книги, составленные не только праведными предками, но и древними учеными, их заменили учебниками, написанными учеными последнего времени. Во-вторых, было отведено чрезмерное время книгам по калям и мантыку, учеными древности считавшимися позорными. В-третьих, больше внимания уделялось вводным частям этих книг, нежели их общему смыслу, часто ограничиваясь лишь чтением вводных глав. В-четвертых, эти книги были усложнены толкованиями и множеством комментариев... содержание книги в достаточной степени отдалялось от первоначального смысла и становилось запутанным...» [1, с. 432–433].

Исследователи привыкли видеть в татарском богослове и национальном историке Хасан-Гате Габаши джадида, сторонника реформирования ислама в первой трети XX века, последователя Марджани. Вышеприведенные слова также подтверждают данную точку зрения. Во многих сочинениях Габаши, действительно, предстает как реформаторски ориентированный религиозный деятель и богослов. Наряду с критикой каляма и мантыка, вслед за Марджани, Габаши защищает так называемые «светские» науки: историю, географию, родной язык, а будучи преподавателем в медресе в родной деревне Малый Сулабаш (ныне Высокогорский район Республики Татарстан), даже вводит их в учебный план, тем самым внедряя там «новый метод»³. Помимо всего вышеперечисленного, известно, что Габаши весьма положительно относился к музыке, пению, поэзии⁴ [3, с. 41–88] и даже сам играл на губной гармошке, а его сын Султан Габаши стал первым татарским композитором.

Несмотря на столь, казалось бы, «подходящий» образ мусульманского реформатора начала XX века, сам Габаши был выпускником так называемого «старометодного» медресе, то есть не понаслышке был знаком с книгами «позднего времени». Более того, Габаши и сам хорошо владел техникой каляма и логическими приемами диспута, о чем можно судить по его полемическому ответу миссионеру и священнику Малову Евфимию Александровичу, чему, собственно, и посвящена рукопись «*Нур аль-хакыка*», об источниках которой пойдет речь в этой статье. Подобный, на первый взгляд, противо-

каляма. Он служил при дворе гуридских султанов и хорезмшахов, был видным представителем ашаритского каляма, шестым обновителем религии (*муджаддид*).

³ На совпадение методологических принципов исторического трактата Марджани «*Мустафад аль-ахбар фи ахваль Казан ва Булгар*» («Кладезь сведений о делах Казани и Булгара», 1885) и работы Габаши «*Муфассаль тарих каум тюрки*» («Всеобщая история тюркских народов», 1909) обратил внимание А.Х. Тухватулин. Подробнее см. вводную статью [2].

⁴ По мнению Г.Р. Сайфуллиной, это сочинение датируется между 1908 и 1915 гг.



речивый образ Габаша не случаен и вызван тем, что в руки исследователей попадали, как правило, сочинения более позднего времени, через которые Габаша, действительно, предстает как сторонник реформ и «нового метода». В данной статье предлагается рассмотреть, вероятно, самое раннее сочинение Габаша, написанное еще во время обучения в медресе, – рукопись «Нур аль-хакыка», и проанализировать источники, цитируемые автором, в социально-политическом аспекте.

Биография автора сочинения

Родился Хасан-Гата Габаша (тат. Хәсәнгата Мөхәммәт улы Габәши; 1863–1936) в семье указного муллы в ауле Малый Сулабаш Казанского уезда, начальное образование получил у деда и отца. В возрасте 11 лет его отправили учиться в медресе А. Абдулгафарова «Гаффарийя» при Азимовской мечети в Казани, где он провел 17 лет и оставался до 1890 г. За первые 12 лет изучил все предметы курса медресе, в течение 5 лет был *хальфой* и преподавал в младших классах. В медресе «Гаффарийя» придерживались традиционной – так называемой «старометодной» – системы образования: среди изучаемых предметов в учебном плане были арабский язык, логика (*мантык*), философия (*хикмат*), мусульманское право и прочие исламские науки. Важное место отводилось догматическим диспутам и калямическим спорам между студентами, светские предметы и естественные науки не изучались. Будучи любознательным, Габаша не ограничивался учебной программой медресе, параллельно осваивал русский язык, математику, географию, природоведение, историю и другие предметы. Кроме того, во время учебы Габаша начал общаться со многими известными современниками, среди которых Ш. Марджани, К. Насыри, Г. Махмуди, Г. Баруди, Ф. Карими, Г. Исхаки, М. Бигиев, С. Максуди, И. Ахтямов, И. Алкин, И. Гаспринский, Ш. Ахмеров. Знание русского языка открыло для Габаша двери университета, он посещал университетские собрания и мероприятия, общался с университетской профессурой: профессором-ориенталистом И. Готвальдом, профессором Н. Катановым и другими. Столь разнообразный круг знакомств и интересов свидетельствует о широте взглядов Габаша, его открытости к новым идеям и веяниям. По воспоминаниям Габаша видно, что он рос в достаточно открытой и «демократичной» среде. Об этом можно судить уже по тому факту, что, несмотря на сложное отношение к Марджани в мусульманском обществе того времени, отец и



дед Габаши общались с ученым, Марджани был вхож в их дом, а они часто обращались к нему за советом, рассказывали еще юному Габаши о его большой образованности и величии. Тем не менее, когда встал вопрос о выборе медресе для обучения подросткового отпрыска (в медресе Марджани или в «традиционное медресе»), дед и отец Габаши выбрали «традиционное медресе» при Азимовской мечети. Вспоминая учебные годы, Габаши пишет, что оказался перед выбором: с одной стороны, отец и дед, которые уважали и хорошо относились к Марджани, с другой – различные толки вокруг фигуры ученого, критика преподавателей и шакирдов медресе в его адрес. Это повергло Габаши в пучину сомнений: «Я долгое время колебался между этими двумя мнениями относительно Марджани. До того времени, как обрел самостоятельное мышление и способность различать, я был человеком сомневающимся и не знающим, что делать» [1, с. 410–411]. Это продолжалось до очередного приезда Габаши домой, когда он поделился своими переживаниями с отцом, который предостерег его от поспешных выводов и вручил ему книгу «Назурат аль-хакк» («Обозрение истины»). Вслед за этой книгой Габаши прочитал также ответ-опровержение на нее – сочинение Габдуллы бин Музаффара ан-Насави «Джаруда» («Музхиру аль-калимат аль-джаруда алляти хия фи ан-назурат»), однако сомнения по-прежнему не покинули молодого Габаши, их причиной, как он сообщает, была его приверженность к распространенным тогда логике, калям и диспутам, то есть ко всему тому, что критиковал Марджани. Но с этого времени Габаши решил для себя, что «...впредь больше не будет судить о Марджани, не прочитав его произведений» [1, с. 412]. Лишь по прошествии нескольких лет Габаши осознал значимость идей Марджани, а впоследствии и перенял многие из них.

Трактат «Нур аль-хакыка» и его источники

Трактат «Нур аль-хакыка» («Свет истины»)⁵, о котором далее пойдет речь, – предположительно самое раннее произведение Габаши: он написал его, будучи хальфой медресе, в возрасте 23-х лет (1886 г.). Известное также под названием «Ефим Маловка раддийи» («Возражение Ефиму Малову»), сочинение представляет собой богословскую полемику Габаши с известным

⁵ «Нур аль-хакыка» хранится в Восточном секторе Отдела рукописей и редких книг научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского федерального университета под шифром № 120Т, 120 листов.



казанским миссионером, священником и профессором Казанской духовной академии Маловым Евфимием Александровичем (1835–1918)⁶.

В своем трактате Габаши критикует сочинение «Об Адаме по учению Библии и по учению Корана», поэтому главным источником для него служит именно это произведение. Наряду с ним в «Нур аль-хакыка» автор ссылается на богословские сочинения, произведения светского характера, словари и прессу. Среди богословских текстов – мусульманские и христианские священные писания (Коран и Библия), толкования Корана (*тафсиры*), мусульманские догматические и правовые сочинения. Придерживаясь распространенной тогда библиографической традиции, Габаши не всегда приводит полные выходные данные цитируемых сочинений, что нередко создает сложности с идентификацией источника, в особенности, когда речь идет о рукописных текстах.

Источники «Нур аль-хакыка» включают мусульманские и христианские сочинения, а также произведения светского характера. Часть источников выделена в отдельно вынесенный список в начале рукописи, а часть встречается в самом тексте.

Мусульманские источники

Коран и его толкования (*тафсиры*)

Первое место среди мусульманских источников по количеству цитирований занимают Коран и его толкования (*тафсиры*). Габаши не дает подробной информации о тексте Корана, к которому обращается, неизвестно также, был ли это оригинальный текст на арабском языке, рукописный список или печатное издание. Среди мусульман сложилось представление о том, что для правильного понимания и прочтения Корана требуется знание арабского языка, наличие хорошего религиозного образования, связанного с изучением религиозных наук и традицией толкования Корана (*тафсир*). Цитировать Коран без ссылок на авторитетные толкования было не принято. Исторически сложилось несколько традиций толкования. Мусульмане Волго-Уральского региона, будучи последователями среднеазиатской бухарской традиции, в основе которой – матуридитская школа каляма, обладали собственным списком авторитетных *тафсиров*. На рубеже XIX–XX вв. для мусульманских ученых Волго-Уральского региона кораническая экзегетика стала одной из дискуссионных

⁶ Подробнее см.: [4].

площадок: активно обсуждались толкования (*тафсиры*) и переводы Корана, ставшие одним из пунктов полемики между традиционалистами и реформаторами. Если первые, ориентированные на консервативную часть общества, поддерживали местную традицию, в частности, отказывались напрямую извлекать доказательства из Корана, то представители реформаторского направления, напротив, акцент делали на первоисточники⁷. В этой связи важное место отводилось изучению и комментированию Корана, благодаря чему окружающая действительность осмыслялась в свете священных текстов, обретая тем самым религиозный авторитет. В рамках «тафсирных» дискуссий решались идеолого-политические вопросы, что наиболее ярко проявилось при обсуждении вопроса о методике перевода Корана. Впервые этой проблемы в тюрко-татарском мире коснулся ‘Абданныр Курсави, подготовивший тафсир одной седьмой части Корана – «*Хафтияк шариф*». В своем комментарии Курсави старался не руководствоваться методологией каляма, в частности, избегал чрезмерного обращения к символическому толкованию Корана (*та’виль*), распространенному среди толкователей (*муфассиров*) Волго-Уральского региона. Курсави обращался к методу толкования *тафсир би-ль-ма’сур*, основанному на Сунне и предполагавшему, что «Сунна разъясняет Коран». По всему тексту комментария приведены хадисы пророка и предания сподвижников пророка (*ривайат асхабов*). Позицию Курсави поддержал Марджани, также критиковавший «философствующих» и мутакаллимов, увлекавшихся *та’вилем* Корана. В рамках данных дискуссий показательным будет перечень *тафсиров*, к которым обращается Габаши в своем сочинении «*Нур аль-хакыка*». Среди них:

«**Тафсир аль-Джаляляйн**», выполненный в духе ашаритского каляма, широко распространенный среди мусульман-суннитов. «*Джаляляйн*» написан двумя шафиитскими авторами: Джалялядином аль-Махалли (ум. 1459) и его знаменитым учеником Джалялядином ас-Суйуты (ум. 1505). Тафсир включает в себя толкование непонятных слов, причины ниспослания аятов и сур, виды чтения (*кыраат*) [5; 6, р. 619].

«*Анвар ат-танзиль ва асрар ат-та’виль*», более известный как «**Тафсир аль-Байдави**», написан с позиции ашаритского каляма и шафиитского мазахба. Автор тафсира ‘Абдуллах ибн ‘Умар аль-Байдави (ум. 1286) – му-

⁷ Позицию первых освещали такие авторы, как ‘Абдуллах ибн ‘Абдурашид Ибрагимов, Шакирджан Хамиди, ‘Абдулла Буби, Мухаммад Ханафи Музаффар, Ибрахим Гайни, Мухаммад Наджиб Тунтари, ‘Алимджан Баруди, Ризаэддин Фахреддин, Муса Бигиев, Зия Камали и другие. Традиционалистской точки зрения придерживались Мурад Рамзи, Садик Усманов.



сульманский богослов, историк, главный кадий Шираза, один из наиболее авторитетных толкователей Корана. Аль-Байдави пытался исправить некоторые взгляды му'тазилитов. Продолжительное время этот тафсир преподавали в медресе Османской империи [7, р. 1129] и в других странах, в том числе в Волго-Уральских медресе.

«**Тафсир аль-мавакиб**» – турецкий тафсир Исма'иля Фарруха Эфенди (ум. 1840), использующий исчисление аятов по басрийскому стилю, основан на персидском комментарии Хусайна Ва'иза Кашифи (ум. 1504–1505) «*Мавахиб-и 'алийа*». По мнению Габаша, в случае необходимости обращение к нему не запрещается⁸.

«**Тафсир Рух аль-байан**» – суфийская эзотерическая интерпретация Корана, написанная в персидской поэтической форме и сочетающая идеи Ибн-'Араби (ум. 1240), аль-Газали (ум. 1111) и аль-Кушайри (ум. 1072). Автор тафсира, османский ученый, суфий, поэт и композитор Исма'иль Хаккы Бурсави (ум. 1725), пытается объединить в своем тафсире все известные или приемлемые для него методы толкования Корана [9].

Тафсиры служат наиболее частыми источниками, к которым обращается Габаша. Кроме того, наряду с вышеупомянутыми тафсирами, один раз он ссылается на тафсир мусульманского судьи и знатока маликитского права из Андалусии Абу-Бакра ибн аль-'Араби (ум. 1148) «**Ахкам аль-Кур'ан**». В этом тафсире коранические аяты рассматриваются в свете различных дисциплин исламского права (приводятся мнения разных мазхабов, с акцентом на маликитский) и арабского языкознания [10, р. 289].

Таким образом, в своей аргументации Габаша прибегает к толкованиям из «классических» тафсиров, содержащих аллегорическое толкование *та'виль*. В частности, тафсиры «Джаляляйн» и «Тафсир аль-Байдави» написаны с позиции ашаритского каляма и шафиитского мазхаба. Также Габаша обращается к тафсиру «Рух аль-байан», представляющему собой суфийскую эзотерическую интерпретацию Корана, сочетающую идеи Ибн-'Араби и аль-Газали; турецкому тафсиру «аль-Мавакиб», в основе которого – более раннее персидское тол-

⁸ Вероятно, Габаша оставляет подобный комментарий в связи с «сомнительным» происхождением автора персидского оригинала Кашифи, который был родом из шиитского центра Байхака, в связи с чем одни считали автора шиитом, другие, учитывая его контакты с суннитами, – суннитом. Его знаменитый сын Фахраддин 'Али Сафи (ум. 939/1532–1533) в своем «*Рашихат 'айн аль-хайат*» упоминает о приверженности отца *накибандиям*, являющимся суннитами. Вместе с тем некоторые работы Кяшифи, такие как его «*Равхат аш-шухада*», указывают на то, что автор был шиитом. Подробнее см.: [8, р. 704–705].

кование; и к «Ахкам аль-Кур'ан», написанному с позиции разных правовых мазхабов. Все перечисленные тафсиры написаны за пределами Волго-Уральского региона с позиций разных правовых и догматических школ. «Тафсирный» выбор Габаши указывает на его близость мусульманам-традиционалистам.

Догматические сочинения

Главные источники ислама – Коран и Сунна – не содержат в себя формального текста вероучения (*'акиды*), в них лишь очерчиваются базовые границы мусульманской доктрины. В связи с этим сложилось несколько текстов вероучения, сопровождаемых комментариями и субкомментариями. В Поволжье, вслед за Средней Азией, наибольшее распространение получил текст вероучения «**Акаид ан-Насафи**», написанный Наджмаддином ан-Насафи⁹. Небольшое по размеру сочинение (2-3 стр.), весьма кратко излагающее мусульманское вероучение, породило многочисленные комментарии. Наибольшее распространение в Волго-Уральском регионе получил комментарий «**Шарх аль-'акаид ан-насафиййа**» Са'даддина Мас'уда ибн 'Умара **ат-Тафтазани**¹⁰. По мнению А.-З. Валиди, этот текст был «самым популярным сочинением в мусульманских, в том числе и в татарских, медресе» [13, с. 105] того времени: «татарами»¹¹ он издавался около 15 раз. Именно ему принадлежала роль распространения школы каляма Матуриди¹², которой придерживались большинство последователей ханафитского мазхаба в Поволжье [15, с. 85–93]. Следует отметить, что «**Шарх аль-'акаид ан-насафиййа**» получил много критических отзывов со стороны представителей реформаторской мысли, в частности, Курсави и Марджани считали, что ат-Тафтазани неправильно понял смысл вероучения «**Акаид ан-Насафи**», в связи с чем неправильно его растолковал [16]. В отличие от Курсави и Марджани, для Габаши коммента-

⁹ Ан-Насафи – нисба нескольких религиозных деятелей или ученых из Насафа (Нахшаба, Карши) в окрестностях Бухары. Абу-Хафс 'Умар Наджмаддин аль-Матуриди ан-Насафи (ум. 537/1142) – юрист и теолог [11].

¹⁰ Ат-Тафтазани (ум. 1389) родом из Тафтазана (Хорасан) в Иране. Он писал как о ханафитском, так и шафиитском праве, при этом сам придерживался ханафитской традиции, был последователем богословской школы ал-Матуриди. Иными словами, ат-Тафтазани был ханафитом в вопросах фикха и матуридом в 'акиде. Подробнее см. [12, pp. 88–89].

¹¹ Слово «татары» здесь взято в кавычки, потому что привычное для нас самоназвание «татары» еще чуть более ста лет назад вызывало споры и полемику.

¹² Абу-Мансур аль-Матуриди (ум. 944) – теолог и мусульманский мыслитель из Матурида близ Самарканда, основатель одной из богословских школ – матуридизма, придерживался доктрины Абу-Ханифы, переданной и разработанной учеными-ханафитами Балха и Мавераннахра [14].



рий (*шарх*) ат-Тафтазани к «*Акаид ан-Насафи*» служит одним из авторитетных источников.

Еще одним сочинением, к которому обращается Габаша и которое также изучалось в медресе, является «*Шарх аль-‘акаид аль-‘адудиййа*»¹³, написанное персидским философом, богословом, правоведом, суфием и поэтом муллою Джаляляддином ад-Давани (ум. 1502)¹⁴. Ему также принадлежит комментарий к трактату ат-Тафтазани «*Тахзиб аль-Мантык ва аль-Калям*».

Еще одним источником для Габаша стало сочинение Абу-Ханифы «*аль-Фикх аль-Акбар*», представляющее собой ранний исламский текст. Одна из немногих сохранившихся работ Абу-Ханифы (ум. 767) содержит описание исламского богословия и тайн исламского вероучения [18].

Наряду с упомянутыми сочинениями, Габаша также цитирует слова основоположника ашаритской школы каляма Абу-аль-Хасана аль-Аш‘ари.

Таким образом, большинство догматических сочинений («*Шарх аль-‘акаид ан-насафиййа*», «*Шарх аль-‘акаид аль-‘адудиййа*», слова аль-Аш‘ари), к которым обращается Габаша в своей аргументации в полемике с Маловым, также указывают на его традиционалистскую ориентированность. Следует отметить, что в дальнейшем, по прошествии почти 30 лет, в 1915 году, Габаша критикует наряду с критикой каляма авторитетные для него в годы учебы в медресе «*Шарх аль-‘акаид ан-насафиййа*», «*Шарх аль-‘акаид аль-‘адудиййа*», утверждая, что калям и логика – науки «позднего времени», которые раньше на территории Казанского ханства не преподавались и были привезены из Бухары шакирдами после обращения Екатерины II к торговцам Казани и ее окрестностей о необходимости налаживать торговые и культурные связи со Средней Азией [1, с. 432–433].

Методология фикха

Еще одной группой источников для Габаша стали правовые сочинения. Традиционно поволжские мусульмане следовали за правовой школой Абу-Ханифы, то есть ханафитским мазхабом, отличавшимся от других мазхабов списком авторитетных источников и методами извлечения доказательства

¹³ Основой для *шарха* ад-Давани послужило сочинение «*аль-‘Акаид аль-‘адудиййа*», написанное судьей, правоведом, последователем шафиитского мазхаба, одним из ведущих ашаритских мутакаллимов, филологом ‘Адуладдином аль-Иджи (ум. 1355).

¹⁴ Религиозная принадлежность Джаляляддина ад-Давани к тому или иному течению в исламе до сих пор остается дискуссионным вопросом. Подробнее см. [17, р. 174].

при выведении правового заключения. Из правовых сочинений Габаши обращается к следующим:

«**Мухтасар аль-манар**» сирийского правоведа, писателя, историка Тахира ибн Хусайна аль-Халяби (ум. 1377) и комментарий к нему «**аз-Зубдат фи шарх аль-асрар мухтасар аль-манар**», написанный грамматистом, критиком, арабским писателем Ахмадом ибн Мухаммадом ибн 'Арифой аз-Зили ас-Сиваси (ум. 1597).

«**Тавдых ма'а ат-тальвих**» – комментарий к сочинению по методологии фикха (*усуль аль-фикх*) ат-Тафтазани «**ат-Тальвих**». Комментарий подготовил ханафитский правовед, матуридит, мутакаллим, лингвист и муфассир 'Убайдаллаха ибн Мас'уда ибн Таджашшари'а (ум. 1346).

«**Манафи' фи шарх маджами' аль-хакаик**» – комментарий Мустафы ибн Мухаммада аль-Кузальхисари (ум. 1800/1801) к правовому трактату по методологии права «**Маджами' аль-хакаик**», автор Мухаммад ибн Мустафа аль-Хадими (ум. 1762/1763) – ханафит, родом из Бухары.

Наряду с догматикой и коранической экзегетикой, полем для дискуссий между традиционалистами и реформаторами служила также правовая сфера. В полемике обсуждались допустимость иджтихада, проблема правового авторитета и авторитетные источники. В своем сочинении Габаши не затрагивает отмеченных тем, поэтому сложно судить о его взглядах на данные вопросы. Следует обратить внимание на важную деталь: Габаши крайне редко обращается к хадисам, включающим слова и действия пророка Мухаммада. Так, например, он ссылается на хадис, рассуждая о «прямом пути» и «спасении» (наджат) в исламе. В Поволжье, вслед за Средней Азией, было не принято обращаться к хадисам: более важное значение здесь имели толкования (тафсиры), данной стратегии придерживается и Габаши.

Что касается сочинений по логике, то Габаши обращается к труду Ибн-Вахаба аль-Катиба (X в.) «**аль-Бурхан фи вуджух аль-байан**», написанному под влиянием идей Аристотеля. Книга представляет собой вводный трактат по основам логики, диспуту и аргументации, служит основой для каляма и важным источником мутакалимов.

Христианские источники

Что касается христианских источников, то Габаши ограничивается разными переводами христианского священного писания – Библии:



1) «Пятикнижие Мусы» в переводе на арабский язык, напечатанное Уильямом Уотсом в 1849 г. в Лондоне;

2) арабский перевод Ветхого Завета и Нового Завета, напечатанный Уильямом Уотсом в 1844 г. в Лондоне.

К сожалению, подробной информации о данных переводах не обнаружено. Что касается издателя, то, вероятно, это известный английский гравер и издатель Уильям Уоттс (1752–1851). Наряду с изданиями на английском языке, в типографии Уоттса издавалась Библия на разных языках. Так, Библия на арабском языке для восточных церквей, Новый и Ветхий Заветы печатались по римскому изданию 1761 г., одному из самых ранних переводов на арабский язык, выполненному по инициативе Общества распространения христианских знаний (The Society for Promoting Christian Knowledge). Примерно в 1846 г. общество поручило перевод востоковеду Самуэлю Ли (1783–1852), который для работы над ним пригласил в Кембридж ливанского ученого Ахмада Фариса Шидйака. Этот перевод до сих пор считается одним из лучших арабских переводов Библии¹⁵;

3) арабский перевод Нового Завета, увидевший свет в Бейруте. Вероятно, речь идет об «Арабской Библии» (Новом Завете) 1860 г., напечатанной издательством «Американ Пресс» в Бейруте;

4) Новый Завет 1865 г. По сообщению Габаши, из него «изъята большая часть содержания»;

5) искусный персидский перевод Нового Завета, выполненный в Хиндустане (Индия). Вероятно, имеется в виду «Персидская Библия. Новый Завет» (1878) английского миссионера XIX в. в Индии и Персии Генри Мартина. Его больше всего помнят за изучение персидского языка и перевода Нового Завета и Псалмов на персидский язык. Также он перевел Новый Завет на арабский язык и урду;

6) перевод Ветхого и Нового Завета, опубликованный в 1827 г. по христианскому исчислению в Париже. Вероятно, речь идет о первом переводе Библии на османский язык XVII в., выполненный принявшим ислам поляком Войцехом Бобовски, известным также как 'Али Бей. Новый Завет из его ру-

¹⁵ Было несколько изданий Нового Завета – 1850 г., также в 1857 г. под названием «аль-Китаб аль-Мукаддас» (Библия, Ветхий и Новый Заветы переведены на арабский язык). 2 части в 1 т. издана полная Библия. См.: [19, р. 213].



кописи был напечатан в Париже в 1819 г., затем отредактирован Библейским обществом и напечатан вместе с Ветхим Заветом в 1827 г.

По выделенным Габаши христианским источникам видно, что он отдает предпочтение «восточным» переводам Библии, изданным на персидском и арабском языках. При этом Габаши упоминает переводы, выпущенные в Лондоне и Париже, что говорит о его открытости к так называемому «западному» миру. Одновременно с «западными» арабскими переводами, упоминаются «восточные» переводы Нового Завета из Бейрута и Хиндустана. Габаши ограничивается при выборе христианских источников писаниями – Библией, представленной Новым и Ветхим Заветом, и не прибегает к преданию, в отличие от мусульманских источников, которые представлены также книгами, появившимися в рамках религиозной традиции. Действительно ли Габаши обращался ко всему столь обширному списку христианских текстов, судить сложно, так как они упоминаются лишь в начале рукописи в списке источников, в тексте же самой рукописи они не встречаются, кроме упоминания отдельных редких цитат из Библии.

«Светские источники»

Для истолкования слова «*истава*» Габаши обращается к известному арабско-османскому словарю «*Ахтари Кабир*», или «*Ахтери-и Кебир*». Автор словаря – Муслихаддин Мустафа ибн Шамсаддин Карахисари (аль-Кара Хисари, Мустафа ибн Шамс-ад-дин), знаток лексики под псевдонимом Ахтери (род. 1496 г.). Словарь, его единственная опубликованная работа, содержащая более тысячи страниц и включающая сорок тысяч слов, является одним из самых популярных арабско-турецких словарей.

Габаши цитирует большой отрывок из книги Лебона «История Арабской цивилизации»¹⁶, заимствованный им из газеты «*Терджуман*» Гаспринского. Автор «Истории Арабской цивилизации» – французский философ, путешественник, археолог, медик и социальный психолог Гюстав Лебон. Впервые изданная в 1884 г., книга рисует историко-культурную картину исламской цивилизации арабов и показывает её влияние на другие культуры и цивилизации мира. Газета «Терджуман», выходившая с 1883 по 1918 гг. в

¹⁶ Один из центральных тезисов Лебона об интеллектуальном влиянии арабов на средневековую Европу. По его мнению, именно арабы были учителями европейской науки, философии и в целом цивилизационного прогресса, именно они вывели полуварварскую средневековую Европу в эпоху Ренессанса.



Бахчисарае, фактически была печатным органом тюркоязычного населения Российской империи. Основателем и издателем ее был крымско-татарский интеллигент, издатель, политик и общественный деятель Исмаил Гаспринский, чье имя, как и сама газета, часто ассоциируется в Российской империи с деятельностью реформаторского направления в исламе и одновременно противопоставляется традиционалистам. Следует обратить внимание, что Габаши, опровергая христиан, ссылается на тексты из газеты «Терджуман» Гаспринского, что свидетельствует о широкой распространенности этой полемики и ставит под сомнение утверждение Девина ДеВиза, что проблема джадидизма интересовала крайне ограниченный круг людей [20]: даже студент «старометодного» медресе читает «джадидские» тексты. Одновременно с этим ссылка на «Тарджуман» характеризует Габаши как человека широких взглядов: будучи студентом «старометодного» медресе, он, вероятно, неоднократно слышал критические отзывы о Гаспринском и его газете, но несмотря на это, читает это издание и даже ссылается на него.

Среди источников Габаши оказались также сочинение *Эрнеста Ренана «Ислам и наука»*¹⁷ и опровержение (*раддийя*) на него, написанное ахунм и муллою 'Атауллой Баязитовым аль-Петербурги, которое относится к мусульманским источникам, но приводится здесь для наглядности вместе с сочинением Ренана [22]. Если в описании Ренана ислам видится в роли душиителя свободы, разума и философии, то для Баязитова в исламе, напротив, естественно соединяются философия и религиозная мудрость.

Заключение

Габаши обращается к мусульманским и христианским сочинениям, а также к нескольким работам «светского» характера. В рукописи прослеживается соседство рукописной и печатной книжных традиций, что подтверждает довод Алена Франка о том, что к концу XIX века печатная культура проникает в рукописную [23]. Более того, пример Габаши показывает пересечение этих миров, что наблюдается не всегда. При цитировании печатных книг Габаши в редких случаях приводит некоторое библиографическое описание: иногда указывает страницы и год издания¹⁸.

¹⁷ Сложно с уверенностью сказать, читал ли Габаши сочинение Ренана, возможно, он ограничился ответом Баязитова. Но такая вероятность есть, особенно учитывая, что к моменту написания рукописи в 1886 г. перевод этого произведения на русский язык уже существовал. Подробнее см.: [21].

¹⁸ Например, на странице 76а Габаши, ссылаясь на книгу историка Мушима, приводит следующие



Исследователи привыкли видеть в Хасан-Гате Габаши джадида, представителя реформистской мысли рубежа XIX–XX вв., однако рукопись «*Нур аль-хакыка*» открывает автора с иной стороны – как студента последних курсов старометодного медресе Гаффарийя. Интересно, что, несмотря на старометодный характер медресе, Габаши оказывается не просто представителем традиционалистов, а человеком «рубежного» времени, носителем «гибридной», трансформирующейся субъективности, в чьей системе ценностей тонко переплелись идеи разных течений интеллектуальной мысли. С одной стороны, многие цитируемые Габаши мусульманские источники относятся к произведениям так называемого «позднего времени», которые часто оказывались в фокусе критики Курсави, Марджани и других сторонников реформ в исламе. Наряду с источниками «традиционалистскую» позицию Габаши подкрепляют также методы, к которым он прибегает в полемике, – калям, мантык. Эти знания, полученные Габаши в медресе, характеризуют его как традиционалиста. В то же время знания, приобретенные им самостоятельно (русский язык, математика, география, природоведение, история и другие предметы), цитирование «джадидских» газет, широкий круг знакомств, участие в университетских собраниях характеризуют его как представителя нового поколения реформаторов. Случай Габаши, его «гибридная субъективность» в очередной раз доказывают всю неоднозначность устоявшихся категорий в условиях сложной, постоянно трансформирующейся реальности.

Литература

1. Габаши Х.-Г. Воспоминания о Марджани. *Шихабутдин Марджани. Сборник статей, посвящённый 100-летию Ш. Марджани, изданный в Казани в 1915 г.* Казань: Татар. кн. изд-во; 2015. С. 410–440.
2. Габаши Х.-Г. *Всеобщая история тюркских народов*. Казань: Изд-во «Фэн» АН РТ; 2009. 248 с.
3. Габаши Х.-Г. Взгляды исламских ученых и правоведов на стихи и пение. *Ислам и музыка*. Сайфуллина Г. (сост., пер., вступ. ст.). Казань: Татар. кн. изд-во; 2015. С. 41–88.
4. Марданова Д. Хасан-Гата Габаши против миссионера Евфимия Малова: пример мусульманско-христианской полемики конца XIX в. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2020;38(4):343–372.

исходные данные: «В разъяснении историка Мушима истории христианских ученых второго века, напечатанной 1832 года в первом томе на 60 странице».



5. Geoffroy E. Al-Suyuti. *The Encyclopaedia of Islam*. Bosworth C.E. et al. (eds). New Edition. Leiden: Brill; 1997;9:913–916.
6. Riddell P. al-Suyuti. *The Qur'an: An Encyclopedia*. Oliver Leaman (ed.). London: Routledge; 2006. P. 619.
7. Robson J. al-Baydawi. *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. I. Leiden: Brill; 1986. P. 1129.
8. Gholam Hosein Yousofi. Kashifi. *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. IV. Leiden: Brill; 1997, pp. 704–705.
9. Jamal El. Sufi tafsir Reconsidered: Exploring the Development of a Genre. *Journal of Qur'anic Studies*. 2010;12(1–2):41–55.
10. Robson, J. Ibn al-'Arabī. *The Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Bearman P., Bianquis Th., Bosworth C.E., E. van Donzel, Heinrichs W.P. (eds). 2012. Consulted online on 05 January 2022. DOI: 10.1163/1573-3912_islam_SIM_3080.
11. Poonawala I., Wensinck A.J. and Heffening W. al-Nasafi. *The Encyclopaedia of Islam*. Bearman P., Bianquis Th., Bosworth C.E., E. van Donzel, Heinrichs W.P. (eds). Consulted online on 24 April 2021. DOI: 10.1163/1573-3912_islam_COM_0847>.
12. Madelung W. al-Taftazani. *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. X. Leiden: Brill; 2000, pp. 88–89.
13. Валидов Д. *Очерк истории образованности и литературы татар*. М.: Госиздат; 1923. 148 с.
14. Gilliot C. Attributes of God. *The Encyclopaedia of Islam*. 3 ed. Fleet K., Krämer G., Matringe D., Nawas J., Rowson E. (eds). 2007. Consulted online on 10 May 2020. DOI: 10.1163/1573-3912_ei3_COM_0163.
15. Марджани Ш. *Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (Китаб ал-Хикма ал-балига ал-джаниййа фи шарх ал-'акаид ал-ханафиййа)*. Шагавиев Д. (предисл. и пер. с араб.). Казань: Татар. кн. изд-во; 2008. 478 с.
16. Spannaus N. Šihāb al-Dīn al-Marḡānī on the Divine Attributes: A Study in Kalām in the 19th Century. *Arabica*. 2015;62:74–98.
17. Ann K.S. Lambton. Al-Dawani. *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Vol. 2. Leiden: Brill; 1991, P. 174.
18. Смирнов А. Становление мусульманской доктринальной мысли и ранняя исламская философия (к вопросу о взаимном влиянии на примере ал-Фикх ал-'акбар Абу Ханифы). Введение, перевод с араб. и комментарии. *Вестник РГГУ. Вып. 4. Восток: Исследования. Переводы*. М.: РГГУ; 2000. С. 52–86.



19. Roper G. Faris al-Shidyaq and the Transition from Scribal to Print Culture in the Middle East. George N. Atiyeh (ed.). *Book in the Islamic World, The: The Written Word and Communication in the Middle East*. State University of New York Press. The Library of Congress. 1995, pp. 209–232.

20. DeWeese D. It was a Dark and Stagnant Night ('til the Jadids Brought the Light): Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 2016;59(1–2):37–92.

21. Ренан Э. *Ислам и наука*. Вёдров А. (пер.). СПб.: Типография М.М. Стасюлевича; 1883. 25 с.

22. Баязитов А. *Возражение на речь Эрнеста Ренана «Ислам и наука»*. СПб.: Типография А.С. Суворина; 1883. 38 с.

23. Frank A. *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, education and the paradox of Islamic prestige*. Brill's Inner Asian Library. Vol. 26. Leiden: Brill; 2012. 224 p.

References

1. Gabashi H.-'A. *Vospominaniya o Marjani in Shihabaddin al-Marjani. Sbornik statey, posvyacshennyy 100-letiyu Sh. Marjani, izdannyy v Kazani v 1915 g.* [Marjani: Prepared for the 100th Anniversary of Shihabaddin al-Marjani (1233–1333)]. Kazan: Tatar Book Publishers; 2015, pp. 410–440. (In Russian)

2. Gabashi H.-'A. *Vseobshchaya istoriya tyurskikh narodov* [The General History of the Turkic Peoples]. Kazan: Fen Press.; 2009. 248 p. (In Russian)

3. Gabashi H.-'A. *Vzglyady islamskikh uchenykh i zakonovedov na stihi i peniye* [The views of Islamic scholars and jurists on poetry and singing]. *Islam i muzyka* [Islam and music]. Kazan: Tatar Book Publishers; 2015, pp. 41–88. (In Russian)

4. Mardanov D. Khasan-Gata Gabashi protiv missionera Evfimiya Malova: primer musul'mansko-khristianskoy polemiki kontsa XIX v. [Hasan 'Ata Gabashi versus the Missionary Evfimiyy Malov: An Example of Muslim-Christian Polemics of the Late 19th Century]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, church in Russia and abroad]. 2020;38(4):343–372. (In Russian)

5. Haywood J.A. al-Suyuti. *Encyclopaedia of Islam*. Vol. IX. Leiden: Brill; 1997, pp. 913–916.

6. Riddell P. al-Suyuti. *The Qur'an: An Encyclopedia*. Leaman O. (ed.). London: Routledge; 2006. P. 619.

7. Robson J. al-Baydawi. *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. I. Leiden: Brill; 1986. P. 1129.



8. Gholam Hosein Yousofi. Kashifi. *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. IV. Leiden: Brill; 1997, pp. 704–705.
9. Jamal El. Sufi tafsir Reconsidered: Exploring the Development of a Genre. *Journal of Qur'anic Studies*. 2010;12(1–2):41–55.
10. Robson, J. Ibn al-‘Arabī. *The Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Bearman P., Bianquis Th., Bosworth C.E., E. van Donzel, Heinrichs W.P. (eds). 2012. Consulted online on 05 January 2022. DOI: 10.1163/1573-3912_islam_SIM_3080.
11. Poonawala I., Wensinck A.J., Heffening W. al-Nasafī. *The Encyclopaedia of Islam*. Bearman P., Bianquis Th., Bosworth C.E., E. van Donzel, Heinrichs W.P. (eds). Consulted online on 24 April 2021. DOI: 10.1163/1573-3912_islam_COM_0847>.
12. Madelung W. al-Taftazani. *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. X. Leiden: Brill; 2000, pp. 88–89.
13. Validov D. *Ocherk istorii obrazovannosti i literatury tatar* [Essay on the history of education and literature of the Tatars]. Moscow: State Publishing House; 1923. 148 p. (In Russian)
14. Gilliot C. Attributes of God. *The Encyclopaedia of Islam*. 3rd ed. Fleet K., Krämer G., Matringe D., Nawas J., Rowson E. (eds). 2007. Consulted online on 10 May 2020. DOI: 10.1163/1573-3912_ei3_COM_0163.
15. Marjani Sh. *Zrelaya mudrost' v raz'yasnenii dogmatov an-Nasafi (Kitab al-Hikma al-baligha al-janiyya fi sharh al-'aqaid al-hanafiyya)* [Mature wisdom in clarifying the tenets of al-Nasafi]. Kazan: Tatar Book Publishers; 2008. 478 p. (In Russian)
16. Spannaus N. Šihāb al-Dīn al-Marḡānī on the Divine Attributes: A Study in Kalām in the 19th Century. *Arabica*. 2015;62:74–98.
17. Ann K.S. Lambton. Al-Dawani. *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Vol. 2. Leiden: Brill; 1991. P. 174.
18. Smirnov A. Stanovlenie musul'manskoy doktrinal'noy mysli i ranyya islamskaya filosofiya (k voprosu o vzaimnom vliyaniy na primere al-Fikh al-'akbar Abu Hanify) [The formation of Muslim Doctrinal Thought and Early Islamic Philosophy (to the question of mutual influence on the example of al-Fiqh al-'akbar Abu Hanifa)]. *Bulletin of the Russian State University for the Humanities*. Is. 4. East: Research. Translations. Moscow: RGGU Press; 2000, pp. 52–86. (In Russian)
19. Roper G. Faris al-Shidyaq and the Transition from Scribal to Print Culture in the Middle East. George N. Atiyeh (ed.). *Book in the Islamic World, The: The Written Word and Communication in the Middle East*. New York: State University of New York Press; 1995, pp. 209–232.



20. DeWeese D. It was a Dark and Stagnant Night ('til the Jadids Brought the Light): Clichés, Biases, and False Dichotomies in the Intellectual History of Central Asia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 2016;59(1–2):37–92.

21. Renan E. *Islam i nauka* [Islam and Science]. Vedrov A. (tr.). St. Petersburg: M.M. Stasyulevich Publishing house; 1883. 25 p. (In Russian)

22. Bayazitov A. *Vozrazheniya na rech' Ernesta Renana "Islam I nauka"* [Objection to Ernest Renan's "Islam and Science" speech]. St. Petersburg: A.S. Suvorina Publishing house; 1883. 38 p. (In Russian)

23. Frank A. *Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, education and the paradox of Islamic prestige*. Brill's Inner Asian Library. Vol. 26. Leiden: Brill; 2012. 224 p.

Информация об авторе

Марданова Динара Замировна, соискатель степени кандидата исторических наук, научный сотрудник Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, Казань, Российская Федерация.

About the author

Dinara Z. Mardanova, Cand. Sc. degree seeking applicant (Hist.), a Researcher in Sh. Marjani Institute of History 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: 01 марта 2022
Одобрена рецензентами: 16 апреля 2022
Принята к публикации: 16 мая 2022

Article info

Received: March 01, 2022
Reviewed: April 16, 2022
Accepted: May 16, 2022



Общественная деятельность Фаузии Ибрагимовой

А.Г. Хайрутдинов^{1а}

¹ Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

^а ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: khaidar67@mail.ru

Резюме: В статье рассматривается биография и общественная деятельность Фаузии Ибрагимовой (Догрул) – дочери видного татарского религиозного и общественного деятеля А. Ибрагимова. Имя Ф. Ибрагимовой в татарской историографии до сих пор оставалось практически неизвестным. В статье впервые вводятся в научный оборот результаты исследовательской работы, касающейся жизненного пути и социально значимой деятельности Ф. Ибрагимовой. Будучи дочерью авторитетнейшего религиозного лидера, она, тем не менее, представляет собой пример глубокой трансформации мусульманской женщины, который отражает идеалы и устремления как ее выдающегося отца, так и других видных идеологов обновления ислама. Ф. Ибрагимова является ярким представителем татарской эмиграции, автором ряда книг по хозяйствованию, школьных учебников, основателем, издателем и редактором одного из первых женских журналов в республиканской Турции. Кроме этого, Ф. Ибрагимову, написавшую для детей историю жизни пророка Мухаммада на английском и французском языках, можно считать первопроходцем в деле ознакомления подрастающего поколения Запада с историей и культурой мусульманского мира.

Ключевые слова: Фаузия Ибрагимова (Догрул); трансформация мусульманской женщины; татарский ислам; татарская эмиграция; Абдрашит Ибрагимов; Муса Бигиев

Для цитирования: Хайрутдинов А.Г. Общественная деятельность Фаузии Ибрагимовой. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(2):303–324. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-2-303-324



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Public activity of Fauzia Ibragimova

A.G. Khairutdinov^{1a}

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

^a ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: khaidar67@mail.ru

Abstract: The article examines the biography and social activities of Fauzia Ibragimova (Dogrul), the daughter of a prominent Tatar religious and public figure A. Ibragimov. The name of F. Ibragimova in Tatar historiography has remained practically unknown until now. In this light, the article for the first time introduces into scientific circulation the results of a research on the life path and socially significant activities of F. Ibrahimova. Being the daughter of the most authoritative religious leader, F. Ibragimova, however, is an example of a deep transformation of a Muslim woman. The transformation, which reflects the ideals and aspirations of both her outstanding father and other prominent ideologists of the renewal of Islam. F.Ibragimova is a seminal representative of the Tatar emigration, the author of a number of books on management, school textbooks, the founder, publisher and editor of one of the first women's magazines in Republican Turkey. In addition, F. Ibrahimova, who wrote the life story of the Prophet Muhammad for children in English and French, can be considered to be a pioneer in familiarizing the younger generation in the West with the history and culture of the Muslim world.

Keywords: Fauzia Ibragimova (Dogrul); transformation of a Muslim woman; Tatar Islam; Tatar emigration; Abdrashit Ibragimov; Musa Bigiev

For citation: Khairutdinov A.G. Public activity of Fauzia Ibragimova. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(2):303–324. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-2-303-324

Введение

В 2017 году в г. Казани в переводе на русский и татарский языки была переиздана книга «*Аш остасы: Ханымнарга һәдия*» Фаузии Ибрагимовой [1]. На этапе подготовки публикации к печати возникла настоятельная необходимость в получении дополнительной информации о ее авторе, что послужило толчком к началу целенаправленного исследования биографии Ф.Ибрагимовой. Однако на тот момент сведения о ней отсутствовали. Было высказано предположение, что она является дочерью выдающегося религиозного и общественного деятеля Абдрашита Ибрагимова (‘Абд-ар-Рашид кады Ибрахим, 1857–1944), той самой женщиной, которая ухаживала за



Мусой Джаруллахом Бигиевым в последние месяцы его жизни. Дальнейший поиск привел к установлению контакта с правнучатой племянницей Фаузии ханум¹ госпожой Неслихан Арул Аксой. В итоге, благодаря именно этому знакомству, удалось вернуть из небытия имя еще одной замечательной татарской женщины.

Жизнь Фаузии Ибрагимовой являет собой яркий пример социальной трансформации татарской мусульманской женщины, превращения ее в активного члена мусульманского социума. Ее молодость пришлась на тот период времени, когда широкое обсуждение женского вопроса стало одной из реалий мусульманского общества и медиапространства как в Российской империи, так и в исламском зарубежье. Благодаря опыту жизни за границей, полученному там образованию, знанию иностранных языков и широкому кругозору Фаузия Ибрагимова имела возможность знакомиться с огромным количеством публикаций по интересующим ее темам, впитывать в себя воодушевлявшие ее идеи, строить планы на будущее. Со слов Н. Аксой, Фаузия Ибрагим была примером просвещенной женщины, которая, помимо восточных языков, владела также французским, русским и английским языками. Появление книг, написанных ее пером, также можно считать итогом благотворного воздействия на ее сознание окрыляющей атмосферы общетатарского возрождения. Правда, воплотить свои планы в жизнь на родине, равно как и послужить делу национального возрождения и религиозного обновления, ей было почти не суждено, поскольку в 1921 году семья Абдрашита хазрата покинула Россию. С другой стороны, неудивительно, что, оказавшись по воле судьбы вдали от родины, Фаузия Ибрагимова гармонично влилась в начавшийся с провозглашением Турецкой Республики процесс трансформации жизни турецкой женщины как личности и как общественного субъекта. В частности, в годы жизни в эмиграции она, при содействии своего отца *и благодаря собственному предпринимательскому духу, открыла школу близ «дворца Топкапы в Стамбуле, долгие годы как администратор участвовала в ее управлении и тем самым способствовала развитию образования»* [2, с. 14]. Именно Турция предоставила Фаузии Ибрагимовой условия, в которых она смогла полностью раскрыть свой потенциал служения делу прогресса и процветания общества.

¹ Ханум (ханым) – форма уважительного обращения к женщине у турок и к замужней женщине – у татар.



Фото 1. Фаузия Абдрашитовна Догрул (Ибрагимова) (1887–1985) (архив Неслихан Арул Аксой)

Photo 1. Fauziya Abdrashitovna Dogrul (Ibrahimova) (1887–1985) (Neslihan Arul Aksoy archive)

Первые книги и образование

Свою общественную деятельность Фаузия туташ² начала как автор книг. Первой увидела свет в 1909 г. уже упомянутая работа *«Аш остасы: Ханымнарга һәдия»* (Мастер кулинарии: Подарок для дам), напечатанная в казанском издательстве *«Әхмәд-Гирәй Хәсәни вә шәрәкәсе»* [3]. Согласно рекламному объявлению, размещенному в газете *«Йолдыз»*, ее объем составлял 248 страниц [4]. В 1915 году книга была переиздана [5] в том же издательстве [6]. В 1911 году вышла в свет еще одна, на этот раз совсем небольшая работа Фаузии Ибрагимовой *«Кер юу һәм аларны саклау»* (Стирка и хранение белья) [7]. Однако издание книг по домоводству было лишь частью ее писательской и издательской работы, продолжавшейся на протяжении всей жизни. Фаузия ханум оставила след и как активный публицист, освещавший самые злободневные темы. В частности, в открытом письме Фаузии ханум, опубликованном в газете *«Сибирия»* в мае 1912 г., затрагиваются такие общественно значимые вопросы, как недостатки татарской национальной прессы, весьма подробно для рамок газетной публикации, ведется речь о проблемах в области образования юных мусульманок, живущих в Российской империи [8, с. 51–53].

Кроме этого, в молодые годы Фаузия туташ имела возможность прожить некоторое время в Европе, в частности в Германии, где она получила высшее

² *Туташ* – форма обращения к незамужней женщине у татар.



светское образование. Пребывание Фаузии Ибрагим в этой стране не ограничивалось только учебой. Согласно данным Л.Р. Муртазиной, в 1918 году Фаузия туташ опубликовала в Берлине букварь «Элифба» (الفبا) [9]. Работа была подготовлена в соавторстве: сама Фаузия подписалась как *Фаузия 'Абд-ар-Рашид Ибрахим*, вторым автором была некая *Ашме Латсер*³ [10].

Этот букварь необычен уже своим объемом, который составляет 100 страниц, что не характерно для такого рода учебников по азам грамотности в те годы. Помимо этого, букварь богато иллюстрирован цветными картинками. На обложке изображены девочка и мальчик, идущие в школу. На наш взгляд, рисунок несет в себе глубокий смысл: национальные элементы в костюме детей позволяют понять, что это – татарские дети. Девочка ведет за руку мальчика, очевидно, младшего брата, что, как нам видится, символизирует не только важность получения образования женщинами, но и ее незаменимую роль в воспитании и младших родственников, и, в будущем, собственных детей. Таким образом, Фаузия туташ визуально передала отношение к образованию в татарском обществе и важнейшее социальное предназначение женщины как опоры нации, воспитательницы, заботливой матери и хранительницы нравственности.

Что касается содержания учебника, то обучение по нему предполагало продвижение учащегося от элементарных основ грамотности к чтению текстов на татарском языке и, далее, к умению читать аяты Корана, которые размещены в конце учебника. Таким образом, букварь не только учит чтению, но и дает учащемуся азы религиозной грамотности. Еще одной особенностью азбуки является сознательный выбор автором «максимально чистого народного языка» (*мөмкин кадәр саф халык теле* [9, с. 2]), что, несомненно, представляет особый интерес для исследователей-филологов, занимающихся историей становления современного татарского литературного языка. Примечательно, что для передачи звуков татарского языка Фаузия туташ использует особые сочетания арабских букв, некоторые из них спустя десятилетие войдут в обновленный алфавит татарского языка на основе арабской графики, т.н. *Яңалиф* (Новый алфавит), принятый в 1929 году.

³ *Ашме Латсер* (в оригинале: أشمه لتسير) – к сожалению, обнаружить какую-либо дополнительную информацию об этой персоне не удалось. Очевидно только то, что речь идет о женщине, поскольку на титульном листе использовано слово *мөраттибэләр* (т.е. составители), которое может быть использовано применительно только к лицам женского пола. Возможно, Ашме Латсер была иллюстратором азбуки.



Фото 2. Обложка и титульный лист татарской азбуки Ф. Ибрагимовой⁴
Photo 2. The cover and the title page of the ABC by F. Ibrahimova

Например, для передачи звуков «Ә» и «Э» в начале слова в азбуке использовались буквосочетание (ئه) и буква (ا): (ئه يتورگه) – [транслит.: *әйтүргә*], в совр. татарск.: *әйтергә*); (أبیرلرم) – [транслит.: *әйбрлрм*], в совр. татарск.: *әйберләрәм*); (أت) – [транслит.: *әт*], в совр. татарск.: *әт*), тогда как в те годы подобный звук в татарском письме передавался буквой (ا) алиф, который мог означать звуки «А», «Ә» и «Е», поэтому для передачи начального звука «А» автор использовала знак (ا): (الما) – [транслит.: *алма*], в совр. татарск.: *алма*), что позволило читателю четко различать начальные звуки «А» и «Ә». Для передачи звука «Ү» вместо традиционного (و), обозначавшего звуки «Ө» и «Ү», использовались буквосочетания (و) и (و) соответственно. Отметим также и попытки автора отразить фонетические особенности, связанные с законом сингармонизма: автор букваря активно пользовался парными согласными (س)/(ص) и (ط)/(ت), используя их для передачи твердых и мягких согласных татарского языка.

Из сказанного следует, что Фаузия Ибрагимова осознавала, что татарское письмо на арабской графике, даже с добавлением т.н. «персидских букв»,

⁴ Иллюстрация подготовлена с pdf-копии издания, любезно предоставленной автору к. ист. н. Л.Р. Муртазиной.



все же не позволяло в полной мере отражать особенности татарской орфоэпии, связанной с произношением гласных звуков. Предпринятые ею попытки изменить ситуацию не были доведены до совершенства, поскольку сама проблема была крайне сложной и требовала не только консолидации усилий ученых-филологов, но и последовательной и систематической научно-практической и учебно-образовательной деятельности в масштабах всей татарской нации. Однако само стремление Фаузии туташ внести вклад в усовершенствование татарского письма на арабской графике, вне всякого сомнения, достойно высокой оценки и внимания со стороны лингвистов.

Журналистика и издательская деятельность

Как видим, со временем писательские интересы Фаузии Ибрагимовой вышли далеко за пределы быта, кухни и дома, хотя вопросы семьи и воспитания, образования и просвещения, проблемы формирования нового типа тюркской мусульманской женщины, принимающей активное участие в социальной и культурной жизни татарского и позже турецкого общества, всегда находились в фокусе ее общественной деятельности и в России, и в Турции. Иными словами, Фаузия Ибрагимова являлась единомышленницей и достойной продолжательницей дела, начатого ее отцом. Ей принадлежат следующие слова, которые она произнесла в последние годы жизни: *«Почему среди турецких литераторов так мало женщин? Это же очень важно! Необходимо приобщать женщин к литературе, стимулировать их к написанию. Современная женщина должна уметь показать обществу силу женщины»* [2, с. 17].

Из этих слов становится очевидным, какое большое значение Фаузия ханум придавала творческой и социальной активности женщин на поприще литературы, переводческой работы, журналистики и публицистики. Собственная деятельность Фаузии ханум в этих областях являет собой яркий пример общественной и просветительской активности женщины-мусульманки. В частности, публицистикой она занималась на протяжении всей жизни, будучи репортером-фрилансером, собственным корреспондентом, а также учредителем, редактором тех или иных регулярных изданий. Ее статьи печатались не только в российской татарской периодике [8, с. 51, 225], но и в зарубежной. Например, ее перу принадлежат такие публикации в османских журналах, как: *«Гажизанэ бер мөляхазэ»* [11]; *«Ханымларның дикъкатенэ»* [12] *«Йәнэ*



гажизанэ бер мөляхазэ» [13]; подписанные Фаузия Рашид⁵. В 1917 г. в османском журнале «Ислам мәжмугасы» за подписью Фаузия 'Абд-ар-Рашид была напечатана ее статья «Кадын мәсьәләсе» [14].

В целом, составление каталога публикаций Фаузии Ибрагимовой в прессе различных стран является перспективным делом, ждущим своего исследователя.

В 1925 году Фаузия Ибрагим, уже жившая в Турции, создала один из первых в истории этой страны женский журнал [15] и возглавила его в качестве владелицы и главного редактора. Поначалу журнал назывался «Асары нисван» (آثار نسوان). С османского языка данное арабо-персидское словосочетание можно перевести как «Произведения женщин». Позднее название было переведено на турецкий язык как «Кадын йазылары» (kadın yazıları). Можно предположить, что смена названия произошла в русле начинающейся в Турции политики языкового пуризма, выразившегося в очищении литературного языка от арабо-персидских заимствований. Арабская графика и османский язык издания при этом сохранялись – реформа турецкого алфавита началась позже. Журнал, общее количество номеров которого составило 28, издавался с декабря 1925 г. по ноябрь 1926 г. [16].

Женский журнал Фаузии Ибрагим стал в Турции законодателем мод в прямом и переносном смысле. Содержание даже одного из его номеров дает понимание о стремлениях и чаяниях татарской просветительницы, о проблемах, беспокоивших ее, и путях их решения, которые она предлагала.

У нас на руках имеется любезно предоставленная госпожой Аксой электронная копия 7–8 (27–28) номеров журнала «Асары нисван» за 1926 год. Фаузия ханум была не только его владелицей, главным редактором, но также и автором редакционных, оригинальных и переводных статей. В работе ей помогала родная сестра Кадрия, которая также готовила авторские материалы. У редакции была налажена обратная связь с читательской аудиторией. Об этом свидетельствует тот факт, что в журнале публиковались не только письма читательниц, но и ответы редакции на поступившие вопросы.

Упомянутый номер журнала открывается редакционной статьей «Нәрәдән башлаймыз», написанной Фаузией Ибрагимовой. Из содержания статьи становится ясно, что диапазон рассматриваемых в ней проблем выходит далеко за тематические рамки журнала, предназначенного, казалось бы,

⁵ В оригинале: فوزیه رشید (совр. турецк.: *Fevziye Reşid*).



женщинам. Материал начинается с констатации усилий турецкого правительства по финансированию развития промышленности, оказанию поддержки уже существующим предприятиям, а также инвестициям в образование молодежи за рубежом – в европейских странах. Фаузия ханум писала: *«Несомненно, мы должны развивать экономику. Это государство и этот народ достойны лучшей жизни, поскольку заслужили на нее право. Однако с чего следует начать, чтобы претворить это право в жизнь? В этом свете нам следует создавать высшую школу, фабрики, специалистов для промышленных предприятий. Или же нам следует начать с другого?»*

Дальнейший ход статьи посвящен ответу на второй вопрос и доказательству того, что начать следует с другого. В первую очередь Фаузия ханум с удовлетворением отмечает, что правительство создало для турецкой молодежи возможности для получения на Западе крайне необходимых для всестороннего развития Турции научных, технических, технологических и иных знаний, умений и навыков. Однако при этом она выражает озабоченность тем, что многие молодые люди после нескольких лет, проведенных в европейских странах, возвращаются на родину, *«научившись тысячам видов порока и безнравственности»*. Фаузия ханум с горечью констатирует: *«Неизвестно, насколько глубокие знания они там приобрели и чему научились, однако до сих пор среди возвратившихся на родину встречается крайне мало тех, кто действительно проявил себя в каком-либо деле. Полагаясь на них, наше правительство открывает промышленные предприятия, расходует колоссальные средства из государственной казны для того, чтобы они могли применять полученные знания и развивать дело в своей отчизне, однако результат все еще остается нулевым. Привезенная ими информация не покрывает и сотой доли потраченных на них средств»*.

Автор статьи не сомневается, что правящие круги не только осведомлены о происходящем, но и реагируют на него. Однако при этом обозначенная проблема, пишет Фаузия ханум, на ее взгляд, *«к сожалению, до сегодняшнего дня оставалась нерешенной»*. И далее она продолжает: *«Те из нас, кто занимается этим вопросом, даже пребывая в одиночестве, продолжают утверждать: ничто из сказанного и написанного по этому вопросу не соответствует действительности, а миллионные расходы, до сегодняшнего дня направленные нами на развитие промышленности и образования, потрачены впустую. Пришло время разобраться с причинами бесполезности затрат. В чем наша ошибка? Мо-*



жет быть, мы расходуем мало средств? Плохо отбираем студентов? Или что-то в самой Европе мешает нашим студентам получать образование?»

На этот вопрос Фаузия ханум отвечает, что причина не в студентах и не в фабриках, а в семье и методике воспитания. Дело, по ее мнению, в том, что в семье детей приучают к традиционному роду занятий, но им не прививаются такие качества, как упорство, усердие и настойчивость, которые могли бы пригодиться им в освоении новых профессий. Поэтому студенты, хотя и оказываются в самых выдающихся центрах европейской и западной науки и просвещения, тем не менее не могут найти в себе силы и способности для того, чтобы упорно работать над получением знаний. В итоге некоторые из них, нахватавшись там и тут различных сведений, приезжают на родину и строят из себя знатоков. А другие, нагулявшись в притонах порока и заразившись сотнями нравственных болезней, вернувшись на родину, становятся подобием «вредных микробов», которые заражают здоровых людей, считает Фаузия ханум. Она с горечью пишет: *«И те, и другие вместо того, чтобы приносить пользу отчизне, становятся вредящими ей элементами. Более того, пользуясь определенными преференциями, они проникают в государственные органы и начинают паразитировать за счет выплачиваемых им «за работу» государственных денег. Поэтому прежде, чем строить фабрики и заводы, следует подготовить специалистов, которые будут управлять ими и приводить их в действие. Однако появление подобных специалистов возможно только в том случае, если будут подготовлены матери, которые их воспитают».*

Для решения этой злободневной и жизненно важной задачи Фаузия ханум предлагает расходуемые впустую государственные миллионы перенаправить на нужды Высшего департамента по образованию (*Мэгариф викиялте жэлилэсе*), что, по ее мнению, обеспечит появление в будущем поколения турецких экономистов, инженеров, ученых, технологов, промышленников, а также будет способствовать позитивному переустройству жизни общества. Таким образом, Фаузия ханум высказывает те же идеи, которые прежде озвучивал с минбаров стамбульских мечетей ее отец – Абдрашит хазрат. Очевидно, что Фаузия ханум знала о настроениях состоятельных мусульман, которые в разговорах с ее отцом «сетовали на то, что не жалели средств на поддержку прогресса нации, пытались быть полезными своему народу и дали деньги на обучение молодежи. Но что из этого вышло? Молодежь, которая обучалась в Европе на эти средства, отрицает религию и национальные тра-



диции, поэтому богатые мусульмане вынуждены признать, что такое молодое поколение им не нужно, ибо они не хотят, чтобы их проклинали после смерти» [17, с. 124].

В следующей статье, названной «Теркия хэрэм хаяты», в центр внимания поставлена проблема, заявленная в одной из публикаций парижского журнала «*Revue des Balkans*». Статья рассказывает об акции протестантского священника Меннинга⁶, который в Нью-Йорке выступил с речью перед членами «Общества дружбы девочек»⁷. В своем выступлении Меннинг, ссылаясь на официальные бумаги, заявил, что более ста тысяч юных христианок находятся в плену в турецких гаремах. Он призвал всех американских женщин выступить с протестом против этого явления. Однако не мифические несчастные христианки, якобы заточенные в гаремах⁸, беспокоили Меннинга, но сам институт гарема [18]. Это следует из приведенной Фаузией ханум объемной цитаты из статьи-источника, в которой Меннинг обвинил президента Турции Мустафу Кемалья⁹ в том, что в ходе своих реформ он не осмелился прикоснуться к древнему институту гарема. Предлагая выход из создавшейся ситуации, Фаузия ханум, возможно, осознавая, что институт гарема рано или поздно уйдет в прошлое, предлагает делать ставку на хорошее воспитание, прежде всего, девушек – будущих матерей. Напомним, что с точки зрения татарских мыслителей, занимавшихся женским вопросом, именно воспитанная мусульманка, будь то девочка, девушка или женщина, представлялась главной ценностью нации и ее хранительницей.

Проблема нападок западного истеблишмента на ислам, на мусульман и исповедуемые ими ценности имеет долгую историю, продолжает она подниматься и сегодня. Что касается темы, которую подняла Фаузия ханум в упомянутой статье, то она была актуальной не только в прямом смысле, но и косвенном, поскольку так или иначе затрагивала проблему безнаказанной

⁶ Мэннинг (Уильям Томас Мэннинг, 1866–1949) – епископ Нью-Йорка (1921–1946).

⁷ «Общество дружбы девочек» (Girls Friendship Society) – основанная в 1875 году в Великобритании христианская организация. Основатель – Мэри Таунсенд (1841–1918).

⁸ Гарем (х́арам; от арабск.: حرم) – однокоренное с более известным словом х́арам (арабск.: حرام запрет, запретное) слово х́арам означает заповедную, закрытую для взоров посторонних часть жилища мусульманина, которую занимали его домочадцы женского пола. От этого же слова происходят слова храм, хоромы.

⁹ Мустафа Кемаль (Гази Мустафа Кемаль-паша / Кемаль Ататюрк (турецк.: Mustafa Kemal Atatürk; 1881–1938)) – османский и турецкий реформатор, политик, государственный деятель и военачальник; основатель и первый лидер Республиканской народной партии Турции; первый президент Турецкой Республики, основатель современного турецкого государства.



христианизации в 20-е годы XX в. турецких девочек со стороны многочисленных официально действующих в республиканской Турции американских протестантских образовательных учреждений. Одна из подобных скандальных историй отражена в книге современного турецкого исследователя, доктора А. Учара «1928'de Hristiyanlaştırılan Kızlar» [19]. Следовательно, Фаузия ханум затронула крайне злободневную проблему того времени, беспокоившую турецкую общественность.

Еще одним характерным материалом, демонстрирующим широту интересов журнала Фаузии ханум, является репортаж о положении беспризорных детей в России «*Rusyada Bakımsız Çocuklar*». Статья была подготовлена на основе свидетельств очевидцев, которые имели возможность посетить СССР – страну победившего пролетариата.

В своем журнале Фаузия ханум не обходила вниманием и чисто женские сферы: домоводство, воспитание детей, мода, представляющие собой противоположный край тематического спектра редакционной политики. Например, в рассматриваемом номере размещено продолжение статьи под названием «*Валидэлэрнең сагадәте чоҗуқларның сыйххәте илә каимдер*» (Счастье матери определяется здоровьем детей). В опубликованной части статьи речь идет о, казалось бы, банальных вещах, например, о детской – специальной комнате, выделяемой для ребенка или детей, что не было характерно для мусульманского жилища.

Благодаря тому, что Фаузия ханум и ее сестра Кадрия владели западными языками, в журнале также печатались переводы интересных материалов из европейских изданий. В частности, в рассматриваемом номере журнала присутствует переводная статья, представляющая собой небольшой рассказ. Помимо переводных статей по вопросам моды и последним тенденциям в западной индустрии женской одежды, журнал освещал санитарно-гигиеническую проблематику, вопросы медицины, фармацевтики, особенности хранения лекарств в домашних аптечках, в общем, самый широкий спектр вопросов, касающихся устройства быта и создания в доме порядка и уюта. Велась также своя литературно-поэтическая страничка.

Следует отметить, что журнал Фаузии ханум не был единственным подобным изданием в республиканской Турции. Например, в 20-е годы в стране издавались такие женские журналы, как «*Süs*», «*Çalikuşu*», «*Yıldız*», «*Firuze*», «*Kadın Yolu*», «*Hanımlar Âlemi*». В этот период статьи в турецких женских



журналах посвящались таким темам, как, например, образование женщин, их участие в общественной жизни. В частности, разъяснялись права, полученные женщинами на Западе, предоставлялась информация о жизни женщин в разных странах. Не только женщины, но мужчины публиковали статьи в этих журналах. Однако на общем фоне турецкой женской периодики журнал «*Asarı Nisvan*» / «*Kadın Yazıları*» являлся одним из наиболее глубоких и популярных изданий, отвечавших насущным потребностям нового государства. Надо отметить, что журнал богато иллюстрировался фотографиями. Изначально он выходил дважды в месяц, а после двадцатого выпуска, уже под новым названием, он стал издаваться один раз в месяц [15]. В своем журнале Фаузия ханум смогла, как и ее отец, полностью отдаться делу просвещения народа, налаживанию общественной жизни и развитию национальной турецкой культуры.

Жизнь и деятельность в Турции и Египте

Помимо своей занятости в журнале, Фаузия ханум сотрудничала с Департаментом образования при Великом Национальном Собрании Турции – парламенте Турецкой Республики. Под эгидой этого учреждения она занималась написанием учебно-методической литературы для образовательных учреждений Турции. Так, в ходе поисковой работы в электронном каталоге одной из библиотек в Анкаре нами было обнаружено учебное пособие под названием «*Мэжятиб ибтидаиядэ хисабның усулы тэгълим ва тэдрисе*» (Методика обучения и преподавания арифметики в начальной школе) [20]. Учебник написан Фаузией Ибрагим в соавторстве с Омером Сами на османском языке. Эта работа объемом 164 страницы была издана в 1923 г. в Стамбуле. В разделе информации об авторах указано, что Фаузия Ибрагим в прошлом являлась директором (*мөдир*) школы *Асары ухуввэт мактабе* (Школа «Творения братства»), что свидетельствует о ее активном и значимом участии в процессе становления и развития национальной образовательной системы республиканской Турции. Данное направление общественной деятельности Фаузии ханум, несомненно, требует дальнейшего исследования.

Известно также, что Фаузия Абдрашитовна значительную часть своей жизни провела в Каире, где в турецком дипломатическом корпусе служил ее супруг господин Нефиз Догрул. Речь идет, как минимум, о периоде с 1935 по

1954 гг. В эти годы Фаузия ханум сотрудничала с местной туркестанской диаспорой. В частности, она публиковала свои статьи в журнале «Азад Төркістан» (آزاد تورکستان), который издавался туркестанскими эмигрантами в Каире. Например, в одном из номеров этого журнала за сентябрь-октябрь 1954 года была опубликована ее статья «Гаиләдә хатын» [21]. Материал подписан именем *Фаузия ханым Нәфиз*, что указывает на имя ее супруга – турецкого дипломата Нефиза Догрула. Возможно, свою турецкую фамилию Догрул она не указала из определенных соображений, связанных с родом деятельности ее мужа. Надо отметить, что Нефиз Догрул являлся родным братом турецкого историка и публициста Омера Ризы Догрула¹⁰ – близкого друга и единомышленника Мусы Бигиева. И здесь будет уместно осветить еще одну страницу биографии Фаузии ханум.

Фаузию Абдрашитовну и Мусу Бигиева связывала многолетняя дружба. Можно предположить, что их знакомство состоялось еще в 1904, или 1905, году, когда молодой Муса эфенди, вернувшийся на родину из мусульманского зарубежья, поселился в Санкт-Петербурге и стал сотрудничать с ее отцом Абдрашитом Ибрагимовым на поприще татарской национальной журналистики и политической деятельности. В те годы Абдрашит Ибрагимов издавал газеты «Ульфет»¹¹ на татарском языке и «Тильмиз» – на арабском. Муса Бигиев много публиковался на их полосах. В принципе, публицистическая деятельность Мусы эфенди началась именно в эти годы. Кроме того, знакомство и сотрудничество с основоположником политического движения среди российских мусульман оказало огромное влияние на становление Мусы Бигиева как общественного и политического деятеля. По мнению турецкого исследователя А. Канлыдере, Бигиев перебрался в Санкт-Петербург именно с целью быть поближе к этому, тогда уже известному и уважаемому в среде российских мусульман, неординарному религиозному и общественному

¹⁰ *Омер Риза Догрул* (турецк.: Ömer Rıza Doğrul, 1892–1952) – турецкий историк, общественный деятель, публицист, издатель, переводчик. Выпускник университета аль-Азхар (Каир). С 1915 года жил в Турции. Является одним из основоположников Исламско-турецкой энциклопедии (*İslâm-Türk Ansiklopedisi*). Является автором первого перевода и тафсира Корана на турецком языке латинской графикой «Повеление Тенгри. Священный перевод и тафсир Драгоценного Корана» (*Tanrı Buyruğu Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi*). В 1951 г. принимал участие в работе Исламского конгресса в Пакистане. Служил в Департаменте внешних связей турецкого парламента.

¹¹ «Ульфет» (татарск. «Өлфәт») – одна из первых всероссийских татарских общественно-политических газет. Была основана Абдрашитом Ибрагимовым, он же был ее главным редактором и автором многочисленных публикаций. Издавалась в С.-Петербурге с декабря 1905 г. по май 1907 г. Всего вышло в свет 83 номера газеты.



деятелю [22, с. 32]. Общение двух выдающихся религиозных ученых продолжалось фактически на протяжении всей их жизни. Так, в 1938 году Муса Бигиев был приглашен на торжества по поводу открытия мечети в Токио. Событие стало возможным благодаря активной миссионерской деятельности в этой стране А. Ибрагимова. Возможно, в те же дни там находилась и Фаузия ханум, поскольку известно, что она не раз навещала отца, жившего в Японии. Поскольку Япония занимает важное место в биографии Фаузии ханум, следует добавить несколько строк по поводу отъезда туда ее отца, причиной которого стала напористая политика секуляризации страны, которую проводил Ататюрк и к которой были привлечены все государственные органы и службы. В то же время на пятничные проповеди, проводимые Ибрагимовым в одном из главных храмов Стамбула – мечети Фатих, собирались тысячи мусульман. В этом свете успешная религиозно-проповедническая деятельность Ибрагимова и рост его популярности в мусульманских кругах не могли не привлечь внимания властей. Из рассказа Н. Аксой следует, что в 1934 году Абдрашит Ибрагимов был вынужден покинуть Турцию по личной просьбе Кемаля Ататюрка. Отъезду Абдрашита хазрата в Японию предшествовало одно неожиданное событие, о котором Н. Аксой услышала из уст Фаузии ханум. Однажды ночью Ибрагимов был вызван к Кемалю Ататюрку. После разговора с глазу на глаз, в ходе которого, по признанию самого Абдрашита хазрата, глава турецкого государства проявил к нему уважительное отношение и даже подарил свою авторучку, его привезли обратно домой. Дома Абдрашит хазрат поделился содержанием разговора с супругой, а уже на следующий день распрощался с близкими и отправился в Страну восходящего солнца, где и провел всю оставшуюся жизнь. При этом его супруга Гаян ханум и дети остались жить в Стамбуле, и семья этого выдающегося человека, увы, не воссоединилась. Но связи Фаузии ханум с Японией сохранялись до конца ее дней. Так, Н. Аксой, в 80-е годы прошлого века жившая у своей тетушки в Стамбуле, помнит моменты, когда проводить Фаузию ханум нередко заглядывали гости из далекой Японии – ее друзья, с которыми она подружилась во время визитов к отцу, или их потомки. И это несмотря на прошедшие десятилетия.

На данный момент доподлинно известно, что последняя встреча Фаузии ханум и Мусы эфенди произошла в конце его жизни. В 1948 году Бигиев покинул Стамбул, отправившись в столицу Египта с целью организовать

типографский набор арабского текста (*матн*) Корана для его размещения в переводе Писания, который он закончил еще в 1912 году. Тогда издание перевода Корана на татарский язык было сорвано усилиями реакционных российских мулл. После окончания Второй мировой войны, когда Бигиев освободился из застенков колониальных властей Британской Индии и приехал в Турцию, надежда издать перевод воскресла. Были достигнуты соответствующие нотариально заверенные договоренности со стамбульским издателем Джемалем эфенди Кутаем¹², который взялся за осуществление этого важнейшего дела. Однако в Египте Бигиева, который к тому моменту разменял восьмой десяток, подвело здоровье, и перевод не удалось издать. В последние месяцы жизни Бигиев был окружен заботой своих друзей, в первую очередь – Фаузии ханум Догрул и ее супруга. Фаузия и Нефиз Догрул сыграли важную роль на завершающем этапе жизни этого выдающегося татарского религиозного мыслителя. Будучи женой дипломата, Фаузия ханум имела хорошие отношения с представителями египетской знати, ей удалось привлечь к заботам о Мусе эфенди дочь египетского хедива¹³ принцессу Хадиджу¹⁴. Благодаря ей была быстро организована квалифицированная медицинская помощь, обеспечен кров, питание, профессиональный уход. Бигиеву даже была назначена пенсия: об этом позаботился тогдашний министр вакуфов Египта господин ‘Али ‘Абд-аль-Разик¹⁵ – давний друг и соратник Мусы эфенди еще по годам учебы в Аль-Азхаре [23, s. XIX]. После смерти Мусы эфенди в октябре 1949 года принцесса Хадиджа взяла на себя и организацию его похорон на родовом *мазаре* (погребальном комплексе) хедивов, проявив тем самым высшую степень уважения к великому ученому.

Еще одной доброй услугой, которую Бигиеву оказала чета Догрул, стали меры, принятые ими с целью сохранения его бесценного архива и личной би-

¹² Джемаль Кутай (турецк.: Cemal Kutay, 1909–2006) – турецкий историк, писатель, публицист, издатель. Основатель и издатель журналов «Zaman», «Hakka Doğru» и «Millet». Автор многочисленных исторических трудов, в т.ч. 20-томного «Türkiye İstiklal ve Hürriyet Mücadeleleri Tarihi», 9-томного «Tarih Sohbetleri», и работы «Bilinmeyen Tarihimiz».

¹³ Хедив – титул вице-султана Египта, существовавший в 1867–1914 гг., т.е. на последнем этапе зависимости Египта от Османской империи.

¹⁴ Хадиджа (Фахр-ан-ниса’ Хадиджа ‘Аббас Халим; 1879–1951) – дочь второго хедива Египта Тауфика Паши (1852–1892), правившего в 1879–1892 гг.

¹⁵ ‘Али ‘Абд-аль-Разик (1888–1966/67) – египетский исламский ученый, судья (кади) шариатского суда, государственный министр вакуфов. В своих трудах исследовал роль религии и исламской истории в политике и управлении XX века.



библиотеки. Благодаря инициативе Фаузии ханум Муса Бигиев лично передал Генеральному консульству Турецкой Республики в Каире свои книги, рукописи и труды, общим количеством около полутысячи томов, которые он на протяжении всей жизни в эмиграции повсюду возил с собой.

И, наконец, нельзя не упомянуть о том, что Фаузия ханум является автором двух книг о пророке Мухаммаде, которые она написала на английском [24] и французском [25] языках и издала в Каире в 1949 году. Может возникнуть вопрос: живя в Египте, где все дети говорят на арабском языке, по какой причине Фаузия ханум написала свою книгу на двух европейских языках? Вполне возможно, что эти небольшие сочинения автор предполагал распространять среди детей западных дипломатов, в круг которых она была вхожа. В этом свете очевидно, что Фаузия ханум внесла свой вклад в дело распространения знаний о пророке Мухаммаде среди европейских детей, по меньшей мере той их части, которая благодаря жизни в Каире могла своими глазами видеть жизнь мусульман. Наши предположения подтверждают первые строки книги. В них автор, обращаясь именно к детям, начинает речь с того, что объясняет им суть праздника *Мавлид* – дня рождения пророка Мухаммада, отмечаемого в виде всенародных торжеств и гуляний, которые дети европейских дипломатов в Каире не могли не заметить. Полагаем, что такой способ подачи материала о Пророке и истории ислама юному западному читателю в очередной раз характеризует Фаузию ханум как достойную продолжательницу дела своего отца – крупнейшего политического деятеля тюрко-мусульманского мира конца XIX – первой половины XX в. Поэтому не удивительно, что его дочь Фаузия в меру своих сил пыталась транслировать правдивую информацию об исламе западному читателю.

Заключение

Фаузия ханум Догрул (Ибрагим) прожила долгую жизнь – без малого целый век – с 1887 по 1985 г. Ее непростая, но насыщенная событиями биография и многогранная общественная деятельность являют собой яркий пример того, каких горизонтов социальной реализации могла достичь татарская мусульманская женщина при условии, что ей предоставлялись возможности для духовного и интеллектуального роста. Даже короткого периода национального ренессанса татарского народа, имевшего место в первые два десятилетия XX века, хватило для Фаузии ханум и тысяч ее соплеменниц, чтобы



расправить крылья и начать благотворную деятельность на поприще всестороннего развития общества. Важно также осознавать, что татарские женщины, проводившие в жизнь прогрессивные тенденции, строили будущее нации на фундаментальных религиозных ценностях, незаменимых в сохранении духовного и нравственного базиса общества.

Настоящая статья представляет собой один из первых шагов в изучении жизненного пути Фаузии Догрул. Остается надеяться, что исследования, посвященные ее биографии и общественной деятельности, будут развиваться, обогащая анналы исторической науки.

Литература

1. Ибрагимова Ф. *Мастер кулинарии: подарок для дам = Аш остасы: ханымнарга һәдия*. Казань: Изд-во «Познание» Казанского инновационного университета; 2017. 234 с.
2. Аксой Н.А. Фаузия Габдерашит. *Ибрагимова Ф. Мастер кулинарии: подарок для дам = Аш остасы: ханымнарга һәдия*. Казань: Изд-во «Познание» Казанского инновационного университета; 2017. С. 10–21.
3. Фәүзия Ибраһимова. *Аш остасы*. Казан: Лито-Типография И.Н. Харитонов; 1909. 243 б.
4. Йолдыз. 1909. 15 октябрь.
5. Йолдыз. 1915. 13 октябрь.
6. Фәүзия Ибраһимова. *Аш остасы*. Казан: Лито-Типография И.Н. Харитонов; 1915. 248 б.
7. Фәүзия Ибраһимова. *Кер юу һәм аларны саклау*. Казан, 1911. 20 б.
8. *XX гасыр башы татар вакытлы матбугатында хатын-кыз мәгарифе мәсьәләләре*. Муртазина Л.Р., Зиннәтуллина А.Ә. (төзүче-авторлар). Казан: ТРФА Ш. Мәржәни исем. Тарих институты; 2020. 380 б.
9. Муртазина Л.Р. Педагог, журналист һәм мәгърифәтче Фәүзия Габдрәшит кызы Ибраһим эшчәнлеге. *Гасырлар авазы – Эхо веков*. 2011;1:177–186.
10. Ибраһим Ф.Г., Латсер А. *Әлифба*. Берлин: Яңа Шәрәк кәтәбханәсе; 1918. 100 б.
11. Фәүзия Рәшид. Гажизанә бер мөляхазә. *Тәгаруфы мөслимин*. 1910;1(22):350–352.



12. Фәүзия Рәшид. Ханымларның дикъкатенә. *Сыраты мәстәкыйм*. 1911;6(156):409–410.
13. Фәүзия Рәшид. Йәнә гажизанә бер мөляхазә. *Тәғаруфы мәслимин*. 1911;2(28):58–59.
14. Фәүзия Габдеррәшид. Кадын мәсьәләсе. *Ислам мәжмугасы*. 1917;5(53):1054–1058.
15. Altunbay M. Cumhuriyetin İlk Yıllarında Kadın Mecmualarının rolü Ve Âsâr-ı Nisvân Mecmuası. *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 2013;8(13):455–467.
16. Karabacak E.U. Erken Cumhuriyet Dönemi Kadın Dergilerinden Asar-ı Nisvan'da Kadının Sunumu. İstanbul, 2012. 301 s.
17. Сибгатуллина А.Т. *Человек на минбаре. Образ мусульманского лидера в татарской и турецкой литературах (конец XIX – первая треть XX в.)*. Васильев Д.Д. (научн. ред.). М.: ООО «Садра»; 2018. 272 с.
18. Хайрутдинов А. Турция: скандал столетней давности. [Электронный ресурс]. – Режим доступа https://islam-today.ru/blogi/ajdar_hajrutdinov/turcia-skandal-stoletnej-davnosti/ (дата обращения: 23.04.2020).
19. Uçar A. *1928'de Hristiyanlaştırılan Kızlar*. İstanbul: Camlica Basım Yayın; 2017. 424 s.
20. Фәүзия Ибраһим, Өмәр Сами. Мәкятиб ибтидаиядә хисабның усулы тәғълим вә тәдрисе. Истанбул: Матбагаты Әмирә; 1339. 164 б.
21. Фәүзия ханым Нәфиз. Гаиләдә хатун. *Азад Төркістан*. 1954;1:8–9.
22. Kanlıdere A. *Kadimle Cedit Arasında Musa Carullah. Hayatı/Eserleri/Fikirleri*. İstanbul: Dergah Yayınları; 2005. 279 s.
23. Uralgiray Y. Önsöz. *Filozof Musa Carullah Bigi. Uzun Günlerde Oruç. İctihad Kitabı*. Eseri sadeleştirerek dipnotlarla işleyen Yusuf Uralgiray. Ankara, 1975. S. XI–XXVI.
24. Abdel Rachid F. *The Life Of The Prophet Mohammad*. Le Caire: Imprimerie Misr; 1949. 50 p.
25. Fawzie Abdel Rechid. *La Vie Du Prophete Mohamed A.S*. Le Caire: Imprimerie Misr; 1949. 50 p.



References

1. Ibragimova F. *Master kulinarii: podarok dlya dam = Ash ostasi: khanimnarga hadiya* [Master of cooking: a gift for ladies]. Kazan: Kazan Innovation University “Poznanie” Press; 2017. 234 p. (In Russian, in Tatar)
2. Aksoy N.A. Fauziya Gabderashit [Abdrashit’s daughter Fauziya]. *Ibragimova F. Master kulinarii: podarok dlya dam = Ash ostasi: khanimnarga hadiya*. Kazan: Kazan Innovation University “Poznanie” Press; 2017, pp. 10–21. (In Russian, in Tatar)
3. Fauziya Ibrahimova. *Ash ostasi* [The Master of cooking]. Kazan: I.N. Kharitonov Publ.; 1909. 243 p. (In Old Tatar)
4. *Yoldiz*. [The Star] 1909. 15 Oktober. (In Old Tatar)
5. *Yoldiz*. [The Star] 1915. 13 Oktober. (In Old Tatar)
6. Fauziya Ibrahimova. *Ash ostasi* [The Master of cooking]. Kazan: I.N. Kharitonov Publ.; 1915. 248 p. (In Old Tatar)
7. Fauziya Ibrahimova. *Ker yuu ham alarni saqlau* [The Laundry and its storage]. Kazan, 1911. 20 p. (In Old Tatar)
8. XX ‘*asir bashi tatar waqitli matbu’atinda khatin-kiz ma’arife mas’alalare* [The issues of women’s education in the Tatar periodical press of the early 20th century]. Compiled by Mortazina L.R., Zinnatullina A.A. Kazan: Sh. Mardjani Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences Press; 2020. 380 p. (In Tatar)
9. Murtazina L.R. Pedagog, zhurnalist ham ma’rifatche Fauziya ‘Abdrashit qizi Ibrahim eshchanlege [Teacher, journalist and educator activity of ‘Abdrashit’s daughter Fauzia Ibrahim]. *Gasirlar avazi – Ekho vekov* [The Echo of Centuries]. 2011;1:177–186. (In Tatar)
10. Ibrahim F.‘A., Latser A. *Alifba* [ABC]. Berlin: Yana Shariq kutubkhanase Press; 1918. 100 p. (In Old Tatar)
11. Fauziya Rashid. ‘Ajizane ber mulahaza [A humble remark]. *Ta’arufi muslimin* [Offering of Muslims]. 1910;1(22):350–352. (In Ottoman)
12. Fauziya Rashid. Khanimlarnin diqqatine [To the women’s attention]. *Sirati mustaqim* [The Direct Path]. 1911;6(156):409–410. (In Ottoman)
13. Fauziya Rashid. Yine ‘ajizane ber mulahaza [Another Humble remark]. *Ta’arufi muslimin* [Offering of Muslims]. 1911;2(28):58–59. (In Ottoman)
14. Fauziya ‘Abderrashid. Kadin mas’alase [Women’s problem]. *Islam majmu’asi* [Islamic collection]. 1917;5(53):1054–1058. (In Ottoman)



15. Altunbay M. Cumhuriyetin İlk Yillarinda Kadin Mecmualarinin rolu Ve Asari Nisvan Mecmuasi [The Role of Women's Magazines in the Early Years of the Republic and Asari Nisvan Journal]. *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 2013;8(13):455–467. (In Turkish)
16. Karabacak E.U. *Erken Cumhuriyet Donemi Kadin Dergilerinden Asari Nisvan'da Kadinin Sunumu* [Presentation of Women in Asari Nisvan, One of the Women's Magazines of the Early Republican Period]. İstanbul, 2012. 301 p. (In Turkish)
17. Sibgatullina A.T. *Chelovek na minbare. Obraz musul'manskogo lidera v tatarskoi i turetskoi literaturakh (konets XIX – pervaya tret' XX v.)* [A man on minbar. The image of a Muslim leader in the Tatar and Turkish literature (late XIX – first third of the XX century)]. Vasil'ev D.D. (ed.). Moscow: Sadra Publ.; 2018. 272 p. (In Russian)
18. Khayrutdinov A. *Turtsiya: skandal stoletney davnosti* [Turkey: a century-old scandal]. [Electronic source]. Available at: https://islam-today.ru/blogi/ajdar_xajrutdinov/turcia-skandal-stoletnej-davnosti/ (Accessed: 23.04.2020).
19. Ucar A. *1928'de Hiristianlastirilan Kizlar* [Girls, baptized in 1928]. İstanbul: Camlica Basim Publ.; 2017. 424 p. (In Turkish)
20. Fauziya Ibrahim, Omer Sami. *Makatib ibtida'iede khisabin usulu ta'lim ve tedrisi* [Methods of tuition and teaching arithmetic in elementary school]. İstanbul: Matba'ati Emire Publ.; 1339. 164 p. (In Ottoman)
21. Fauziya khanim Nefiz. 'Ailede khatun [A woman in the family]. *Azad Turkistan* [Free Turkestan]. 1954;1:8–9. (In Old Tatar)
22. Kanlidere A. *Kadimle Cedit Arasinda Musa Carullah. Haiati/Eserleri/Fikirleri* [Musa Jarullah Between Antiquity and Novelty: His Life, Works and Ideas]. İstanbul: Dergah Yainlari Publ.; 2005. 279 p. (In Turkish)
23. Uralgirai Y. Onsoz [The Prologue]. Filsof Musa Carullah Bigi. *Uzun Gunlerde Oruc. Ictihad Kitabi* [A philosopher Musa Carullah Bigi. Fasting for Long Days. The Book of Ijtihad]. Uralgirai Y. (tr. and ed.). Ankara, 1975, pp. XI–XXVI. (In Turkish)
24. Abdel Rachid F. *The Life of the Prophet Mohammad*. Le Caire: Imprimerie Misr Publ.; 1949. 50 p.



25. Fawzie Abdel Rechid. *La Vie Du Prophete Mohamed A.S.* [The Life of the Prophet Mohammad (SAAS)]. Le Caire: Imprimerie Misr Publ.; 1949. 50 p. (In French)

Информация об авторе

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

About the author

Aidar G. Khairutdinov, Cand. Sci. (Philosophy), Associate Professor, a Senior Researcher at Sh. Marjani Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 24 марта 2022
Одобрена рецензентами: 24 апреля 2022
Принята к публикации: 24 мая 2022

Article info

Received: March 24, 2022
Reviewed: April 24, 2022
Accepted: May 24, 2022



Ахмадуллина Ж.В.

Становление деятельности центрального аппарата Совета
по делам религиозных культов: первые трудности и пути их преодоления

DOI 10.31162/2618-9569-2022-15-2-325-342

УДК 94(470+571) + 322

Original paper

Оригинальная статья

Становление деятельности центрального аппарата Совета по делам религиозных культов: первые трудности и пути их преодоления

Ж.В. Ахмадуллина^{1а}

¹ Московский исламский институт, г. Москва, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0092-7511>, e-mail: lintuvvvv@mail.ru

Резюме: Актуальность статьи обосновывается несколькими обстоятельствами. Во-первых, на референдуме по внесению поправок в Конституцию Российской Федерации наш народ проголосовал за поправку о сохранении памяти предков, передавших нам идеалы и веру в Бога, а также за преемственность в развитии Российского государства. Во-вторых, история создания Совета по делам религиозных культов при Совете народных комиссаров СССР (СДРК) и его деятельность вызывают живой интерес у российских и зарубежных исследователей в связи с тем, что в годы Великой Отечественной войны руководство СССР резко сменило вектор и качество отношений государства с религиозными организациями советских граждан. Ярким проявлением нового курса политики руководства СССР в отношении религиозных организаций стало отсутствие негативной реакции властных институтов СССР на патриотические инициативы большинства религиозных лидеров и народных масс. Но несмотря на то, что подавляющее большинство верующих граждан СССР показало себя настоящими патриотами, власти более двух лет не принимали решений о придании государственно-конфессиональным отношениям более высокого качества на уровне законов и создания новых органов власти, которые стали бы взаимодействовать с религиозными организациями. После коренного перелома в Великой Отечественной войне руководство СССР начало строить государственно-конфессиональные отношения через смягчение законов и создание в 1943 г. Совета по делам русской православной церкви при Совете народных комиссаров СССР (СДРПЦ) и СДРК в 1944 г.

Ключевые слова: СССР; Совет по делам религиозных культов; Великая Отечественная война; мусульмане; духовные управления

Для цитирования: Ахмадуллина Ж.В. Становление деятельности центрального аппарата Совета по делам религиозных культов: первые трудности и пути их преодоления. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(2):325–342. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-2-325-342



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



The formation of the activities of the central office of the Council for Religious Affairs: the first difficulties and the ways to overcome them

Zh. V. Akhmadullina^{1a}

¹ *Moscow Islamic Institute, Moscow, the Russian Federation*

^a *ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0092-7511>, e-mail: lintuvvv@mail.ru*

Abstract: The relevance of the article is justified by several circumstances. Firstly, at the referendum on amending the Constitution of the Russian Federation, our people voted for an amendment to preserve the memory of the ancestors who passed on to us the ideals and faith in God, as well as continuity in the development of the Russian state. Secondly, the history of the creation of the Council for Religious Affairs under the Council of People's Commissars of the USSR and its activities are of great interest to Russian and foreign researchers due to the fact that during the Great Patriotic War, the leadership of the USSR dramatically changed the vector and quality of relations between the state and the religious organizations by the Soviet citizens. A significant manifestation of the new policy of the leadership of the USSR in relation to the religious organizations was the absence of a negative reaction of the USSR authorities to the patriotic initiatives of the majority of religious leaders and the masses. Despite the fact that the vast majority of believing citizens of the USSR showed themselves to be real patriots, for more than two years the authorities did not make decisions to give state-confessional relations a higher quality at the level of laws and create new authorities that would interact with religious organizations. After a radical turning point in the Great Patriotic War, the leadership of the USSR began to build state-confessional relations through the easing of laws and the creation in 1943 of the Council for the Russian Orthodox Church Affairs under the Council of People's Commissars of the USSR and Council for Religious Affairs under the Council of People's Commissars of the USSR in 1944.

Keywords: USSR; Council for Religious Affairs; The Great Patriotic War; Muslims; spiritual administrations

For citation: Akhmadullina Zh.V. The formation of the activities of the central office of the Council for Religious Affairs: the first difficulties and the ways to overcome them. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(2):325–342. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-2-325-342

Введение

Постановление Государственного комитета обороны (ГКО) «Об утверждении мероприятий по улучшению зарубежной работы разведывательных органов СССР», в котором религиозные организации впервые были отнесе-



ны к категории интересов советской политической разведки, было подписано И.В. Сталиным 5 июня 1943 г. [1, с. 44–45]. К сожалению, документ, на который ссылается кандидат военных наук П.Н. Кнышевский, засекречен и не выдается для ознакомления и анализа исследователям, работающим в РГАСПИ.

Активность религиозных организаций подтолкнула руководство СССР к нескольким решениям, направленным на упорядочивание и централизацию их деятельности, а также на появление в связи с этим новых каналов воздействия государства на верующих. Например, в результате политики государства с середины 1930-х годов в СССР осталось только одно духовное управление мусульман – Центральное духовное управление мусульман (ЦДУМ, Уфа). Его юрисдикция не распространялась на Северный Кавказ, Закавказье, Среднюю Азию и Казахстан. Но руководству страны стало понятно, что для столь значительных регионов с большим количеством мусульман необходимо создавать духовные управления, которые будут взаимодействовать с властями для решения важных государственных задач, поэтому Президиум Верховного Совета СССР 31 июля 1943 г. принял постановление, инициировавшее создание Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ, Ташкент). Это управление было образовано в октябре того же года на первом съезде мусульман региона¹.

Председатель СНК СССР И.В. Сталин принял ещё одно важное решение: создание при правительстве СССР нового органа, который должен был координировать деятельность религиозных организаций. После встреч руководства СССР с православными иерархами было издано постановление СНК СССР от 14 сентября 1943 года №993 «Об организации Совета по делам русской православной церкви при СНК СССР». 7 октября 1943 года СНК СССР принял постановление №1095, которое утвердило «Положение о Совете по делам русской православной церкви при СНК СССР»². По настоянию заместителя председателя СНК СССР В.М. Молотова основа руководства СДРПЦ формировалась из офицеров Народного комиссариата государственной безопасности СССР (НКГБ), которые имели богатый опыт работы с религиозными организациями. Несмотря на своё название, СДРПЦ курировал все религиозные организации граждан СССР [2, с. 60, 706–707, 993]³.

¹ Государственный архив Российской Федерации (далее – ГАРФ). Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 6. Л. 31–49; Российский государственный архив новейшей истории (далее – РГАНИ). Ф. 3. Оп. 60. Д. 18. Л. 88–91; Д. 32. Л. 17–19.

² ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 1. Л. 2, 11. В анализируемых нами документах указано «русской православной церкви», не «Русской православной церкви», как чаще пишут исследователи.

³ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 2. Л. 18.



Спустя несколько месяцев Народный комиссар государственной безопасности В.Н. Меркулов подготовил для руководства СССР доклад о патристической деятельности религиозных организаций, не входящих в РПЦ, и о просьбах их руководителей создать новый правительственный орган, который бы взаимодействовал с ними для решения насущных вопросов. Предложения комиссара государственной безопасности 1-го ранга В.Н. Меркулова нашли понимание со стороны И.В. Сталина, поэтому СНК СССР 19 мая 1944 г. принял постановление №572 «Об организации Совета по делам религиозных культов», а 29 мая 1944 г. – постановление №628 «Об утверждении Положения о Совете по делам религиозных культов при Совнаркоме СССР, штатов и должностных окладов работников Совета». Постановлением СНК СССР №673 от 6 июня «О Председателе Совета по делам религиозных культов при Совнаркоме СССР» председателем СДРК был назначен полковник НКГБ И.В. Полянский. Он сменил на этой должности подполковника НКГБ К.А. Зайцева, назначенного 19 мая 1944 года, а до этого являлся заместителем председателя СДРПЦ [2, с. 60, 706–707, 993]⁴.

Анализ перечисленных документов показывает, что задачи, которые должен был решать СДРК, изложены в первом пункте постановления СНК СССР от 19 мая 1944 г. №572 и в первом пункте постановления СНК СССР от 6 июня 1944 г. №673. В них реализовано предложение В.Н. Меркулова: СДРК осуществляет взаимоотношения между правительством СССР и руководителями религиозных объединений, не входящих в РПЦ, через решение шести вопросов, связанных с выработкой и претворением в жизнь религиозной политики государства в новых исторических условиях. С этой целью СДРК наделялся правом требовать от центральных и местных советских органов материалы по религиозным культам, а также создавать комиссии для решения вопросов своего профиля.

По нашему мнению, эти постановления СНК СССР содержали недостаток, который негативным образом сказался на всей работе СДРК: в них не указывались санкции, которые Совет мог налагать на эти органы в случае игнорирования ими требований СДРК. И совершенно очевидно, что СДРК никак не мог оказывать давление на партийные органы соответствующего уровня, которые в реальности имели наиболее эффективные рычаги воздействия на все сегменты Советского государства.

⁴ ГАРФ. Оп. 4. Д. 1. Л. 1–7; РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 2. Л. 1–10.



Проблемы в деятельности руководства СДРК и их разрешение в первые годы работы

О патриотической позиции, занятой с первых дней войны лидерами различных религиозных организаций советских граждан, председатель СДРК И.В. Полянский неоднократно докладывал руководству страны, сообщал на специализированных мероприятиях своим подчиненным и в многочисленных интервью представителям советских и зарубежных СМИ⁵.

С нашей точки зрения, назначение И.В. Полянского на эту должность было связано с его службой в органах госбезопасности. В своих интервью он говорил, что пришёл в СДРК с педагогической работы⁶. И.В. Полянский, как и его начальник по службе в органах госбезопасности и одновременно с 1943 г. председатель СДРПЦ Г.Г. Карпов, тщательно скрывал, что является действующим сотрудником органов госбезопасности. Как показывает анализ специализированной литературы, полковник И.В. Полянский находился в подчинении у полковника Г.Г. Карпова с июня 1944 г. по июль 1947 г. В это время он был заместителем Г.Г. Карпова в пятом отделе 2 управления (борьба с антисоветскими элементами среди духовенства всех вероисповеданий, сектантов и мистиков) НКГБ СССР, а затем в отделе «О» (оперативная работа среди духовенства) МГБ СССР [2, с. 28, 46, 60, 444–445, 987].

По мнению автора, при такой подчинённости деятельность И.В. Полянского как председателя СДРК, особенно в вопросах, имеющих важное политическое значение, нередко противоречила интересам председателя СДРПЦ Г.Г. Карпова. Как показывает анализ архивных документов, в противостояние двух председателей, затянувшееся на годы, было вовлечено значительное количество сотрудников СДРК и СДРПЦ. Инициатором глубокого конфликта стал Г.Г. Карпов, считавший, что необходимо устранить ошибку, связанную с созданием двух Советов, и на их базе учредить единый орган, который бы и взаимодействовал со всеми религиозными организациями граждан СССР.

Анализ архивных материалов позволяет согласиться с выводом исследователя Адиба Халида (США), что Совет контролировал лидеров мусульман СССР с целью получения от них помощи при решении задач, поставленных руководством Советского государства в отношении мусульманского мира. Но при этом мы категорически не согласны с утверждением этого исследователя о том, что СДРК входил в структуру Министерства внутренних дел [3, с. 159], хотя, безусловно, Совет многие проблемы решал в тесном взаимо-

⁵ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 12. Л. 13–66; Д. 34. Л. 13.

⁶ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 8. Л. 1–15.



действию с соответствующими подразделениями МВД и КГБ, а часть сотрудников СДРК, весьма небольшая, была выходцами из МВД и КГБ.

В соответствии со штатным расписанием для руководства СДРК были назначены следующие должностные оклады: председатель Совета – 2500 руб., заместитель председателя – 2200 руб., члены Совета – по 2000 руб., ответственный секретарь Совета – 1800 руб. О том, насколько эти суммы соответствовали окладам других представителей партийно-советского аппарата, даёт понимание постановление СНК СССР от 20 июня 1939 г. «О заработной плате советских работников». В соответствии с этим документом председатели СНК союзных и автономных республик, председатели крайисполкомов и облисполкомов имели ставки заработной платы 1, 2, 3 и 4 группы по 2000 руб., 1800 руб., 1600 руб. и 1400 руб. соответственно. При этом средняя зарплата в СССР в 1944 г. составляла 435 руб., а среднемесячная денежная заработная плата рабочих в союзной промышленности СССР была 573 руб. [4, с. 85; 5]⁷.

В докладе «О роли и задачах Совета по делам религиозных культов при СНК СССР и уполномоченных при нём» на совещании уполномоченных СДРК (Москва, 25–28 июля 1945 г.) и в Отчёте о работе СДРК по состоянию на 1 января 1947 г. для СМ СССР и ЦК ВКП(б) И.В. Полянский заявил, что СДРК начал работу с 1 июля 1944 г. после публикации в прессе информации о его организации. О начале работы СДРК именно с этой даты И.В. Полянский утверждал и позже в выступлениях и интервью для СМИ⁸.

Как показывает анализ архивных документов, центральный аппарат СДРК с первых дней работы озабочен совершенствованием законов в области религиозной политики Советского государства. Одним из первых плодов такой деятельности стало постановление СНК СССР от 19 ноября 1944 г. №1603 «О порядке открытия молитвенных зданий религиозных культов». Председатель СДРК И.В. Полянский дал к нему разъяснение⁹.

В очень короткие сроки это постановление инициировало поток просьб в центральный аппарат СДРК об открытии мечетей. Например, исполнительный комитет областного Совета депутатов трудящихся г. Астрахани поддержал в феврале 1945 г. перед Советом просьбу местных мусульман о возобновлении работы мечети, закрытой в областном центре незадолго до начала Великой Отечественной войны. В 1945 г. просьбы об открытии мечетей посту-

⁷ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 3. Л. 51–53; Д. 6. Л. 32; Оп. 4. Д. 1. Л. 6–7; РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 2. Л. 8–9;

⁸ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 12. Л. 1–6, 13–66; Д. 47. Л. 43, 65–68, 76, 96–97, 208–209, 279; РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 2. Л. 14, 38.

⁹ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 1. Л. 9–12; РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 11. Л. 40–43.



пали из многих регионов СССР. Так, уполномоченный Совета по Башкирии М.Ш. Каримов обосновал необходимость удовлетворения просьбы мусульман об открытии мечети в д. Ахуново следующими обстоятельствами: в этой деревне родился председатель ЦДУМ муфтий Г.З. Расулев; муфтий настоятельно просит об открытии мечети; в районе открыта церковь, но нет мечети, такая ситуация может вызвать среди мусульман нежелательные настроения¹⁰.

Надо отметить, что центральный аппарат СДРК получал предупреждения и из других регионов о возможном росте негативных настроений среди мусульман в связи с неоткрытием мечетей. Так, уполномоченный СДРК по Саратовской области докладывал в феврале 1945 г., что верующие разных конфессий полтора года просят открыть молельные дома, но это сделали только для представителей РПЦ. Просьба 117 мусульман Саратова была отклонена исполкомом горсовета 15 декабря 1944 г., поэтому уполномоченный сделал жесткий вывод – ситуация напоминает верующим время до 1917 г., когда РПЦ занимала особое положение¹¹.

Уже названный нами доклад И.В. Полянского «О роли и задачах Совета по делам религиозных культов при СНК СССР и уполномоченных при нём» стал первым его выступлением перед большим количеством членов центрального аппарата и уполномоченных СДРК¹².

Анализ документа позволяет показать позицию руководства относительно причин создания СДРК, основ его работы и перспектив деятельности: создание СДРК было обусловлено коренным изменением отношений ряда конфессий к советской власти, в том числе проявленным патриотизмом с их стороны в годы войны, и диктовалось необходимостью сосредоточения в одних руках решения специфических вопросов; появление Совета не означало кардинальных изменений в политике Советского государства по отношению к религии; СССР – самое демократическое государство, показывающее пример подлинной свободы совести; СДРК должен способствовать дальнейшей нормализации отношений государства с религиозными объединениями. Этот доклад стал первым публичным признанием И.В. Полянского в недостаточном качестве работы центрального аппарата СДРК и показом путей устранения недостатков посредством более частых выездов его служащих в регионы и отчетов уполномоченных на организованных им заседаниях.

Анализ документов показывает, что с первых дней деятельности СДРК столкнулся с трудностями, о которых его председатель информировал ряд

¹⁰ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 20. Л. 113–114, 121, 124.

¹¹ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 20. Л. 97–98.

¹² ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 12. Л. 13–66.



влиятельных лиц Советского государства. Так, 31 августа 1945 г. И.В. Полянский докладывал начальнику Управления пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) Г.Ф. Александрову о повсеместном росте религиозной активности¹³. Изучение большого массива документов СДРК подтверждает, что после Великой Отечественной войны такие доклады шли из многих регионов СССР¹⁴.

Одной из проблем, с которой столкнулся СДРК с первых дней, являлась необходимость считаться с потоком просьб верующих об открытии молитвенных зданий курируемых религиозных организаций, о чем И.В. Полянский регулярно докладывал руководству Советского государства. На 1 января 1946 г. в СССР было зарегистрировано всего 139 мечетей (в этот список вошли только те мечети, которые работали на законных основаниях), а также 6657 молитвенных зданий одиннадцати культов, курируемых СДРК. В центральном аппарате Совета понимали, что такого количества молитвенных зданий явно недостаточно, и регулярно готовили руководству СССР представления об их открытии. В скором времени стало ясно, что постановление СНК СССР от 19 ноября 1944 г. №1603 «О порядке открытия молитвенных зданий религиозных культов» и пояснение к нему председателя СДРК И.В. Полянского перестали отвечать требованиям времени и необходим новый документ¹⁵.

Итогом такой настойчивости стало принятие СНК СССР 28 января 1946 г. постановления №232-101с «О молитвенных зданиях религиозных обществ»¹⁶.

Анализ этого документа показывает, что правительство СССР пошло на уступки в пользу конфессий: без разрешения СДРК было запрещено закрытие молитвенных зданий и переоборудование недействующих; их слом допускался только при наличии решения СНК республики, обл/крайисполкома, если здания находились в аварийном состоянии, этот факт подтверждался техническим актом и заключением уполномоченного СДРК; строительство новых зданий допускалось силами и средствами верующих с разрешения СДРК; органам власти на местах рекомендовалось не препятствовать азану с крыши мечети или минарета; религиозным центрам и зарегистрированным религиозным обществам предоставлялось право ограниченного юридического лица и разрешались приобретение транспорта, производство предметов культа,

¹³ Российский государственный архив социально-политической истории (далее – РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 125. Д. 313. Л. 171–183.

¹⁴ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 593. Л. 15–15 об, 16, 17–22, 111, 112–118, 120–135.

¹⁵ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 1. Л. 9–12; РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 11. Л. 40–43.

¹⁶ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 34. Л. 1–2; Д. 35. Л. 28; Д. 171. Л. 124; РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 11. Л. 48–49.



продажа их обществам верующих, аренда, строительство, покупка в собственность строений (кроме молитвенных зданий) для нужд органов религиозного культа с разрешения СДРК; для хранения поступающих денег религиозным обществам было дозволено открытие текущих счетов в Госбанке и его отделениях.

В этот же день – 28 января 1946 г. – СНК СССР издал ещё одно постановление за номером 233-102с «Об открытии молитвенных зданий религиозных культов». В соответствии с этим документом в СССР открывались 25 молитвенных зданий, среди которых больше всего оказалось мечетей – 10 (правительство пошло навстречу просьбам мусульман), меньше всего церквей старообрядцев – всего два здания. Надо отметить, что на 1 января 1947 г. из 6817 зданий 345 приходилось на мечети, на 1 января 1948 г. из 6492 зданий было 413 мечетей, на 1 января 1949 г. из 6176 зданий – 416 мечетей. Исследование архивных документов показывает, что, руководствуясь этими постановлениями, СДРК за первые пять лет работы способствовал открытию 346 таких зданий при 4236 отказах (в 1946 г. из 1499 ходатайств удовлетворено 151, в 1947 г. из 1011 ходатайств удовлетворено 22, в 1948 г. из 1150 удовлетворено 27)¹⁷.

Эти данные наглядно подтверждают непростой процесс становления центрального аппарата Совета и полученные им результаты в одном из сложнейших вопросов его деятельности.

5 апреля 1946 г. председатель СДРК И.В. Полянский подписал справку о работе СДРК для заместителя председателя СМ СССР К.Е. Ворошилова. В документе он кратко изложил структуру центрального аппарата Совета, пояснив, что в состав руководства входит председатель, его заместитель, два члена Совета и ответственный секретарь. И.В. Полянский назвал три «основных отдела: отдел по вопросам армянской, католической, греко-католической и лютеранской церквей; отдел по вопросам мусульманского, иудейского и буддийского вероисповеданий; отдел по вопросам старообрядческой и евангельской церквей». С нашей точки зрения, особого внимания заслуживают данные И.В. Полянского по количеству вакантных мест: из 43 штатных должностей 34 были заполнены¹⁸. К сожалению, председатель СДРК не указал, к какой категории они относились – технические работники (водители, швейцары и т.п.) или служащие на должностях старших инспекторов, инспекторов и т.д. Тем не менее, как показал дальнейший анализ, проблемы по количеству ра-

¹⁷ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 68. Л. 88, 272–277; РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 11. Л. 50–52; РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 111. Л. 46.

¹⁸ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 34. Л. 42.



ботников и качеству их подготовки сопровождали Совет на протяжении всей его деятельности.

Наше внимание привлёк вывод кандидата исторических наук В.Е. Носовой, который не сопровождается объективными доказательствами: «Внимание Совета в конце 40-х гг. было сконцентрировано на взаимоотношениях с Ватиканом, а мусульманские проблемы находились на втором плане. Интерес к исламу начал расти в 1953–1954 гг. после первых паломнических поездок советских мусульман в Мекку» [5, с. 114].

Мы не можем согласиться с этим выводом по нескольким причинам.

Во-первых, объективный анализ документов, характеризующих организационно-штатную структуру СДРК, показывает, что с первых дней и до 20 марта 1957 г. в его составе были отделы по работе с религиозными организациями. Во всех обнаруженных нами штатных расписаниях, касающихся этого периода, сразу после детального разъяснения должностей руководящего состава СДРК указывался Отдел по вопросам мусульманского, иудейского и буддийского вероисповеданий с подробным перечислением штатных должностей. Лишь после него приводился Отдел по вопросам армяно-григорианской, греко-католической, католической и лютеранской церквей. Последний, в соответствии с Распоряжением СМ СССР №5036р от 15 апреля 1946 г., был реформирован в Отдел по вопросам армянской, католической и лютеранской церкви¹⁹. По нашему мнению, такая расстановка во многом является показателем важности отделов.

Во-вторых, сравнительный анализ количества людей, работавших в двух этих отделах, показывает, что в первой организационно-штатной структуре центрального аппарата СДРК количество служащих «восточного» отдела (так он иногда называется в документах СДРК, например, в «Отчетном докладе Совета по делам религиозных культов при Совете Министров Союза С.С.Р. по состоянию на 1-ое января 1947 года», «Отчёте Отдела по мусульманскому, иудейскому и буддийскому культам за 1951 год» и др.) было на одного инспектора больше²⁰. С 15 апреля 1946 г. численность служащих двух отделов сравнялась. Затем, 16 сентября 1946 г., 16 апреля 1947 г., 10 марта 1948 г., 7 февраля 1949 г. и 18 февраля 1950 г., в отделе «Восточных религий» было на одного инспектора больше. С 22 февраля 1951 г. количество служащих двух отделов вновь стало одинаковым. Такая ситуация зафиксирована и в документах от 16 марта 1952 г. и 24 января 1953 г. В отделе «Западных ре-

¹⁹ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 1. Л. 17–19.

²⁰ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 47. Л. 66, 97; Д. 60. Л. 13–15; Д. 81. Л. 49, 50, 74; РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 2. Л. 37.



лигий» стало больше служащих, на одного старшего инспектора, с 27 февраля 1954 г. Анализ штатных расписаний центрального аппарата СДРК, в которых зафиксирована ситуация на 2 марта 1955 г., 16 января 1956 г. и 24 мая 1956 г., показывает, что такое положение не менялось вплоть до 20 марта 1957 г., когда из состава СДРК были исключены отделы²¹.

В-третьих, специалисты, исследующие проблему хаджа советских мусульман, доказали, что граждане СССР не выезжали в хадж с 1930 г. или с 1931 г. После многолетнего перерыва представители САДУМ (Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана), ЦДУМ (Центральное духовное управление мусульман), ДУМСК (Духовное управление мусульман Северного Кавказа) и ДУМЗАК (Духовное управление мусульман Закавказья) выезжали в хадж 7 ноября 1944 г. и 6 ноября 1945 г. [6, с. 35–36; 7, с. 13–30, 136–138]. Более того, много времени (с декабря 1945 г. по февраль 1949 г.) сотрудники центрального аппарата СДРК и его уполномоченные на местах уделяли созданию Всесоюзного мусульманского центра [8, с. 154–158]. Большие усилия они прилагали к подготовке, проведению и анализу итогов пленумов и съездов духовных управлений мусульман²².

С первых дней работы СДРК И.В. Полянский прикладывал усилия для повышения привлекательности работы в этом органе. Именно поэтому после окончания Великой Отечественной войны по его поручению были подготовлены наградные документы на ряд служащих центрального аппарата и уполномоченных СДРК. Надо отметить, что И.В. Полянский докладывал свою позицию по этому вопросу руководству СССР и давал указания на подготовку наградных документов сотрудникам СДРК в ноябре 1945 г., декабре 1946 г. и в августе 1947 г.²³

С нашей точки зрения, несмотря на окончание Великой Отечественной войны, руководство СССР считало активную религиозную политику необходимым условием стабильности советского общества, фактором повышения авторитета и влияния СССР в мире. На тот момент одним из инструментов такой политики являлся СДРК. Именно поэтому руководство СССР принимало решения, которые могли способствовать повышению эффективности работы этого органа, в том числе за счет проведения организационно-штатных меро-

²¹ РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 2. Л. 8–9; ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 6. Л. 32; Оп. 4. Д. 1. Л. 6–7, 17–19; Д. 18. Л. 1–9, 19–20, 23–27, 35–55, 57–74.

²² ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 53. Л. 37; Д. 54. Л. 177–178, 198–200, 206–211, 218–219; Д. 55. Л. 54–57; Д. 60. Л. 112; Д. 525. Л. 271–281, 291–294, 302, 304–306; Д. 526. Л. 17–18, 24, 26–29, 35–77; Д. 535. Л. 85–86.

²³ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 34. Л. 271–272; Д. 48. Л. 83–93.



приятый. Тем более, что этот вопрос поднимался сотрудниками центрального аппарата СДРК. Осознание проблем, связанных с организационно-штатной структурой СДРК, повлекло за собой принятие на заседании Совета, состоявшемся 30 декабря 1945 г., решения о заслушивании в январе 1946 г. доклада ответственного секретаря СДРК Р.А. Татеосова об изменении штатно-должностной структуры центрального аппарата СДРК. Его доклад на эту тему был повторно внесен в план работы СДРК (на март 1946 г.)²⁴.

Распоряжением СМ СССР №5036р от 15 апреля 1946 г. были утверждены новые структура и должностные оклады работников Совета. В соответствии с ним новый штат центрального аппарата СДРК увеличился с 43 до 49 человек²⁵. Зарплата осталась на прежнем уровне, но для 1946 г. она была высокой, так как средняя зарплата по стране составляла всего 520 руб. в месяц²⁶.

В новом штатном расписании отсутствовали должности референта заместителя председателя Совета, старших инспекторов в трех отделах, изменились названия двух отделов, о чем было сказано выше, добавилась должность инспектора в отделе старообрядческой и евангельских церквей. Вместо Общего отдела (22 человека, не считая его заведующего, являющегося одновременно ответственным секретарем Совета) было создано Управление делами, в который вошли секретная часть, секретариат и хозяйственно-финансовая часть (всего 17 человек, не считая ответственного секретаря, который одновременно был и управляющим делами). В соответствии с этим же Распоряжением в составе центрального аппарата Совета появилось новое подразделение – инструкторская группа, проводившая выборку данных и готовившая доклады для руководства СДРК²⁷.

На фоне увеличения количества работников центрального аппарата СДРК И.В. Полянский в июне 1946 г. обратился в СМ СССР с просьбой дать указания на выделение 28 тыс. руб. для премирования работников СДРК, так как, несмотря на успехи в работе, с момента создания СДРК его работники не получали премий²⁸. К сожалению, нами не обнаружен ответ правительства на эту просьбу, но уже 5 августа 1946 г. СМ СССР распоряжением №9563р увеличил смету СДРК на 30 000 руб. с целью переоборудования полуподваль-

²⁴ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 2. Л. 97; Д. 15. Л. 15.

²⁵ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 1. Л. 17–19; Д. 18. Л. 1–3.

²⁶ *Средние зарплаты в России и СССР с 1853 по 2010 годы*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://sovsojuz.mirtesen.ru/blog/43757025360/Srednie-zarplatyi-v-Rossii-i-SSSR-s-1853-po-2010-godyi.-Dengi-1> (дата обращения: 15.01.2021).

²⁷ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 83. Л. 222–223; Д. 112. Л. 4.

²⁸ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 34. Л. 97.



ного помещения здания, занимаемого Советом²⁹. Речь шла о двухэтажном доме №20 на улице Кропоткина (сегодня это здание является памятником архитектуры, объектом культурного наследия федерального значения, здесь находится Главное управление по обслуживанию дипломатического корпуса при МИД России). На этом усиление материальной базы Совета не завершилось. В соответствии с постановлением СМ СССР от 13 августа 1946 г. №1755 «О передаче легковых трофейных автомобилей народному хозяйству из Министерства вооруженных сил СССР» СДРК получил три легковые машины³⁰.

Исследование значительного количества документов СДРК (докладов председателя СДРК руководству СССР, протоколов заседаний центрального аппарата, различных совещаний, в том числе с привлечением уполномоченных Совета из регионов, их многочисленных отчётов и т.п.) выявило проблему: все элементы системы СДРК – от простого уполномоченного до председателя И.В. Полянского – допускали грубые ошибки в отношении основ и особенностей того или иного культа, при этом данные ошибки не замечали и в руководстве СССР. Например, 1 июля 1947 г. И.В. Полянский предоставил заместителю председателю СМ СССР К.Е. Ворошилову и секретарю ЦК ВКП(б) А.А. Жданову «Докладную записку о формах и методах религиозной пропаганды (по материалам уполномоченных Совета на 1-е апреля 1947 года»³¹. В этот документ была включена информация из сообщения уполномоченного СДРК по Татарской АССР: «Многие из демобилизованных солдат, возвратясь домой, обновляли брак по церковному обряду. Это предусмотрено по шариату, но раньше таких браков совершалось меньше».

Из цитаты ясно, что во всей цепочке СДРК (уполномоченный по ТАССР – сотрудники Отдела по вопросам мусульманского, иудейского и буддийского вероисповеданий – председатель СДРК) никто не понимал, что применение христианской терминологии в отношении ислама некорректно, хотя еще в самом начале деятельности Совета на совещании центрального аппарата было принято решение о подготовке и издании краткого справочного словаря – исключительно для служебного использования работниками СДРК. Данное издание, включающее 400–450 терминов, должно было содержать следующие темы: ислам, буддизм, иудаизм, католичество, греко-като-

²⁹ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 1. Л. 21.

³⁰ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 1. Л. 22–23.

³¹ ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 47. Л. 224–243; РГАСПИ. Ф.17. Оп. 125. Д. 506. Л. 144–163. Докладная записка Жданову о формах и методах религиозной пропаганды. *Russian Perspectives on Islam*. [Электронный ресурс]. – URL: <https://islamperspectives.org/rpi/items/show/19827> (дата обращения: 15.05.2021).



личество, протестантизм, армяно-григорианство и сектантство. Вся работа по подготовке издания была возложена на пятерых служащих центрального аппарата³².

Надо отметить, что проблема неудовлетворительного изучения ислама была замечена не только в СДРК, но и представителями партийно-государственной номенклатуры. Например, в 1948 г. первый секретарь ЦК КП(б) Таджикистана Б.Г. Гафуров пожаловался в ЦК ВКП(б) на существование этой проблемы. Он сослался на мнение авторитетного востоковеда, члена-корреспондента АН ССР, профессора М.С. Андреева, поэтому ЦК ВКП(б) рассмотрел вопрос о состоянии востоковедения в СССР и 3 сентября 1948 г. принял постановление «О мерах по улучшению радиовещания на зарубежные страны». Одним из его пунктов являлось поручение Всесоюзному радиокомитету об улучшении качества передач, транслируемых из Ташкента на Индию, Иран и Афганистан³³.

Заключение

Анализ архивных документов о первом пятилетии деятельности СДРК позволяет сделать ряд выводов.

Во-первых, за 2 года и 11 месяцев Великой Отечественной войны подавляющее большинство советских мусульман, как и остальных верующих граждан СССР, своими подвигами на фронте и самоотверженным трудом в тылу, высокой публичной патриотической активностью убедили аппарат власти в необходимости создания нового органа, который смог бы возглавить деятельность по координации усилий верующих и направлению их энергии в оптимальное русло. Первоначально таким органом стал СДРПЦ. Достаточно быстро высшим представителям партийно-советского аппарата стало понятно, что ни название, ни количественно-качественный состав кадров СДРПЦ не соответствует тем задачам, которые на него были первоначально возложены, – работа с лидерами РПЦ и православными организациями. Но благодаря усилиям профессионалов из системы органов государственной безопасности, имеющим богатый, но весьма специфический опыт отношений с представителями всех религиозных организаций в СССР, были подготовлены убедительные предложения руководству Советского государства по дифференциации работы с верующими через создание нового органа – СДРК.

³² ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 2. Л. 1–3.

³³ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 94. Л. 3–8, 92.



Во-вторых, сами верующие нуждались в новом органе, в его представителях на местах, которые были и сами во многом плодом той или иной религиозной традиции и имели соответствующий этнический облик. Безусловно, это понимание было и у властей. Тем более многие формы помощи государству, воюющим и их семьям приняли со стороны верующих массовый характер и направлялись духовными авторитетами. Однако Советское государство в силу своей природы и внешних обстоятельств не могло остаться в стороне. Интересы подавляющего числа верующих, патриотов своей Родины, совпали с интересами руководства Советского государства – был создан Совет по делам религиозных культов.

В годы Великой Отечественной войны Совет осуществлял связь между религиозными организациями и руководством государства, координировал их усилия по разгрому врага и создавал условия для частичного удовлетворения религиозных потребностей верующих. Но степень удовлетворения этих потребностей и то, какая конфессия получала на это возможность и право, зависели как минимум от трёх обстоятельств. Во-первых, от субъективного понимания важности и нужности этих потребностей отдельными, наиболее влиятельными политиками Советского государства. Безусловно, самое веское слово оставалось за И.В. Сталиным и его ближайшим окружением. Во-вторых, что немаловажно, от позиции СДРК, НКГБ СССР/МГБ СССР, особенно при учете внутренней ситуации. В-третьих, от того, насколько остро оценивалась текущая международная обстановка, например, СДРК, а также органами государственной безопасности, в фокусе внимания которых оказались конфессии, в соответствии с постановлением ГКО «Об утверждении мероприятий по улучшению зарубежной работы разведывательных органов СССР», и, безусловно, НКВД СССР/МИД СССР.

Таким образом, создание СДРК было объективной потребностью для военно-политического руководства Советского государства, увидевшего в новом органе достаточно эффективный механизм решения сложнейших задач в условиях экстремального существования. При этом столь открытая опора на религиозные организации стала фактом после достижения коренного перелома в Великой Отечественной войне. Примечательно, что создание СДРК состоялось накануне открытия союзниками второго фронта – 6 июня 1944 г.

Анализ выводов руководителей СССР по строительству государственно-конфессиональных отношений, особенно сделанных с учётом секретности, позволяет считать, что вектор этих отношений в перспективе был нацелен не на подлинную нормализацию этих отношений, а к сведению их к нулю



путём постепенного уничтожения всех религий, о чём так мечтали многие влиятельные лица в руководстве СССР.

По нашему мнению, доклады, подготовленные в центральном аппарате СДРК, свидетельствуют о том, что существовала жёсткая установка ко всем участникам государственно-конфессиональных отношений: воспринимать историю этих отношений как процесс, в котором не было, нет и никогда не будет никаких преступлений Советского государства по отношению к верующим, так как в силу своей демократической природы СССР смог построить общество, где господствует подлинная свобода совести и равных возможностей для верующих и атеистов. Ушедшие в прошлое сложности в государственно-конфессиональных отношениях вызваны исключительно поведением тех или иных конфессий.

Литература

1. Кнышевский П.Н. Истоки тотального шпионажа. *Государственная безопасность и демократия. Информационный бюллетень международной конференции «КГБ: вчера, сегодня, завтра»*. Вып. 2. М.: Фонд «Гласность»; 1993. С. 44–50.
2. Петров Н.В. *Кто руководил органами госбезопасности. 1941–1954: справочник*. М.: Междунар. общество «Мемориал»: Звенья; 2010. 1006 с.
3. Халид А. *Ислам после коммунизма: религия и политика в Центральной Азии*. Богданова А.Б. (пер. с англ.). М.: Новое литературное обозрение; 2010. 298 с.
4. Кустов М. *Цена Победы в рублях: расследование, длившееся 65 лет*. М.: АСТ, Астрель, Полиграфиздат; 2010. 154 с.
5. Носова В.Е. Деятельность Совета по делам религиозных культов. *Вестник КРСУ*. 2009;9(5):113–117.
6. *Ислам и Советское государство (1944–1990): сборник документов*. Вып. 3. Сост., авт. предисл. и примеч. Арапов Д.Ю. М.: Издательский дом Марджани; 2011. 528 с.
7. Ахмадулин В.А. *Деятельность Советского государства и духовных управлений мусульман по организации паломничества (1944–1965 гг.): анализ исторического опыта и выводы для современности: монография*. М.: Издательский дом «Исламская книга»; 2016. 208 с.
8. Ахмадулин В.А. Деятельность органов государственного управления СССР и руководителей духовных управлений мусульман по созданию Всесоюзного мусульманского центра. *Власть*. 2015;(8):154–158.



References

1. Knyshevskiy P.N. Istoki total'nogo shpionazha [The origins of total espionage]. *Gosudarstvennaya bezopasnost' i demokratiya. Informatsionnyy byulleten' mezhdunarodnoy konferentsii "KGB: vchera, segodnya, zavtra"* [State security and democracy. Information Bulletin of the International Conference "KGB: Yesterday, Today, Tomorrow"]. Vol. 2. Moscow: Glasnost Foundation; 1993, pp. 44–50. (In Russian)
2. Petrov N.V. *Kto rukovodil organami gosbezopasnosti. 1941-1954: spravochnik* [Who was in charge of the security forces. 1941-1954: reference book]. Moscow: International Society "Memorial": Links; 2010. 1006 p. (In Russian)
3. Khalid A. *Islam posle kommunizma: religiya i politika v Tsentral'noy Azii* [Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia]. Bogdanova A.B. (tr. from English). Moscow: New Literary Review; 2010. 298 p. (In Russian)
4. Kustov M. *Tsena Pobedy v rublyakh: rassledovaniye, dlivsheyesya 65 let* [The price of Victory in rubles: an investigation that lasted 65 years]. Moscow: AST, Astrel, Polygraphizdat; 2010. 154 p. (In Russian)
5. Nosova V.E. Deyatel'nost' Soveta po delam religioznykh kul'tov [Activities of the Council for Religious Cults]. *Vestnik KRSU* [Bulletin of the Kyrgyz-Russian Slavic University]. 2009;9(5):113–117. (In Russian)
6. *Islam i Sovetskoye gosudarstvo (1944–1990): sbornik dokumentov. Vyp. 3* [Islam and the Soviet State (1944–1990 gg.): Documents]. Vol. 3. Arapov D.Yu. (ed.). Moscow: Marjani Publishing House; 2011. 528 p. (In Russian)
7. Akhmadulin V.A. *Deyatel'nost' Sovetskogo gosudarstva i dukhovnykh upravleniy mu-sul'man po organizatsii palomnichestva (1944–1965 gg.): analiz istoricheskogo opyta i vyvody dlya sovremennosti: Monografiya* [Activities of the Soviet State and of Muslims Religious Boards in Organizing Pilgrimages (1944–1965): Analysis of Historical Experience and Samples for the Present: Monograph]. Moscow: Publishing house "Islamic book"; 2016. 208 p. (In Russian)
8. Akhmadulin V.A. Deyatel'nost' organov gosudarstvennogo upravleniya SSSR i rukovoditeley dukhovnykh upravleniy musul'man po sozdaniyu Vsesoyuznogo musul'manskogo tsentra [The activity of the state administration bodies of the USSR and the leaders of the spiritual administrations of Muslims in the creation of the All-Union Muslim Center]. *Vlast'* [Power]. 2015;(8):154–158. (In Russian)



Информация об авторе

Ахмадуллина Жанна Вячеславовна, младший научный сотрудник Частного учреждения образовательной организации высшего образования Московского исламского института, г. Москва, Российская Федерация; аспирант Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Пензенский государственный университет архитектуры и строительства», г. Пенза, Российская Федерация.

About the author

Zhanna V. Akhmadullina, Junior Researcher of a Private Institution Educational Organization of Higher Education of the Moscow Islamic Institute, Moscow, the Russian Federation; Postgraduate Student of the Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education "Penza State University of Architecture and Construction", Penza, 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: 12 апреля 2022
Одобрена рецензентами: 03 мая 2022
Принята к публикации: 12 мая 2022

Article info

Received: April 12, 2022
Reviewed: May 03, 2022
Accepted: May 12, 2022



Основные факторы укрепления общероссийской идентичности народов Дагестана

В.Х. Акаев^{1а}, Ш.Р. Кашаф^{2б}, Н.Д. Бахмудкадиев^{3с}, Д.Р. Тумалаев^{3д}

¹ Комплексный научно-исследовательский институт им. Х.И. Ибрагимова РАН, г. Грозный, Российская Федерация

² Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

³ Дагестанский гуманитарный институт, г. Махачкала, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7987-3431>, e-mail: akaiev@mail.ru

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7808-5604>, e-mail: kashaf@ivran.ru

^с e-mail: nuhkadi@mail.ru

^д e-mail: abuaminat@mail.ru

Резюме: Исламское возрождение в Республике Дагестан, которое наблюдалось с 90-х годов, было сопряжено с возвращением к историческим корням ее народов, активизацией традиционных религиозных, культурных ценностей, а также распространением идеологий и практик псевдоисламских радикальных и экстремистских групп и течений. Если традиционные исламские ценности способствовали социальной, духовной интеграции мусульман Дагестана, то деятельность религиозно-политических экстремистов способствовала их дезинтеграции. В этой связи появилась необходимость противодействия религиозно-политическому экстремизму со стороны традиционного духовенства, прежде всего Муфтията Республики Дагестан.

Общероссийская идентичность народов Дагестана в отмеченный период формировалась на основе духовной общности народов республики, признания объединяющей роли русского языка и культуры, общей исторической судьбы, а также конституционных положений государства. В этих процессах важную роль играли и играют органы власти, Муфтият РД и интеллигенция республики.

Ключевые слова: Дагестан; общероссийская идентичность; многоуровневая идентичность; ислам; ваххабизм; экстремизм; идеология; трансформация

Для цитирования: Акаев В.Х., Кашаф Ш.Р., Бахмудкадиев Н.Д., Тумалаев Д.Р. Основные факторы укрепления общероссийской идентичности народов Дагестана. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(2):343–352. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-2-343-352



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



The main factors in strengthening the all-Russian identity of the peoples of Dagestan

V.Kh. Akaev^{1a}, Sh.R. Kashaf^{2b}, N.D. Bakhmudkadiyev^{3c}, D.R. Tumalayev^{3d}

¹ Kh. Ibragimov Complex Institute of the Russian Academy of Sciences, Grozny, the Russian Federation

² Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation

³ The Dagestan Institute of Humanities, Makhachkala, the Russian Federation

^a ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7987-3431>, e-mail: akaiev@mail.ru

^b ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7808-5604>, e-mail: kashaf@ivran.ru

^c e-mail: nuhkadi@mail.ru

^d e-mail: abuaminat@mail.ru

Abstract: The Islamic revival in the Republic of Dagestan, which has been observed since the 1990s, was associated with a return to the historical roots of its peoples, the intensification of traditional religious and cultural values, as well as the spread of ideologies and practices of pseudo-Islamic radical and extremist groups and movements. While traditional Islamic values contributed to the social and spiritual integration of the Muslims of Dagestan, the activities of religious and political extremists bolstered their disintegration. In this regard, traditional clergy, primarily the Muftiyat of the Republic of Dagestan had to form countering forces opposing religious and political extremism. The all-Russian identity of the peoples of Dagestan in this period was formed on the basis of the revival and approval of traditions, counteraction to extremism, unification of the peoples of the republic on the basis of the Russian language and culture, common history, constitutional provisions of the state. The authorities, the Muftiyat and the intelligentsia of the republic played an important role in these processes.

Keywords: Dagestan; all-Russian identity; multi-level identity; Islam; Wahhabism; extremism; ideology; transformation

For citation: Akaev V.Kh., Kashaf Sh.R., Bakhmudkadiyev N.D., Tumalayev D.R. The main factors in strengthening the all-Russian identity of the peoples of Dagestan. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(2):343–352. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-2-343-352

Введение

Республика Дагестан, в отличие от других субъектов Северо-Кавказского федерального округа, – многонациональная республика без преобладания в ней той или иной титульной нации. В Конституции Республики Дагестан коренными признаны 14 народов, но при этом не учитываются множество подэтносов и языковых групп (в республике существуют много сел, имеющих



свой уникальный язык, традиции, отличающиеся от соседних народов). Веками в Дагестане развивалась практика многоязычия, когда представители одного народа, помимо своего родного языка, знали и язык соседнего народа. Но при этом ключевым фактором, цементирующим единство многообразия, была религия ислам как наиболее распространенная среди дагестанских народов. Исторически бытовала практика и общего языка межнационального общения. До последнего времени таким языком на территории северного Дагестана являлся кумыкский язык, а для населения южной части региона эту функцию выполнял азербайджанский язык.

Начиная с момента образования СССР ситуация кардинально меняется: языком межнационального общения в Дагестане утверждается русский язык, а русская, советская культура стала отражаться в образе жизни, самосознании народов. Это способствовало единению многочисленных народов региона в рамках общего государства, советской культуры. Надо признать, что в последние десятилетия из-за ускоренных темпов урбанизации народов Дагестана, а также процессов глобализации русский язык становится основным языком повседневной жизни обычного дагестанца, что способствует формированию у него общероссийской идентичности на основе этнической, национальной, региональной, религиозной типов идентичности.

В этом процессе формирования многоуровневой идентичности дагестанцев роль ислама для мусульман Республики Дагестан значительна, важно учитывать ее в межнациональных и межконфессиональных отношениях, складывающихся в регионе и в стране в целом.

Постановка проблемы

Дагестан является не только многонациональным регионом, но и поликонфессиональным. Наряду с исламом здесь широко распространены имеющие древние корни и многовековые традиции и другие авраамические религии – иудаизм и христианство (история присутствия иудейских общин в Дагестане древнее православных христиан). Распространение ислама в регионе, в ходе которого преодолевались языческие ценности, утверждалась монотеистическая религия, цементирующая разрозненные народы с их культурами и формирующая общеисламскую идентичность, началось в VII веке н. э. Оно не было линейным и имело противоречивый характер.

Особенностью Дагестана является и то, что его народы никогда не враждовали между собой по национальному или конфессиональному признаку, признавая и сохраняя культурную и духовную общность. Терпимость и взаимопомощь представителей разных народов и вероисповеданий были залогом выживания в тяжелой природной среде обитания, позволяя им выстоять под натиском многочисленных иноземных вторжений и нашествий.

Ислам как доминирующая конфессия регулировал практически все сферы жизни мусульманских народов Дагестана, став одним из основных идентификаторов национального самосознания, фактором их объединения.

В современном дагестанском обществе, особенно в молодежной среде, активно возрождается исламское самосознание. Все больше молодых людей в Дагестане стали исповедовать ислам, критически относиться к асоциальным, аморальным поступкам, видя преодоление негативных социальных и духовных явлений через утверждение в жизни мусульман региона ценностей ислама, возрастание его роли в социальной и культурной реальности мусульман.

В регионе были нередки конфликтные ситуации, сопряженные с различными интерпретациями основ ислама, коранических положений, обострением социальной и религиозной терпимости в обществе. Все это – следствие проявления религиозного радикализма и экстремизма, которые сложились в ходе распространения различных форм исламизма – ваххабизма и салафизма. В дагестанском обществе подобные явления, политически и конфессионально дезинтегрирующие общество, преодолевались на основе конституционных и законодательных норм. На государственном уровне решались вопросы «укрепления единства российской нации, единства дагестанского народа, прав и свобод дагестанцев как граждан Российской Федерации» [1, с. 16–17].

Значимую роль в этом процессе сыграл и Муфтият Республики Дагестан. Его деятельность была направлена на возрождение лучших традиций веротерпимости, согласия, взаимного сотрудничества между представителями различных религиозных групп и конфессий. Возрождение традиционных ценностей, принципов веротерпимости, сотрудничества, миролюбия – все это было направлено мусульманским духовенством на единение, интеграцию верующих, разных слоев общества, на формирование общедагестанской идентичности.

Была достигнута высокая степень сотрудничества и взаимопонимания по многим вопросам между Муфтиятом, иудейскими общинами и Махачка-



линской патриархией Русской православной церкви, что позитивно отразилось на формировании общедагестанской и общероссийской форм идентичностей.

В школах, вузах, на предприятиях, а также через СМИ республики традиционное духовенство, представители власти и интеллигенции осуществляли разъяснительную работу среди молодежи, раскрывали асоциальный, преступный характер экстремистских, террористических проявлений, призывали к взаимосотрудничеству и партнерству верующих, представителей молодежи, исповедующих традиционные для России религии.

Вопросы исследования

Республика Дагестан рассматривается как полиэтническое, многоязычное, поликонфессиональное этнокультурное пространство, в котором сосуществуют, взаимодействуют, взаимовлияют друг на друга 14 народов, говорящих на многих языках и диалектах. Достижение единства народов региона – важнейшая теоретическая и практическая задача, которая должна решаться через внутриадагестанское единство народов на основе культурных, духовных, политических ценностей единого государства. Формирование общероссийской идентичности народов Дагестана предполагает учет, возрождение их религиозных, этнических ценностей, которые в своей совокупности должны быть нацелены на их политическое, духовное единение.

Цель исследования

В статье раскрываются пути выявления общероссийской идентичности народов Дагестана, устанавливаются основные факторы, способствующие ее формированию и укреплению.

Методы исследования

В ходе осуществляемого исследования широко используется диалектический метод, восхождение от частного через особенное к общему. При этом учитывается, что общее вбирает в себе частное и особенное в переработанной форме. Вместе с тем осуществляемое исследование носит структурно-системный характер, что позволяет рассматривать многообразные социальные, культурные, религиозные проблемы в Дагестане и в стране в целом во взаимосвязи, образующей определенную форму целостности.



Выводы

Важную роль в формировании общероссийской идентичности играет духовно-нравственное, патриотическое воспитание, которое должно составлять основу просвещения и образования в России и ее регионах. Объективное и своевременное освещение проблем в этой области, связанных с государственно-конфессиональной и национальной политикой, дадут идеологические и мотивационные рычаги в деле духовно-нравственного воспитания подрастающей дагестанской молодежи. В целом это направлено на формирование российской идентичности и как следствие – патриотизма, любви к общей Родине.

Необходимо формировать и развивать систему государственно-конфессиональных отношений и межконфессионального просвещения в Дагестане посредством внедрения в образовательную среду современных духовно-нравственных образовательных программ, что является важнейшим фактором противодействия радикализации ислама, проникновению и распространению в общество деструктивных идей и течений. Важно в этой связи осуществлять и подготовку педагогических кадров, всесторонне образованных служителей исламского культа, богословов и преподавателей исламских образовательных учреждений, педагогического состава в системе общего, среднего и высшего образования в республике.

Конечной целью является духовно-нравственное и патриотическое воспитание подрастающей дагестанской молодежи, формирование у нее общероссийской идентичности. Исследуя различные формы проявления идентичности, дагестанский политолог Ю.Д. Джабраилов пишет, что «в иерархии типов социальной идентичности дагестанских народов превалируют государственные формы (республиканская, российская) идентичности», но при этом в «испытываемом чувстве общности предпочтение отдается своей этнической группе» [2, с. 442]. Конечно же, в этом процессе формирование религиозной, исламской форм идентичности занимает важное место.

Формирование общероссийской идентичности в Дагестане, а в целом и у всех народов России – естественный процесс, он не может быть пущен на самотек, должен быть регулируемым и управляемым на государственном уровне.



Как отмечают авторы аналитического доклада «Общероссийская гражданская идентичность на Юге России. Анализ мер и предложения по Южному федеральному округу и Северному Кавказу», «в самой многонациональной Республике Дагестан вопросы координации деятельности органов государственной власти и местного самоуправления возложены на Министерство по национальной политике. Решение задач по гармонизации межэтнических отношений и укреплению гражданской идентичности курируют заместители глав муниципальных образований. В каждом городе и районе разработаны муниципальные программы по поддержанию национального мира и согласия» [3, с. 53].

Без учета этнических, религиозных ценностей, региональных исторических и культурных особенностей, взаимоподдержки, определения общей политико-государственной стратегии формирование общероссийской идентичности не представляется возможным. Очень важно четко определить диалектику этих взаимосвязанных локально-региональных, общегосударственных тенденций [4].

Заключение

Формирование общероссийской идентичности в многонациональном Дагестане – процесс сложный, многогранный, противоречивый. Его успешность зависит от развития языков, культур народов региона, их консолидации в едином государстве на основе общего языка, культуры, историко-правовых ценностей, которые должны занимать важное место в их самосознании. Здесь значительную роль играет патриотическое воспитание подрастающего поколения.

В практическом и теоретическом плане также важно осуществление движения от частного, особенного к общему в ходе формирования общероссийской идентичности. Эта задача должна решаться на разных уровнях – учебными, разрабатывающими теоретические модели, управленцами, политиками, реализующими на практике государственную стратегию осуществления национальной политики, нацеленной на консолидацию многих народов страны и формирование российской политической нации, обладающей общероссийским самосознанием.



Литература

1. Абдулатипов Р.Г. О перспективах человека, этноса, нации. *Философия и практика этнического многообразия и единства России: Материалы всероссийской научной конференции, Махачкала, 23–24 июня 2017 года*. Махачкала: Издательский дом «Дагестан»; 2017. С. 11–17.

2. Джабраилов Ю.Д. Этническая и религиозная идентичность дагестанцев. *Философия и практика этнического многообразия и единства России: Материалы всероссийской научной конференции, Махачкала, 23–24 июня 2017 года*. Махачкала: Издательский дом «Дагестан»; 2017. С. 440–445.

3. *Общероссийская гражданская идентичность на Юге России. Анализ мер и предложения по Южному федеральному округу и Северному Кавказу: аналитический доклад*. М.: Институт Наследия; 2020. 93 с. DOI: 10.34685/NI.2020.50.90.001

4. Акаев В.Х., Дадиев М.Д., Газиев В.З. Формирование гражданской нации в России как естественноисторический процесс. *Гуманитарий Юга России*. 2018;7(5):95–104. DOI: 10.23683/2227-8656.2018.5.8

References

1. Abdulatipov R.G. O perspektivakh cheloveka, etnosa, natsii [About the prospects of man, ethnos, nation]. *Filosofiya i praktika etnicheskogo mnogoobraziya i edinstva Rossii: Materialy vserossiyskoy nauchnoy konferentsii, Makhachkala, 23–24 iyunya 2017 goda* [The philosophy and practice of ethnic diversity and unity of Russia: Materials of the All-Russian Scientific Conference, Makhachkala, June 23–24, 2017]. Makhachkala: Dagestan Publishing House; 2017, pp. 11–17. (In Russian).

2. Dzhabrailov Yu.D. Etnicheskaya i religioznaya identichnost' dagestantsev [Ethnic and religious identity of Dagestanis]. *Filosofiya i praktika etnicheskogo mnogoobraziya i edinstva Rossii: Materialy vserossiyskoy nauchnoy konferentsii, Makhachkala, 23–24 iyunya 2017 goda* [The philosophy and practice of ethnic diversity and unity of Russia: Materials of the All-Russian Scientific Conference, Makhachkala, June 23–24, 2017]. Makhachkala: Dagestan Publishing House; 2017, pp. 440–445. (In Russian).

3. *Obshcherossiyskaya grazhdanskaya identichnost' na Yuge Rossii. Analiz mer i predlozheniya po Yuzhnomu federal'nomu okrugu i Severnomu Kavkazu*:



analiticheskiy doklad [All-Russian civil identity in the South of Russia. Analysis of measures and proposals for the Southern Federal District and the North Caucasus: analytical report]. Moscow: Heritage Institute; 2020. 93 p. DOI: 10.34685/HI.2020.50.90.001 (In Russian).

4. Akayev V.Kh., Daduev M.D., Gaziyeu V.Z. Formirovanie grazhdanskoy natsii v Rossii kak estestvennoistoricheskiy protsess [The formation of a civil nation in Russia as a natural historical process]. *Gumanitarniy Yuga Rossii* [A humanitarian of the South of Russia]. 2018;7(5):95–104. DOI: 10.23683/2227-8656.2018.5.8 (In Russian).

Информация об авторах

Акаев Вахит Хумидович, д-р филос. наук, академик Академии наук Чеченской Республики, главный научный сотрудник КНИИ имени Х.И. Ибрагимова Российской академии наук, член экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации по теологии, г. Грозный, Чеченская Республика, Российская Федерация.

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 РАН) Института международных отношений Казанского федерального университета, г. Казань, Российская Федерация.

About the authors

Vakhit Kh. Akaev, Dr. Habil., a Member of the Academy of Sciences of the Chechen Republic, Chief Researcher of Kh.I. Ibragimov Complex Institute of the Russian Academy of Sciences, Member of the Higher Attestation Commission under the Ministry of Education and Science of Russia in theology, Grozny, the Chechen Republic, the Russian Federation.

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, the Russian Federation.



Бахмудкадиев Нухкади Джалалович, канд. техн. наук, доцент, ректор Дагестанского гуманитарного института, г. Махачкала, Республика Дагестан, Российская Федерация.

Тумалаев Давуд Рустамович, советник при ректоре Дагестанского гуманитарного института, г. Махачкала, Республика Дагестан, Российская Федерация.

Nuhkadi D. Bakhmudkadiyev, Cand. Sci. (Technology), Associate Professor, Rector of the Dagestan Institute of Humanities, Makhachkala, the Republic of Dagestan, the Russian Federation.

Davud R. Tumalayev, Advisor to the Rector of the Dagestan Institute of Humanities, Makhachkala, the Republic of Dagestan, 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: 24 марта 2022

Одобрена рецензентами: 24 апреля 2022

Принята к публикации: 24 мая 2022

Article info

Received: March 24, 2022

Reviewed: April 24, 2022

Accepted: May 24, 2022



Кирчанов М.В.
Радикальный ислам и умма в Индонезии в 2021 г.:
акторы, процессы и противоречия

DOI 10.31162/2618-9569-2022-15-2-353-376

УДК 930.85

Original paper

Оригинальная статья

Радикальный ислам и умма в Индонезии в 2021 г.: акторы, процессы и противоречия

М.В. Кирчанов^{1а}

¹ Воронежский государственный университет, г. Воронеж, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3819-3103>, e-mail: maksymkyrchanoff@gmail.com

Резюме: В статье анализируются особенности развития и основные векторы трансформации радикального политического ислама в Индонезии в 2021 г. Показано, что в конце 2020 г. власти Индонезии впервые за несколько лет предприняли попытки ликвидации радикального ислама в институционализированной форме, что привело к запрету деятельности Фронта защитников ислама и аресту его лидера Мухаммада Ризика Шихаба. Автор анализирует идеологические и организационные мутации и перемены в рамках дискурса радикального ислама в современной Индонезии. Особое внимание уделяется «новым» акторам, представленным возрожденной партией Машуми и Партией Уммы, анализируется появление новых и возрождение «исторических» исламистских партий в контекстах изменения политического пространства радикального ислама после запрещения Фронта защитников ислама. В статье показано, как и почему исламизм реорганизуется, активно осваивая и используя возможности виртуального пространства.

Ключевые слова: Индонезия; исламизм; политический ислам; фрагментация уммы; виртуализация ислама; радикализация; маргинализация

Для цитирования: Кирчанов М.В. Радикальный ислам и умма в Индонезии в 2021 г.: акторы, процессы и противоречия. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(2):353–376. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-2-353-376



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Radical Islam and Ummah in Indonesia in 2021: Actors, Processes and Contradictions

M.V. Kirchanov^{1a}

¹ Voronezh State University, Voronezh, the Russian Federation

^a ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3819-3103>, e-mail: maksymkyrchchanoff@gmail.com

Abstract: The author analyzes the features of development and the main vectors of transformation of radical political Islam in Indonesia in 2021. It is shown that at the end of 2020, the Indonesian authorities, for the first time in several years, attempted to eliminate radical Islam in its institutionalized form, which led to the ban on the activities of the Islamic Defenders Front and to the arrest of its leader Muhammad Rizieq Shihab. The author analyzes ideological and organizational mutations and changes within the discourse of radical Islam in modern Indonesia. Particular attention is paid to the “new” actors represented by the revived Mashumi Party and the Ummah Party. The author analyzes the emergence of new and the revival of “historical” Islamist parties in the contexts of changes in the political space of radical Islam after the Front for the Defenders of Islam was banned. The article shows how and why Islamism reorganize itself, actively using the possibilities of the virtual space.

Keywords: Indonesia; Islamism; political Islam; fragmentation of the Ummah; virtualization of Islam; radicalization; marginalization

For citation: Kirchanov M.V. Radical Islam and Ummah in Indonesia in 2021: Actors, Processes and Contradictions. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(2):353–376. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-2-353-376

Введение

На протяжении 2010-х гг. в рамках индонезийского ислама происходили противоречивые процессы, которые включали как его модернизацию, так и рост радикальных тенденций [1, р. 4–6], связанных с недовольством части уммы тем, какую роль отводят исламу светские элиты [2, р. 3]. 2021 год стал важным этапом в новейшей истории современного индонезийского радикального исламизма. Исламисты в Индонезии к началу 2021 г. оказались в крайне непростой для них ситуации, истоки которой следует датировать более ранними событиями 2020 г., когда они стремились подвергнуть ревизии сложившийся в индонезийском обществе консенсус относительно статуса ислама [3, р. 10–11] в национальной идентичности и его места в социуме [4, р. 3]. Лидер Фронта защитников ислама (Front Pembela Ислам) Мухаммад Ризик Шихаб был арестован, а организация запрещена 30 декабря 2020 г.



[5, с. 108]. Данный факт позволил некоторым исследователям констатировать, что в начале 2021 г. институционализированное крыло радикального ислама оказалось в состоянии кризиса, совпавшего с актуализацией чрезвычайно некомфортной для исламистов ситуации структурной и идеологической неопределенности [6, с. 128]. Целью статьи является анализ трансформаций индонезийского радикального ислама в 2021 г. в условиях неопределенности его структурного и идеологического развития.

Проблемы ислама как системообразующего компонента жизни Индонезии изучаются в современной российской и зарубежной историографии. Исламу как фактору развития Индонезии посвящена обширная литература, значительная часть которой носит общий, описательный характер [7, с. 84–85], редуцируя историю уммы до ряда проблем, включая вопросы модернизации [8, с. 107–108] или радикализации [9, с. 194–195]. Аналогичная тематическая специализация характерна и для зарубежной историографии [10], анализирующей либеральные [11, р. 117–118] и модернистские тенденции [12, р. 89–92]. Спектр интерпретаций индонезийского ислама в историографии варьируется от событийных версий истории ислама [13] до конструирования истории уммы в контекстах модернизма [14, р. 43–54, 65–66] или ее постепенной радикализации [15, р. 10–13]. В этой ситуации проблемы современной истории индонезийского ислама оказываются в тени, что актуализирует необходимость анализа новейших тенденций радикализации в его развитии.

В условиях демократизации, начавшейся в 1998 г., в стране сложился особый тип общественного ислама как активного внутриполитического актора [16], в значительной степени интегрированного в политические, социальные и культурные пространства Индонезии. Интеграция ислама в политический спектр существенно осложнялась в определенной степени имитативным характером либерализации [17, р. 198–199], что в целом вело к росту консервативных тенденций [18, р. 6–9], актуализировавших вызовы и угрозы демократии [19]. Несмотря на то, что в последние годы XX века и в первые два десятилетия XXI столетия контроль над индонезийской уммой сохраняли умеренные организации типа «Мухаммадии» («Muhammadiyah») и «Нахда-тул Улама» («Nahdatul Ulama»), а также формально мусульманские партии, которые уверенно мутировали в направлении профессиональных кадровых политических партий. Несмотря на гегемонию умеренных сил, в современной Индонезии имеют место тенденции к активизации более радикальной версии ислама в публичных и общественных пространствах страны.



Суманто аль-Куртуби выделяет несколько индикаторов растущего политического влияния и усиления ислама, а именно: рост институционализированного политического ислама в форме новых партий; попытки внедрения на региональном и национальном уровнях законов шариата в публичные пространства; рост представленности политического ислама в виртуальных пространствах; усиление неформальных сообществ, настаивающих на обязательном соблюдении внешних атрибутов, включая ношение хиджаба женщинами и отпущание бороды мужчинами; увеличение числа закрытых мусульманских онлайн- и офлайн-групп и сообществ; рост исламских брендов в экономике, начиная от сферы питания и заканчивая модой; экспансия халализации с пищевых товаров на бытовые; попытки стихийного присвоения обязанностей мулл и улемов самостоятельными религиозными активистами; растущая фрагментация и специализация в развитии мусульманского богословского образования [20].

«Зачистка» политического поля мусульманских партий от радикальных групп

Арест Мухаммеда Ризика Шихаба, лидера самой крупной радикальной исламистской группировки Фронт защитников ислама, 12 декабря 2020 г., а также запрет Фронта 30 декабря 2020 г. [21, с. 274] поставили перед властями Индонезии в 2021 г. задачи по зачистке пространства политического ислама от наиболее радикальных проявлений и элементов. Сложившийся в обществе иммунитет в отношении радикального ислама привел к попыткам маргинализации экстремистских трендов [22]. Эти меры в целом стали составной частью той логики, которой, начиная с 2016 г., руководствуются власти Индонезии в своей политике в отношении исламистов. Австралийский эксперт Грэг Фили определяет политику светских элит как «репрессивный плюрализм» [23], который не препятствует деятельности партий, связанных с умеренной частью уммы, отсекая от политического участия радикалов. Подобная политика в целом вписывается в логику Джозефа Видодо, который «начал рискованную кампанию по отсеиванию исламских радикалов из бюрократии и университетов в защиту секуляризма», сближаясь с умеренными мусульманскими организациями в стремлении создать с ними «единый фронт против опасности ползучей исламизации и исходящей от нее угрозы будущему нации и светского государства» [24].

Эта проблема в 2021 г. стала настолько острой, что некоторые индонезийские интеллектуалы указывали на необходимость существенного форма-



тирования исламского политического поля в стране, так как значительные его сегменты оказались захвачены, по словам Суманто аль-Куртуби, «карликовыми проповедниками, сектантскими священнослужителями, нетерпимыми учителями, эксклюзивными конгрегациями демагогов, которые производили груды путеводителей и духовных наставлений, не имеющих никакого качества и ценности и поэтому совсем не научных» [25]. Среди именно таких радикальных проповедников и оказался лидер Фронта защитников ислама.

По мнению индонезийских политических экспертов, исламизм в современной Индонезии как идеологическая позиция и как движение обладает значительным адаптивным потенциалом и поэтому «трансформируется в политические идеи и стратегии, которые варьируются от демократических до недемократических. Имеющиеся у исламистов интернет-ресурсы постоянно движутся в этом направлении, часто в форме соперничества между собой, особенно в попытках взять под контроль пространства студенческих кампусов, такмиров¹ мечетей и даже кабинеты бюрократов. Некоторые исламистские группировки, связанные с транснациональными сетями, делают этот спор еще более шумным, обычно объединяясь для достижения определенной политической или экономической цели» [26]. Что касается властей Индонезии, то они предпочитают останавливать исламистских лидеров в исключительных случаях, когда те создают системные и экзистенциальные угрозы для сложившегося в стране политического консенсуса.

Формально срок ареста Мухаммеда Ризика Шихаба завершился 1 февраля 2021 г. [27], но власти приняли решение о его продлении с целью привлечения лидера исламистов к суду. Первое слушание по делу лидера исламистов за нарушение антиковидных ограничений и отказ от сдачи мазка должно было состояться 15 марта 2021 г., но защита предприняла попытки затянуть слушание дела, и 16 марта 2021 г. адвокаты демонстративно покинули зал судебных заседаний. 19 марта суд отклонил прошение о рассмотрении дела в обычном порядке, опасаясь, что оно привлечет большое число сторонников Фронта непосредственно в зал суда. 19 марта прокурор зачитал обвинительное заключение, перечислив нарушения со стороны лидера Фронта антиковидного законодательства [28], на что Мухаммед Ризик Шихаб демонстративно не реагировал, не отвечал на вопросы, молясь и читая Коран.

В результате по делу Мухаммеда Ризика Шихаба суд вынес два решения: 24 марта 2021 г. был вынесен обвинительный приговор за распространение

¹ *Такмир* (индон.: takmir) – административный служащий, выбираемый верующими с целью управления мечетью.



ложной информации, так как в 2020 г. Мухаммед Ризик Шихаб заявлял, что он был здоров при наличии положительного результата теста на COVID-19, а 27 мая 2021 г. суд приговорил лидера Фронта и его пятерых сторонников к восьми месяцам тюремного заключения за нарушение медицинских протоколов, направленных на борьбу с COVID-19 [29]. В целом, попытки властей временно ограничить свободу лидеров исламистов в форме суда над ними и запретить деятельность Фронта не означают, что история индонезийского исламизма близка к завершению. В сложившейся ситуации более уместным представляется констатировать его трансформацию в направлении постисламизма [30], который имеет схожие идеологические предпочтения, но более адаптивные сетевые и виртуальные организационные формы функционирования.

Политика современных элит, направленная на подавление радикального ислама в Индонезии, может привести к обратным результатам, о чем свидетельствует опыт индонезийского авторитаризма, так как «подавление ислама в течение более чем трех десятилетий пребывания Сухарто у власти привело к тому, что несколько преследуемых закоренелых исламистов искали убежища за границей, способствуя религиозному возрождению, совпавшему с демократизацией конца 1990-х годов, когда демократия обрела собственный (индонезийский – М.К.) импульс» [31]. В этой ситуации нельзя исключать, что в первой половине 2020-х гг. индонезийские демократические элиты могут воспроизвести ошибки своих авторитарных предшественников, придав фактически новые стимулы усилению исламизма, который на этот раз будет позиционировать себя в качестве борца не против авторитаризма, но против секуляризма властей.

Эта зачистка и форматирование пространства политического ислама в Индонезии в 2021 г. совпали с очередной волной обсуждения роли и места ислама в истории и современности индонезийского политического национализма. Индах Нурайни, комментируя эту проблему, указывал на то, что политическая нация в Индонезии связана со светским государством, элиты которого добились обязательного упоминания ислама в тексте Конституции. Поэтому «индонезизация исламского права» [32] определяется им как одна из основных задач политических элит. Именно от ее решения зависит дальнейшее функционирование режима. Светские политические элиты, в отличие от сторонников радикального ислама, могут имплементировать нормы шариата в светское законодательство более успешно и эффективно.



Обновление политического пространства радикального ислама: Машуми как возрождение «исторического» исламизма

К числу «новых» явлений в институционализации политического ислама следует отнести попытку возрождения партии Машуми (Partai Majelis Syuro Muslimin Indonesia) – исторической партии, которая была запрещена в 1960 г. Воссоздавая Машуми, сторонники ее восстановления подчеркивали свой политический континуитет с исторической партией [33], указывая на свой исключительный статус в структуре индонезийской уммы. Новая Машуми должна была стать инструментом для символической консолидации мусульманского политического дискурса, поскольку ее создатели таким образом предъявляли претензии на то место, которое историческая Машуми занимала в партийной и политической системе Индонезии, получив на выборах в 1955 г. 20 % голосов [34], что стало недостижимым для других исламистских партий на протяжении всего последующего существования Индонезии.

Появлению обновленной Машуми в Индонезии содействовало несколько факторов, включая кризис функционирования традиционных исламских политических партий [35, р. 302–303], неспособность радикального ислама интегрироваться в политическое пространство, его последовательная маргинализация, вызванная как его радикализмом, так и противодействием ему со стороны властей, а также деятельность Исследовательского комитета по созданию исламских идеологических партий и Подготовительного комитета по созданию исламских идеологических партий (Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Pendirian Partai Islam Ideologis / Panitia Persiapan Pendirian Partai Islam Ideologis, BPU-PPPII/P4II). Данные организации, объединяя представителей фундаменталистских и реакционных групп исламистской ориентации, понимая опасность ликвидации Фронта защитников ислама, начали подготовку почвы для создания новой партии, которая в перспективе могла бы консолидировать в своих рядах как сторонников Фронта, так и представителей других радикальных групп.

Сторонники возрождения Машуми изначально планировали назвать восстановленную партию «Машуми 1945», но в процессе консультаций между исламистами их полная консолидация оказалась невозможной. Коалиция действий по спасению Индонезии (Koalisi Aksi Menyelamatkan Indonesia, KAMI) отказалась принимать участие в воссоздании партии. Машуми была «возрождена» 7 ноября 2020 г. Ахмадом Яни, который ранее являлся председателем «Коалиции действий за спасение Индонезии» [36]. Магистральные партии



умеренной исламистской ориентации, включая Партию Полумесяца (Partai Bulan Bintang), Партию Национального Пробуждения (Partai Kebangkitan Bangsa) и Партию национального мандата (Partai Amanat Nasional), появление конкурента в лице восстановленной Машуми предпочли демонстративно проигнорировать.

Положение новой Машуми, появление которой объективно свидетельствует о «возрождении консервативного ислама» [37], в современном политическом спектре Индонезии противоречиво [38]. С одной стороны, на уровне официальной риторики «новая» Машуми позиционирует себя как наследница и правопреемница «исторической» одноименной партии. С другой стороны, в сравнении с Машуми периода Сукарно идеологический дискурс ее продолжательницы в начале 2020-х гг. представляется более радикальным и близким к исламу. Новая Машуми активно начала действовать в Индонезии в 2021 г. [39], привлекая сторонников из запрещенного Фронта защитников ислама и еще более радикальной организации Aksi Bela Islam (Акция в защиту ислама), известной как «Движение 212».

В плане идеологии Машуми образца 2021 г. более радикальна, чем ее историческая предшественница [40]. Программа новой Машуми носит синтетический характер, будучи в целом основанной на идеях радикального ислама [41]. Партия явно тяготеет к популизму [42], на что указывает антикапиталистическая и антисемитская риторика ее лидеров, которые запрещают своим сторонникам совершать современные финансовые операции, пользоваться кредитными картами, брать и давать кредиты. Глобальная экономика, по мнению новых машумистов, контролируется международным еврейством, что относится и к современной массовой культуре. Исламистами осуждаются зрелищные мероприятия, кино, цирк и прочие формы досуга. Вместо этого партия предлагает джихад (в смысле борьбы с внутренними пороками) и внедрение законов шариата вместо современного светского права.

Попытки исламистов в Индонезии возродить символически значимую партию Машуми актуализировали их притязания на континуитет и преемственность с историческими исламистами, которые внесли свой вклад в развитие индонезийского национализма, что, с точки зрения идеологов исламизма, означало и предъявление новых претензий светским властям, которые монополизировали дискурс исторической памяти в вопросах большего вклада в движение за независимость, маргинализовав и отстранив от исторической политики исламистов, хотя в последние годы их нельзя определить в качестве активных участников «боев за историю» в Индонезии.



«Новые» участники политического ислама в Индонезии: радикалы

Развитие индонезийского радикального ислама в условиях структурной и институциональной неопределенности в 2021 г. привело к еще большей фрагментации исламистского дискурса и появлению новых партий, которые в политическом спектре могут быть локализованы примерно на том же уровне, который до ликвидации занимал Фронт защитников ислама. Новым актором исламистского политического спектра в Индонезии в 2021 г. стала Индонезийская народная партия Да'ва (Partai Dakwah Rakyat Indonesia), основанная 31 мая Фаридом Окабахом и другими политиками исламистской ориентации.

Особенность партии заключается в том, что она превратилась в источник и возможность легализации наиболее радикальных участников запрещенного Фронта защитников ислама. В этом отношении Индонезийская народная партия Да'ва не только продолжила традиции Фронта, но фактически стала открытой попыткой радикальных исламистов принимать участие в политическом процессе, причем на таком уровне, на который запрещенный Фронт не мог даже претендовать. Индонезийская народная партия Да'ва стала побочным продуктом в политической активности исламистов, проводивших консультации о возрождении Машуми, о чем речь шла выше.

Если в Машуми образца 2021 г. вошли относительно умеренные исламисты, то Индонезийская народная партия стала центром притяжения для сторонников радикального ислама, которые 17 ноября 2021 г. официально запросили у властей Индонезии разрешение на регистрацию в качестве политической партии. Индонезийская народная партия Да'ва пытается стать участником политики памяти в Индонезии, как минимум, на том ее уровне, который затрагивает историю ислама. Именно свою партию ее сторонники позиционируют как силу, унаследовавшую дух и традиции исторической партии Машуми.

К концу мая 2021 г. Индонезийская народная партия Да'ва оформилась идеологически, что выразилось в обнародовании соответствующего Манифеста, основанного на радикальном противопоставлении партии ее политическим конкурентам, «пораженным болезнью капитализма, так как все они зависят от материальных благ, что ведет к появлению политических баронов, торгующих должностями» [43]. Идеологами партии подчеркивалось, что она отличается от конкурирующих партий тем, что является «партией Аллаха», оппоненты и конкуренты определялись ими как «сатанинские партии», хотя попытки утвердить такую дихотомию в индонезийском информационном пространстве предпринимались несколькими годами ранее [44].



Манифест актуализировал фактически синтетический и популистский характер идеологической платформы новой партии. По мнению ее идеологов, более ранние попытки распространения ислама не совпадали содержательно с необходимостью продвижения политического ислама, чему содействовала неопределенная и подвижная позиция других, формально исламских, партий, которые, как настаивают теоретики нового движения, ошибочно полагали, что достаточно только ислама, а общество Индонезии не нуждается в исламистских партиях [45]. Поэтому другие партии обвинялись в том, что они не смогли выработать консолидированную позицию относительно защиты прав мусульман, о чем свидетельствует незначительное количество голосов, получаемых умеренными исламистами в результате выборов.

Другие идеи партии в большей степени имели популистский характер, позиционировали капитализм и глобальную экономику в качестве угроз для уммы. Индонезийская народная партия Да'ва не смогла институционализировать себя в качестве выразителя интересов того сегмента уммы, который склонен к радикальному исламу: 16 ноября 2021 г. Национальная полиция Индонезии в Бекаси арестовала лидера партии Фарида Окбаха и нескольких его сторонников [46], которым были предъявлены обвинения в связях с экстремистской и запрещенной организацией «Джемаат Ислам» и в финансировании терроризма [47].

«Новые» игроки на организационном уровне радикального ислама в Индонезии: умеренные

Новым участником политического процесса в исламистском дискурсе Индонезии в 2021 г. стала Партия Уммы (Partai Ummat), о создании которой было объявлено еще в октябре 2020 г., но реальная ее деятельность началась только в апреле 2021 г. Партия Уммы представляет умеренное течение в современном индонезийском исламизме, а ее появление стало проявлением открытого недовольства и несогласия с деятельностью «профессиональных» мусульманских партий, которые в большей степени были ориентированы на защиту и лоббирование экономических интересов бизнес-групп. Партия Уммы стремилась использовать ресурс недовольства и политической неудовлетворенности части уммы и поэтому рекрутировалась за счет «перебежчиков» из других мусульманских партий, включая Партию Национального Мандата (Partai Amanat Nasional), так как ее бывший председатель Амин Раис оказался среди основателей новой исламистской партии.



Создание еще одной партии, ассоциируемой с радикальным трендом в политическом исламе, преследовало несколько целей, включая «оживление» мусульманского спектра в партийной системе, «перетягивание» на себя части политически активных мусульман, склонных к поддержке радикалов, например, Фронта защитников ислама; привлечение его бывших сторонников с целью недопущения их идеологической радикализации, вступления в другие конкурирующие партии, а также их самостоятельной, неподконтрольной стихийной институционализации. Политические предпочтения Партии Уммы базируются на синтезе ислама с официальной идеологией панчасилы² [48, р. 18–19], поэтому основной задачей новой партии стало направляемое и контролируемое сближение и объединение популистов, склонных отвергать светские политические идеологии, предпочитая спланироваться на идеях радикального ислама.

Поляризация и фрагментация ислама в Индонезии в 2021 г.: предварительные итоги

Итоги в развитии политического ислама в Индонезии в 2021 г. попытался подвести в декабре аналитик Андреас Харсоно во время презентации в Нью-Йорке книги Агус Судибйо «Цифровая битва: виртуальная пропаганда в мире» [49]. Рост настроений в пользу радикального ислама Андреас Харсоно и Агус Судибйо связывали с тенденциями «заката демократии» [50].

Комментируя особенности ситуации в Индонезии, российский исследователь А.О. Захаров полагает, что «нарастающая исламизация будет, скорее всего, усиливаться в условиях увеличения населения и грозит серьезными конфликтами из-за отсутствия перспектив для абсолютного большинства жителей страны» [51, с. 148], что в свою очередь стимулирует рост радикальных течений, сомневающих в ценности и важности для общества религиозной свободы [52], плюрализма, исторически возникшей конфессиональной структуры населения Индонезии. По мнению А. Харсоно, склонного позиционировать радикальный ислам как фактор общей дестабилизации, в 2021 г. стали очевидны предварительные последствия усиления именно радикального ислама, что привело к росту его видимости в публичных и общественных пространствах, а также к его большей открытости как «политической идео-

² *Панчасила* (индон.: pancasila, букв. «пять основ») – официальная идеология Индонезии, сформулированная в 1945 г. Основные положения: 1) вера в единого Бога; 2) справедливая и цивилизованная гуманность; 3) единство страны; 4) демократия, направляемая разумной политикой консультаций и представительства; 5) осуществление социальной справедливости для всего народа Индонезии.



логии, стремящейся к формализации исламского шариата», что вынудило религиозные меньшинства «столкнуться с растущим уровнем дискриминации, запугиванием и насилием, подпитываемых ненавистническими высказываниями и дезинформацией» [53].

Назаруддин Умар, главный имам мечети Истикляль, комментируя некоторые итоги развития ислама в Индонезии в 2021 г., указывал, что в условиях вызовов пандемии и перед лицом радикализации «религия и ее приверженцы должны быть едины. Религия должна направлять своих приверженцев на пути истории человеческой жизни. В эпоху постправды многие ценности предлагают себя использовать в качестве ориентиров при решении проблем как отдельных людей, семей, так и общества и страны в целом» [54]. Такая позиция умеренной части уммы отражала ее обеспокоенность ростом внесистемных тенденций, которые на протяжении 2021 г. проявлялись в постепенной консолидации радикального исламского дискурса, несмотря на усилия властей, направленные на его нейтрализацию. В этой ситуации среди индонезийских левых и либеральных СМИ на протяжении двух лет пандемии сложился неформальный консенсус, что социальные проблемы обнажили и визуализировали вопросы и противоречия, связанные с растущим влиянием радикального политического ислама.

Заключение

На протяжении 2021 г. тенденции фрагментации избирателей на сторонников политического ислама и его противников, а уммы на радикалов и умеренных были доминирующими в актуальной истории индонезийского ислама, определяя основные векторы и траектории его развития. Наряду с традиционными игроками мусульманского спектра индонезийской политики появились и новые акторы, представленные Машуми и Партией Уммы, которые в течение 2021 г. будировали общественное мнение предложениями радикального плана, зондируя таким образом почву относительно восприятия исламизма обществом в целом. На протяжении 2021 г. поляризация и фрагментация ислама в Индонезии оказывали существенное влияние на функционирование исламского политического дискурса, что свидетельствует об одновременном взаимодействии нескольких тенденций в рамках индонезийской уммы. Если обновленная Машуми и Индонезийская народная партия Да'ва актуализировали две версии радикального ислама, то Партия Уммы стремилась консолидировать более умеренных радикалов.



Политический ислам в стране, вероятно, будет становиться более гетерогенным с точки зрения его организационной партийной и общественной структуры. Умеренные мусульманские организации продолжают курс на модернизацию с целью недопущения ревизии сложившегося в стране дискурса, основанного на доминировании светских элит при участии в политическом процессе исламских умеренных партий в качестве младших союзников. Вероятная активизация исламистов в ближайшие два года будет подчинена общей логике как восстановления их позиций, так и участия в новом электоральном цикле, запланированном на 2024 г.

Литература

1. *Rising Islamic Conservatism in Indonesia: Islamic Groups and Identity Politics*. Sebastian L.C., Hasyim S., Arifianto A.R. (eds). London – New York: Routledge; 2020. 321 p.
2. Jackson K.D. *Traditional Authority, Islam, and Rebellion: A Study of Indonesian Political Behavior*. Berkley: University of California Press; 2021. 410 p.
3. Nafi M. *Menjadi Islam, Menjadi Indonesia*. Jakarta: Elex Media Komputindo; 2018. 365 p.
4. Abdillah M. *Islam dan dinamika sosial politik di Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama; 2015. 268 p.
5. Кирчанів М.В. Індонезійський ісламизм як маргінальний випадок розвитку політичного ісламу в мусульманській країні. *Східний світ*. 2021;3:107–122.
6. Кирчанов М.В. Информационная повестка индонезийских исламистов в начале 2021 года: исламизм на распутье. *Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития*. 2021;2(2):130–141.
7. Ефимова Л.М. Ислам и власть в современной Индонезии: поиски баланса в условиях демократии. *Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития*. 2018;2(4):69–87.
8. Кирчанов М.В. Либеральный ислам в современной Индонезии: основные векторы идеологического развития в первой половине 2010-х гг. *Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность*. 2016;1:99–110.
9. Гаджиев Т.Ф. Ещё раз к вопросу об исламизации Индонезии. *Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты*. 2020;16(1):193–210.
10. Harsono A. *Race, Islam and Power: Ethnic and Religious Violence in Post-Suharto Indonesia*. Monash: Monash University Publishing; 2019. 256 p.



11. Wahib A. *Liberal Islam in Indonesia: Jaringan Islam Liberal on Religious Freedom and Pluralism*. Saarbrücken: LAP Verlag; 2012. 124 p.
12. Abdullah D. *Progressive Islam: The Rich Liberal Ideas of the Muslim Faith*. London: MECCA Institute Publishing; 2021. 110 p.
13. Suharto U. *Pemikiran Islam Liberal: Pembahasan Isu-isu Sentral*. Jakarta: Dewan Pustaka Fajar; 2017. 158 p.
14. Riyanto A. Wacana Islam Liberal: Analisis artikel di Media On-line Jaringan Islam Liberal. *Spektrum. Jurnal Ilmu Politik Hubungan Internasional*. 2008;5(2):53–71.
15. Matesan I.E. *The Violence Pendulum: Tactical Change in Islamist Groups in Egypt and Indonesia*. Oxford: Oxford University Press; 2020. 288 p.
16. *Islam, Politics and Change: The Indonesian Experience after the Fall of Suharto*. K. van Dijk, Kaptein N.J.G. (eds). Leiden: Leiden University Press; 2016. 352 p.
17. Menchik J. *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press; 2017. 224 p.
18. *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn*. Martin van Bruinessen (ed.). Singapore: ISEAS – Yusof Ishak Institute; 2013. 276 p.
19. Formichi Ch. *Religious Pluralism in Indonesia: Threats and Opportunities for Democracy*. Cornell: Southeast Asia Program Publications; 2021. 276 p.
20. Sumanto al Qurtuby, «Islam Publik» sebagai Tren Keberislaman Masa Kini. *Deutsche Welle*. 2021. Juli 10. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.dw.com/id/islam-publik-sebagai-tren-keberislaman-masa-kini/a-58108141> (дата обращения: 09.02.2022).
21. Кирчанов М.В. Институционализированные формы радикального ислама в Индонезии 2010-х гг. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(2):263–283.
22. Akyol M. *Islam Tanpa Ekstremisme*. Jakarta: Elex Media Komputindo; 2014. 388 p.
23. Fealy G. Jokowi's repressive pluralism. *East Asia Forum: Economics, Politics and Public Policy in East Asia and the Pacific*. 2020. September 27. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.eastasiaforum.org/2020/09/27/jokowis-repressive-pluralism/> (дата обращения: 09.02.2022).
24. McBeth J. Widodo strikes back at extremists in his midst. *Asia Times*. 2019. June 28. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://asiatimes.com/2019/06/widodo-strikes-back-at-extremists-in-his-midst/> (дата обращения: 09.02.2022).



25. Sumanto al Qurtuby, «Islam Publik» sebagai Tren Keberislaman Masa Kini. *Deutsche Welle*. 2021. Juli 10. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.dw.com/id/islam-publik-sebagai-tren-keberislaman-masa-kini/a-58108141> (дата обращения: 09.02.2022).
26. Al-‘Alam I. 7 Tahun Kekuasaan Jokowi: Mengapa Islamis Kesulitan Menghadapinya? *Tirto*. 2021. Oktober 20. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://tirto.id/7-tahun-kekuasaan-jokowi-mengapa-islam-islamis-kesulitan-menghadapinya-gkzgz> (дата обращения: 09.02.2022).
27. Polri Perpanjang Penahanan Habib Rizieq hingga 1 Februari 2021. *Kumparan*. 2020. December 30. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://kumparan.com/kumparannews/polri-perpanjang-penahanan-habib-rizieq-hingga-1-februari-2021-1usmMC9DKjs> (дата обращения: 09.02.2022).
28. Protes Sidang Virtual, Habib Rizieq dan Pengacaranya Walkout! *Detik News*. 2021. March 19. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://news.detik.com/berita/d-5495419/protes-sidang-virtual-habib-rizieq-dan-pengacaranya-walkout> (дата обращения: 09.02.2022).
29. Indonesia jails cleric for four years over spread of false COVID-19 information. *Reuters*. 2021. June 24. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.reuters.com/world/asia-pacific/indonesia-jails-cleric-four-years-over-spread-false-covid-19-information-2021-06-24/> (дата обращения: 09.02.2022).
30. Siti M., Alamsyah. Post-islamism: emergence and development in Indonesia. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. 2021;26(3). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.redalyc.org/journal/279/27968020003/27968020003.pdf> (дата обращения: 09.02.2022).
31. McBeth J. Terror trouble bubbles up again in Indonesia. *Asia Times*. 2021. April 2. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://asiatimes.com/2021/04/terror-trouble-bubbles-up-again-in-indonesia/> (дата обращения: 09.02.2022).
32. Nuraini I. Politik Islam di Indonesia. *Kompasiana*. 2021. Oktober 18. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.kompasiana.com/indahnuraini0798/616cff648bae9329eb15f066/politik-islam-diindonesia> (дата обращения: 09.02.2022).
33. Madinier R. *Islam and Politics in Indonesia: The Masyumi Party between Democracy and Integralism*. Singapore: National University of Singapore Press; 2015. 504 p.



34. Tomsa D. Will the born-again Masyumi Party shake up Indonesia's Islamic politics? *The Conversation*. 2020. December 16. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://theconversation.com/will-the-born-again-masyumi-party-shake-up-indonesias-islamic-politics-151547> (дата обращения: 09.02.2022).

35. Ganjar A. Intra-party Conflict and the Emergence of Islamic-Based Parties in the post-2019 Election in Indonesia. *Journal of Governance*. 2021;6(2):301–318.

36. Damarjati D. Tokoh-tokoh KAMI Bikin Masyumi Reborn. *Detik News*. 2020. November 7. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://news.detik.com/berita/d-5245194/tokoh-tokoh-kami-bikin-masyumi-reborn> (дата обращения: 09.02.2022).

37. Gorbiano M. Revived Masyumi Party pushes onto crowded stage of Islamic politics. *The Jakarta Post*. 2020. November 10. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.thejakartapost.com/news/2020/11/10/revived-masyumi-party-pushes-onto-crowded-stage-of-islamic-politics.html> (дата обращения: 09.02.2022).

38. Masyumi Reborn Mesti Punya Program yang Jelas. *Gatra*. 2020. Oktober 30. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.gatra.com/news-494159-politik-masyumi-reborn-mesti-punya-program-yang-jelas.html> (дата обращения: 09.02.2022).

39. Hadi S. Pendirian Partai Dakwah Rakyat Indonesia, Bukan Masyumi. Ini Penjelasannya. *Infomu*. 2021. May 17. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://infomu.co/2021/05/17/pendirian-partai-dakwah-rakyat-indonesia-bukan-masyumi-ini-penjelasannya/> (дата обращения: 09.02.2022).

40. Hakim N. Masyumi Dulu yang Bukan Masyumi Sekarang. *Kompas*. 2020. November 10. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://nasional.kompas.com/read/2020/11/10/08181931/masyumi-dulu-yang-bukan-masyumi-sekarang> (дата обращения: 09.02.2022).

41. Dwi Andayani, Bila Tak Ubah Asas Perjuangan, Masyumi Reborn Dinilai Ciptakan Ketegangan. *Detik News*. 2020. November 8. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://news.detik.com/berita/d-5246016/bila-tak-ubah-asas-perjuangan-masyumi-reborn-dinilai-ciptakan-ketegangan> (дата обращения: 09.02.2022).

42. Partai Masyumi Reborn Dideklarasikan, Singgung PKS Tak Tampung Umat. *Detik News*. 2020. November 7. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://news.detik.com/berita/d-5245227/partai-masyumi-reborn-dideklarasikan-singgung-pks-tak-tampung-umat> (дата обращения: 09.02.2022).



43. Riwayat Partai Dakwah, Tekad Terapkan Hukum Islam dan Lawan Cukong. *CNN Indonesia*. 2021. November 16. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20211116190538-20-722057/riwayat-partai-dakwah-tekad-terapkan-hukum-islam-dan-lawan-cukong> (дата обращения: 09.02.2022).

44. Partai Allah versus Partai Setan. *Media in Indonesia*. 2018. April 17. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://m.mediaindonesia.com/editorials/detail_editorials/1348-partai-allah-versus-partai-setan (дата обращения: 09.02.2022).

45. Manifesto Partai Da'wah Rakyat Indonesia. *Partai Da'wah Rakyat Indonesia*. 1442. Syawal 19. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://partaidakwah.id/index.php/2-manifesto/> (дата обращения: 09.02.2022).

46. Pravitri Retno Widyastuti, Profil Ustaz Farid Okbah yang Ditangkap Densus 88, Ketua Umum Partai Dakwah Rakyat Indonesia. *Tribun News*. 2021. November 16. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.tribunnews.com/nasional/2021/11/16/profil-ustaz-farid-okbah-yang-ditangkap-densus-88-ketua-umum-partai-dakwah-rakyat-indonesia> (дата обращения: 09.02.2022).

47. Adhyasta Dirgantara, Polri Sebut Farid Okbah Bentuk Partai Dakwah sebagai Solusi Lindungi Ji. *Detik News*. 2021. November 16. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://news.detik.com/berita/d-5814058/polri-sebut-farid-okbah-bentuk-partai-dakwah-sebagai-solusi-lindungi-ji> (дата обращения: 09.02.2022).

48. Arif S. *Islam, Pancasila dan Deradikalisasi*. Jakarta: Elex Media Komputindo; 2018. 272 p.

49. Sudibyo A. *Tarung Digital. Propaganda Komputasional di Berbagai Negara*. Jakarta: Kepustakaan populer gramedia; 2021. 392 p.

50. Harsono A. Internet, Islamisme, dan Aturan Represif Terhadap Media di Indonesia. *HRW Indonesia*. 2021. December 8. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.hrw.org/id/node/380669/printable/print> (дата обращения: 09.02.2022).

51. Захаров А.О. Индонезия: ловушка маргиналов. *Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития*. 2021;1(50):146–154.

52. Hefner R.W. Islam and Institutional Religious Freedom in Indonesia. *Religions*. 2021. № 12. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <file:///C:/Users/User/Downloads/religions-12-00415-v2.pdf> (дата обращения: 09.02.2022).

53. Harsono A. The Internet, Islamism and Repressive Regulations Pressure Indonesian Media. *HRW*. 2021. December 8. [Электронный ресурс]. – Ре-



жим доступа: <https://www.hrw.org/news/2021/12/08/internet-islamism-and-repressive-regulations-pressure-indonesian-media> (дата обращения: 09.02.2022).

54. Umar N. Ketika Pertimbangan Agama Dipinggirkan. *Republika*. 2021. Juli 5. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.republika.co.id/berita/qvqrnd440/ketika-pertimbangan-agama-dipinggirkan> (дата обращения: 09.02.2022).

References

1. *Rising Islamic Conservatism in Indonesia: Islamic Groups and Identity Politics*. Sebastian L.C., Hasyim S., Arifianto A.R. (eds). London – New York: Routledge; 2020. 321 p.
2. Jackson K.D. *Traditional Authority, Islam, and Rebellion: A Study of Indonesian Political Behavior*. Berkley: University of California Press; 2021. 410 p.
3. Nafi M. *Menjadi Islam, Menjadi Indonesia* [Becoming Islam, Becoming Indonesia]. Jakarta: Elex Media Komputindo; 2018. 365 p. (In Bahasa Indonesia)
4. Abdillah M. *Islam dan dinamika sosial politik di Indonesia* [Islam and socio-political dynamics in Indonesia]. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama; 2015. 268 p. (In Bahasa Indonesia)
5. Kyrchaniv M.W. Indoneziys'kyi islamizm yak marhinal'nyi vypadok rozvytku politychnoho islamu v musul'mans'kiy krayini [Indonesian Islamism as a marginal case of political Islam in a Muslim country]. *Skhidnyi svit* [Oriental world]. 2021;3:107–122. (In Ukrainian)
6. Kirchanov M.V. Informatsionnaya povestka indoneziyskikh islamistov v nachale 2021 goda: islamizm na rasput'ye [Information agenda of Indonesian Islamists in early 2021: Islamism at a crossroads]. *Yugo-Vostochnaya Aziya: aktual'nyye problemy razvitiya* [Southeast Asia: Actual Problems of Development]. 2021;2(2):130–141. (In Russian)
7. Efimova L.M. Islam i vlast' v sovremennoy Indonezii: poiski balans a v usloviyakh demokratii [Islam and Power in Modern Indonesia: Finding Balance in a Democracy]. *Yugo-Vostochnaya Aziya: aktual'nyye problemy razvitiya* [Southeast Asia: Actual Problems of Development]. 2018;2(4):69–87. (In Russian)
8. Kirchanov M.V. Liberal'nyy islam v sovremennoy Indonezii: osnovnyye vektory ideologicheskogo razvitiya v pervoy polovine 2010-kh gg. [Liberal Islam in Modern Indonesia: The Main Vectors of Ideological Development in the First Half of the 2010]. *Vostok. Afro-Aziatskiye obshchestva: istoriya i sovremennost'* [Oriens. Afro-Asian societies: history and modernity]. 2016;1:99–110. (In Russian)



9. Gadzhiyev T.F. Yeshcho raz k voprosu ob islamizatsii Indonezii [Once again to the question of the Islamization of Indonesia]. *Islam v sovremennom mire: vnutrigosudarstvennyy i mezhdunarodno-politicheskiy aspekty* [Islam in the Modern World: Domestic and International Political Aspects]. 2020;16(1):193–210. (In Russian)
10. Harsono A. *Race, Islam and Power: Ethnic and Religious Violence in Post-Suharto Indonesia*. Monash: Monash University Publishing; 2019. 256 p.
11. Wahib A. *Liberal Islam in Indonesia: Jaringan Islam Liberal on Religious Freedom and Pluralism*. Saarbrücken: LAP Verlag; 2012. 124 p.
12. Abdullah D. *Progressive Islam: The Rich Liberal Ideas of the Muslim Faith*. London: MECCA Institute Publishing; 2021. 110 p.
13. Suharto U. *Pemikiran Islam Liberal: Pembahasan Isu-isu Sentral* [Liberal Islamic Thought: Discussion of Central Issues]. Jakarta: Dewan Pustaka Fajar; 2017. 158 p. (In Bahasa Indonesia)
14. Riyanto A. Wacana Islam Liberal: Analisis artikel di Media On-line Jaringan Islam Liberal [Liberal Islamic Discourse: Analysis of Articles in the Liberal Islamic Network On-line Media]. *Spektrum. Jurnal Ilmu Politik Hubungan Internasional* [Spectrum. Journal of Political Science International Relations]. 2008;5(2):53–71. (In Bahasa Indonesia)
15. Matesan I.E. *The Violence Pendulum: Tactical Change in Islamist Groups in Egypt and Indonesia*. Oxford: Oxford University Press; 2020. 288 p.
16. *Islam, Politics and Change: The Indonesian Experience after the Fall of Suharto*. K. van Dijk, Kaptein N.J.G. (eds). Leiden: Leiden University Press; 2016. 352 p.
17. Menchik J. *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press; 2017. 224 p.
18. *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn*. Martin van Bruinessen (ed.). Singapore: ISEAS – Yusof Ishak Institute; 2013. 276 p.
19. Formichi Ch. *Religious Pluralism in Indonesia: Threats and Opportunities for Democracy*. Cornell: Southeast Asia Program Publications; 2021. 276 p.
20. Sumanto al Qurtuby, “Islam Publik” sebagai Tren Keberislaman Masa Kini [“Public Islam” as a Modern Islamic Trend]. *Deutsche Welle*. 2021. Juli 10. [Electronic source]. Available at: <https://www.dw.com/id/islam-publik-sebagai-tren-keberislaman-masa-kini/a-58108141> (Accessed: 09.02.2022). (In Bahasa Indonesia)

21. Kirchanov M.V. Institutsionalizirovannyye formy radikal'nogo islama v Indonezii 2010-kh gg. [Institutionalized Forms of Radical Islam in 2010s Indonesia]. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(2):263–283. (In Russian)
22. Akyol M. *Islam Tanpa Ekstremisme* [Islam Without Extremism]. Jakarta: Elex Media Komputindo; 2014. 388 p. (In Bahasa Indonesia)
23. Fealy G. Jokowi's repressive pluralism. *East Asia Forum: Economics, Politics and Public Policy in East Asia and the Pacific*. 2020. September 27. [Electronic source]. Available at: <https://www.eastasiaforum.org/2020/09/27/jokowis-repressive-pluralism/> (Accessed: 09.02.2022).
24. McBeth J. Widodo strikes back at extremists in his midst. *Asia Times*. 2019. June 28. [Electronic source]. Available at: <https://asiatimes.com/2019/06/widodo-strikes-back-at-extremists-in-his-midst/> (Accessed: 09.02.2022).
25. Sumanto al Qurtuby. "Islam Publik" sebagai Tren Keberislaman Masa Kini ["Public Islam" as a Modern Islamic Trend]. *Deutsche Welle*. 2021. Juli 10. [Electronic source]. Available at: <https://www.dw.com/id/islam-publik-sebagai-tren-keberislaman-masa-kini/a-58108141> (Accessed: 09.02.2022). (In Bahasa Indonesia)
26. Al-'Alam I. 7 Tahun Kekuasaan Jokowi: Mengapa Islamis Kesulitan Menghadapinya? [Jokowi's 7 Years in Power: Why are Islamists Having Difficulty Dealing with It?]. *Tirto*. 2021. Oktober 20. [Electronic source]. Available at: <https://tirto.id/7-tahun-kekuasaan-jokowi-mengapa-islam-is-kesulitan-menghadapinya-gkzq> (Accessed: 09.02.2022). (In Bahasa Indonesia)
27. Polri Perpanjang Penahanan Habib Rizieq hingga 1 Februari 2021 [The National Police Extends Habib Rizieq's Detention until February 1, 2021]. *Kumparan* [Coil]. 2020. December 30. [Electronic source]. Available at: <https://kumparan.com/kumparannews/polri-perpanjang-penahanan-habib-rizieq-hingga-1-februari-2021-1usmMC9DKjs> (Accessed: 09.02.2022). (In Bahasa Indonesia)
28. Protes Sidang Virtual, Habib Rizieq dan Pengacaranya Walkout! [Virtual Session Protest, Habib Rizieq and His Lawyer Walkout!]. *Detik News*. 2021. March 19. [Electronic source]. Available at: <https://news.detik.com/berita/d-5495419/protes-sidang-virtual-habib-rizieq-dan-pengacaranya-walkout> (Accessed: 09.02.2022). (In Bahasa Indonesia)
29. Indonesia jails cleric for four years over spread of false COVID-19 information. *Reuters*. 2021. June 24. [Electronic source]. Available at: <https://www.reuters.com/world/asia-pacific/indonesia-jails-cleric-four-years-over-spread-false-covid-19-information-2021-06-24/> (Accessed: 09.02.2022).



30. Siti M., Alamsyah. Post-Islamism: emergence and development in Indonesia. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. 2021;26(3). [Electronic source]. Available at: <https://www.redalyc.org/journal/279/27968020003/27968020003.pdf> (Accessed: 09.02.2022).
31. McBeth J. Terror trouble bubbles up again in Indonesia. *Asia Times*. 2021. April 2. [Electronic source]. Available at: <https://asiatimes.com/2021/04/terror-trouble-bubbles-up-again-in-indonesia/> (Accessed: 09.02.2022).
32. Nuraini I. Politik Islam di Indonesia [Political Islam in Indonesia]. *Kompasiana* 2021. Oktober 18. [Electronic source]. Available at: <https://www.kompasiana.com/indahnuraini0798/616cff648bae9329eb15f066/politik-islam-diindonesia> (Accessed: 09.02.2022). (In Bahasa Indonesia)
33. Madinier R. *Islam and Politics in Indonesia: The Masyumi Party between Democracy and Integralism*. Singapore: National University of Singapore Press; 2015. 504 p.
34. Tomsa D. Will the born-again Masyumi Party shake up Indonesia's Islamic politics? *The Conversation*. 2020. December 16. [Electronic source]. Available at: <https://theconversation.com/will-the-born-again-masyumi-party-shake-up-indonesias-islamic-politics-151547> (Accessed: 09.02.2022).
35. Ganjar A. Intra-party Conflict and the Emergence of Islamic-Based Parties in the post-2019 Election in Indonesia. *Journal of Governance*. 2021;6(2):301–318.
36. Damarjati D. Tokoh-tokoh KAMI Bikin Masyumi Reborn [KAMI Leaders Make Masyumi Reborn]. *Detik News*. 2020. November 7. [Electronic source]. Available at: <https://news.detik.com/berita/d-5245194/tokoh-tokoh-kami-bikin-masyumi-reborn> (Accessed: 09.02.2022). (In Bahasa Indonesia)
37. Gorbiano M. Revived Masyumi Party pushes onto crowded stage of Islamic politics. *The Jakarta Post*. 2020. November 10. [Electronic source]. Available at: <https://www.thejakartapost.com/news/2020/11/10/revived-masyumi-party-pushes-onto-crowded-stage-of-islamic-politics.html> (Accessed: 09.02.2022).
38. Masyumi Reborn Mesti Punya Program yang Jelas [Masyumi Reborn Must Have a Clear Program]. *Gatra*. 2020. Oktober 30. [Electronic source]. Available at: <https://www.gatra.com/news-494159-politik-masyumi-reborn-mesti-punya-program-yang-jelas.html> (Accessed: 09.02.2022). (In Bahasa Indonesia)
39. Hadi S. Pendirian Partai Dakwah Rakyat Indonesia, Bukan Masyumi. Ini Penjelasannya [The establishment of the Indonesian People's Da'wah Party, but not Masyumi. This is the explanation]. *Infomu*. 2021. May 17. [Electronic source]. Available at: <https://infomu.co/2021/05/17/pendirian-partai-dakwah-rakyat->



indonesia-bukan-masyumi-ini-penjasannya/ (Accessed: 09.02.2022). (In Bahasa Indonesia)

40. Hakim N. Masyumi Dulu yang Bukan Masyumi Sekarang [The Masyumi Before That wasn't the Masyumi Now]. *Kompas*. 2020. November 10. [Electronic source]. Available at: <https://nasional.kompas.com/read/2020/11/10/08181931/masyumi-dulu-yang-bukan-masyumi-sekarang> (Accessed: 09.02.2022). (In Bahasa Indonesia)

41. Dwi Andayani: Bila Tak Ubah Asas Perjuangan, Masyumi Reborn Dinilai Ciptakan Ketegangan [Dwi Andayani: If you don't change the principle of struggle, Masyumi Reborn is considered to create tension]. *Detik News*. 2020. November 8. [Electronic source]. Available at: <https://news.detik.com/berita/d-5246016/bila-tak-ubah-asas-perjuangan-masyumi-reborn-dinilai-ciptakan-ketegangan> (Accessed: 09.02.2022). (In Bahasa Indonesia)

42. Partai Masyumi Reborn Dideklarasikan, Singgung PKS Tak Tampung Umat [Masyumi Reborn Party Declared, Alluding to PKS Not Accommodating People]. *Detik News*. 2020. November 7. [Electronic source]. Available at: <https://news.detik.com/berita/d-5245227/partai-masyumi-reborn-dideklarasikan-singgung-pks-tak-tampung-umat> (Accessed: 09.02.2022). (In Bahasa Indonesia)

43. Riwayat Partai Dakwah, Tekad Terapkan Hukum Islam dan Lawan Cukong [History of the Da'wah Party, Determination to Apply Islamic Law and Opposing Cukong]. *CNN Indonesia*. 2021. November 16. [Electronic source]. Available at: <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20211116190538-20-722057/riwayat-partai-dakwah-tekad-terapkan-hukum-islam-dan-lawan-cukong> (Accessed: 09.02.2022). (In Bahasa Indonesia)

44. Partai Allah versus Partai Setan [God's Party vs Satan's Party]. *Media in Indonesia*. 2018. April 17. [Electronic source]. Available at: https://m.mediaindonesia.com/editorials/detail_editorials/1348-partai-allah-versus-partai-setan (Accessed: 09.02.2022). (In Bahasa Indonesia)

45. Manifesto Partai Da'wah Rakyat Indonesia [Manifesto of the Indonesian People's Da'wah Party]. *Partai Da'wah Rakyat Indonesia* [Indonesian People's Da'wah Party]. 1442. Syawwal 19. [Electronic source]. Available at: <https://partaidakwah.id/index.php/2-manifesto/> (Accessed: 09.02.2022). (In Bahasa Indonesia)

46. Pravitri Retno Widyastuti, Profil Ustaz Farid Okbah yang Ditangkap Densus 88, Ketua Umum Partai Dakwah Rakyat Indonesia [Profile of Ustaz Farid Okbah Arrested by Densus 88, General Chairperson of the Indonesian People's Da'wah Party]. *Tribun News*. 2021. November 16. [Electronic source]. Available at: <https://www.tribunnews.com/nasional/2021/11/16/profil-ustaz-farid->



okbah-yang-ditangkap-densus-88-ketua-umum-partai-dakwah-rakyat-indonesia (Accessed: 09.02.2022). (In Bahasa Indonesia)

47. Adhyasta Dirgantara, Polri Sebut Farid Okbah Bentuk Partai Dakwah sebagai Solusi Lindungi JI [National Police Call Farid Okbah Form a Da'wah Party as a Solution to Protect JI]. *Detik News*. 2021. November 16. [Electronic source]. Available at: <https://news.detik.com/berita/d-5814058/polri-sebut-farid-okbah-bentuk-partai-dakwah-sebagai-solusi-lindungi-ji> (Accessed: 09.02.2022). (In Bahasa Indonesia)

48. Arif S. *Islam, Pancasila dan Deradikalisasi* [Islam, Pancasila and Deradicalization]. Jakarta: Elex Media Komputindo; 2018. 272 p. (In Bahasa Indonesia)

49. Sudibyo A. *Tarung Digital. Propaganda Komputasional di Berbagai Negara* [Digital Fight. Computational Propaganda in Different Countries]. Jakarta: Kepustakaan populer gramedia; 2021. 392 p. (In Bahasa Indonesia)

50. Harsono A. Internet, Islamisme, dan Aturan Represif Terhadap Media di Indonesia [The Internet, Islamism, and Repressive Rules Against the Media in Indonesia]. *HRW Indonesia*. 2021. December 8. [Electronic source]. Available at: <https://www.hrw.org/id/node/380669/printable/print> (Accessed: 09.02.2022). (In Bahasa Indonesia)

51. Zakharov A.O. Indoneziya: lovushka marginalov [Indonesia: a trap of the marginalized]. *Yugo-Vostochnaya Aziya: aktual'nyye problemy razvitiya* [Southeast Asia: Actual Problems of Development]. 2021;1(50):146–154. (In Russian)

52. Hefner R.W. Islam and Institutional Religious Freedom in Indonesia. *Religions*. 2021. No 12. [Electronic source]. Available at: <file:///C:/Users/User/Downloads/religions-12-00415-v2.pdf> (Accessed: 09.02.2022).

53. Harsono A. The Internet, Islamism and Repressive Regulations Pressure Indonesian Media. *HRW*. 2021. December 8. [Electronic source]. Available at: <https://www.hrw.org/news/2021/12/08/internet-islamism-and-repressive-regulations-pressure-indonesian-media> (Accessed: 09.02.2022).

54. Umar N. Ketika Pertimbangan Agama Dipinggirkan [When Religious Considerations Are Marginalized]. *Republika*. 2021. Juli 5. [Electronic source]. Available at: <https://www.republika.co.id/berita/qvqrnd440/ketika-pertimbangan-agama-dipinggirkan> (Accessed: 09.02.2022). (In Bahasa Indonesia)



Информация об авторе

Кирчанов Максим Валерьевич, доктор исторических наук, доцент, кафедра регионоведения и экономики зарубежных стран, Факультет международных отношений, Кафедра истории зарубежных стран и востоковедения, Исторический факультет, Воронежский государственный университет, г. Воронеж, Российская Федерация.

About the author

Maxim V. Kirchanov, Dr. Sci. (History), Associate Professor, Department of Regional Studies and Foreign Countries Economics, Faculty of International Relations, the Department of History of Foreign Countries and Oriental Studies, Historical Faculty, Voronezh State University, Voronezh, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 09 февраля 2022
Одобрена рецензентами: 09 марта 2022
Принята к публикации: 09 апреля 2022

Article info

Received: February 09, 2022
Reviewed: March 09, 2022
Accepted: April 09, 2022

ТЕОЛОГИЯ

THEOLOGY





◆ **Позиция суннитских богословов по вопросу вечности Ада**

◆ **Проблемы межрелигиозного диалога ислама и православия в России**

◆ **Религия и интернет: медицина Пророка в век современных технологий**



Самигуллин К.И.

Позиция суннитских богословов по вопросу вечности Ада

DOI 10.31162/2618-9569-2022-15-2-379-393

УДК 297

Original paper

Оригинальная статья

Позиция суннитских богословов по вопросу вечности Ада

К.И. Самигуллин^{1а}

¹ Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9374-5233>, e-mail: dumrt@cloud.com

Резюме: Статья посвящена ставшей актуальной сегодня богословской проблеме, а именно вопросу о бесконечности или тленности Ада. Во все времена встречались богословы, которые заявляли, что Ад конечен, адские муки закончатся, и обитатели Ада либо будут помилованы и спасутся, либо (согласно другой точке зрения) будут уничтожены вместе с адской обителью. Такие взгляды противоречат консенсусу (иджма') мусульманских теологов прошлого. В статье представлен обзор отдельных богословских источников, в том числе принадлежащих отечественным богословам, посвященных данной теме, даются некоторые пояснения теологического характера в отношении позиции суннитского ислама по вопросу бесконечности Ада и бесконечности наказания в нем.

Ключевые слова: шариат; исламское вероучение; 'акыда; иджма'; вечность Ада; богословские трактаты; сунниты

Для цитирования: Самигуллин К.И. Позиция суннитских богословов по вопросу вечности Ада. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(2):379–393. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-2-379-393



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



The position of Sunni theologians on the eternity of Hell

K.I. Samigullin^{1a}

¹ Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation

^a ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9374-5233>, e-mail: dumrt@cloud.com

Abstract: This article is devoted to the theological problem that has become relevant again today, namely the issue of infinity or frailty of Hell. There have always been some theologians, stating that Hell is finite, that the hellish torment will end, and the inhabitants of Hell will either be pardoned and saved, or (according to another point of view) will be destroyed along with the hellish abode. Such points of view contradict the consensus (Ijma') of Muslim theologians of the past. The article provides an overview of some theological sources and studies, including Tatar theological heritage, entirely on this topic. The paper also discloses some theological explanations of the position of Sunni Islam on the infinity of Hell and its punishment.

Keywords: Sharia; Islamic theology; 'aqidah, ijma'; eternity of Hell; Theological Treatises; Sunnis

For citation: Samigullin K.I. The position of Sunni theologians on the eternity of Hell. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(2):379–393. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-2-379-393

Введение

По мнению суннитских богословов, исламское наследие – это традиция, в которой существуют положения, неизменные в веках, защищенные от пересмотра статусом консенсуса (иджма') – единогласного мнения муджтахидов, живших в одно столетие, ибо иджма' – это один из четырех доводов, на которых базируется шариат, наряду с Кораном, Сунной и кыйасом (суждением по аналогии). В исламе считается общепринятым мнение о том, что нельзя выносить фетвы и высказывать точки зрения, идущие вразрез с основами, в том числе закрепленными иджма'.

Однако в наше время, как, впрочем, и в прошлые века, можно услышать голоса тех, кто выступает от лица религии, пытается отвлечь верующих от следования признанным школам исламского права (мазхабам), подорвать доверие к хадисам, оспорить общепринятые и общеизвестные среди мусульман положения, такие как обязательность пятикратного намаза, ношения хиджаба, совершения курбана. Появляются непопулярные в мусульманской среде призывы к пересмотру незыблемых норм ислама в контексте изменчи-



вых представлений о норме и девиации, об абстрактном гуманизме и «обще-человеческих ценностях».

Среди подобных вопросов – проблема вечности Ада. Сегодня некоторые исследователи ислама пытаются убедить мусульман в том, что конечность Ада – законная позиция в рамках суннитского богословия. По их мнению, придёт день, когда Ад прекратит своё существование и все без разбора попадут в Рай, в том числе и Иблис [1, с. 6].

Обычный верующий человек может задаться вопросом: для чего тогда нужна религия, для чего человек должен сдерживать себя от исповедания ереси, совершения грехов, зла, если в любом случае он попадёт в Рай? Подобные заявления обычным мусульманам кажутся нововведением (непозволительным) в религии и путем к анархии.

Господствующая позиция по данному вопросу в суннитском исламе, воспринимаемая как правоверие

По мнению ученых-суннитов (ахль ас-сунна ва-ль-джама‘а), т.е. преобладающего большинства мусульман, Рай и Ад вечны, как и их обитатели. Человек, имеющий хотя бы маленькую частицу веры, но попавший за свои поступки в Ад, будет там очищен от грехов, а, очистившись, выйдет из него и войдет в Рай. Неверующие же навсегда останутся в Аду.

Процитируем в качестве примера два источника. Маликитский египетский шейх ‘Абд ас-Салям аль-Ляккани (1564–1668) в толковании «Джаухарат ат-таухид» («Драгоценность единобожия»)¹ сказал: «Рай (араб. аль-Джанна) – это вечная обитель, уготованная в качестве награды для верующих людей, совершавших праведные поступки при жизни. Рай состоит из семи уровней, самый прекрасный и возвышенный из которых именуется Фирдаус, и находится он непосредственно под Аршем Всевышнего Аллаха»² [2, с. 546–547].

Этот же ученый сказал, что «Ад (араб. Джаханнам/Нар) – это место, где будут пребывать неверующие, а также люди из числа верующих, которые были при жизни грешниками. Ад, состоящий из семи частей, является местом

¹ «Джаухарат ат-таухид» Ибрахима аль-Ляккани (ум. 1632) – один из известных и популярных текстов по исламской догматике среди суннитов-ашаритов.

² Здесь и далее, если нет других указаний в библиографии, перевод с арабского языка автора статьи.



различных мук и наказаний. Неверующие обречены на вечное пребывание в Аду» [2, с. 545– 546].

О том же говорит и отечественный исламский богослов Шихаб-ад-дин аль-Марджани (1818–1889) в толковании сочинения имама Абу-Хафса ан-Насафи (1068–1142) «‘Акаид»: «[Сказал ан-Насафи:] «[Рай и Ад] есть вечные (бесконечные), и они не исчезнут, как не исчезнут и их обитатели», вопреки мнению джахмитов³, которые утверждали, что они исчезнут после того, как их обитатели войдут в них, и обитатели Рая наслаждаются в Раю, а обитатели Ада помучаются в Аду... Утверждение об исчезновении Рая и Ада противоречит Книге, Сунне и консенсусу уммы, установленному до возникновения джахмитов» [4, с. 236].

В обоих случаях авторы источников приводят стандартный набор аятов, хадисов и догматических утверждений в пользу данной позиции. Во многих доксографических трудах ересь об утверждении тленности Рая и Ада, а также временности пребывания в них, относится к раннесредневековой секте джахмитов.

Обзор некоторых источников и литературы по теме вечности Ада

Как было отмечено ранее, суннитские богословы на страницах своих трактатов по догматике и доксографии высказывались по теме вечности Ада, подчеркивая позицию суннитского правоверия в указанном вопросе. Тем не менее в истории ислама были отдельные труды, посвященные обозначенной в статье проблеме.

Среди известных и доступных трудов – «ар-Радд ‘аля ман каля би-фана’ аль-джанна ва-н-нар» («Опровержение тому, кто утверждал тленность Рая и Ада») средневекового шейха Ибн-Таймийи (1263–1328), главного авторитета салафитского толка ислама⁴. Несмотря на название трактата, Ибн-Таймийя опровергает в нем только мнение джахмитов об исчезновении Рая, а в отношении Ада на основе своих изысканий заявляет следующее: «Таким образом, приводятся доводы посредством Корана, Сунны и слов сподвижников Пророка в пользу тленности Ада, вместе с тем у утверждающих бесконечность Ада нет доводов из Корана, Сунны и слов сподвижников Пророка (!)»

³ Последователи Джахма ибн Сафвана (ум. 745) из Термеза, известного в истории исламской доксографии своими еретическими, с точки зрения суннитов, идеями.

⁴ О нем см.: [3].



[5, с. 67]; «Что же касается консенсуса [по этому вопросу], то, во-первых, он не известен (!). По этим проблемам не устанавливается окончательное мнение посредством консенсуса. Да, возможно, первоначально, до того, как стало известно о появлении дискуссии по этому вопросу, предполагалось вынесение по нему иджма'. Однако до настоящего момента я не знаю ни одного сподвижника, сказавшего, что Ад не исчезнет. На самом деле от них передается противоположное, а вот от последователей сподвижников (таби'ун) – это и другие мнения» [5, с. 71–72]. Следовательно, именно Ибн-Таймийа – один из первых, не считая основоположника секты джахмитов, кто склонялся к этому редкому, не свойственному суннитам мнению и даже обосновал его. Разные источники подтверждают, что мнение Ибн-Таймийи упоминалось в порицаемом виде в сочинениях суннитских авторов, что говорит об осведомленности ученых о данной книге⁵, хотя в печатном виде она увидела свет только в 1995 году.

Одним из первых средневековых богословов, кто ответил на вышеуказанное произведение Ибн-Таймийи, был крупный египетский шафиитский ученый Таки-ад-дин 'Али ибн 'Абд-аль-Кафи ас-Субки⁶ (1284–1355). Его небольшой труд «аль-И'тибар би-бака' аль-джанна ва-н-нар» («Внимание в отношении бесконечности Рая и Ада») впервые был издан в Дамаске в 1347 г.х. (1928/1929) [5, с. 6, 18–19]⁷. По словам автора, он закончил его в месяц зуль-хиджжа 748 г.х. (1348) [7, с. 23]. Современное издание этого сочинения занимает 23 страницы. Таки ас-Субки пишет: «Это (вышеперечисленные) аяты, которые мы привели в пользу бесконечности Рая и Ада. Мы начали с Ада, потому что нам встретилось сочинение одного из современников о тленности Ада. Мы упомянули около 100 аятов, из них приблизительно 60 касаются Ада... Ясным образом об отсутствии выхода из него [для неверных] говорится

⁵ Татарский ученый Ризаэддин Фахреддин (1858–1936) в своей книге «Ибн-Таймийа» привел из «аль-Фатава аль-хадисийа» крупного шафиитского богослова Ибн-Хаджара аль-Хайтами (1503–1566) 18 вопросов, в которых Ибн-Таймийа противоречил консенсусу суннитов [6, с. 132–134]. 18-й вопрос касался тленности Ада. Далее Ризаэддин упомянул ответы иракского ученого Ну'мана ибн Махмуда аль-Алюси (ум. 1899) на эти обвинения в защиту Ибн-Таймийи. Из ответа на 18-й пункт следует, что аль-Алюси не знал о вышеуказанной книге Ибн-Таймийи, однако допустил, что такое мнение могло принадлежать ему, заметив, что есть высказывания некоторых предшественников о конечности Ада и что Ибн-аль-Каййим склонялся к этому мнению [6, с. 141–143].

⁶ У этого ученого есть и другие полемические сочинения, написанные в ответ на мнения шейха Ибн-Таймийи.

⁷ Книга доступна в современном виде на сайте иорданского Благотворительного фонда «Кораническая мысль» принца Гази (Вакфиййат аль-Амир Гази ли-ль-фикр аль-кур'ани).

в более чем 30 аятах» [7, с. 9]. Далее он упомянул некоторые высказывания Ибн-Таймийи из его труда, удивляясь им, и затем обсудил их и опроверг. Интересно, что в этом сочинении Ибн-Таймийя по имени не назван, но имам ас-Субки говорит, что мнение о конечности Ада является не просто еретическим, а выводит утверждающего такое из лоно ислама [7, с. 10, 23].

Еще один известный источник по изучаемой теме – сочинение «Раф' аль-астар ли-ибталь адиллят аль-каилина би-фана' ан-нар» («Снятие покрывал с ложности доводов, утверждающих тленность Ада») йеменского богослова аль-Амира ас-Сан'ани (1687–1768). Это произведение было издано в 1984 году в Бейруте под научной редакцией известного салафитского ученого Мухаммада Насыраддина аль-Албани (1914–1999), который в предисловии, в частности, написал: «Я изучил эту книгу очень внимательно, потому что ее автор имам ас-Сан'ани (да смилуется над ним Аллах Всевышний), используя научный стиль без всякого мазхабического фанатизма, не следуя за ашаритами и мутазилистами, опроверг в ней мнение шайх-аль-исляма Ибн-Таймийя и его ученика Ибн-аль-Каййима⁸ за их склонность к утверждению конечности Ада... Автор разъясняет, передавая сведения от Ибн-аль-Каййима, что указанное опровержение [Ибн-Таймийи] есть ответ тем, кто утверждал только тленность Рая, без оспаривания мнения джахмитов о конечности Ада. Таким образом, сам Ибн-Таймийя утверждает мысль о тленности Ада. И не только это! Он говорит, что его обитатели после этого зайдут в сады, под которыми текут реки! Указанное мнение четко прослеживается в трех разделах, которые Ибн-аль-Каййим посвятил этой важной проблеме в своей книге «Хади аль-арвах иля биляд аль-афрах» («Погонщик душ в обитель радости») [8, с. 7]. В то же время аль-Албани замечает, что из других текстов Ибн-Таймийи следует утверждение о бесконечности Ада. Возможно, это последняя точка зрения шейха, но если, что тоже вероятно, он все же остановился на идее конечности Ада, то, безусловно, шейх ошибся, и ошибка эта прощаема по причине его искреннего иджитхада [8, с. 32]. Также аль-Албани отметил, что аль-Амир ас-Сан'ани в своем опровержении Ибн-Таймийи относится к нему с уважением и называет великим ученым [8, с. 33, 63, 120]. Вероятно, этот труд

⁸ Ибн Каййим аль-Джаузийя (1292–1350) – самый известный ученик Ибн-Таймийи, который разделял и передавал взгляды своего учителя. У него нет специального отдельного труда по этой проблеме, однако он разобрал ее внутри глав одной из своих книг, при этом он более явно и настойчивее, чем его учитель, проявил свое предпочтение мнению о бренности адского наказания и Ада.



ас-Сан‘ани является наиболее полным источником⁹ по поставленной проблеме с точки зрения обсуждения всех аспектов: аятов, хадисов, высказываний праведных предшественников, цепочек передатчиков и доводов разума.

К поздним сочинениям о конечности Ада или наказания в нем относится труд «Рәхмәт илаһийә борһаннары» («Доказательства божественного милосердия») известного татарского богослова Мусы Бигиева (1875–1949) [9]¹⁰. Как видим, в заголовок выносятся концепция всеохватывающей божественной милости, что подразумевает, по мнению автора, и конечность адского наказания. Кстати, Ибн-Таймийя также использовал в качестве аргумента всеохватность милости Всевышнего [5, с. 22], но Бигиев в своем трактате вообще не ссылается на него¹¹. Книга Бигиева широко распространилась среди мусульман России и Турции, что породило определённый резонанс и привело к идейному потрясению в религиозных кругах [10, с. 198]. Вероятно, что по этой причине татарский богослов и муфтий ‘Алимджан Баруди (1857–1921), яркий представитель джадизма, назвал в одной из своих бесед с татарским богословом и педагогом ‘Абдуллой Буби (1871–1922) Мусу Бигиева безбожником (динсез) [11, с. 89]¹². В главе «Моя вера во всеохватность божественной милости» Бигиев пишет: «В силу того, что учение о всеохватности божественной милости является истиной, способной стать фундаментальной основой будущей жизни человечества, сотворенного для непрерывного движения по пути счастья, эта теория, так соответствующая духу ислама, давно уже привлекала мое внимание... я не был достаточно подготовлен, чтобы решить этот вопрос с богословско-научной позиции. Зародившись в

⁹ В редакции аль-Албани текст самого сочинения занимает 84 страницы.

¹⁰ Этот труд на татарском языке увидел свет в 1911 году в Оренбурге и состоял из 97 страниц. В современном переводе на русский язык текст занимает 53 страницы.

¹¹ В этой связи интересно провести сравнительное исследование доводов Ибн-Таймийи и Бигиева, чтобы допустить или отвергнуть влияние первого на второго.

¹² На негативную реакцию на это сочинение Бигиева в татарском обществе указывает стихотворение поэта Габдуллы Тукая (1886–1913) на татарском языке под названием «Зур бәшарәт! (Рәхмәте илаһия гомуми)» («Большая радость! (Всеохватывающее божественное милосердие)») 1910 года, где в переводе звучали такие слова:

*Радость вам, о жители Петербурга!
Так же и вам, о жители Нью-Йорка!
И вам радость, о жители Берлина!
Так же вам радость, жители Лондона!
Радость и вам, низкорослые японцы!
Радость вам, китайцы и финны!
Без вашего ведома не останетесь вы навечно в огне,
– возьмет и спасет вас господин Муса! [12].*



моей душе, эта загадка¹³ постоянно беспокоила меня. Так и случилось. По моему мнению, из всех требующих доказательства богословских теорий важнее всего доказать истинность учения об универсальности, абсолютности и всеохватности божественной милости» [9, с. 82]. Таким образом, по мнению автора, в его книге предлагается научно-богословское обоснование данной идеи.

В 1911 году оренбургское издательство «Вақыт» издает книгу «Рәхмәт илаһийә мәсәләсе» («Проблема божественной милости»), в которой ее автор, отечественный мусульманский религиозный деятель Ризаэддин Фахреддин (1858–1936), также рассмотрел проблему тленности Ада в связи с обсуждением вышеупомянутого трактата Бигиева. Утверждая саму мысль о вечности Ада, Ризаэддин, однако, считает мнение Бигиева допустимой точкой зрения и опирается при этом на труд Ибн-аль-Каййима: «Проблема, которую поднял Муса-эфенди, не нова. И для того чтобы доказать это, я решил перевести одну из глав книги благородного ученого, хранителя ислама Ибн-Каййима аль-Джаузи «Хәди аль-арвāх иля биляд аль-афрāх» («Погонщик душ в обитель радости»)» [13]. Цитируя ученика Ибн-Таймийи, Ризаэддин-кади говорит, что по мере существования Ада неверующие будут оставаться в нем, но однажды Ад прекратит свое существование, мучения неверующих закончатся. По его мнению, Ад перестанет существовать, а Рай будет вечен [13]. Таким образом, будущий советский муфтий попытался защитить идеи Мусы Бигиева, находясь, видимо, под сильным влиянием египетских реформаторов¹⁴, которые давали высокую оценку наследию Ибн-Таймийи и Ибн-аль-Каййима. О взглядах Ибн-Таймийи, в том числе на поставленную проблему, он также высказывался в своей книге «Ибн-Таймиййа» из серии «Мәшһүр ирләр», которая вышла в свет в 1911 году [6, с. 141–144].

Известно, что в 1916 г. последний османский шайх-аль-ислям Мустафа Сабри (1869–1954), находясь в Румынии, написал труд на 168 страницах «Научная ценность новых исламских муджтахидов» («Йени ислам муджтахидлерин кыймат ‘ильмиясе»), где опроверг доводы Мусы Бигиева [10, с. 195–196]¹⁵. Вначале автор поясняет важность вопроса о вечности нахождения в Аду, затем рассказывает о личности Бигиева и его взглядах, при-

¹³ Т.е. вопрос о совместимости идеи наместничества Всевышним человека на Земле и трудностях, несчастьях человека в этой жизни, или в чем же цель создания несчастных людей в то время, как Всевышний обладает безграничной милостью.

¹⁴ Например, см. об этом [14].

¹⁵ Книга была издана в Стамбуле в 1919 г. Данный труд шайх-аль-ислама требуется перевести на русский и татарский языки, чтобы познакомить как можно большее число отечественных мусульман с реакцией богословов, современников Бигиева, на его труд.



водит его доводы о конечности наказания Ада, рассматривает метод его аргументации. В книге обсуждаются тезисы Бигиева о том, что неверные не будут вечно пребывать в Аду, будут выведены оттуда; что многобожники, имеющие какой-то довод в пользу своего многобожия, будут оправданы в Судный день; что все религии, несмотря на свои воззрения, являются истинными и верными, а их последователей нельзя считать заблудшими с точки зрения ислама. В заключении автор говорит о причинах, которые породили заблуждения Мусы Бигиева, в особенности о влиянии западной цивилизации на мусульман, заставившей некоторых из них чувствовать себя ущербными, что в свою очередь привело к попыткам пересмотра некоторых постулатов ислама и его адаптации в соответствии с западными учениями и наукой [10, с. 198–202].

Наконец, в 2012 году в Каире было издано исследование «ар-Радд ‘аля ‘Аднан Ибрахим фи за‘ми-хи фана’ ан-нар» («Опровержение против ‘Аднана Ибрахима»¹⁶ в его утверждении тленности Ада») современного иорданского богослова Са‘ида Фуды [1]. Европейский исследователь ‘Аднан Ибрахим известен в сети Интернет своими выступлениями, которые подвергаются критике со стороны многих богословов. В частности, он одобрил и попытался представить доводы Ибн-Таймийи и Ибн-аль-Каййима в отношении конечности Ада как правильные и утверждал, что все неверные после временного мучения в Аду войдут в Рай. Шейх Са‘ид Фуда разделил свое опровержение на восемь пунктов в соответствии с восемью тезисами ‘Аднана Ибрахима. Можно утверждать, что это довольно сильное и обоснованное опровержение с позиции суннитской ортодоксии¹⁷.

Некоторые пояснения к позиции суннитов по вопросу бесконечности Ада

В вышеуказанных трудах¹⁸ представлено большое число аятов Корана¹⁹ и достоверных хадисов Посланника Аллаха ﷺ, прямо указывающих на беско-

¹⁶ ‘Аднан Ибрахим – современный европейский мусульманский мыслитель палестинского происхождения.

¹⁷ В Университете «Умм аль-Кура» (Мекка) исследователь Файсаль ‘Абд-Аллах в 1978 году защитил магистерскую работу по теме «аль-Джанна ва-н-нар ва-ль-ара’ фи-хима» («Рай и Ад и теологические взгляды в отношении них»), в которой автор также посчитал более верным конечность Ада, но при этом не ссылаясь на Ибн-Таймийю. Об этом сообщил научный редактор в предисловии к книге «ар-Радд ‘аля ман каля би-фана’ аль-джанна ва-н-нар» Ибн-Таймийи (см. [5, с. 22–23]). Видимо, это исследование будет интересно сравнить с книгой Мусы Бигиева.

¹⁸ Т.е. в трактатах имама ас-Субки, аль-Амира ас-Сан‘ани, шайх-аль-исляма Сабри и современного специалиста в области исламской теологии и методологии исламского права Са‘ида Фуды.

¹⁹ Например, см.: Коран, сура аз-Зухруф, аяты 74–75; аль-Ахзаб, аяты 64–65, аль-Джинн, аят 23;



вечное существование Ада. Если Ад перестанет существовать, значит, и муки неверующих людей, которые они получили по заслугам, прекратятся. Однако это противоречит приводимым доводам.

Существует большое количество известных хадисов, из которых следует, что имеющие хотя бы маленькую долю веры в сердце выйдут из Ада, а неверующие останутся в нем навсегда. Есть немало хадисов и о том, что грешные верующие в результате заступничества (шафа'а) будут выведены из Ада и помещены Всевышним в Рай, однако касается это только грешных мусульман.

Предположим, что неверующие тоже когда-нибудь будут выведены из Ада, подобно грешным мусульманам, но в этом случае хадисы о заступничестве (шафа'а) Посланника Аллаха ﷺ за грешных мусульман потеряют смысл, то есть неверующие будут уподоблены грешным верующим, и заступничество Пророка ﷺ, которое обещано только грешным мусульманам, потеряет всякий смысл.

Средневековый захиритский богослов Ибн-Хазм (994–1064) из Андалузии в своем труде «Маратиб аль-иджма'» («Степени консенсуса уммы») пишет: «Сподвижники и таби'ины были едины во мнении о том, что Ад существует и является местом мучений для тех, кто это заслужил. А его обитатели, равно как и сам Ад, будут вечно находиться там» [15, с. 268].

Лишнее подтверждение данному мнению – это слова хадисоведа Мухаммада Захида аль-Каусари (1879–1952), сказанные об отношении Ибн-Хазма к вопросам единогласного мнения мусульман: «Не любая иджма' принималась такими богословами, как Ибн-Хазм, которые были очень щепетильны в этом вопросе, но принятые иджма' были самыми наилучшими» [16, с. 276].

По мнению Ибн-аль-Каййима, неверующие будут находиться в Аду до тех пор, пока он в один момент не перестанет существовать. Это мнение он выводит на основе ограниченного числа аятов Корана²⁰. Очевидно, что эти аяты должны пониматься в контексте с другим огромным числом аятов, о чем оппоненты идеи бренности Ада также говорили.

Что касается хадисов и преданий, приводимых сторонниками конечности наказания Геенны, которые в основном оказались уязвимыми²¹ с точки зрения хадисоведов, то суннитские ученые призывали и их понимать в

аль-Маида, аят 37; Фатыр, аят 36; ас-Саджа, аят 20.

²⁰ См.: Коран, Худ, аяты 106–107; аль-Ан'ам, аят 128; ан-Наба', аят 23.

²¹ Из-за наличия слабых передатчиков в цепочках преданий.



контексте других шариатских текстов. Например, крупный знаток хадисов и толкователь Корана аль-Багави (1044–1122) упомянул два хадиса, возможно, намекающих на конечность Ада в тафсире сто седьмого и восьмого аятов суры Худ, и отметил: «Если воспринимать эти хадисы как правильные, с точки зрения суннитов, то необходимо понимать следующее: «Там не останется никого из обладателей веры. Остальные же неверующие пребудут в Аду вечно»» [17, с. 202].

Если рассматривать данные хадисы с точки зрения Ибн-аль-Каййима, то это не означает, что Ад когда-то прекратит свое существование. В хадисах говорится о том, что там никого не останется, но ни слова нет о том, что Ад прекратит свое существование, и уже поэтому они не могут служить доказательством убеждений Ибн-аль-Каййима. К тому же, включая самого Ибн-аль-Каййима, все ученые сошлись во мнении, что пока будет существовать Ад, неверующие будут в нем находиться постоянно, а значит, его убеждения не основательны и противоречат сами себе.

Заключение

Позиция суннитского ислама в отношении бесконечности Ада и наказания в нем не менялась на протяжении исламской истории. Большинство источников по исламской догматике и доксографии передают единогласное мнение суннитских ученых прошлого и современности по поводу вечности адского огня. Вместе с тем в мусульманском мире, начиная с Джахма ибн Сафвана, появлялись отдельные богословы, которые транслировали редкие и непопулярные среди мусульман идеи в отношении тленности Ада и его мучений. Самым известным сторонником этой идеи был шейх Ибн-Таймийя со своим учеником Ибн-аль-Каййимом, т.е. крупнейший авторитет салафитского толка ислама. Мнение Ибн-Таймийи подверглось критике со стороны известных богословов ислама, таких как Таки ас-Субки и аль-Амир ас-Сан'ани. В XX веке похожую идею пытался обосновать с позиции богословия Муса Бигиев, но подвергся критике со стороны отечественных мусульман, а последний шайх-аль-ислям османской империи Мустафа Сабри посвятил его опровержению целый трактат. В наше время о бренности адского наказания заявил европейский мусульманский мыслитель и проповедник 'Аднан Ибрахим, на что получил богословский ответ в виде книги иорданского суннитского мутакаллина Са'ида Фуды. Как и раньше, большинство суннитских богословов



воспринимают такие идеи как противоречие исламскому правоверию. В богословском плане сторонники тленности Ада ссылаются на очень ограниченное число аятов, хадисов и преданий и выражают либо свое несогласие с консенсусом уммы, либо утверждают его отсутствие по этому вопросу. Однако ученые ислама довольно подробно разобрали их аргументы и привели против них большое число шариатских и рациональных доводов, с которыми можно ознакомиться в вышеуказанных полемических сочинениях.

Литература

1. Са'ид Фуда. *Ар-Радд 'аля 'Аднан Ибрахим фи за'ми-хи фана' ан-нар* [Опровержение против Аднана Ибрахима в его утверждении тленности Ада]. Каир: Дар ас-Салих; 2012. 138 с.
2. 'Абд-ас-Салям аль-Ляккани. *Итхаф аль-мюрид би-джаухарат ат-таухид* [Подарок ученику драгоценностью единобожия]. Мухаммад Саййид ибн Йахья ад-Дагистани (ред.). Эль-Кувейт: Дар ад-Дыйа'; 2021. 688 с.
3. Шагавиев Д.А. Образ шейха Ибн-Таймийи в трудах Шихабуддина Марджани. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(3):775–796.
4. Марджани Ш. *Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (ал-Хикма ал-балига)*. Шагавиев Д. (предисл. и пер. с араб.). Казань: Татар. кн. изд-во; 2008. 479 с.
5. Ибн-Таймийя. *Ар-Радд 'аля ман каля би-фана' аль-джанна ва-н-нар* [Опровержение тому, кто утверждал тленность Рая и Ада]. Мухаммад ибн 'Абд-Аллах ас-Самхари (ред.). Медина: Дар Балянсийа; 1995. 120 с.
6. Фахретдин Р. *Ибн Таймийя*. Пер. со старотат. М.: Форум; 2018. 240 с.
7. Такы-ад-дин ас-Субки. *Аль-Итибар би-бака' аль-джанна ва-н-нар* [Внимание в отношении бесконечности Рая и Ада]. Амман: Razi.net; 23 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.quranicthought.com/books/%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B9%D8%AA%D8%A8%D8%A7%D8%B1-%D8%A8%D8%A8%D9%82%D8%A7%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%86%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%A7%D8%B1/> (дата обращения: 15.11.2021).
8. Аль-Амир ас-Сан'ани. *Раф' аль-астар ли-ибталь адиллят аль-каилина би-фана' ан-нар* [Снятие покрывал с ложности доводов утверждающих



тленность Ада]. Мухаммад Насыраддин аль-Албани (ред.). Бейрут: аль-Мактаб аль-ислями; 1984. 151 с.

9. Бигиев М. *Избранные труды*. В 2 т. Т. 1. Пер. с осман. Казань: Татар. кн. изд-во; 2005. 336 с.

10. Муфрих ибн Суляйман аль-Кауси. *Аш-Шайх Мустафа Сабри ва ма-укуфу-ху мин аль-фикр аль-вафид* [Шейх Мустафа Сабри и его позиция в отношении идейного влияния из вне]. Эр-Рияд: Марказ аль-малик Файсаль лиль-бухус ва-д-дирасат аль-ислямиййа; 1997. 778 с.

11. *Бертуган Бубыйлар һәм Иж-Бубый мәдрәсәсе: тарихи-документаль җыентык*. Казан: Рухият; 1999. 240 б.

12. Тукай Г. Зур бәшарәт. *Тукай дөнъясы*. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://gabdullatukay.ru/works/poem/1910/zur-besharet> (дата обращения: 15.11.2021).

13. Проблема божественной милости. *Санкт-Петербургский мухтасибат*. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://islamdumspb.ru/article/problema-bozhestvennoj-milosti> (дата обращения: 15.11.2021).

14. Шагавиев Д.А. Влияние мусульманского реформатора Джамал ад-дина ал-Афгани на татарского богослова Ризаэтдина Фахретдина (Ризу Фахретдинова). *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина*. 2014;4(4):118–125.

15. Ибн-Хазм. *Маратиб аль-иджма'* [Степени консенсуса уммы]. Хасан Ахмад Асбар (ред.). Бейрут: Дар Ибн Хазм; 1998. 320 с.

16. Мухаммад Захид аль-Каусари. *Макалят аль-Каусари* [Статьи аль-Каусари]. Каир: Дар ас-Салям; 2009. 492 с.

17. Аль-Багави. *Тафсир Ма'алим ат-танзиль*. Мухаммад 'Абд-Аллах ан-Намир и др. (ред.). Эр-Рияд: Дар ат-Таййиба; 1409 [г. х.]. Т. 4. 398 с.

References

1. Sa'id Fudah. *Al-Radd 'ala 'Adnan Ibrahim fi za'mihi fana' al-nar* [Rebuttal Against Adnan Ibrahim in his assertion of Hell's vanity]. Cairo: Dar al-Salih; 2012. 138 p. (In Arabic)

2. 'Abd al-Salam al-Laqqani. *Ithaf al-murid bi-jawharat al-tawhid* [A Gift to the student with the jewel of monotheism]. Muhammad Sayyid ibn Yahya al-Dagistani (ed.). Al-Kuwait: Dar al-Dhiya'; 2021. 688 p. (In Arabic)



3. Shagaviev D.A. *Obraz sheykha Ibn-Taymiya v trudakh Shikhabuddina Mardzhani* [The Image of Sheikh Ibn-Taimiyyah in the Writings of Shihab al-Din al-Marjani]. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(3):775–796. (In Russian)

4. Marjani Sh. *Zrelaya mudrost' v raz'yasnenii dogmatov an-Nasafi (al-Hikmah al-balighah)* [Mature wisdom in explaining the dogmas of al-Nasafi (al-Hikmah al-balighah)]. Shagaviev D. (preface and tr. from Arabic). Kazan: Tatar Book Publishers; 2008. 479 p. (In Russian)

5. Ibn Taymiyyah. *Al-Radd 'ala man qala bi-fana' al-jannah wa-l-nar* [A rebuttal to someone who claimed the bratness of Paradise and Hell]. Muhammad ibn 'Abd Allah al-Samhari (ed.). Medina: Dar Balansiya; 1995. 120 p. (In Arabic)

6. Fahretdin R. *Ibn Taymiya* [Ibn Taymiyyah]. Tr. from Old Tatar. Moscow: Forum; 2018. 240 p. (In Russian)

7. Taqi al-Din al-Subki. *Al-I'tibar bi-baqa' al-jannah wa-l-nar* [Attention on the infinity of Paradise and Hell]. Amman: Razi.net; 23 p. [Electronic source]. Available at: <https://www.quranicthought.com/books/%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B9%D8%AA%D8%A8%D8%A7%D8%B1-%D8%A8%D8%A8%D9%82%D8%A7%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%86%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%A7%D8%B1/> (Accessed: 15.11.2021). (In Arabic)

8. Al-Amir al-San'ani. *Raf' al-astar li-ibtal adillat al-qailina bi-fana' al-nar* [Removal of the covers from the falsity of the arguments of those who claim Hell's vanity]. Muhammad Nasir al-Din al-Albani (ed.). Beirut: al-Maktab al-islami; 1984. 151 p. (In Arabic)

9. Bigiev M. *Izbrannyye trudy* [Selected works]. In 2 volumes. Vol. 1. Kazan: Tatar Book Publishers; 2005. 336 p. (In Russian)

10. Mufrih ibn Sulyaiman al-Qawsi. *Al-Shaykh Mustafa Sabri wa mawqifu-hu min al-fikr al-wafid* [Sheikh Mustafa Sabri and his stance on ideological influence from outside]. Riyadh: Markaz al-Malik Faysal li-l-buhuth wa-l-dirasat al-islamiyyah; 1997. 778 p. (In Arabic)

11. *Bertugan Bubyilar ham Izh-Bubyi madrasase: tarikhi-dokumental' jyentyk* [Bubi Brothers and Izh-Bubya madrasah: a historical and documentary collection]. Kazan: Ruhayat Press; 1999. 240 p. (In Tatar)



12. Tuqay A. Zur basharat [Great pleasure]. *Tuqay Dunyasi* [Tuqay's World]. [Electronic source]. Available at: <http://gabdullatukay.ru/works/poem/1910/zur-besharet> (Accessed: 15.11.2021). (In Tatar)

13. Problema bozhestvennoy milosti [The Problem of Divine Grace]. *Sankt-Peterburgskiy Mukhtasibat* [St. Petersburg Muhtasibat]. [Electronic source]. Available at: <http://islamdumpb.ru/article/problema-bozhestvennoj-milosti> (Accessed: 15.11.2021). (In Russian)

14. Shagaviev D.A. Vliyanie musul'manskogo reformatora Dzhamal ad-dina al-Afgani na tatarskogo bogoslova Rizaetdina Fakhretdina (Rizu Fakhretdinova) [The Influence of the Muslim reformer Jamal al-Din al-Afghani to the Tatar theologian Rizaetdin Fahretdin (Rizaeddin Fakhreddin)]. *Pushkin Leningrad State University journal*. 2014;4(4):118–125. (In Russian)

15. Ibn Hazm. *Maratib al-ijma'* [Levels of consensus]. Hasan Ahmad Asbar (ed.). Beirut: Dar Ibn Hazm; 1998. 320 p. (In Arabic)

16. Muhammad Zahid al-Kawthari. *Maqalat al-Kawthari* [Al-Kawthari articles]. Cairo: Dar al-Salam; 2009. 496 p. (In Arabic)

17. Al-Baghawi. *Tafsir Ma'alim al-tanzil* [Tafsir Revealed Milestones]. Muhammad 'Abd Allah al-Namir and others (ed.). Al-Riyadh: Dar al-Tayyibah; 1409 A.H. Vol. 4. 398 p. (In Arabic)

Информация об авторе

Самигуллин Камиль Искандерович, докторант Болгарской исламской академии, г. Болгар, Российская Федерация.

About the author

Kamil I. Samigullin, Doctoral Student of 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: 17 марта 2022
Одобрена рецензентами: 17 апреля 2022
Принята к публикации: 17 мая 2022

Article info

Received: March 17, 2022
Reviewed: April 17, 2022
Accepted: May 17, 2022



DOI 10.31162/2618-9569-2022-15-2-394-406

УДК 297.1

Original paper

Оригинальная статья

Проблемы межрелигиозного диалога ислама и православия в России

А.А. Шарипов^{1, 2, 3а}

¹ ЦРО «Региональное духовное управление мусульман Оренбургской области в составе Центрального духовного управления мусульман России»;

² МРО «Духовная профессиональная образовательная организация «Медресе «Хусаиния»;

³ РО – ДОО ВО «Оренбургская духовная семинария Оренбургской Епархии Русской Православной Церкви», г. Оренбург, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7047-2693>, e-mail: alfit35@mail.ru

Резюме: Россия – многоконфессиональная, многонациональная страна, на территории которой на протяжении многих веков дружно соседствуют представители разных религий и наций. При существующих различиях осознание общности нравственных установок основных мировых религий позволяет преодолеть разделяющие людей стереотипы, ксенофобию, что является важнейшим условием для формирования единой гражданской нации, обеспечения внутреннего мира и согласия. Наша страна накопила уникальный многовековой опыт мирного сосуществования и взаимодействия, совместного созидательного труда мусульманского и христианского населения. Но, несмотря на все положительные моменты, существует ряд проблем, которые препятствуют развитию межрелигиозного диалога на бытовом уровне между простыми гражданами. Эмоциональный фактор, СМИ, конфликты в политической жизни провоцируют на межрелигиозные распри. Это явление говорит о том, что государственная, общественная жизнь тесно связана и переплетается с религиозными отношениями: практически любое действие с внешней стороны отражается в религии. Кроме того, вопрос межконфессионального диалога является не только неотъемлемой составляющей культуры общественных отношений, но и, учитывая реалии современности, вопросом национальной безопасности Российского государства. В статье проанализированы основные проблемы, препятствующие развитию межрелигиозного диалога в обществе, а также приведены пути их решения.

Ключевые слова: межрелигиозный диалог; проблемы диалога; взаимодействие ислама и православия; традиционные духовные ценности

Для цитирования: Шарипов А.А. Проблемы межрелигиозного диалога ислама и православия в России. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(2):394–406. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-2-394-406



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Problems of Interreligious Dialogue between Islam and Orthodoxy in Russia

A.A. Sharipov^{1, 2, 3a}

¹ Centralized religious Organization «Regional Spiritual Administration of Muslims of the Orenburg Region as part of the Central Spiritual Administration of Muslims of Russia»;

² Muslim religious organization «Spiritual professional educational Organization «Madrasah «Husainiya»;

³ Religious organization – Spiritual Educational Organization of Higher Education «Orenburg Theological Seminary of the Orenburg Diocese of the Russian Orthodox Church», Orenburg, the Russian Federation

^a ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7047-2693>, e-mail: alfit35@mail.ru

Abstract: Russia is a multi-confessional, multinational country, on the territory of which representatives of different religions and nations have been living side by side for many centuries. With the existing differences, awareness of the commonality of moral attitudes of the main world religions allows us to overcome stereotypes and xenophobia that divide people, which is the most important condition for the formation of a single civil nation, ensuring internal peace and harmony. Russia has accumulated a unique centuries-old experience of peaceful coexistence and interaction, joint creative work of the Muslim and Christian population. But, despite all the positive aspects, there are a number of problems that hinder the development of interreligious dialogue at the everyday level, between ordinary citizens. The emotional factor, the media, and conflicts in political life provoke interreligious strife. This phenomenon suggests that state and public life is closely connected and intertwined with religious relations: almost any action from the outside is reflected in religion. In addition, the issue of interfaith dialogue is not only an integral part of the culture of public relations, but also, given the realities of our time, is a matter of national security of our Russian state. The article analyzes the main problems that hinder the development of interreligious dialogue in society, and also provides ways to solve them.

Keywords: interreligious dialogue; problems of dialogue; interaction of Islam and Orthodoxy; traditional spiritual values

For citation: Sharipov A.A. Problems of Interreligious Dialogue between Islam and Orthodoxy in Russia. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(2):394–406. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-2-394-406

Введение

Тот, кто не уважает другую нацию, другую религию, не уважает и свой народ, и свою веру. Религия никогда не разделяла жителей России. Последние два десятилетия лидеры религиозных организаций нашей страны при-



нимают активное участие в формировании общественного сознания, демонстрируя взаимное уважение и сотрудничество во многих сферах. Но при всех совместных усилиях сохраняется большая опасность обострения межрелигиозных и межнациональных отношений в таком многоконфессиональном и многонациональном государстве, которым является наша страна. Горький опыт соседних стран (например, Украины) показывает, что в современном мире очень легко разжечь конфликт не только между представителями разных религий или народов, но и среди одного народа и одной религии. Ни в коем случае нельзя допускать, чтобы на этой почве возникали конфликты, тем более перерастающее в противоборство, а значит, необходима совместная, серьезная, постоянная разъяснительная и просветительская работа религиозных организаций как между собой, так и в тандеме с государственной властью, нужна система воспитания, способная прививать людям уважение к религии других народов и наций, к особенностям их культуры, менталитета, быта и традиций. Работа эта может быть основана исключительно на взаимном уважении.

Хотим привести слова многоуважаемого Председателя Центрального духовного управления мусульман России, Верховного муфтия шейх-уль-Ислам Талгата Сафы Таджуддина: «Несомненно, нашей главной задачей и священным долгом является укрепление межконфессионального и межнационального мира и согласия. Ведь в Священном Коране повелевает Всевышний Аллах в 208-м аяте суры «Корова»: «О уверовавшие! Войдите в мир сообща и не следуйте стопам шайтана-сатаны. Подлинно, он вам явный враг». Гармонизация этноконфессиональных отношений, призыв и пропаганда здорового образа жизни, борьба с алкоголизмом, наркоманией, реабилитация алко- и наркозависимых граждан – также одна из современных форм служения духовенства и религиозных организаций» [1, с. 13].

Свое мнение по этому вопросу в одном из выступлений озвучил и Патриарх Кирилл, сказав, что «нам нужен диалог, который позволит каждой религиозной традиции раскрыть свой потенциал в созидании личной, семейной, общественной жизни, в построении прочного и справедливого мира» [2, с. 108].

Межрелигиозный диалог – это возможность слышать друг друга, не переманивать на свою сторону оппонента, а найти общие точки соприкосновения, объединяющие нас, и, воспользовавшись этим, приносить пользу обществу ради довольства Господа миров.



Проблемы межрелигиозного диалога

Исходя из большого практического опыта автора и анализа ситуации, сложившейся в сфере межрелигиозного взаимодействия между представителями ислама и православия в нашей стране (между простыми обывателями), можно выделить следующие основные проблемы.

1. Мы верим, что все, что происходит в этом мире, – по воле Господа, Творца миров, Создателя. Значит, по воле Всевышнего в мире существуют разные религии и верования, представители которых, конечно, считают, что войдут в Рай только они. Именно на этой почве может возникнуть проблема, ибо сатана не дремлет: до самого Судного дня он будет стараться противопоставлять людей друг другу, используя при этом принцип «я лучше, чем он». Соответственно, как в жизни есть фанаты футбола, музыки, иных видов деятельности, так и в религии есть свои фанаты, крайние радикалы, которые всегда считают, что только они правы, а остальные нет, что только они – обладатели Рая.

2. Из первой проблемы вытекает следующая: приверженцы подобного мнения делят всё общество на «мы» и «они», где «мы» – это спасенные, а «они» – «потерпевшие убыток». Кроме того, они живут по принципу «Кто не с нами, тот против нас». Такая точка зрения является одним из признаков сектантства, поэтому среди тех, кто придерживается подобных крайне радикальных идей, всегда будут желающие увеличить число своих последователей, стараться, чтобы к ним примкнуло как можно больше людей, а значит, вести постоянную работу в этом направлении, заниматься миссионерством, подтягивая в свои ряды последователей или адептов.

Безусловно, данные проблемы могут помешать межрелигиозному диалогу. Стоит отметить, что готовность к диалогу есть в каждом человеке, но порой его сдерживают искусственно созданные стереотипы, из-за которых мы обращаем внимание на различия (возрастные, физические, умственные, материальные и т.д.). Богословская точка зрения подтверждается, например, изречением Пророка Мухаммада (мир ему): «Вы не войдёте в Рай, пока не уверуете, а вы не уверуете, пока не полюбите друг друга». И потом он спрашивает: «Указать ли вам путь к этому? Распространяйте между собой мир и спокойствие» (хадис №848) [3]. При крайне радикальном подходе, когда человек разделяет общество на «наше» и «не наше», любви между людьми не получится, мира и согласия – тоже. Ибо это будет против слов Божьего Посланника. Это одна из проблем в межрелигиозном диалоге, которая может возникнуть из-за узости мышления и непонимания самой религии ее последователями.



3. Следующая проблема, возникающая при ведении межрелигиозного диалога, – слабое знание религии. Встречаются случаи, когда на этом фоне человек занимает ортодоксальную позицию, признает только свою точку зрения и не терпит инакомыслия. В качестве примера приведем случай из жизни. Однажды на мероприятие в мечеть был приглашен православный священник, который пришел в положенной ему по сану одежде – в рясе, с крестом. Его и других гостей встречали и провожали к месту проведения мероприятия студенты медресе. Один из них, увидев впервые в жизни православного священника, заявил: «Ваша вера неправильная. Правильная религия – ислам». Священник его спросил: «А ты кто, чтобы говорить, что наша вера неправильная, какое у тебя образование?». А когда выяснил, что перед ним студент-первокурсник, сказал: «Я пять лет учился в академии. Вот когда и ты отучишься столько же, тогда и поговорим». Данная ситуация – яркий пример того, что мы, действительно, мало знаем не только иную религию, но и свою, и потому строим взаимоотношения не должным образом.

4. Еще одной из проблем, которая может препятствовать развитию диалога, является желание некоторых представителей (руководителей) той или иной конфессии увеличить число своих последователей и путем миссионерства (да‘вата) привлечь их на свою сторону, к сожалению, иногда посредством отрицательных высказываний в адрес другой религии. В этой связи стоит отметить, что агрессивная миссионерская деятельность, которую ведут некоторые религиозные организации или отдельные представители духовенства, также не способствует гражданскому миру и чревата религиозной нетерпимостью и конфликтами.

5. В последние десятилетия активно стали использоваться элементы религии в качестве политических (геополитических) и экономических факторов для достижения определенными силами своих целей. Действует принцип «Разделяй и властвуй». Такие условия могут привести к напряженным отношениям во взаимодействии между представителями разных религий. В то же время власть и религиозные организации делают все возможное, чтобы не допустить использования религиозных догматов экстремистами и террористами.

6. Следующая проблема при построении межрелигиозного диалога – историческая память, когда для разжигания розни напоминают о завоеваниях, насильно присоединенных территориях, гонениях на религию и считают эти события несправедливыми. На самом деле историческая память народов, которые испокон веков населяют нашу страну, глубока и многогранна. И мы должны помнить: поскольку все это было в нашей общей истории, значит, на то была Воля Всевышнего. Ибо в Священном Писании сказано: «Лист падает



только с Его ведома» (6:59)¹. Опыт прошлых лет важно активно использовать как пример гармонии, добрососедства, совместного развития государства. И одна из самых первоочередных и главных задач, стоящих перед нашими религиями, – вместе противодействовать попыткам разжигания розни и дестабилизации обстановки в обществе.

7. Миграционные потоки, возникающие из-за войн, природных катаклизмов и поиска лучшего места для жизни, также можно отнести к проблеме, препятствующей развитию диалога между религиями. Граждане, прибывшие в чужую страну, безусловно, вызывают отвращение к своей религии, когда вмешиваются в устоявшийся уклад жизни принявшего их государства, навязывают свою культуру, традиции и обычаи.

8. Одной из серьезных проблем в межрелигиозном диалоге является одностороннее освещение происшествий в средствах массовой информации, когда внимание акцентируется на национальности, религии, употребляется словосочетание «исламское государство» и т.д. Все это порождает в обществе предвзятое отношение к представителям ислама и даже исламофобию. В данном вопросе не совсем понятна политика СМИ: делают ли они это целенаправленно или действуют по неграмотности, недальновидности, не осознавая, к чему в итоге все это может привести. Для решения данной проблемы необходимо изменить информационную политику СМИ. В ноябре 2021 года в Госдуму был внесен законопроект о запрете называть национальность преступников в средствах массовой информации ради сохранения межнационального и межконфессионального согласия в нашей стране, однако данная инициатива не была поддержана депутатами. Первые шаги к преодолению проблемы освещения информации в СМИ и интернете – это грамотное и ответственное, без ложных стереотипов изложение событий, относящихся к разным религиям, народам и культурам. Ибо современные информационные технологии по силе своего воздействия уже не уступают атомной бомбе – настолько быстро, молниеносно и резонансно расходитсся благодаря им информация, к которой имеют доступ все желающие. В то же время встречается много недостоверной, как принято называть *фейковой*, информации, которая также может привести к разжиганию конфликта, к гибели целых народов, представлять собой угрозу не только отдельному государству, но и всему человечеству.

9. Вышеуказанная проблема зависит и от того, насколько, помимо некорректного освещения событий в СМИ, в обществе присутствует сегодня чувство страха, порой переходящее в ненависть друг к другу. Этому способствуют незнание культуры, традиций, религии других людей.

¹ Здесь и далее перевод смыслов И.Ю. Крачковского [4].

10. С предыдущей проблемой перекликается следующая: чувство страха, к сожалению, порой «подпитывается» показом фильмов, сериалов, в которых используются атрибуты религии ислам: то бандиты читают намаз, то они – главы «мусульманской семьи», то на фоне наркотиков или оружия звучит азан (призыв к молитве) и т.д. В советское время для правдоподобной передачи информации на съемках фильма о войне всегда присутствовал военный консультант. На наш взгляд, сегодня, если в фильме планируется использовать какие-либо сюжеты с присутствием исламской символики, съемочной группе также необходима консультация специалиста, лучше всего, грамотного священнослужителя, ибо такие незначительные, на первый взгляд, вещи, как четки в руках бандита, или прозвучавшие из его уст слова типа «Ин ша Аллах» («Если на то будет воля Аллаха»), или промелькнувшая в эпизоде женщина в платке и т.п., отпечатываются в подсознании людей и постепенно формируют негативный образ мусульманина в частности и религии в целом, что, в свою очередь, может вызвать рано или поздно неприязнь к мусульманам нашей страны и, как следствие, стать полем для разжигания межрелигиозных конфликтов.

11. Взаимное недоверие и боязнь друг друга вызваны, кроме всего прочего, незнанием людьми собственной религии, особенно молодым поколением, на которое делают ставки, как показывает печальная статистика, те, кто заинтересован в государственных переворотах. Эта проблема является опасной не только для межрелигиозного диалога, но и в целом для общества, потому что это самая настоящая угроза национальному единству нашего государства.

Для решения данной проблемы есть только один эффективный способ – заниматься просвещением, образованием. Знающие и убежденные, глубоко верующие люди никогда не будут начинать или поддерживать противостояние между религиями, они всегда будут искать компромисс, находить пути для диалога, чтобы существовать мирно, ибо там, где есть мир, есть благодать Всевышнего Творца, Создателя миров, там есть возможность исповедовать свою веру, там есть возможность полюбить ближнего своего и желать ему того, что желаешь себе, следуя словам Божьего Посланника (мир ему), который учил нас: «Не уверует полноценно никто из вас, пока не станет желать брату того же, чего желает себе» [5, с. 14]. А основной постулат наших православных братьев – «Возлюби ближнего своего как самого себя» [6].

12. Еще одна проблема в диалоге между религиями, также связанная с отсутствием знаний, – это дезориентированность граждан в имеющейся информации. Те, кто хочет все-таки получить знания о своей религии или о религии своих соседей, как правило, обращаются к источникам в сети интернет.



А там – море информации, достоверность которой оставляет желать лучшего. В таком потоке сложно ориентироваться, сложно отличить, где правда, а где ложь. Из этой проблемы вытекает следующая.

13. Когда человек обращается за информацией к интернет-ресурсам, он с легкостью может попасть в сети вербовщиков. Статистика показывает, что более 80 % тех, кто примкнул к экстремистским группировкам, попали в их сети через интернет. Из-за необразованности в сфере религии люди часто недостоверную, ложную информацию принимают за истину и легко следуют призывам радикалов бороться за «чистый ислам», против «тагутского государства», против притеснителей и т.д. Нередко в эти сети попадают социально не ориентированные, закомплексованные люди, которые не нашли себя в жизни, но хотят реализоваться и показать обществу, кто они есть. А на той стороне интернет-паутины сидят профессиональные психологи, которые тут же находят «больное место», а через него – подход к душе человека, постепенно втягивая его в свои сети. В итоге, мы наглядно видим, как без стыда и совести, самым наглым и жестоким образом, нарушая все устои и принципы веры, террористы и их пособники бесчинствуют, творят зло и совершают насилие, проливая кровь мирных жителей, лишая жизни безвинных женщин и детей.

Этнический состав террористов, использование ими исламской терминологии, атрибутов для оправдания своих злодеяний вводят многих людей в заблуждение, вызывают рост неприязни по отношению ко всем мусульманам, недоверия, подозрительности, тревоги и опасений [7, с. 25]. Однако стоит отметить, что в нашей стране численность активных участников террористических организаций, по сравнению с количеством мусульман, ничтожно мала. В России примерно 20 миллионов мусульман, которые, будучи ее коренными жителями, являются истинными патриотами, законопослушными гражданами своего государства, мирно живущими бок о бок с другими народами, воспитывающими детей, создающими своим созидательным трудом национальное богатство страны, защищающими общую Родину, неся службу в армии и правоохранительных органах. Но, к сожалению, из-за небольшой группы отщепенцев, бандитов, изгоев, которых отвергают сами мусульмане, негативное отношение формируется ко всем последователям ислама. Происходит это из-за незнания мусульманской религии, в основе которой лежат идеи добра, мира и милосердия.

Согласно исламу, ценность человеческой жизни стоит на первом месте, а убийство является вторым по тяжести грехом после вероотступничества. В Священном Коране Всевышний Аллах в 32-ом аяте суры «Трапеза» говорит:



«Кто убил душу не за душу или не за порчу на земле, тот как будто бы убил людей всех, а кто оживил ее, тот как будто бы оживил людей всех» (5:32).

Экстремисты оправдывают свои действия якобы «борьбой с неверными», понимая под ними представителей всех других религий и считая, что их всех следует насильственно привести к исламу, при этом подтверждают свои слова, выдергивая отдельные аяты из контекста или вовсе их отвергая. В 256-м аяте суры «Корова» Господь говорит: «Нет принуждения в религии» (2:256), в 99-м аяте суры «Йунус»: «А если бы пожелал твой Господь, тогда уверовали бы все, кто на земле, целиком» (10:99). Есть еще один аят: «Истина – от вашего Господа. Кто хочет, пусть верует, а кто хочет, пусть не верует» (18:29). Кроме того, в Священном Коране неоднократно говорится, что Пророк Мухаммад (мир ему) был послан для передачи Откровения от Бога. Например, в 45-ом аяте суры «Каф» Аллах говорит: «...и тебе не надо принуждать их. Увещевай же Кораном тех, кто страшится Моей угрозы» (50:45), то есть страшится наказания в Судный День.

14. В продолжении объяснения предыдущей проблемы, к сожалению, необходимо отметить, что на поддержку террористических и радикальных организаций определенными силами, заинтересованными в разъединении общества, на сеяние смуты выделяются огромные средства. Осуществляется не только финансовая, но и активная информационная поддержка (например, создание видеороликов с показательными убийствами людей иной веры или национальности). Здесь можно было бы посоветовать действующим на законных основаниях религиозным организациям, официально признанным государством, более активно освещать свою деятельность, продвигать сайты, страницы в социальных сетях и т.д., развивать свою информационную политику в молодежных группах, объединениях с целью дальнейшего распространения и популяризации положительных примеров и фактов.

Заключение

Подводя итог вышесказанному, можно сделать следующие выводы. Как показывает практика, к сожалению, если на уровне руководителей религиозных организаций и священнослужителей есть достаточно четкое понимание ответственности за ведение межрелигиозного диалога, то среди рядовых представителей той или иной религии встречаются случаи проявления нетерпимости, а иногда и экстремистских выпадов по отношению к представителям иного вероисповедания. Экстремизм и терроризм в любых их проявлениях являются одними из самых серьезных угроз безопасности России.



Более того, террористические акты, совершение которых зачастую прикрывается религиозными лозунгами, вызывают неприятие, нелюбовь не только среди граждан по отношению к представителям религии, от имени которой эти акты совершены, но и, как правило, разделяют, наводят беспокойство и смуту среди самих представителей этой религии. Например, те, кто считает себя «этническими» мусульманами, начинают косо смотреть и даже побаиваться тех, кто ходит регулярно в мечеть на пятикратную молитву, или с раздражением воспринимают женщин в платках и т.п., таким образом препятствуя сохранению единства общества.

Не очень хорошую услугу оказывают в этом деле и СМИ, смакуя информацию об очередном теракте, совершенном якобы мусульманами.

Очень горько осознавать, что сегодня люди, да и сами мусульмане, много говорят об исламе, но при этом мало знают о нем, оперируют поверхностной информацией, собранной в интернете. Многие склонны судить об исламе не по тому, каким его видят и понимают его последователи, а по отдельным лозунгам определенных сил, использующих религиозную символику в своих политических, экономических и других целях.

Таким образом, отсутствие должных знаний об исламе, причисление радикалов, бандитов, нечестивцев, творящих зло, к религии ислам, привело к тому, что люди, веками жившие в добрососедстве, стали остерегаться друг друга. Напряженность, невольно возникшая в обществе, настоятельно требует большой разъяснительной, просветительской деятельности. Пользуясь религиозной безграмотностью, сатана проникает в умы и сердца людские. Что он нашептывает через наушники телефонов юным неокрепшим душам? Какой музыкой обволакивает их? Что высмеивает через неисчислимое множество развлекательных передач? Не «прохохочем» ли мы через бездуховное поколение страну? Если раньше в семьях культивировались нравственные ценности, то сейчас на наших глазах происходит распад института семьи, когда разделяют поколения, заставляют забыть свой язык, культуру, родословную, свою историю.

Подводя итог анализу существующих проблем, препятствующих конструктивному развитию межрелигиозного диалога в нашей стране, можно отметить, что основные задачи, стоящие перед религиями, заключаются в преодолении невежества, фобий и предубеждений, в развитии информационной деятельности [8, с. 100], религиозном просвещении и ликвидации религиозной безграмотности.



В рамках статьи были рассмотрены основные проблемы, возникающие в межрелигиозном диалоге между исламом и православием. Безусловно, это не весь перечень проблем, но все они решаемы при конструктивном подходе, а именно: при их анализе, изучении, построении алгоритма решения и, самое главное, при совместных действиях для их устранения.

Литература

1. Таджуддин Т.С. Приветственное слово. *Идеалы и ценности ислама в образовательном пространстве XXI века. Материалы XI Международной научно-практической конференции, посвященной 230-летию ЦДУМ России (г. Уфа, 23–24 октября 2018 г.)*. Абдрахманов Д.М., Зинурова З.С. (сост.). Уфа: Изд-во «Мир печати»; 2018. С. 12–18.

2. Смирнов М. Как сохранить религиозный мир в многонациональной стране? *Духовное образование в XXI веке: проблемы и приоритеты. Материалы Второй Международной научно-практической конференции*. М.: «РЕМА»; 2009. С. 108–112.

3. *Ат-Таджрид ас-сарих ли ахадис аль-Джами' ас-сахих* = Ясное изложение хадисов «Достоверного свода»: «Сахих» аль-Бухари (краткое изложение). Нирша В. (пер. с араб.). 3-е изд. М.: Умма; 2019. 1439, [1] с. Часть текста парал. рус., ар.

4. Перевод Корана И.Ю. Крачковского. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://falaq.ru/quran/kgac/> (дата обращения 06.09.2021).

5. 'Умар Дияуддин ад-Дагестани. *Зубдатуль-Бухари. Сахих аль-Бухари. Краткое изложение*. Пер. с арабского. Казань: «Хузур»; 2020. 896 с.

6. *Евангелие от Матфея*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://pravoslavie.ru/120976.html> (дата обращения 06.09.2021).

7. Денисов Д.Н. Ислам против терроризма. *Этнокультурный и межконфессиональный диалог в Урало-Поволжском полиэтническом пространстве: исторический опыт и современность. Материалы Всероссийской научно-практической конференции*. Оренбург: Издательский центр ОГАУ; 2012. С. 23–26.

8. Кашицын И.Д. Важность формирования культуры межрелигиозных отношений в молодежной среде. *I Международный форум «Богословское наследие мусульман России»: Т. II: сборник научных докладов конференций, г. Болгар, 13–19 октября 2019 г.* Абдрахманов Д.М., Тимерханов А.А., Салихова Л.Ф., Гайнутдинова Г.Р., Хурматуллин А.К. (сост.). Казань: ИД «МеДДоК»; 2020. С. 96–100.



References

1. Tajuddin T.S. Privetstvennoe slovo [Welcoming speech]. *Idealy i tsennostiislama v obrazovatel'nom prostranstve XXI veka. Materialy XI Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii, posvyashchennoy 230-letiyu TsDUM Rossii (g. Ufa, 23–24 oktyabrya 2018 g.)* [The ideals and values of Islam in the educational space of the XXI century. Materials of the XI International Scientific and Practical Conference dedicated to the 230th anniversary of the Central State Duma of Russia (Ufa, October 23–24, 2018)]. Ufa: “World of Printing” Publishing House; 2018, pp. 12–18. (In Russian)
2. Smirnov M. Kak sokhranit' religioznyy mir v mnogonatsional'noy strane? [How to maintain religious peace in a multinational country?]. *Dukhovnoe obrazovanie v XXI veke: problemy i priority. Materialy Vtoroy Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [Spiritual education in the XXI century: problems and priorities. Materials of the Second International Scientific and Practical Conference]. Moscow: “REMA” Publishing House; 2009, pp. 108–112. (In Russian)
3. Al-Tajrid al-sarih li-ahadith. al-Jami' al-sahih = Jasnoe izlozhenie khadisov “Dostovernogo svoda”: “Sakhikh” al'-Bukhari (kratkoe izlozhenie) [A clear statement of the hadiths of the “Authentic Code”: “Sahih” al-Bukhari (The Summary)]. Nirsha V. (tr. from Arabic). Moscow: “UMMA” Publishing House; 2019. 1439 p. (In Russian)
4. Perevod Korana I.Ju. Krachkovskogo [Translation of the Quran by I.Y. Krachkovsky]. [Electronic source]. Available at: <https://falaq.ru/quran/krac/> (Accessed: 06.09.2021). (In Russian)
5. 'Umar Dhiyauddin al-Dagestani. Zubdat-ul-Bukhari. Sakhikh al'-Bukhari. Kratkoe izlozhenie [Sahih al-Bukhari. Summary]. Tr. from Arabic. Kazan: “Huzur” Publishing House; 2020. 896 p. (In Russian)
6. Evangelie ot Matfeya [The Gospel of Matthew]. [Electronic source]. Available at: <https://falaq.ru/quran/krac/> (Accessed: 06.09.2021). (In Russian)
7. Denisov D.N. Islam protiv terrorizma [Islam against terrorism]. *Etnokul'turnyy i mezhkonfessional'nyy dialog v Uralo-Povolzhskom polietnichnom prostranstve: istoricheskiy opyt i sovremennost'yu. Materialy Vserossiyskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [Ethnocultural and interfaith dialogue in the Ural-Volga polyethnic space: historical experience and modernity. Materials of the All-Russian Scientific and Practical Conference]. Orenburg: Orenburg State Agrarian University Publishing Center; 2012, pp. 23–26. (In Russian)
8. Kashitsyn I.D. Vazhnost' formirovaniya kul'tury mezhreligioznykh otnosheniy v molodezhnoy srede [The importance of forming a culture of interreligious relations among young people]. *I Mezhdunarodnyy forum “Bogoslovskoe nasledie musul'man Rossii”: T. II: sbornik nauchnykh dokladov konferentsiy, g. Bolgar, 13-19 oktyabrya*



2019 г. [I International Forum “The Theological Heritage of Muslims of Russia”: Vol. II: collection of scientific reports of conferences, Bolgar, October 13–19, 2019]. Abdrakhmanov D.M., Timerkhanov A.A., Salikhova L.F., Gainutdinova G.R., Khurmatullin A.K. (comp.). Kazan: ID “MeDDoK”; 2020, pp. 96–100. (In Russian)

Информация об авторе

Шарипов Альфит Асхатович, кандидат исторических наук, муфтий Оренбургской области, председатель Централизованной религиозной организации «Региональное духовное управление мусульман Оренбургской области в составе Центрального духовного управления мусульман России»; ректор Мусульманской религиозной организации «Духовная профессиональная образовательная организация «Медресе «Хусаиния»; преподаватель, доцент кафедры Библиистики и Богословия Религиозной организации – духовной образовательной организации высшего образования «Оренбургская духовная семинария Оренбургской Епархии Русской Православной Церкви», г. Оренбург, Российская Федерация.

About the author

Alfit A. Sharipov, Cand. Sci. (History), Mufti of the Orenburg Region, the Chairman of the Centralized religious organization “Regional Spiritual Administration of Muslims of the Orenburg region as part of the Central Spiritual Administration of Muslims of Russia”; Rector of the Muslim religious organization “Spiritual Professional Educational Organization “Madrasah “Husainiya”; Lecturer, Associate Professor of the Department of Biblical Studies and Theology of a religious organization – Spiritual Educational Organization Higher Education “Orenburg Theological Seminary of the Orenburg Diocese of the Russian Orthodox Church”, Orenburg, 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 марта 2022
Одобрена рецензентами: 20 апреля 2022
Принята к публикации: 20 мая 2022

Article info

Received: March 20, 2022
Reviewed: April 20, 2022
Accepted: May 20, 2022



Клячина Т.В.

Религия и интернет: медицина Пророка в век современных технологий

DOI 10.31162/2618-9569-2022-15-2-407-422

УДК 297

Original paper

Оригинальная статья

Религия и интернет: медицина Пророка в век современных технологий

Т.В. Клячина^{1а}

¹ Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1703-3434>, e-mail: tatyana-1096@mail.ru

Резюме: В настоящей работе рассматривается вопрос о распространении медицины Пророка с помощью мобильных приложений, социальных сетей «ВКонтакте» и «Telegram». При введении в поисковую строку браузера слов «медицина Пророка», «сихр», «сглаз», «колдовство», «изгнание джиннов» и т.п. выходит более ста открытых групп, которые условно можно поделить на несколько категорий: группы, предоставляющие услуги по проведению хиджамы; группы, в которых продаются лекарства и масла, разрешенные исламом; группы, в которых рекомендуются различные травы и другие средства (черный тмин, чеснок, имбирь и т.д.) для улучшения здоровья и профилактики; группы, посвященные рукъя. «Особое внимание вызвало сообщество «Лечение и изгнание джиннов» (ВКонтакте). Оно интересно тем, что в нем можно не только найти специалистов по изгнанию джиннов, но и предложить свои соответствующие группе услуги. Поисковая строка в Play Market выдает внушительное количество приложений, посвященных медицине Пророка. Автор статьи акцентирует внимание на приложении «Anti Sihr: лечение от колдовства», пользователям которого предлагается с помощью трех тестов самостоятельно определить, оказался ли человек под действием сглаза или колдовства, подвержен ли он одержимости.

Ключевые слова: медицина Пророка; сихр; сглаз; одержимость; изгнание джиннов; религия в социальных сетях; интернет; виртуальность; ислам

Для цитирования: Клячина Т.В. Религия и интернет: медицина Пророка в век современных технологий. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(2):407–422. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-2-407-422



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Religion and the Internet: Prophetic Medicine in the Age of Modern Technology

T.V. Klyachina^{1a}

¹ Center for Islamic Studies of Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, the Russian Federation

^a ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1703-3434>, e-mail: tatyana-1096@mail.ru

Abstract: This paper discusses the distribution of the Prophet's medicine using mobile applications and social networks "Vkontakte" and "Telegram". When you enter the words "medicine of the Prophet", "sihr", "evil eye", "witchcraft", "exorcism of genies", etc., into the social network search bar, more than a hundred open groups come out, which can be divided into several categories: groups providing hijama services; groups that sell medicines and oils allowed by Islam; groups in which various herbal remedies (black cumin, garlic, ginger, etc.) are recommended for improving health and prevention; groups dedicated to ruqya. Special attention was paid to the community "Treatment and expulsion of genies" in VKontakte. The community is interesting by fact that you can find specialists in expelling genies, as well as you can offer the services relevant to the group by yourself. The search bar in the Play Market gives out an impressive amount of applications dedicated to the medicine of the Prophet. The author of the article focuses on the application "Anti Sihr: a cure for witchcraft", where the users are invited to use three tests to independently determine whether a person is under the influence of the evil eye or witchcraft, or whether he is a subject to obsession.

Keywords: medicine of the Prophet; sihr; evil eye; obsession; expulsion of genies; religion in social networks; Internet; virtuality; Islam

For citation: Klyachina T.V. Religion and the Internet: Prophetic Medicine in the Age of Modern Technology. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(2):407–422. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-2-407-422

Введение

Интернет представляет собой важнейшую для современного общества коммуникативную площадку. «Социальная сеть – это онлайн-платформа, предназначенная для общения, поиска друзей, объединения в группы по интересам и свободного времяпровождения...¹», а также обмена информацией, в том числе и духовной. Многие религиозные организации используют интернет-каналы для миссионерских, просветительских, коммуникативных целей, а также популяризации религии, предлагая через свои сайты различные

¹ Социальные сети. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.activetraffic.ru/wiki/socialnaya-set/> (дата обращения: 07.02.2022).



услуги. Так, например, часть христианских сайтов предоставляет услуги по отпущению грехов через интернет, там же можно заказать молитву за здоровье или упокой. Мусульманские порталы через специализированные сайты предлагают принять ислам, в период самоизоляции мусульмане могли совершать намазы онлайн [1]. Существует также большое количество мобильных приложений, облегчающих жизнь религиозному человеку.

Актуальность темы обусловлена тем, что до сих пор в повседневной жизни многих мусульман, использующих медицину Пророка в качестве альтернативы официальному здравоохранению, имеют широкое распространение представления о здоровье человека, о причинах возникновения болезней и способах их лечения, опирающиеся на Сунну Пророка и священный Коран. Книжки, описывающие медицину Пророка, сихр (колдовство), сглаз, можно купить практически в любом специализированном магазине или найти в интернете.

Цель статьи – рассмотреть, как современные технологии (интернет, приложения для мобильных устройств) используются для распространения информации о медицине Пророка и соответствующих лечебных практиках. Для реализации поставленной цели считаем необходимым решить две основные задачи:

- 1) дать определение термину «медицина Пророка»;
- 2) рассмотреть способы распространения медицины Пророка с помощью мобильных приложений и социальных сетей «ВКонтакте» и «Telegram».

Говоря об имеющихся исследованиях, соотносимых с темой статьи, отметим, что о медицине Пророка писали уже ранние богословы: Джаляль-ад-дин ас-Суйуты²; Ибн Каййим аль-Джаузийя³; Хазрат Мавляна Ашраф 'Али Тханаби, Мухаммад Рафик Мавляна Ахмад Хатхурани⁴ и др. Сегодня имеется значительное число статей, посвященных распространению религии в интернете, в частности в социальных сетях, а также с помощью мобильных приложений. Е.О. Гаврилов и О.Ф. Гаврилов отмечают, что интернет оказывает воздействие на верующих людей и религиозные отношения. В результате этого влияния происходит изменение в мировоззрении верующих, в содер-

² Джаляль ад-дин 'Абд-ар-Рахман ас-Суйуты (1445–1505) – исламский богослов. За свою жизнь он написал множество трактатов на разнообразные темы, среди которых одним из наиболее популярных был «Тыбб ан-Наби» («Медицина Пророка»).

³ Ибн Каййим аль-Джаузийя (1292–1350) – мусульманский богослов, толкователь Корана, хадисовед. В своей книге «Медицина Пророка» автор описывает духовные и физические болезни человека и способы их лечения. Помимо этого, подробно анализирует и другие состояния, постигающие людей. В книге приведены разные способы лечения природными средствами, которые практиковал Пророк.

⁴ Мухаммад Рафик Мавляна Ахмад Хатхурани, Хазрат Мавляна Ашраф 'Али Тханаби – авторы книги «Лечение аятами Корана и помощь в повседневных нуждах». В книге приводятся аяты из Корана, которые нужно использовать при различных заболеваниях.



жании их активности и в структуре самих религий. К наиболее важным преобразованиям относится создание новых сетевых религиозных сообществ, рост религиозных конфликтов, коммерциализация религии [2, с. 344–346]. Н.В. Свиридова, описывая, как мировые религии и новые религиозные движения распространяют учения и практики с помощью интернета, отмечает, что мусульмане в Сети могут найти не только виртуальные группы единоверцев, но и информацию прикладного характера, например, расписание намазов [3]. Д.С. Быльева, рассматривая рост информационно-коммуникативных технологий (ИКТ) в религиозной жизни людей, пишет, что изначально ИКТ применялись религиозными организациями для миссионерской и просветительской деятельности; затем стали использоваться для заказа религиозных услуг, осуществление которых происходило за рамками виртуальной действительности; на третьем этапе увеличивается роль ИКТ в религиозной сфере, так как полное оказание услуг реализуется с их помощью; последний этап характеризуется полной виртуализацией религиозных практик [4, с. 65–67]. Е.Н. Чеснова отмечает, что с помощью интернета и современных технологий религия стремится открыть доступ к религиозному наследию, быть понятной и доступной большему количеству людей. Религия адаптируется и трансформируется под современные реалии, осваивает IT-сферу и интернет. Автор приводит примеры цифровизации религии, религиозных цифровых продуктов [5, с. 21–23]. В статье «Цифровизация религии: ислам» Е.Н. Чеснова на конкретных примерах показывает, как происходит внедрение IT-технологий в ислам и его цифровизация [6, с. 72–77]. Т.С. Городилова, анализируя различные онлайн-сервисы и мобильные приложения, раскрывает, как виртуальное пространство встраивается в религиозный контекст и становится частью «цифровой религиозной идентичности» мусульман [7].

Оценивая степень разработанности темы, отметим, что исследований, посвященных распространению религии с помощью интернета и современных IT-технологий, много, однако отсутствуют работы, посвященные распространению медицины Пророка с помощью современных технологий.

В. Севриновский пишет, что с началом эпидемии коронавируса в Дагестане резко возрос интерес к лечению по исламу, люди стали искать альтернативные официальной медицине способы лечения⁵.

Р. Ганиева отмечает: «Для мусульманина медицина, применявшаяся Пророком (да благословит его Аллах и приветствует), не подвергается никакому

⁵ Популярность исламской медицины в Дагестане возросла на фоне эпидемии коронавируса. Кавказский Узел. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/360073/> (дата обращения: 07.02.2022).



сомнению, для верующего – это базовая медицина. Индекс доверия к ней намного выше. Никто не может подвергать сомнению то, что предполагает ислам»⁶.

Обратимся к терминологии. Исламская онлайн-академия «Медицина» дает понятию «медицина Пророка» следующее определение: «Медицина Пророка представляет собой лечение человека по Сунне, то есть с использованием тех методов, которые передавались от Пророка Мухаммада в виде пророческих хадисов или коранических аятов»⁷.

Несмотря на то, что ислам возник четырнадцать веков назад, способы лечения, рассказанные Пророком Мухаммадом, используются до сих пор, так как последователи ислама убеждены, что знания (в том числе и медицинские) были получены Мухаммадом от Аллаха путем откровения, поэтому нет сомнения в их правильности и достоверности. Медицину Пророка условно можно поделить на несколько видов, или категорий.

1. Профилактическая медицина Пророка. Сюда входят рекомендации Пророка Мухаммада об умеренном количестве употребляемой еды, правилах приема пищи, а также советы по вступлению в сексуальные отношения между супругами и т.д.

2. Лечение целебными травами и другими средствами. Широкой популярностью пользуется черный тмин, мед, оливковое масло, чеснок, сenna, алоэ, имбирь и т.д.

3. Лечение с помощью кровопускания (хиджама) – взятия из организма небольшого количества крови (с помощью банок, пиявок и т.д.) с лечебной целью. На данный момент в России, в том числе и в Татарстане, насчитывается большое количество медицинских центров, которые занимаются оказанием данной услуги, что свидетельствует о широкой популярности названного способа лечения.

4. Рукъя (рукйа в пер. с араб. 'заклинание'), или, как ее еще называют, духовная медицина Пророка, – исцеление с помощью аятов Корана или с помощью дозволенных Пророком Мухаммадом молитв от джиннов, колдовства, порчи и сглаза.

О. Котынья делит медицину Пророка на три группы: «божественные» лекарства (рукъя), природные лекарства и процедуры [8, с. 2].

Обратим внимание на такой способ лечения, как рукъя.

⁶ Популярность исламской медицины в Дагестане возросла на фоне эпидемии коронавируса. Кавказский Узел. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/360073/> (дата обращения: 07.02.2022).

⁷ Медицина Пророка. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://medinaschool.org/library/obshchestvo/medicina-i-zdorove/medicina-proroka-Muhammada> (дата обращения: 07.02.2022).

Ш. Аляутдинов, ссылаясь на толковый словарь арабского языка, пишет, что *«рукъя – это формулы-амулеты, используемые для больного. Например, чтение аятов Священного Корана или удаление от зла посредством упоминания имен Всевышнего и Его качеств»* [9].

Он же, ссылаясь на различные хадисы и источники, сообщает об основных условиях совершения рукъя: при чтении рукъя должны применяться аяты из Корана, имена Аллаха и его качества; язык чтения аятов арабский или тот, который понятен лечащему и больному; четкое понимание рукъя-заклинания, лечение должно совершаться только от имени Аллаха, так как по Его воле производится заклинание и по Его воле осуществляется исцеление [9].

Большая часть мусульман верит в сглаз, колдовство (сихр) и одержимость джиннами. Эти сторонние воздействия влияют на физиологическое и психологическое здоровье человека.

Сглаз – вредоносное влияние взгляда некоторых людей при некоторых обстоятельствах [10]. О. Котынья, ссылаясь на Ибн-Кайима аль-Джавзийя, пишет, что сглаз может исходить как от людей, так и от джиннов [8, с. 3]. В шариате колдовством (сихр) называют связь колдуна и шайтана, при которой колдун выполняет просьбу шайтанов, а те – отдельные его требования. Как правило, колдуны осуществляют магические действия с помощью джиннов, которые ослушались Аллаха⁸. *«Они последовали за тем, что читали дьяволы в царстве Сулеймана (Соломона). Сулейман (Соломон) не был неверующим. Неверующими были дьяволы, и они обучали людей колдовству, а также тому, что было ниспослано двум ангелам в Вавилоне – Харуту и Маруту»* (Коран, 2:102)⁹. Одна из опасностей колдовства заключается в том, что человек начинает верить колдунам и перестаёт уповать (таваккуль) на Аллаха.

Имам аз-Захаби (1274–1348) говорил: *«Ты увидишь множество невежд, которые идут к колдунам и думают, что это просто запрет, и даже не чувствуют, что это неверие (куфр). Они заходят, чтобы рассказали будущее и объяснили им, что делать, и в то же время это является неверием! Часто люди обращаются к колдунам, чтобы влюбить в себя кого-либо, это тоже является колдовством. Всякие привороты или отвороты определёнными заклинаниями являются многобожием и заблуждением»* [12].

«Одержимость джиннами – это состояние, при котором джинн входит в человека по какой-либо причине и воздействует на него»¹⁰. Джинны прони-

⁸ Колдовство в исламе. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://medinaschool.org/library/creed/grehi/koldovstvo-v-islame> (дата обращения: 07.02.2022).

⁹ Здесь и далее перевод смыслов Кулиева Э.Р. [11].

¹⁰ Почему джинны вселяются в человека. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://as-sunna>.



кают внутрь тела¹¹, которое для них становится пространством для жизнедеятельности и воздействия на человека.

Самые распространенные причины, по которым джинн входит в человека, следующие: по собственному желанию, например, ради мести человеку, который когда-то ему навредил; если джинн полюбил человека; в результате колдовства; когда человек находится в состоянии сильного страха или радости; когда человек отдалился от Аллаха и др.

Симптомы, которые указывают на то, что в человеке находится джинн: страшные сны, головокружения, временная потеря памяти, галлюцинации, возникающие проблемы с психикой, а также эпилепсия. Есть мнение, что одержимый начинает вести аморальный образ жизни, употреблять запрещенные исламом напитки и вещества, отказывается от Аллаха, называет себя пророком или Богом. Если не выгнать джинна из организма человека, то одержимый может сойти с ума, умереть или совершить самоубийство.

Пророк Мухаммад советовал человеку, в которого вселился джинн, ни в коем случае не обращаться к колдунам (тем самым он как будто отрекается от ислама), а лечиться не выходя за рамки шариата.

Не все мусульмане придерживаются мнения, что джинны по своей воле или по воле колдуна (с дозволения Аллаха) могут вселяться в человека и вредить ему, однако многие из них верят в это. Проблемы со здоровьем и недомоганием мусульмане часто связывают со сглазом, колдовством и одержимостью. В современном мире информацию о методах профилактики здоровья, о сглазе, колдовстве, об одержимости джиннами, способах защиты от них можно найти в интернете и мобильных приложениях.

Методика исследования

Предмет нашего исследования – распространение медицины Пророка с помощью современных технологий (интернета и приложений). Для наиболее полного исследования предмета мы ограничились изучением групп двух крупных социальных сетей, которые нашли широкий отклик среди пользователей интернета: «ВКонтакте» и «Telegram»¹², а также мобильных приложе-

ru/post/1814.html (дата обращения: 07.02.2022).

¹¹ При этом в прошлом и в наше время есть богословы, которые отрицают такую возможность, но допускают внешнее воздействие джиннов на людей.

¹² В 2021 году Роскомнадзор принял решение внести мессенджер Telegram в реестр социальных сетей. Теперь эти площадки должны пресекать и блокировать запрещенный контент, а также соблюдать законодательство РФ и исполнять предписания Роскомнадзора по удалению информации и постов пользователей за 24 часа после заявления госоргана. См.: *Telegram стал соцсетью. Что это значит?* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://vc.ru/social/322180-telegram-stal>



ний, которые можно найти и скачать в онлайн-магазине Play Market. Были определены тематические блоки: *для социальных сетей* – количество подписчиков, активность группы, ее содержательная наполненность, источники, на которые ссылается группа и т.д.; *для приложений* – количество скачиваний, отзывы, содержательная наполненность приложений и т.д.

Эмпирическое исследование

При введении в поисковую строку слов «Медицина Пророка» социальная сеть «ВКонтакте» выдает более ста открытых сообществ (с разным количеством подписчиков – от 12 человек до 25 тыс. человек), которые так или иначе имеют отношение к медицине Пророка. Условно группы можно поделить на четыре категории: *группы, публикующие услуги по проведению хиджамы; группы, в которых продаются лекарства и масла, разрешенные с точки зрения ислама; группы, в которых рекомендуются травяные и другие средства (например, черный тмин, имбирь, чеснок и т.д.) для укрепления здоровья и профилактики; группы, посвященные рукъя*. При детальном анализе сообществ выяснилось, что все группы, за исключением одной, на данный момент не активны. Последние публикации были осуществлены не позднее 2020 года, поэтому анализ данных этих групп нам кажется нецелесообразным. Единственной активной открытой группой, опубликовавшей последнюю запись в январе 2022 года, является сообщество «Медицина Пророка»¹³, имеющее небольшое количество подписчиков (61 человек на момент написания статьи), основная часть которых – представители мужского пола. Сейчас на страничке сообщества имеются только три публикации, в которых описываются целебные свойства черного тмина и хельбы.

При вводе в поисковую строку слов «сихр», «колдовство», «сглаз» и «порча» выходит достаточно много страниц с открытым доступом, однако нас заинтересовали лишь три группы, а именно: «Сихр. Рукъя. Исламская

socsetyu-cto-eto-znachit (дата обращения: 08.02.2022); Роскомнадзор внес Telegram в реестр соцсетей. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ria.ru/20211026/telegram-1756386250.html> (дата обращения: 08.02.2022).

¹³ Медицина Пророка. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://vk.com/medicina_sunna (дата обращения: 14.02.2022).



медицина»¹⁴, «Лечение и изгнание джиннов»¹⁵, «Ошкеру. Лечение от колдовства. Изгнание джиннов»¹⁶.

Выборка этих сообществ объясняется двумя причинами: активностью страничек (публикации не позднее второй половины 2021 года), количеством участников (не менее 50 человек).

Группа «Сихр. Рукъйа. Исламская медицина» имеет более 41 тыс. подписчиков (на момент написания статьи). В сообществе содержатся видео и аудиоматериалы, регулярно публикуются записи, в которых со ссылкой на Коран и хадисы даются разъяснения, что такое колдовство, как уберечься от колдовства, сглаза, а также как излечить одержимого джиннами и т.п. В группе нельзя оставлять комментарии под публикациями, поэтому невозможно отследить реакцию на те или иные опубликованные посты. Однако каждая опубликованная запись имеет от 5 до 18 тыс. просмотров, не менее 100 лайков и 20 репостов. В группе можно заказать рекламу сообществ, пабликов, бытовых и медицинских товаров при условии, что они носят религиозный характер и не противоречат шариату. Эту же группу можно найти в других крупных социальных сетях – «Telegram» и «Instagram».

Группа «Лечение и изгнание джиннов» интересна тем, что в ней можно найти специалиста по изгнанию джиннов, а также предложить свои, соответствующие группе услуги. Группа открытая и активная, на момент написания статьи в ней состояло 826 человек. В поле информации о группе написано, что она предназначена для лечения людей от поражения джиннами по Корану и Сунне. Интересно, что желающих избавиться от джинна и недугов, вызванных в результате сглаза или порчи, значительно больше, чем тех, кто предоставляет данные услуги.

География специалистов различна. Чаще всего в публикациях фигурируют такие города, как Москва (Московская область), Уфа, Казань, Республика Дагестан, Нур-Султан (Казахстан). Запросы на услуги исходят из Москвы (Московской области), Санкт-Петербурга, Казани, Томска, Республики Башкортостан, Саратова, Твери и др. В комментариях к публикациям участники группы оставляют контакты людей, к которым можно обратиться за помощью, а также отзывы о специалистах, к которым они обращались ранее.

¹⁴ Сихр. Рукъйа. Джинны. Исламская Медицина. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://vk.com/sihrg_uqua (дата обращения: 14.02.2022).

¹⁵ Лечение и изгнание джиннов. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://vk.com/club5494938> (дата обращения: 14.02.2022).

¹⁶ Ошкеру. Лечение от колдовства. Изгнание джиннов. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://vk.com/club88121168> (дата обращения: 14.02.2022).



Другая группа со схожим названием и функционалом «*Ошкеру. Лечение от колдовства. Изгнание джиннов*» имеет в несколько раз меньше подписчиков: на момент написания статьи – 81 человек. Сообщество также предназначено для поиска специалистов и предложения своих услуг, однако, в отличие от вышеупомянутой группы, она менее активна.

Поиск групп в социальной сети «Telegram» по названию «Медицина Пророка» «Лечение Сунной» показал, что так же, как и в социальной сети «ВКонтакте», открытых активных групп немного. На наш взгляд, внимания заслуживает группа «Советы лечение по Сунне»¹⁷. Группа активная, в ней состоит более 4 тыс. человек (на момент написания статьи).

Ежедневно сообщество выкладывает рекомендации по лечению различных болезней с помощью лекарств, трав и фруктов. Имеется немало публикаций, рассказывающих о пользе хиджамы, а во вложениях можно найти книги по исламской медицине. Внимание привлекли такие пособия, как: «*Медицина Пророка*», «*Как лечиться от болезней, сглаза, порчи с точки зрения ислама*», «*Украшение женщины между медициной и шариатом*». В группе есть ссылки на популярные исламские телеграмм-каналы. Ввиду отсутствия возможности оставлять комментарии под публикациями невозможно отследить реакцию на те или иные посты.

При вводе в поисковую строку слов «сихр», «колдовство», «рукъя», «сглаз» выходит небольшое количество сообществ. Некоторые из них привлекли наше внимание.

В группе «*Шариатские заклинания*»¹⁸ состоит более 5 тыс. человек. В сообществе в электронном и аудиоформате опубликовано несколько десятков аятов, направленных на борьбу с различного рода вредоносными джиннами.

Группы «*Вас-вас, Сихр, сглаз, одержимость*»¹⁹, «*Сихр. Рукъя. Исламская медицина*»²⁰, «*Знание – свет*»²¹ имеют приблизительно одинаковое количество участников: 1353, 1811 и 1502 человека соответственно (на момент написания статьи). Группы открыты и посвящены темам колдовства, сглаза и одержимости. Однако в них отключены комментарии для подписчиков, поэтому нельзя оценить мнение участников по той или иной публикации. В груп-

¹⁷ *Советы лечение по Сунне*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://t.me/soveti_po_sune (дата обращения: 14.02.2022).

¹⁸ *Шариатские заклинания*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://t.me/salih_nashid_official (дата обращения: 14.02.2022).

¹⁹ *Вас-вас, Сихр, сглаз, одержимость*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://t.me/antivasvas> (дата обращения: 14.02.2022).

²⁰ *Сихр. Рукъя. Исламская медицина*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://t.me/sihr_rukya (дата обращения: 14.02.2022).

²¹ *Знание – свет*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://t.me/khalidantisihr> https://t.me/sihr_rukya (дата обращения: 14.02.2022).



пе «Знание – свет» дается ссылка на мобильное приложение «*Anti sihr*», о котором речь пойдет ниже.

Распространение религии происходит и с помощью современных приложений. Так, издательство «Снег» опубликовало список мобильных приложений, разработанных для облегчения и улучшения жизни мусульман²². Некоторые из них приведены в таблице (табл. 1).

Таблица 1. / Table 1.

Список мусульманских приложений
List of Muslim Apps

№п\п	Название приложения	Краткое описание
1.	Намаз гид (prayer companion)	Приложение содержит информацию о намазе, инструкции по подготовке к молитве, правила совершения молитвы, а также распространенные ошибки при совершении намаза.
2.	Халяль Сканер (Halal scanner)	Приложение сканирует этикетки на продуктах питания и устанавливает халяльность или нехаляльность товара.
3.	Руководство (Guidance)	Содержит информацию о том, как должен жить и чем руководствоваться мусульманин в жизни.
4.	Электронный Коран (iQuran / iQuranPro)	С помощью этого приложения можно послушать Священную Книгу мусульман в исполнении всемирно известных чтецов Корана.
5.	Мусульманские имена для новорожденных (Muslim baby names)	Приложение является помощником для родителей новорожденного. В нем содержится около 4 тыс. имен, а также поясняется значение каждого имени.
6.	Мусульманин (Muslim pro)	Универсальное приложение, которое определяет время намаза, расположение киблы, а также призывает к молитве. Кроме того, с помощью приложения можно найти мечети и халяльные заведения.
7.	Лекарство Пророка (Medicine of the Prophet)	В приложении описаны методы по лечению и профилактике здоровья, основанные на советах Пророка Мухаммада.

²² Более подробно можно ознакомиться здесь: *Семь приложений, полезных для мусульман*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://islam-portal.ru/novosti/105/5045/> (дата обращения: 07.02.2022).



Поисковая строка в Play Market выдает существенное количество различных приложений по избавлению от сглаза, колдовства, по профилактике и укреплению здоровья с точки зрения ислама. Названия некоторых мобильных приложений следующие: «Оберегание человека от джиннов», «Медицина Пророка», «Рукъя от сглаза», «Дуа от сглаза» и другие.

Особое внимание хочется уделить приложению Anti Sihr: лечение от колдовства. В описании сказано, что целью разработки приложения является создание условий, при которых, не выходя из дома, человек может пройти тест, помогающий выявить, есть ли у него сглаз, порча или одержимость джиннами, а также излечиться от перечисленного.

В приложении можно пройти три теста.

Тест на сихр (колдовство) включает в себя 23 вопроса с вариантами ответов «да» или «нет». Большая часть вопросов помогает выяснить, появились ли у человека физические и психологические проблемы со здоровьем. Например: «Бывает ли у вас вздутие живота после приема пищи или питья?»; «Бывают ли у вас частые отправления, рвота, диарея, несварения желудка, ощущение, что в животе что-то движется, пульсирует?»; «Бывает ли у вас нежелание находиться дома вместе с семьей или желание обращаться с ними жестоко и злобно?»; «Погружаетесь ли вы в беспамятство и замечаете негативные изменения в характере, хотя до этого были вполне успешным?» и другие. Много вопросов посвящено выявлению характера снов проходящего тест человека, например, «Пугает ли вас кто-то во сне?», «Видите ли вы во сне змей, скорпионов, ящериц, кресты или монахов?» и другие. Есть вопросы, помогающие выявить, происходят ли какие-либо мистические явления в доме, например, «Находите ли вы дома узлы, гвозди, иглы?», «Находите ли вы дома разбитую посуду, стекло, перья, падаль разных животных?» и другие.

Тест на сглаз включает 15 вопросов. Как и в вышеописанном тесте, большая часть вопросов направлена на выявление физического («Бывает ли у вас давящее чувство в груди?», «Бывают ли у вас головные боли?» и др.) и психологического («Бывает ли у вас постоянная зевота без всякой видимой причины, например, во время намаза, при чтении Корана, при совершении любых актов поклонения?», «Бывают ли у вас панические атаки?», «Бывает ли у вас сильное отчаяние?» и др.) самочувствия человека.

Тест на одержимость джиннами состоит из 22 пунктов, включающих в себя вопросы о физическом и психологическом здоровье респондента («Бывает ли у вас сильное отчаяние?», «Слышите ли вы голоса внутри себя во время прослушивания или чтения Корана?», «Отворачиваетесь ли вы, или меняетесь,



или остро реагируете на звуки азана или чтение Корана?» и другие), а также о характере снов (например, *«Бывает ли у вас плач, крики во время сна?» и т.п.*).

В целом, можно сказать, что все три теста близки между собой, так как в них прослеживаются схожие категории вопросов.

После прохождения теста появляется надпись, в которой сообщается, есть ли на человеке сглаз, колдовство или одержимость. Если что-то из перечисленного обнаруживается, то ему предлагается пройти курс лечения в самом приложении, в котором можно найти аяты, избавляющие от порчи, сглаза и одержимости; азкары на все случаи жизни; способы лечения от недугов с помощью начитанной воды, оливкового масла и смеси разных трав. Имеются советы для чтецов рукъя. В приложении дается ссылка на чтеца, который занимается данной деятельностью.

В описании к приложению указано, что оно будет особенно полезно женщинам, которые по причине боязливости и скромности лишний раз не могут выйти из дома и спросить у знающих людей. У приложения нет аналогов в русскоязычном Google Play. В описании указано, что установка и использование приложения платное, цена услуги – 1.99 доллара, что составляет приблизительно 149 рублей, однако скачать и использовать его можно бесплатно. Под описанием приложения имеются отзывы, которые содержат только положительные комментарии пользователей.

Заключение

Интернет и мобильные приложения оказались хорошими помощниками для распространения медицины Пророка. Поисковая строка социальных сетей «ВКонтакте» и «Telegram» выводит большое количество различных групп, затрагивающих вопросы по профилактике, укреплению иммунитета и лечению исламскими методами. Самыми активными оказались следующие сообщества: «Медицина Пророка» (ВКонтакте), «Лечение по Сунне» (Telegram). В группах публикуются рекомендации по избавлению от различных болезней с помощью трав, фруктов и дозволенных шариатом лекарств. Группы: «Сихр. Рукъя. Исламская Медицина» (ВКонтакте и Telegram), «Шириатские заклинания» (Telegram), «Вас-вас. Сихр, сглаз, одержимость» (Telegram), «Анти сихр» (Telegram) открыты и посвящены теме колдовства, сглаза и одержимости. Сообщества со схожим названием «Лечение и изгнание джиннов» (ВКонтакте), «Ошкеру. Лечение от колдовства. Изгнание джиннов» (ВКонтакте) интересны тем, что с их помощью можно найти специалистов по изгнанию джиннов, а также предложить свои, соответствующие группе услуги.



Поисковая строка в Play Market выдает немалое количество приложений, посвященных медицине Пророка. Наиболее часто встречаемые из них: «Оберегание человека от джиннов», «Медицина Пророка», «Рукъя от сглаза», «Дуа от сглаза» и т.д.

Внимание привлекает мобильное приложение «Anti Sihr: лечение от колдовства», позволяющее не только определить, подвержен ли человек колдовству, сглазу или одержимости, но и излечиться от всего перечисленного.

Литература

1. Чугуевский Р.А. *Богоугодные технологии*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.ng.ru/style/2009-08-19/8_technology.html (дата обращения: 07.02.2022).
2. Гаврилов Е.О., Гаврилов О.Ф. Интернет как фактор развития религиозных отношений. *Мир культуры, науки, образования*. 2014;3(46):344–346.
3. Свиридова Н.В. Религия онлайн. *Философские проблемы информационных технологий и киберпространства*. 2011;2:238–247.
4. Быльева Д.С. Информационно-коммуникативные технологии и религия: от коммуникации к виртуализации. *Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки*. 2018;9(1):63–71.
5. Чеснова Е.Н. Трансформация религии в условиях цифрового общества. *Вестник Бурятского государственного университета. Философия*. 2021;4:18–25. DOI: 10.18101/1994-0866-2021-4-18-25
6. Чеснова Е.Н. Цифровизация религии: ислам. *Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого*. 2021;4(40):70–82.
7. Городилова Т.С. Исламская культура в цифровом измерении. *Современный мусульманский мир: электрон. журнал*. 2018;1:1–9. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/islamskaya-kultura-v-tsifrovom-izmerenii/viewer> (дата обращения: 08.02.2022).
8. Котынья О. «Медицина Пророка» как форма исламской традиционной медицины. *Медицинская антропология и биоэтика*. 2014;2(8):1–27. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://journals.iea.ras.ru/medanthro/issue/view/12> (дата обращения: 01.02.2022).
9. Аляутдинов Ш. Р. *Рукъя – заклинания*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://umma.ru/rukya-zaklinaniya/> (дата обращения: 01.02.2022).
10. Абу-Салим Нуман. *Колдовство (сихр)*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://islam.ru/content/veroeshenie/43740> (дата обращения: 07.02.2022).



11. Коран. Перевод смыслов Кулиева Э.Р. М.: Эксмо; 2022. 480 с.
12. Шамс ад-Дин Мухаммад Ахмад Имам аз-Захаби. *Аль-Кабаир*. Т. 4. Дамаск: Библиотека Аль-Баян; 1911. 158 с.

References

1. Chuguevsky R.A. *Bogougodnye tekhnologii* [God-pleasing Technologies]. [Electronic source]. Available at: https://www.ng.ru/style/2009-08-19/8_technology.html (Accessed: 07.02.2022). (In Russian)
2. Gavrilov E.O., Gavrilov O.F. Internet kak faktor razvitiya religioznykh otnosheniy [Internet as a factor of religious relations development]. *Mir kul'tury, nauki, obrazovaniya* [World of Culture, Science, Education]. 2014;3(46):344–346. (In Russian)
3. Sviridova N.V. Religiya onlayn [Online Religion]. *Filosofskie problemy informatsionnykh tekhnologii i kiberprostranstva* [Philosophical problems of information technologies and cyberspace]. 2011;2:238–247. (In Russian)
4. Bylyeva D.S. Informatsionno-kommunikativnye tekhnologii i religiya: ot kommunikatsii k virtualizatsii [Information and communication technologies and religion: from communication to virtualization]. *Nauchno-tekhнические vedomosti Sankt-Peterburgskogo Politehnicheskogo universiteta imeni Petra Velikogo. Gumanitarnye i obshchestvennye nauki* [Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University Journal. Humanities and social sciences]. 2018. 2018;9(1):63–71. DOI: 10.18721/JHSS.9107 (In Russian)
5. Chesnova E.N. Transformatsiya religii v usloviyakh tsifrovogo obshchestva [Transformation of religion in a digital society]. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya* [Buryat State University Bulletin. Philosophy]. 2021;4:18–25. DOI: 10.18101/1994-0866-2021-4-18-25 (In Russian)
6. Chesnova E.N. Tsifrovizatsiya religii: islam [Digitization of Religion: Islam]. *Gumanitarnye vedomosti Tul'skogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. L.N. Tolstogo* [Gumanitarnye Vedomosti of Tula State Lev Tolstoy Pedagogical University]. 2021;4(40):70–82. (In Russian)
7. Gorodilova T.S. Islamskaya kul'tura v tsifrovom izmerenii [Islamic culture in digital dimension]. *Sovremennyy musul'manskiy mir: elektron. zhurnal* [Modern Muslim world: electronic Journal]. 2018;1:1–9. [Electronic source]. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/islamskaya-kultura-v-tsifrovom-izmerenii/viewer> (Accessed: 08.02.2022). (In Russian)
8. Kotynya O. “Meditsina Proroka” kak forma islamskoy traditsionnoy meditsiny [“Medicine of the Prophet” as a form of Traditional Islamic medicine]. *Meditsinskaya*



antropologiya i bioetika [Medical anthropology and bioethics]. 2014;2(8):1–27. [Electronic source]. Available at: <https://journals.iea.ras.ru/medanthro/issue/view/12> (Accessed: 01.02.2022). (In Russian)

9. Alyautdinov Sh.R. *Ruk'ya – zaklinaniya* [Rukya – spells]. [Electronic source]. Available at: <https://umma.ru/rukya-zaklinaniya/> (Accessed: 01.02.2022). (In Russian)

10. Abu-Salim Nu'man. *Koldovstvo (sikhr)* [Sorcery (Sihir)]. [Electronic source]. Available at: <https://islam.ru/content/veroeshenie/43740> (Accessed: 07.02.2022). (In Russian)

11. *Koran* [Quran. Russian translation]. Kuliev E.R. (tr.). Moscow: Eksmo Press; 2022. 480 p. (In Russian)

12. Shams al-Din Muhammad Ahmad Imam al-Dhahabi. *Al'-Kabair*. T. 4. Damascus: Al Bayan Library; 1991. 158 p. (In Arabic)

Информация об авторе

Клячина Татьяна Владимировна, младший научный сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация; аспирант Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация.

About the author

Tatyana V. Klyachina, Junior Researcher, Center for Islamic Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Kazan, the Russian Federation; Postgraduate Student of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Kazan, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

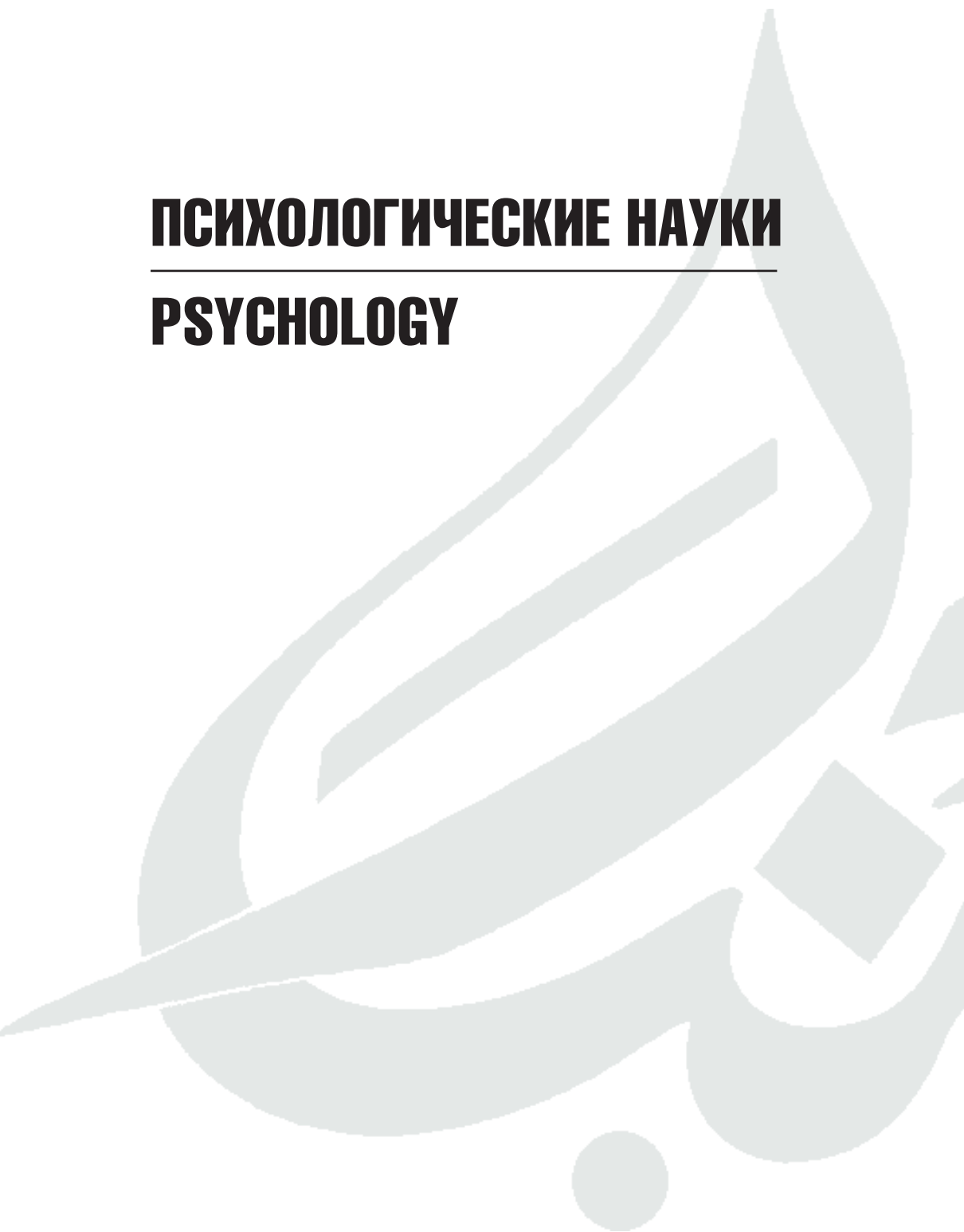
Поступила в редакцию: 15 февраля 2022
Одобрена рецензентами: 15 марта 2022
Принята к публикации: 15 апреля 2022

Article info

Received: February 15, 2022
Reviewed: March 15, 2022
Accepted: April 15, 2022

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

PSYCHOLOGY



- 
- ◆ **Метод кейса в психологическом консультировании (на примере психологического консультирования мусульман)**
 - ◆ **Влияние социальной идентичности мусульман на совершение коллективных действий**
 - ◆ **Развитие психологических идей в суфизме: применение наследия Руми в психологическом консультировании и терапии в Турции**



Метод кейса в психологическом консультировании (на примере психологического консультирования мусульман)

Е.А. Александрова^{1а}

¹ Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6675-6965>, e-mail: aleksandrovaea@mgppu.ru

Резюме: В статье описаны и проанализированы теоретические проблемы, связанные с методом кейса как в общей, так и в социальной (не классической, коммуникативной) эпистемологии. Представлен авторский подход в решении и презентации кейсов, направленный на достижение поставленной цели, а именно, на углубленную подготовку специалистов-консультантов в сфере конфессионально ориентированного психологического консультирования. Основное внимание автор уделяет описанию метода кейса в качестве дополнительного способа подготовки специалистов по конфессионально ориентированному консультированию, в том числе в психологическом консультировании мусульман. Для достижения поставленной цели в статье решается ряд задач, в частности дается общая характеристика метода кейса, анализируется метод кейса с точки зрения социальной эпистемологии. Автор показывает специфику метода не столько в качестве инструмента для описания, сколько для подготовки специалистов. Раскрывая метод кейса как инструмент, помогающий осуществлять консультирующему психологу саморефлексию, необходимую для осознания и поддержания внутренних и внешних границ, выводится определение внутренних и внешних границ кейса в качестве культурных и личностных для более объемного понимания проблем, возникающих в процессе психологического консультирования у всех вовлеченных сторон. Автор делает предварительные выводы и предлагает ряд рекомендаций по подготовке специалистов, особенно в ситуации конфессионально ориентированного консультирования. В статье даны общие сведения по современному состоянию психологического консультирования мусульман, пример кейса и его решений; проанализированы особенности восприятия и ошибки интерпретации, связанные с непониманием внешних и внутренних культурных границ, предложены рекомендации для практического применения результатов.

Ключевые слова: метод кейса; социальная эпистемология; осознанность; психологическое консультирование мусульман

Для цитирования: Александрова Е.А. Метод кейса в психологическом консультировании (на примере психологического консультирования мусульман). *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(2):425–442. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-2-425-442



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



Case method in psychological counseling (on the example of psychological counseling of Muslims)

E.A. Aleksandrova^{1a}

¹ Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, the Russian Federation

^a ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6675-6965>, e-mail: aleksandrovaea@mgppu.ru

Abstract: The article describes and analyzes the theoretical problems associated with the case method in both General and Social (but not classical, communicative) Epistemology. The paper discloses the author's approach in solving and presenting cases. The approach is aimed at achieving the goal, which is in-depth training of consultants in the field of confession-oriented psychological counseling. The author focuses on the description of the case method as an additional way to train specialists in confession-oriented counseling, including psychological counseling of Muslims. The article discloses the ways of reaching the goal by describing the case method in general and in a viewpoint of Social Epistemology. The author shows the specifics of the method not so much as a tool for description, but for training specialists. Revealing the case method as a tool that helps the counseling psychologist to carry out self-reflection necessary to recognize and maintain internal and external self-boundaries, the author derives the definition of the internal and external boundaries of the case naming them as cultural and personal which can lead to a voluminous understanding of the problems that arise in the process of psychological counseling for all parties involved. The author draws preliminary conclusions and offers a number of recommendations for the training of specialists, particularly in the situation of confession-oriented counseling. The article provides general information on the current state of psychological counseling for Muslims, as well as gives a sample case with its solutions. Moreover, the paper analyses the features of perception and errors of interpretation associated with external and internal cultural boundaries misunderstanding, after which proposes some recommendations for the results practical application.

Keywords: Case method; Social Epistemology; mindfulness; psychological counseling for Muslims

For citation: Aleksandrova E.A. Case method in psychological counseling (on the example of psychological counseling of Muslims). *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(2):425–442. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-2-425-442

Введение

Психологическое консультирование мусульман (как и более общая тенденция к конфессионально ориентированному консультированию) представляет собой новое, активно развивающееся направление в современной российской и международной психологии. Более того, полагаем, что можно говорить о начале формирования комбинированного междисциплинарно-



го дискурса. Таким образом, актуальность изучаемой проблемы определяет научную новизну, состоящую в описании и обосновании метода решения и представления кейсов для достижения поставленной цели, а также в создании междисциплинарного поля для углубленной подготовки специалистов по конфессионально ориентированному психологическому консультированию, в том числе мусульман.

Статья структурирована с учетом поставленной цели и задач. Текст состоит из введения, двух частей, заключения и списка цитируемой литературы. Первая часть раскрывает общие характеристики метода кейса и его особенности в социальной эпистемологии, описывает метод кейса как инструмент подготовки к межкультурной коммуникации и к конфессионально ориентированному психологическому консультированию. Завершается первая часть представлением структуры записи решения кейса в контексте поставленных задач. Вторая часть содержит общие сведения по психологическому консультированию мусульман, пример кейса в психологическом консультировании мусульман, а также примеры решения данного кейса студентами-психологами. В заключении дан анализ особенностей решений, связанных с восприятием и культурными установками учащихся, представлены выводы и рекомендации. Заключение содержит общие выводы по теории метода кейса в социальной эпистемологии и практикоориентированные рекомендации на основе проведенного анализа теории и эмпирических данных.

Общая характеристика метода кейса

Прежде чем говорить о специфике метода кейса в социальной эпистемологии, необходимо дать общую характеристику понятия. Самое широкое определение кейса – описание конкретной ситуации в социальной, экономической, политической, медицинской и других сферах. Кейс (случай) – это не просто рассказ, а проблема, противоречие, построенное на реальных фактах. Проблема и/или противоречие могут быть явными и скрытыми.

Решить кейс означает выделить указанные проблемы и предложить выход из ситуации. Метод кейса используется в разных сферах практической деятельности. Начав свою историю в медицине, метод перешел в экономику, политику, социологию, образование и психологию. Интересно, что у этого метода изначально есть ряд ограничений, в том числе связанных и с особенностями клинической медицины. Метод кейса, или доказательная медицина (evidence-based medicine), во врачебной практике – это использование от-



дельных иллюстративных случаев, о которых докладывают эксперты¹. И если в клинической медицине в соответствии со шкалой доказательности эти сообщения имеют низкий статус, то в консультативной психологии [1; 2; 3], при паллиативной [4; 5] помощи или работе с онкобольными значимость кейсов и основанных на них экспертных заключениях резко возрастает.

В рамках данной статьи интересно рассмотреть особенности применения метода кейса в первую очередь в широкой социально-психологической сфере. Классическая схема решения кейса проста [6]. Сначала внимательно изучаются условия, данные в кейсе. Затем собирается и анализируется недостающая информация. Все полученные данные обсуждаются, и выносятся наиболее эффективное решение. Часто упоминается, что не существует правильного решения или его реализация невозможна [6]. При этом грамотных или применимых решений может быть несколько. В случаях медицинских и бизнес-ситуаций [4] также важен фактор времени: часто решения принимаются за считанные минуты, что сокращает все описанные в стандартах стадии работы. Крайне важно, чтобы у каждого случая была заранее определенная граница, четко понимаемый внутри этой границы характер и обозначенный исторический период тематического исследования, включая объем и рамки; указание на социальную группу, регион или организацию; на приоритеты в сборе данных, критерии и единицы анализа [3].

В образовании фактор времени, например, не так существенен. Однако его роль повышается в психологии. В отличие от бизнес-тренингов², в использовании кейса в образовательном процессе на первый план выходит вопрос о саморазвитии обучающегося (школьника, студента, магистранта), о применении творческого потенциала, драматизме ситуаций и необходимости делать выбор. Интересно, что при общем требовании к использованию реальных ситуаций кейсы часто разрабатываются на основе не только событий или фактов, но и с использованием фольклора, литературы и других художественных произведений, в том числе кинофильмов. Фольклор тесно связан с базовыми характеристиками этнической группы, понимание которых может стать чрезвычайно важным при работе в поликультурной и полирелигиозной среде. Анализ внешне схожих фольклорных героев из разных традиций помогает в осознании собственных культурных границ, а также учит узнавать границы Другого

¹ *BMC Medical Research Methodology*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.biomedcentral.com/1471-2288/11/100> (дата обращения: 17.05.2022).

² *Школа бизнес-тренеров Молоканова и Сикирина*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.molokanov-school.ru/> (дата обращения: 17.05.2022).



[7]. Помимо художественных произведений, которые удобно использовать в первую очередь как основу для сценария, в разработке обучающих кейсов используются данные статистики, различных наук, публицистика и новостные программы, образовательные стандарты. Использование, например, новостей или новейших фактов из области научных достижений обеспечивает связь с реальной жизнью; публицистики и статистики – драматизм. Любой кейс, используемый для обучения, сначала подготавливается: подбирается или прописывается сам случай, очерчивается круг вопросов и проблем, вырабатывается система оценивания. Важным элементом кейса как обучающего инструмента стал способ написания ситуации, когда реальные чувства, мотивы, интенции участников скрыты так, что сложно сразу выделить проблему кейса. Это приближает учебный кейс к реальным событиям и ситуациям, в которых оказывается специалист в процессе осуществления профессиональной деятельности: будь то межкультурная коммуникация или психологическое консультирование. Решения кейса в образовании обязательно должны содержать альтернативные варианты, общее коллегиальное мнение и резюме, что также способствует формированию слаженного коллектива и навыков совместной работы.

Для более полной картины в завершении общей характеристики метода кейса необходимо вновь обратить внимание и сказать несколько слов о том, что метод кейса используется не только как обучающий, но и как исследовательский метод. Как пишет американский ученый Роберт Йин, существуют условия, когда использовать метод кейса необходимо. Во-первых, когда исследователь хочет описать («что произошло») либо объяснить («почему произошло») некий феномен или факт. Во-вторых, когда исследователь считает необходимым собирать данные в реальных условиях, а не опираться на документы (этнография, культурная и психологическая антропология) [8; 9; 3].

Метод кейса в социальной эпистемологии и конфессионально ориентированном психологическом консультировании

Метод кейса или ситуационные исследования давно стали значительной частью социальной эпистемологии. Интерес представляет то, как в коммуникативно ориентированной теории знания основное внимание уделяется анализу понятия «ситуация» (кейс), применительно к изучению феномена восприятия. Понятие ситуации или кейса в статье, таким образом, также рассматривается как один из способов фиксирования взаимодействия индивида со средой. Несмотря на то, что классический эпистемологический дискурс не

уделяет особого внимания ситуациям (кейсам), современная междисциплинарность, взаимодействие философии с культурной антропологией, социологией и психологией не просто повышает статус ситуационных исследований, а переводит их в дополнительную плоскость практического применения. Карл Ясперс говорил о ситуации как о «смысловой действительности», сочетающей физическую и психологическую реальности бытования конкретного человека. Также он выделил ситуации однократные, всеобщие, типические или исторически определенные [10]. Суть такого подхода, по мнению И.Т. Касавина, в том, что за философской абстракцией стандартной или типической ситуации просматривается уникальность взаимодействия людей как на индивидуальном, так и на групповом уровне. Ситуации в рамках социальной эпистемологии могут быть рассмотрены как специфические «в том смысле, что они всегда обусловлены различающимися совокупностями условий, даже если эти различия оказываются невидимыми или несущественными» [11, с. 386].

В контексте межкультурной коммуникации «невидимые различия» приобретают порой первостепенное значение. Коммуникативный акт происходит в точке пересечения культурных, личностных, конкретно контекстуальных условий. Уникальную конфигурацию каждого акта коммуникации составляют время, место, тип культуры, язык взаимодействия, эмоциональный фон, характеристики участников. В случае решения кейса необходимо добавить особенности восприятия и языка того, кто производит анализ. Таким образом, ситуация превращается в культурный объект, состоящий из кейса и всех возможных его интерпретаций, что и делает возможным применение метода кейса не только для описания, но и для обучения и углубленной подготовки специалистов по коммуникативному взаимодействию.

Данный подход, очевидно, имеет свои ограничения, может быть применен для решения ряда конкретных теоретических и практических задач не универсального характера. Предлагаемый метод субъективен, направлен в сторону сознания человека (специалиста по межкультурной коммуникации или психолога-консультанта), может быть использован как стимул для саморефлексии, как инструмент, позволяющий перейти на более высокую ступень осознанности. Такой путь приводит к пониманию и навыку удерживания собственных границ, что необходимо и в межкультурной коммуникации, и в конфессионально ориентированном психологическом консультировании. Религиозная принадлежность и связанная с ней религиозная идентичность представляют собой сложный феномен, при изучении и работе с которым



необходимо учитывать когнитивные и аффективные особенности всех участников взаимодействия. При высоком уровне эмоциональной вовлеченности осознание собственных границ и границ участников коммуникации (например, психологического консультирования) становится обязательным условием для грамотного и безопасного взаимодействия.

Конфессионально ориентированное психологическое консультирование можно описать как особую экологическую среду, первоначально сформированную сочетанием культурных (объективных по отношению к субъектам) и личностных элементов. В процессе коммуникации первоначальные экологические составляющие становятся плодородной почвой для взаимодействия клиента и психолога, а впоследствии при переводе в записанный и представленный для решения кейс, могут применяться как «лакмусовая бумажка», показывающая культурные и часто личностные черты того, кто учится, решая кейс. Согласимся с Т.М. Дридзе, который говорит о необходимости учитывать и понимать условия зарождения и условия распространения образцов поведения, правил взаимодействия между людьми и с окружающей их средой, а именно локальных социокультурных ситуаций. То есть человек рассматривается как динамическая система, опосредующая окружающую среду с помощью интерпретации и выражающая итог в ситуации [12]. На этом этапе рассуждения немаловажным будет заметить, что предложенное в цитируемой работе Т.М. Дридзе «новое научно-исследовательское поле» уже существовало в рамках культурологии и культурной антропологии, а в современных условиях всё большей легитимизации в социальных науках культурно-специфического (emic) подхода и, в частности, индигенной психологии естественным образом стало одним из проявлений междисциплинарности гуманитарного знания постиндустриальной эпохи [13, с. 54–65]. Однако данное замечание не снижает ценности диалогичности и текстуальности в рассмотрении кейса (ситуации), о которых пишет ученый.

Анализируя кейс, не нужно выносить за скобки личности участников и аналитиков, следует продуктивно учитывать исторический период, эпоху, социальный слой, вероисповедание, принадлежность к профессиональному сообществу и другие особенности. Говоря о конфессионально ориентированном психологическом консультировании, также важно помнить о диалогичности процесса: «...человеческий поступок есть потенциальный текст и может быть понят (как человеческий поступок, а не физическое действие) только в диалогическом контексте своего времени (как реплика, как смысловая позиция, как система мотивов)» [14, с. 102–103].



Использовать метод кейса в подготовке к конфессионально ориентированному консультированию сложно, но эффективно. Субъект не безгласен, «познание его может быть только диалогическим» [15; 11, с. 383]. Вслед за М.М. Бахтиным, используя кейс (ситуацию) для самопознания в процессе подготовки к конфессионально ориентированному психологическому консультированию, специалист работает со всем разнообразием явленного субъекта: «как чужое Я, своё-чужое, Я-для-себя, Другой-для-меня, Я-для-Другого» [11, с. 541]. Применение принципа диалогичности снимает вопрос каузальности и дает возможность взглянуть на ситуацию, помещаясь в широком мыслительном пространстве [16].

В заключение первой части представим схему, по которой можно решать и анализировать кейсы в обозначенном исследовательском поле, а также опишем полученные результаты. Структура записи трехчленная, состоит из самого кейса (в форме любого текста – вербального, видео, и т.д.), таблицы и списка. В таблицу (табл. 1) заносятся характеристики времени и места, участники и их описание. По мере решения кейса таблица может дополняться или сокращаться. Списком фиксируются категории анализа, их обсуждение и интерпретация.

Таблица 1. / Table 1.

Представление данных при подготовке решения кейса
Data presentation for case solution

Место, где разворачивается ситуация	
Характеристика места	
Время (исторический период, эпоха)	
Характеристика времени	
Участники	
Характеристики участников	

Метод кейса в подготовке к конфессионально ориентированному консультированию на примере психологического консультирования мусульман

Психологическое консультирование мусульман – активно развивающаяся отрасль не только прикладной, но и фундаментальной психологии. Как указывал руководитель Ассоциации психологической помощи мусульманам³ О.С. Пав-

³ Ассоциация психологической помощи мусульманам. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://islampsiholog.ru/> (дата обращения: 17.05.2022).



лова, вопрос о конфессионально ориентированной психологической помощи, в том числе и помощи мусульманам, нуждается в теоретическом обосновании, которое можно почерпнуть, с одной стороны, из теории и практики кросс-культурного психологического консультирования и, с другой, из исламской теологии. Президент Международной ассоциации исламской психологии Малик Бадри [17], рассуждая о роли и эффективности западноевропейских психологических практик применительно к мусульманскому миру, пишет, что «...мусульманские психологи должны применять объективный, эмпирически подтвержденный подход и отвергать теории и практики, выработанные под влиянием западной культуры и не имеющие опоры в эмпирической практике» [5, с. 14].

Специалисты по психологическому консультированию мусульман уделяют особое внимание вопросам истории психологического знания в исламе. [18; 19]. Речь идет как о раннем периоде существования мусульманской науки [20], так и о современных подходах [21].

Одна из самых востребованных категорий исламской мысли – это категория души, без понимания и всестороннего изучения которой психологическое консультирование мусульман не представляется возможным, следовательно, консультант должен не просто опираться на это знание, но и очень хорошо ориентироваться в нюансах понимания данного аспекта мусульманской мысли и повседневной религиозной практики каждого из клиентов-мусульман [22, с. 20–40; 23].

Немаловажным в свете вышесказанного является также общее положение кросс-культурной психологии, согласно которому близость клиента и консультанта по религиозному признаку в конфессионально ориентированной работе необходима для повышения уровня доверия между психологом и клиентом. Если говорить о психологе и клиенте как об участниках коммуникативного взаимодействия, обладающих целым рядом общекультурных, личностных и профессиональных характеристик, метод кейса может быть использован и как обучающий, и как иллюстративный.

Для примера рассмотрим один из кейсов. При этом предлагается анализировать кейс как самостоятельный объект для изучения и как реальный случай.

История происходит в одном из городов России. На прием к психологу приходит женщина, возраст которой 30 лет, русская, не мусульманка. Прием у психолога платный. Так как профессиональный уровень данного психолога и время его работы в профессии очень значительны, то и оплата услуг соответ-



ствующая. Вся информация о психологе есть на специализированном сайте. Там же можно прочесть отзывы других клиентов.

Психолог – женщина, этнически принадлежит к крымскотатарскому народу, соблюдающая все религиозные предписания мусульманка.

Клиентка, о которой идет речь, пришла, внимательно ознакомившись с информацией и отзывами.

Всю клиентскую сессию женщины беседуют на те темы, которые озвучивает клиент. Они касаются каких-то неизвестных нам тем, в общем связанных с семейными проблемами, не выбивающихся из общестатистических вопросов, обычно разбираемых на приеме у психолога.

Сеанс заканчивается. Клиентка расплывается, поднимается из кресла, доходит до дверей и задает вопрос: «Помогите мне понять, кто я». Выясняется, что отец девушки, о котором она ничего не знает, – турок. Русская мама рассказала только это. А женщина хочет больше узнать о турках, об исламе, о том, как лично ей быть мусульманкой и возможно ли это, нужно ли это, будучи дочерью отца-турка и матери-русской (из архива специалиста Ассоциации психологической помощи мусульманам).

Таблица 2. /Table 2.

Возможное решение кейса
Possible case solution

Место действия	Россия, кабинет психолога
Время	Наши дни, современность
Участники	Клиентка, психолог; отец клиентки, мама клиентки
Характеристики участников	
Клиентка	Женщина, возраст 30 лет, то есть не совсем юная, но и не пожилая. Смешанная этническая идентичность, связанная с происхождением родителей, мусульманка (?)
Мама клиентки	Русская, женщина, возраст неизвестен, вероисповедание неизвестно
Отец клиентки	Турок, мужчина, возраст неизвестен, мусульманин (?)
Психолог	Женщина, принадлежит к крымскотатарскому народу, возраст неизвестен, мусульманка, психолог-консультант



Категории для анализа

1. Идентичность.

- Идентичность не является формальным признаком, однако большинство людей этого не понимают.

- Клиентка по информации и отзывам точно знала о том, что психолог, к которому она идет, – соблюдающая все религиозные предписания мусульманка и крымская татарка по этнической принадлежности.

- Придя на консультацию по семейным отношениям, на самом деле клиент хотел получить консультацию по вопросам этнической и религиозной идентичности.

- Более того, не понимая сути феномена идентичности, его неформальности, большой доли субъективности и необходимости внутренней работы по постановке проблемы, выделению подсознательных, сознательных, личностных и социальных факторов этнической и религиозной идентичностей, клиент, по сути, приходит к психологу за разрешением быть мусульманкой и турчанкой.

2. Экспертность

- Экспертность психолога в первую очередь заключается в принадлежности к Исламу, а также в этничности, приближающей к желанной для клиентки турецкой идентичности.

- Психолог для клиентки в данном кейсе также выступает как тот, у кого есть право разрешить, указать (культура с высокой дистанцией власти, вертикаль власти).

3. Легитимизация.

- Речь именно о разрешении, об обращении за легитимизацией собственного положения.

- Психолог в данном случае – в первую очередь мусульманка, во вторую очередь важна принадлежность к крымскотатарскому народу, то есть представитель этнической группы, очень близкой к туркам, в отличие от русских или иных мусульман, которые по данным клиентки осуществляют психологическое консультирование в ее регионе и к кому она может действительно прийти на прием.

4. Практическое применение.

- Психолог должен понимать, что озвученный вопрос может не совпадать с реальным запросом.

- Психолог должен обладать навыком выявления вопросов, связанных с этнической и/или религиозной идентичностью, и выделения этих вопросов в особую категорию.

- Психолог должен владеть знаниями о своей религиозной и этнической идентичности, уметь распознать и работать с этничностью и религиозностью клиента.

- Психолог должен владеть общими и относящимися к индигенным Я-концепциями, понимать, что клиент не различает ядро и периферию «Я», что работа психолога состоит в том, чтобы это выявить, объяснить клиенту их наличие и научить работать с ними (находить баланс и ресурс).

Осознавая многовариантность и особенности внутренних и внешних границ кейса, рассмотрим другие варианты решения ситуации. Данные получены в процессе обучения студентов-психологов второго курса дневного отделения. Число участников – 46 человек, в основном женщины (что отражает общую гендерную ситуацию в профессии). Место проживания студентов, решавших кейс, – Республика Казахстан, вероисповедание различное, по этнической принадлежности группа гетерогенная. Студенты в случайном порядке с помощью системы ZOOM разделены на 15 групп, в которых они анализировали кейс и принимали коллегиальное решение по финальным формулировкам.

Можно выделить несколько основных линий рассуждения.

1. В характеристике участников клиентке приписываются черты, в кейсе не обозначенные. Таким образом, не соблюдаются внутренние границы кейса, что приводит к частичным ошибкам в интерпретации.

2. Решение сконцентрировано на профессиональном психологическом кодексе и особенностях консультативной деятельности.

3. Неточное представление о том, что такое этническая принадлежность и каковы характеристики этнических групп, встреченных в кейсе.

4. Случай прочитывается как свершившийся факт принятия ислама. Очень интересен следующий поворот в рассуждении: «Клиентка обдумала все, в итоге стала мусульманкой. Она нашла себя в исламе, решила проблемы с семьей, простила своего отца и поняла, кто она на самом деле».

5. Присутствует стремление наделять участников мыслями, идеями, прошлым, характеризовать их жизнь и мотивацию.

6. Рассуждение концентрируется на недопустимости навязывания религии или, наоборот, смещается в сторону психотерапевтического воздействия религии.

Можно заметить, что склонность к додумыванию ситуации и наделение участников своими собственными личными и культурными смыслами, проявляется достаточно явно. У студентов-психологов уже есть некоторое представление о профессиональном кодексе и правилах поведения на сеан-



се. Следующую особенность назовем «маятником»: если группа предпочитает опираться на этические нормы и правила сообщества, то утрачивается ощущение этнорелигиозных характеристик, они уходят на периферию сознания. Если группа концентрируется на религиозной идентичности, то собственная религиозность становится дополнительным множителем, усиливающим эмоциональный фон, аффективную составляющую, и тогда ислам становится «рукой помощи» клиенту. Удержание баланса, то есть осознание границ кейса и собственных границ (этнических, гендерных, конфессиональных, региональных) – самое сложное для психолога, особенно в сфере конфессионально ориентированного консультирования. Важным также является значительная роль аффективной составляющей в религиозной идентичности мусульманина (религиозный фокус), что увеличивает сложность внутренней работы для психолога в рассматриваемом контексте.

Таким образом, самый важный вывод состоит в том, что для подготовки специалиста в области конфессионально ориентированного психологического консультирования, в частности для мусульман, необходимо не просто более широкое поле, включающее этнографию, антропологию и религиоведение, но и специализированные курсы и/или тренинги по интеграции полученных в этих областях знаний с сугубо профессиональными навыками.

Заключение

Подводя итоги теоретического исследования, можно заключить, что в применении метода кейса (ситуации) необходимо придерживаться диалогического подхода, предложенного М.М. Бахтиным и ставшего основой гуманитарного знания для российской и мировой науки. Несмотря на ограничения общей методологии ситуационных исследований, они могут применяться в качестве выработки подхода к человеку как точки пересечения физических, психологических факторов и характеристик окружающей среды и/или культуры в целом. Понимая культуру как специфически человеческий способ жизнедеятельности, как сбалансированную, единую, неразрывную, живую систему, функционирующую по принципу взаимопорождения, мы закладываем основу для базового понимания между людьми и группами, в которые они объединяются в соответствии с комбинацией внешних и внутренних условий. Психосоциальный гомеостазис – условие для грамотного осуществления конфессионально ориентированного психологического консультирования. С практической точки зрения в подготовке специалистов по конфессионально ориентированному консультированию, в частности психологическому кон-



консультированию мусульман, необходим комплексный подход. Его специфика в первую очередь состоит в истинной междисциплинарности, глубоком понимании фундаментальных гуманитарных оснований психологического консультирования, в балансе религиоведения и теологии, в грамотном подходе к этике. На первый план выходит искреннее стремление к самосовершенствованию, повышение уровня осознанности психолога-консультанта. Только при соблюдении обозначенных условий конфессионально ориентированное консультирование будет соответствовать профессиональным требованиям и станет дополнительным аспектом духовного роста клиента.

Литература

1. *Couples Therapy Case Study: Anna and Brian*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.omicsonline.org/open-access/case-studies-in-palliative-care-2165-7386.1000149.php?aid=14689> (дата обращения: 17.05.2022).
2. Crowe et al. The case study approach. *BMC Medical Research Methodology*. 2011;11:100.
3. Yin Robert K. *Case study research and applications: Design and methods*. Sage publications. 2018. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://us.sagepub.com/en-us/nam/node/54068/print> (дата обращения: 17.05.2022).
4. *Journal of Palliative Care & Medicine*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.omicsonline.org/open-access/case-studies-in-palliative-care-2165-7386.1000149.php?aid=14689> (дата обращения: 17.05.2022).
5. *Multi-cultural Palliative Care*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://palliative.stanford.edu/palliative-sedation/case-study/> (дата обращения: 17.05.2022).
6. *Введение в кейс метод: что такое кейсы и зачем они нужны*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://changellenge.com/article/chto-takoe-keysy/> (дата обращения: 17.05.2022).
7. Александрова Е.А. Изучение традиционной этнической культуры через семиотический анализ сказочных персонажей (образ лисы в русской и китайской традициях). *Аналитика культурологии*. 2011;1(19):230–234.
8. Белик А.А. *Историко-теоретические проблемы психологической антропологии*. М.: РГГУ; 2005. 420 с.
9. Белик А.А. *Культурная (социальная) антропология*. М.: РГГУ; 2009. 613 с.



10. Гайденоко П.П. Философия культуры Карла Ясперса. *Вопросы литературы*. 1972. №9. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://voplit.ru/article/filosofiya-kultury-karla-yaspersa/> (дата обращения: 17.05.2022).
11. *Социальная эпистемология: идеи, методы, программы*. Касавин И.Т. (ред.). М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация»; 2010. 712 с.
12. Дридзе Т.М. Экоантропоцентрическая парадигма в социальном познании и социальном управлении. *Человек*. 1998;2:95–105
13. Александрова Е.А. *Этнокультурный состав мира: учебное пособие для вузов. Серия «Высшее образование»*. М.: Издательство Юрайт; 2021. 260 с.
14. Бахтин М.М. К философии поступка. *Философия и социология науки и техники*. Ежегодник 1984–1985. М.: Наука; 1986. С. 80–160
15. Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности. *Эстетика словесного творчества*. М.: Искусство; 1986; С. 9–192.
16. Кристева Ю. *Семиотика: Исследования по семанализу*. Орлова Э.А. (пер. с фр.). М.: Академический Проект; 2013. 285 с.
17. Бадри М. *Теория и практика исламской психологии*. Павлова О.С., Полосин В.С. (ред.). М.: АНО НППЦ «Аль Васатыя умеренность»; 2018. 268 с.
18. *Contribution of Iqbal's dynamic personality theory to Islamic psychology: a contrastive analysis with Freud and selected mainstream western psychology*. By Mohd Abbas bin Abdul Razak. International Islamic University. Malasia, 2011. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.academia.edu/32155814/CONTRIBUTION_OF_IQBALS_DYNAMIC_PERSONALITY_THEORY_TO_ISLAMIC_PSYCHOLOGY_A_CONTRASTIVE_ANALYSIS_WITH_FREUD_AND_SELECTED_MAINSTREAM_WESTERN_PSYCHOLOGY?email_work_card=abstract-read-more (дата обращения: 17.05.2022).
19. Haque Amber. *Psychology from Islamic Perspective, Contribution of early Muslim scholars and Challenges to contemporary Muslim psychologists*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.academia.edu/848056/Psychology_from_Islamic_perspective_Contributions_of_early_Muslim_scholars_and_challenges_to_contemporary_Muslim_psychologists (дата обращения: 17.05.2022).
20. Аль-Газали М. *Нравственность мусульманина*. Рустамов А.И. (пер. с арабск. яз.). Баку: Шамс; 2011. 364 с.
21. Павлова О.С. Психология ислама: институализация научной дисциплины в российском контексте. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(1):169–181.



22. Павлова О.С. *Психология: исламский дискурс*. М.: Ассоциация психологической помощи мусульманам, АНО НПЦ «Аль Васатыя умеренность»; 2020. 208 с.

23. *Священный Коран. Смыслы*. Аляутдинов Ш. (богословский перевод). СПб.: Издательство «ДИЛЯ»; 2012. 1824 с.

References

1. *Couples Therapy Case Study: Anna and Brian*. [Electronic source]. Available at: <https://www.omicsonline.org/open-access/case-studies-in-palliative-care-2165-7386.1000149.php?aid=14689> (Accessed: 17.05.2022).

2. Crowe et al. The case study approach. *BMC Medical Research Methodology*. 2011;11:100.

3. Yin Robert K. *Case study research and applications: Design and methods*. Sage publications. 2018. [Electronic source]. Available at: <https://us.sagepub.com/en-us/nam/node/54068/print> (Accessed: 17.05.2022)

4. *Journal of Palliative Care & Medicine*. [Electronic source]. Available at: <https://www.omicsonline.org/open-access/case-studies-in-palliative-care-2165-7386.1000149.php?aid=14689> (Accessed: 17.05.2022).

5. *Multi-cultural Palliative Care*. [Electronic source]. Available at: <https://palliative.stanford.edu/palliative-sedation/case-study/> (Accessed: 17.05.2022).

6. *Vvedenie v kejs metod: chto takoe kejsy i zachem oni nuzhny* [Introduction to the case method: what the cases are and why we need them]. [Electronic source]. Available at: <https://changellenge.com/article/chto-takoe-kejsy/> (Accessed: 17.05.2022). (In Russian)

7. Aleksandrova E.A. Izuchenie tradicionnoj etnicheskoy kul'tury cherez semioticheskij analiz skazochnyh personazhej (obraz lisy v russkoj i kitajskoj tradiciyah) [Studying traditional ethnic culture through semiotic analysis of fairy tale characters (a character of fox in Russian and Chinese traditions)]. *Analitika kul'turologii* [Cultural Studies Analysis]. 2011;1(19):230–234. (In Russian)

8. Belik A.A. *Istoriko-teoreticheskie problemy psihologicheskoy antropologii* [Historical and theoretical problems of Psychological Anthropology]. Moscow: The Russian State University for the Humanities; 2005. 420 p. (In Russian)

9. Belik A.A. *Kul'turnaya (social'naya) antropologiya* [Cultural (Social) Anthropology]. Moscow: The Russian State University for the Humanities; 2009. 613 p. (In Russian)

10. Gajdenko P.P. *Filosofiya kul'tury Karla Yaspersa* [Karl Jaspers' philosophy of culture]. *Voprosy literatury* [Questions of literature]. 1972. №9. [Electronic



source]. Available at: <https://voplit.ru/article/filosofiya-kultury-karla-yaspersa/> (Accessed: 17.05.2022). (In Russian)

11. *Social'naya epistemologiya: idei, metody, programmy* [Social Epistemology: ideas, methods, programs]. Kasavin I.T. (ed.). Moscow: "Kanon +" ROOI "Reabilitaciya" [Regional Organization for People with Disabilities "Reabilitaciya"]; 2010. 712 p. (In Russian)

12. Dridze T.M. Ekoantropocentricheskaya paradigma v social'nom poznanii i social'nom upravlenii [Ecoanthropological paradigm in social cognition and social management]. *Chelovek* [Chelovek journal]. 1998;2:95–105. (In Russian)

13. Aleksandrova E.A. *Etnokul'turnyy sostav mira: uchebnoe posobie dlya vuzov. Seriya "Vysshee obrazovanie"* [Ethnic and cultural picture of the world: textbook for students. Higher Education Series]. Moscow: Yurajt Press; 2021. 260 p. (In Russian)

14. Bahtin M.M. K filosofii postupka [On the Philosophy of an action]. *Filosofiya i sociologiya nauki i tekhniki. Ezhegodnik 1984-1985* [Philosophy and Sociology of Science and Technique. Yearbook 1984–1985]. Moscow: Nauka Press; 1986; 80–160. (In Russian)

15. Bahtin M.M. Avtor i geroj v esteticheskoy deyatelnosti [The author and the hero in aesthetic activity]. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Verbal creativity]. Moscow: Art Press; 1986, pp. 9–192. (In Russian)

16. Kristeva Yu. *Semiotika: Issledovaniya po semanalizu* [Semiotics: Semoanalysis]. Orlova E.A. (translated from French). Moscow: Academic Project Publ.; 2013. 285 p. (In Russian)

17. Badri M. *Teoriya i praktika islamskoj psihologii* [Theory and practice of Islamic Philosophy]. Pavlova O.S., Polosin V.S. (eds). Moscow: Autonomous Nonprofit Organization Scientific and Practical Center "Al-Wasatiya"; 2018. 268 p. (In Russian)

18. *Contribution of Iqbal's dynamic personality theory to Islamic psychology: a contrastive analysis with Freud and selected mainstream western psychology*. By Mohd Abbas bin Abdul Razak. International Islamic University. Malasia, 2011. [Electronic source]. Available at: https://www.academia.edu/32155814/CONTRIBUTION_OF_IQBALS_DYNAMIC_PERSONALITY_THEORY_TO_ISLAMIC_PSYCHOLOGY_A_CONTRASTIVE_ANALYSIS_WITH_FREUD_AND_SELECTED_MAINSTREAM_WESTERN_PSYCHOLOGY?email_work_card=abstract-read-more (Accessed: 17.05.2022).

19. Haque Amber. *Psychology from Islamic Perspective, Contribution of early Muslim scholars and Challenges to contemporary Muslim psychologists*. [Electronic



source]. Available at: https://www.academia.edu/848056/Psychology_from_Islamic_perspective_Contributions_of_early_Muslim_scholars_and_challenges_to_contemporary_Muslim_psychologists (Accessed: 17.05.2022).

20. Al'-Gazali M. *Nravstvennost' musul'manina* [Morality of a Muslim]. Rustamov A.I. (tr. from Arabic). Baku: Shams Press; 2011. 364 p. (In Russian)

21. Pavlova O.S. Psihologiya islama: institutizatsiya nauchnoj discipliny v rossijskom kontekste [Psychology of Islam: institutionalization of the scientific discipline in the Russian context]. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(1):169–181. (In Russian)

22. Pavlova O.S. *Psihologiya: islamskij diskurs* [Philosophy: Islamic discourse]. Moscow: Association of the Psychological Help for Muslims, Autonomous Nonprofit Organization Scientific and Practical Center “Al-Wasatiya” 2020. 208 p. (In Russian)

23. *Svyashchennyj Koran. Smysly* [The Holy Quran. Meanings]. Theological translation by Alyautdinov Sh. St. Petersburg: DILYA Press; 2012. 1824 p. (In Russian)

Информация об авторе

Александрова Елена Андреевна, кандидат культурологии, доцент кафедры этнопсихологии и психологических проблем поликультурного образования МГППУ, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Elena A. Aleksandrova, Cand. Sci. (Cultural Studies), Associated Professor of the Department of Cross-cultural Psychology and Psychological Problems of Multicultural Education, Moscow State Psychological and Pedagogical 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: 20 марта 2022
Одобрена рецензентами: 14 апреля 2022
Принята к публикации: 07 мая 2022

Article info

Received: March 20, 2022
Reviewed: April 14, 2022
Accepted: May 07, 2022



Влияние социальной идентичности мусульман на совершение коллективных действий

К.А. Оськин^{1а}

¹ Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0550-9079>, e-mail: jbgillet2@gmail.com

Резюме: В работе изучается влияние социальной идентичности практикующих российских мусульман, в частности ее религиозного аспекта, на вовлеченность в совершение коллективных действий в рамках модели коллективных действий EMSICA Э. Томас. Исследование проводилось с помощью ряда методик: методики Д. ван Камп «Измерение индивидуальных/социальных компонентов религиозной идентичности» (адаптация русскоязычной исламской версии – О.С. Павловой); авторских методик, таких как измерение вовлеченности в религиозную практику, измерение чувства группового гнева, измерение восприятия несправедливости к группе, измерение вовлеченности в коллективные действия, измерение воспринимаемой эффективности от коллективных действий. Расчет проводился с помощью коэффициента корреляции Спирмена, а также линейного регрессионного анализа. Выборка исследования состояла из 120 человек, учащихся мусульманских религиозно-образовательных учреждений.

Ключевые слова: религиозная идентичность; социальная идентичность мусульман; исламский мир; этнопсихология; культурная антропология; межгрупповые отношения

Для цитирования: Оськин К.А. Влияние социальной идентичности мусульман на совершение коллективных действий. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(2):443–474. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-2-443-474



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



The influence of the social identity of Muslims on collective actions

K.A. Oskin^{1a}

¹ Moscow State Psychological and Pedagogical University, Moscow, the Russian Federation

^a ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0550-9079>, e-mail: jbgillet2@gmail.com

Abstract: This work studies the relationship between the social identity of practicing Russian Muslims, in particular its religious aspect, and its involvement in collective actions within the EMSICA model of collective actions by E. Tomas. The study is based on a number of methods: D. Van Camp "Religious identity individual and social components measurement" (adaptation by O.S. Pavlova to Russian Islamic version) method; auteur methods of measuring involvement in religious practice; auteur methods of measuring feelings of group anger; auteur methods of measuring the perception of injustice to the group; auteur methods of measuring involvement in collective actions; auteur methods of measuring the perceived effectiveness of collective actions. The calculation was performed on the basis of Spearman Correlation Coefficient, as well as linear regression analysis. The study sample consisted of 120 people, students of Muslim religious educational institutions.

Keywords: religious identity; social identity of Muslims; Islamic World; Ethno-Psychology; Cultural Anthropology; intergroup relations

For citation: Oskin K.A. The influence of the social identity of Muslims on collective actions. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(2):443–474. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-2-443-474

Введение

Наряду с возрождением религиозной идентичности (отмеченной такими учеными, как С. Хантингтон, К. Ясперс и др.) в современном обществе происходит процесс ее политической актуализации через различные «коллективные действия» членами различных больших социальных групп. Изучение этого процесса является одним из перспективных направлений в социальной психологии, которое в современной науке восходит к работам Густава Лебона [1, с. 135]. Два его фундаментальных труда «Психология народов» и «Психология масс» до сих пор актуальны в социальной психологии и культурной антропологии (или этнопсихологии), хотя некоторые сведения в этих работах достаточно противоречивы, они обладают несомненной ценностью в развитии научного дискурса и оригинальностью постановки исследовательского вопроса. Вслед за Лебоном появились и другие уче-



ные, которые пытались исследовать этот вопрос. Они дали начало области исследований, которая сейчас называется «психологией толп», «психологией массового поведения» или «психологией стихийного поведения», при этом рассматривалось такое поведение зачастую как аффективное, а не рациональное. Однако уже в 60-х гг. исследователи, прежде всего психологи и социологи, переключились на изучение так называемого «коллективного поведения», а это уже совсем другой тип активности. Коллективное поведение, как его понимают сейчас, складывается из поступков, которые люди совершают от лица группы, чтобы достичь общей цели – устранить несправедливость, существующую в обществе, или получить некие коллективные выгоды. Оно может вестись автономно каждым участником, который воспринимает себя частью социальной группы, а может вестись коллективно, но всегда в интересах этой группы. Таким образом, коллективное поведение гораздо более рационально, чем массовое, которое описывал Г. Лебон. Если говорить более точно, то не все коллективное поведение массовое и не все массовое поведение коллективное. Среди современных исследователей коллективного поведения можно выделить Мартина ван Зомерена [2], который выделяет три фактора, необходимых для коллективной активности: гнев в отношении источника несправедливости; коллективная эффективность – вера в то, что коллективная активность позволит устранить несправедливость; социальная идентичность – осознание своей принадлежности к притесняемой социальной группе. Эти факторы были объединены в модель SIMCA (Social Identity Model of Collective Action), основанную на теории социальной идентичности (SIT) [2]. Другая модель EMSICA (Encapsulated model of social identity in collective action) Эммы Томас [3] предполагает, что воспринимаемая групповая эффективность и воспринимаемая несправедливость обеспечивают основу, на которой актуализируется социальная идентичность, подчеркивая альтернативный причинный путь в осуществлении коллективных действий. Также стоит упомянуть и более ранние модели, например теорию «индивидуальных экономистов» М. Олсена [4], основное обоснование которой состояло в том, что для отдельного рационально мыслящего субъекта участие в коллективных действиях представляет собой социальную дилемму, поскольку оно обычно требует индивидуальных усилий для достижения коллективных вознаграждений, и эти вознаграждения должны быть сильнее желания субъекта оставаться неактивным или претерпевать риски, связанные с активностью; раннюю модель «Страстных участников группы» У. Рансимена [5], которая вводит такое понятие, как «относительная депривация»



и связанные с ней эмоции, такие как гнев, которые могут быть предикторами коллективных действий.

В данной работе используется модель EMSICA Эммы Томас и ее коллег, на основе которой предпринимается попытка определить взаимосвязь между социальной идентичностью российских мусульман, в частности ее религиозным аспектом, и воспринимаемой групповой эффективностью, чувством группового гнева, основанного на восприятии несправедливости, а также коллективными действиями. Гипотеза исследования заключается в том, что групповой гнев, основанный на восприятии несправедливости по отношению к группе, и воспринимаемая групповая эффективность являются факторами, усиливающими социальную идентичность, которая в свою очередь выступает предиктором коллективных действий. Дополнительная гипотеза предполагает, что вовлеченность в религиозную практику является активным проявлением социальной идентичности мусульман и оказывает влияние на совершение коллективных действий. Также исследуется связь компонентов религиозной идентичности и коллективных действий.

Методология исследования

Теория коллективного действия Мансура Олсона [4] представляет собой первую крупную рационалистическую теорию подобного рода. Основное ее обоснование состоит в том, что для отдельного рационального субъекта участие в коллективных действиях представляет собой социальную дилемму, поскольку это участие обычно требует индивидуальных усилий для достижения коллективных вознаграждений. Таким образом, для достижения максимальной субъективной полезности индивид должен быть мотивирован оставаться неактивным в надежде, что другие будут действовать вместо него. Таким образом, люди получают свою долю коллективных выгод от коллективных действий без каких-либо индивидуальных затрат. Фундаментальным препятствием для коллективных действий таких «интуитивных экономистов» является искушение «безбилетного проезда» (т.е. получение коллективных выгод без проявления индивидуальной активности), таким образом, мобилизация индивидов для коллективных действий – это вопрос снижения мотивации к «безбилетному проезду». Косвенным образом эта теория подводит нас к понятию воспринимаемой эффективности группы как способности группы справляться с поставленными задачами и получать определенные выгоды. Однако такая «экономическая» по сути



и сугубо рациональная теория плохо объясняла проявление индивидами активности без соответствующего положительного баланса выгод/риска, а также того субъективного потенциала для активности индивидов, который возникал без какого-либо положительного подкрепления. Эти факторы позднее более подробно были исследованы в теории социальной идентичности (social identity theory).

Теория социальной идентичности [6] и выходящая из нее теория самокатегоризации (selfcategorization) указывают, как люди субъективно воспринимают окружающий мир с точки зрения группы и действуют в интересах своей группы, когда их групповая идентичность оказывается актуализированной [7]. В первых экспериментах одного из создателей этой теории, Г. Тэшфела [7], было показано, как принадлежащие к случайно выбранным группам испытуемые тем не менее старательно демонстрировали принадлежность к этим группам и усугубляли разрыв с другими такими же случайными группами в попытке выделить и усилить «позитивную социальную идентичность» (позитивное восприятие себя как члена группы). При этом, зачастую, группы были подобраны по эфемерным признакам, таким как длина шнурков или цвет галстука. Более поздние исследования в этой области также показали, как принадлежность к устойчивым социальным группам влияет на индивидов, в том числе как негативное или дискриминирующее отношение к группе нередко способствует тому, что индивид предпринимает действия для улучшения репутации своей группы и поддержания позитивной социальной идентичности.

Перспектива теории социальной идентичности предполагает, что идентификация индивидов со своей коллективно обездоленной группой позволяет им испытать коллективное ущемление, разделенное с другими членами группы. Именно по этой причине предполагается, что степень выраженности групповой идентичности является важным объяснением коллективных действий. Таким образом, групповая идентичность – это одно из возможных объяснений коллективного действия, которое теоретически отличается от других объяснений, таких как воспринимаемая несправедливость, групповой гнев и убеждения в групповой эффективности.

Модель коллективной активности SIMCA, основанная на социальной идентичности, была сформулирована Мартином ван Зомереном [2]. Согласно этой модели, коллективное поведение порождает три основных фактора: социальная идентичность, связанная с принадлежностью к определенной группе; переживание несправедливости положения этой группы

(вызывающее групповой гнев); коллективная эффективность – вера в то, что коллективные действия позволят изменить положение группы и достичь поставленных целей (рис. 1). Основным фактором является социальная идентичность: она одновременно усиливает групповой гнев и восприятие коллективной эффективности, которые, в свою очередь, усиливают коллективную активность.



Рис. 1. Модель SIMCA ван Зомерена и др.

Fig. 1. SIMCA model by Van Someren and others

Инкапсулированная модель коллективной активности, основанная на социальной идентичности (EMSICA), была создана Эммой Томас и ее соавторами. Подобно ван Зомерену, Томас и соавторы предполагали, что коллективное поведение порождает три фактора: коллективную эффективность, групповой гнев и групповую идентификацию. Однако, по их мнению, идентификация не предсказывает, а опосредует связь между групповым гневом, коллективной эффективностью и коллективной активностью: гнев и оценка эффективности группы оказывают влияние на идентификацию с группой, а она – на поведение людей (рис. 2).

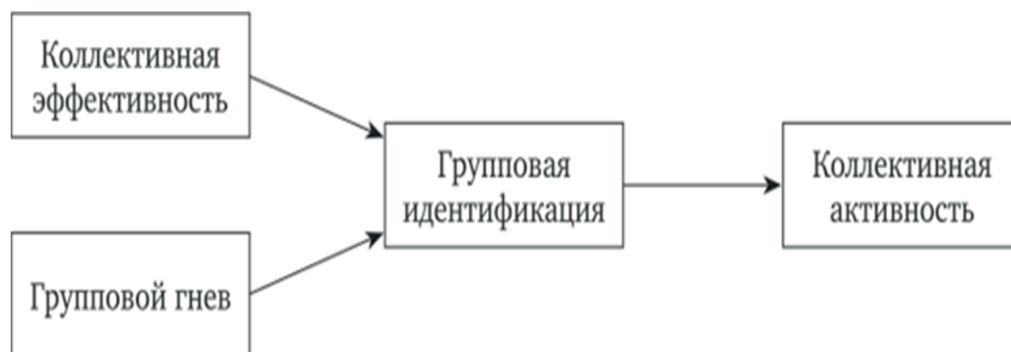


Рис. 2. Модель EMSICA Эммы Томас и др.

Fig. 2. EMSICA Model by Emma Thomas and others



Модель EMSICA развивалась в контексте этой отрасли исследований [8]. Эта объяснительная модель, разработанная как вариация модели SIMCA, предполагает, что восприятие несправедливости и убеждения в коллективной эффективности инкапсулируются в рамках социальной идентификации и коллективных действий (рис. 2). В соответствии с логикой теории EMSICA, восприятие социальной несправедливости (морального возмущения и связанного с этим гнева) в сочетании с одновременной верой в коллективные усилия с единомышленниками может способствовать возникновению или актуализации социальной идентификации, за этим следует намерение действовать коллективно для восстановления социальной справедливости. Эта теоретическая концепция вытекает из соображений ван Зомерена и его соавторов [9], которые утверждают, что причинно-следственный эффект в рамках модели SIMCA может быть обращен вспять, так что моральное возмущение с сопутствующим гневом и групповая эффективность могут повысить уровень идентификации. Таким образом, «люди с большей вероятностью предпримут действия для устранения причин несправедливости, когда они испытывают эмоцию, связанную с действием, такую как гнев, и/или считают, что принятие мер может изменить ситуацию» [2, p. 513].

Изучение коллективных действий через предполагаемое восприятие несправедливости первоначально руководствовалось теорией относительной депривации (RDT) [10] Уолтера Рансимена. RDT фокусируется на субъективном состоянии несправедливого ущемления группы, предполагая, что участие в братских (групповых) социальных сравнениях с другими (представителями иных групп) может привести к чувству относительной депривации, которое в дальнейшем способствует коллективным действиям от лица группы. Относительная депривация – это воспринимаемое ощущение обделенности теми благами или статусом, к которым группа была привычна, либо негативная разница во владении этими благами (или статусом) по сравнению с остальным обществом.

Мы считаем, что концептуализация коллективного действия в рамках нашего исследования как формы подхода к преодолению коллективного неблагополучия (или относительной депривации) позволяет создать теоретическую модель, которая позволит интегрировать основные объяснения коллективного действия, рассматривая индивидов как «страстных экономистов», т.е. руководствующихся в совершении коллективных действий как концепцией затрат/выгод в повышении своего статуса, так и такими эмоциями, как гнев в отношении ситуации относительной депривации; и все это в момент осознания себя членом группы. Это объяснение согласуется с моде-



лью EMSICA, приведенной ранее. При этом, исходя из объекта нашего исследования, можно представить современное неисламское секулярное общество как ситуацию, по умолчанию имеющую признаки относительной депривации для мусульман, что мы попытаемся объяснить далее. Вовлеченность в религиозную практику при этом предположительно выступает как активное проявление религиозного аспекта социальной идентичности мусульман и также имеет связь с коллективными действиями, что служит дополнительным элементом базовой модели EMSICA, используемой в данном исследовании.

Социальная идентичность мусульман

В теоретическом анализе, проведенном в нашем предыдущем исследовании [11], было показано, что природа социальной идентичности мусульман не может ограничиваться только религиозными рамками. «Исламская идентичность» уже содержит в себе политическую составляющую, которая по своей природе, подобно и религиозной составляющей, является универсалистской и может существовать как вместе, так отдельно от культурно специфических элементов, таких как география проживания, традиции, этнос. Иными словами, «исламская идентичность» может существовать и развиваться вне территории мусульманских стран. Как пишет Оливье Руа в работе «Глобализованный ислам» [12], текущее состояние «исламской идентичности» можно и нужно рассматривать через процессы глобализации и детерриториализации, которые затрагивают почти всё население Земли. Глобализация оказывает двоякий эффект на традиционные культуры: с одной стороны, она размывает «традиционные ценности», присущие этим культурам, с другой – создает ответную реакцию «культурного возрождения», которое является попыткой отстоять идентичность в условиях изменяющегося мира. Современные исследователи заметили, что совместно с процессами глобализации, а может и ранее, происходил процесс детерриториализации значительной части мусульманского населения через миграцию или принятие Ислама частью автохтонного населения немусульманских стран. Поэтому многие современные исследования в этой области также строятся вокруг концепции детерриториализация и миграции. В результате глобализации религия больше не встроена в культурные и социальные отношения, она переживает кризис социального авторитета. Религию приходится придумывать заново, и не только мусульманам (как, например, согласуется запрет на проценты и покупка дома в ипотеку?), но и немусульманам, которые постоянно и в различных ситуациях вынуждают мусульман высказывать свое мнение по разным религиозным вопросам [12]. Проживая в



немусульманской стране, сложно оставаться безмолвным мусульманином-конформистом, каждое действие приходится продумывать как осознанный выбор.

Одновременно глобализация – это удачная возможность для некоторых мусульман переосмыслить ислам, очистив его от культурных и национальных особенностей, и реконструировать общину на чисто религиозной основе. Отдельные мусульмане даже признают позитивную роль детерриториализации и глобализации как явления, так как они дают возможность отрыва мусульман от «псевдо-мусульманской» культуры и заставляют заново конструировать свою идентичность в сугубо религиозных терминах, тем самым способствуя возвращению к «изначальным» принципам религии. Можно сказать, что нет места лицемерию, когда социальное давление в нерелигиозном обществе работает против показного соблюдения религиозных норм [12]. Современный мусульманский деятель Муктедар Хан пишет: «Несомненно, когда столь многие мусульманские этносы получили возможность собраться вместе (через миграцию), не разделенные глупыми националистическими программами, спустя много лет возродилась по-настоящему глобальная умма. И теперь, если эта истинно глобальная умма сможет артикулировать свой взгляд на ислам, свободный от культурных артефактов, мы сможем увидеть подлинный поворот к исламской идентичности» [13, p. 151].

Таким образом «исламская идентичность», сталкиваясь с процессами глобализации и детерриториализации, как пишет Оливье Руа [12], также проходит через процесс декультурации или «очищения» от локальных культур народов, исповедующих ислам, и замену территориальных границ на этические. Исходя из этого, зачастую принято рассматривать «исламский мир» как некую культурную матрицу, границы которой экстерриториальны, обусловлены внутренними связями и «проходят в головах» людей как носителей определенных установок и ценностей. «Исламская идентичность» при этом может рассматриваться как продукт «Исламского мира» со всеми присущими подобной логике следствиями. Эти выводы подтверждает работа Майкеля Веркутена [14] «Religious Group Identification and Inter-Religious Relations» (Групповая религиозная идентификация и межрелигиозные взаимоотношения), на которую мы опирались в нашем прошлом исследовании в рамках теории социальной идентичности, внутригрупповых и аутогрупповых отношений мусульман. Веркутен пишет: «Полученные результаты подтверждают идею о том, что религия может быть важным измерением для проявления значимых и сильных внутригрупповых и внегрупповых различий. Религия объединяет сообщество верующих вокруг консенсуса моральных ценностей и божественных истин» [14, p. 769].



Мысль о том, что выражение своей религиозности для мусульман является результатом индивидуальных и продуманных усилий, а не культурной нормой, является базисом для дальнейшей реконструкции социальных взаимоотношений в контексте ислама. Ведь после признания Творца (шахада) встает вопрос о человеческих взаимоотношениях с единоверцами и представителями других религий, а также дальнейшей стратегии жизни в обществе. В отношении единоверцев, как известно, ислам проповедует идею единства как нравственного императива: «Верующий – брат верующего, словно единое тело, если пожалуется на что-либо от него, то отзовется боль по всему телу, и души их – от души единой» [3], так и организационного: «Слышал я, как Посланник Аллаха (салля Ллаху алейхи ва салям) произнес: «Не бывает такого, чтобы трое живущих в деревне или в пустыне не проводили совместный слят и не завладел ими шайтан. Обязательно тебе держаться джамаата. Ведь, поистине, поедает волк отбившееся от стада животное»» [15]. Постоянная совместная религиозная практика порождает чувство единства и причастности к одной единой общине – умме. В Коране часто говорится, что «все верующие ведь братья» (49:10)¹. Именно через религиозную практику происходит объединение мусульман в социальную общность, которая основывается на общности духа и эсхатологическом восприятии судьбы. «Умма – это община, объединенная верой, братством, единством веры и судьбы», – пишет Т. Рамадан [17, р. 66]. В Коране также сказано: «Итак, Мы сделали вас общиной срединной, чтобы вы были свидетелями относительно людей, и чтобы посланник был свидетелем относительно вас самих» (2:137). Связь с уммой – это часть идентичности мусульман. Мусульманин, находясь в любой точке мира, чувствует принадлежность к умме, хотя бы виртуально [17]. На локальном уровне эта связь осуществляется через «джамааты» (общины в узком смысле слова, локальные объединения мусульман). Роль «джамаата» всегда обозначалась как одна из форм сохранения религии, как сказано в хадисе, приведенном выше. В современном секулярном мире в немусульманских странах фраза «держаться джамаата» часто звучит как категорический императив. Понимая идею «джамаата» как обязательного средства для поддержания «исламской идентичности», мы приходим к выводу, что коллективный компонент этой идентичности неразрывно связан с индивидуальной религиозностью. И религиозная практика, которая ранее рассматривалась как индивидуальное проявление религиозности, может принимать формы коллективной активности, т.е. коллективных действий индивидов от лица группы, причем

¹ Здесь и далее использован Коран в переводе Э. Кулиева [16].



религиозно мотивированных. «Джамаат» в этом случае выступает как аналог групповой политической единицы (политической группы), а действия в джамаате, в свою очередь, являются действиями по продвижению «исламской идентичности» и расширению ее границ во внешнем мире.

Большинство мусульман, как минимум, на словах поддерживают концепт уммы, но характер их участия в деятельности сообщества – хороший индикатор степени их интеграции с немусульманской цивилизацией. Следует различать тех, кто пытается вписать формы мусульманской общинности в структуру норм и обычаев принимающей страны, и тех, кто заявляет об игнорировании этих ограничений и стремится представить свое сообщество как идеальное транснациональное и экстерриториальное единство. Либерально настроенные исламские деятели, как и консерваторы, придерживаются первого подхода, а большинство неофундаменталистов предпочитают игнорировать ограничения интеграции. Первый подход соответствует глобализации в аспекте не только институализации, но и секуляризации, поскольку предполагает более или менее добровольное разграничение двух областей (светской и религиозной) и соответствующее этому вписывание в социальный ландшафт и адаптацию к нему. Но неофундаменталистский подход не означает возврата к принципу «дар уль-ислам» по принципу территориальности. Он не восстанавливает территориального единства мусульман, а вынуждает к детерриториализации «дар-уль-ислама», сочетается с абстрактным подходом к некоей виртуальной умме, который также является концептуальной адаптацией (пусть и отрицаемой) к секуляризованному окружению.

Абу Хамза, проповедник из Лондона, пишет: «Я советую переезжать в мусульманское окружение, а не в мусульманскую страну, потому что в наших родных краях есть мусульмане, но нет исламских государств. Я советую мусульманам уезжать из этих сообществ. Мне приходится выступать как Моисею в доме фараона» [12, р. 145]. Это ясно выраженная позиция, свидетельствующая о явлении, которое можно назвать детерриториализацией ислама: «дар-уль-ислам» – это не определенная территория, это место, где собираются «хорошие» мусульмане, т.е. окружение. Именно реконструкцию этого окружения на локальном уровне, т.е. через местные джамааты, можно назвать проявлением политической воли в секуляризованном обществе.

Подводя итог вышесказанному, предположим, что религиозная практика, которая является одновременно активным выражением «исламской идентичности» и индивидуальной религиозности, также является и этическими границами этого экстерриториального «окружения» мусульман или «ислам-



ского мира» (дар-уль-ислам). Подчеркнув это, хотелось бы привести слова одного из респондентов: «Мой отец говорил: шариат – это там, где я». Реконструкция и артикуляция религиозных норм в совершенно новых условиях является также и процессом реконструкции «общины» или воссозданием «исламской идентичности» на новых началах, а это в свою очередь означает, что религиозная практика в нерелигиозном обществе – это отчетливый пример коллективных действий.

Эмпирическое исследование

Для проверки гипотезы об оказываемом влиянии социальной идентичности на предпринимаемые коллективные действия было проведено эмпирическое исследование, в котором приняли участие мусульмане, учащиеся религиозных учебных заведений (медресе), а также члены их семей и близкие. Всего 124 респондента в возрасте от 18 до 55 лет: 72 мужчины и 52 женщины. Для исследования были отобраны следующие диагностические методики:

1. Авторская методика измерения вовлеченности в религиозную практику; состоит из 7 вопросов: «Совершаете ли вы намаз», «Ходите ли вы на пятничную молитву», «Читаете ли вы Коран», «Читаете ли вы сборники хадисов или другие источники исламских знаний», «Следуете ли вы правилам халяль/харам в вашем рационе», «Следуете ли вы правилам халяль/харам в отношениях с людьми». После обработки этой методики была получена переменная «вовлеченность в религиозную практику», которая отражает исполнение обязательных религиозных предписаний.

2. Авторская методика измерения воспринимаемой несправедливости по отношению к группе. После обработки этой методики была получена переменная «групповая несправедливость», которая отражает восприятие несправедливости по отношению к следующим категориям (из 6 вопросов): Исламу, себе и своей семье, другим мусульманам и людям вообще. Были предложены вопросы: «В мире происходят прецеденты несправедливости по отношению к религии Исламу/ другим мусульманам/ людям вообще» и «Я сталкивался с проявлениями несправедливости по отношению к религии Ислам и другим мусульманам/ ко мне лично и моим близким/ к людям вообще». Оценка чувства несправедливости проводилась по шкале Лайкарта от 1 (мин.) до 5 (макс.).

3. Авторская методика измерения чувства группового гнева. В рамках этой методики была получена переменная «групповой гнев», отражающая возникновение чувства гнева к проявленной несправедливости к перечисленным в предыдущей методике категориям через опрос: «Оцените, возникает ли



у вас чувство гнева, когда вы сталкиваетесь с несправедливостью по отношению к Вашей религии/ Пророку Мухаммаду/ ученым Ислама/ нормам и правилам шариата/ Вам и Вашим близким». Оценка чувства гнева проводилась по шкале Лайкарта от 1 (мин.) до 5 (макс.).

4. Авторская методика измерения степени вовлеченности в коллективные действия. После обработки результатов данной методики была получена переменная «коллективные действия», которая отражает вовлеченность участников исследования в совершение действий от лица социальной группы (мусульман). Вопросы этой методики были разделены на две категории - «эффективность против несправедливости» и «эффективность в повышении статуса группы», 9 и 8 вопросов в категории соответственно. Респонденты отмечали те действия, в которых принимали участие, например такие, как написание комментариев в социальных сетях с целью разъяснения религии, ношение исламской атрибутики (что также можно считать проявлением коллективных действий), участие в массовых акциях и взаимодействие с администрацией.

5. Авторская методика измерения личной и групповой эффективности от коллективных действий. На основе этой методики была получена переменная «групповая эффективность», отражающая воспринимаемую эффективность от коллективных действий. Она содержала 3 вопроса: «Как вы оцениваете эффективность от предпринятых действий в поддержание статуса/устранение несправедливости, а также общую оценку эффективности мусульман как группы». На каждый вопрос предлагалось ответить в соответствии со шкалой Лайкарта: от 1 (минимальная эффективность) до 5 (максимальная эффективность). Каждый из 3 вопросов представляет собой отдельный параметр для измерения и переменную для расчетов.

6. Методика Д. ван Камп «Измерение индивидуальных/социальных компонентов религиозной идентичности» (адаптация русскоязычной исламской версии – О.С. Павлова). В основе этой методики лежит концепция Д. Ван Камп, которая была адаптирована на русскоязычную выборку [18].

Для проверки внутренней надежности и согласованности шкал и последующего создания переменных использован коэффициент альфа Кронбаха (только переменные с высоким уровнем значимости альфа Кронбаха).

Обработка результатов

Статистическая обработка данных осуществлялась в программе IBM SPSS Statistics (v. 24). Была проведена первоначальная обработка результатов методами описательной статистики. Для установления связи между по-

казателями элементов религиозной идентичности и коллективных действий был проведен корреляционный анализ с использованием коэффициента корреляции Спирмена. Коэффициент ранговой корреляции Спирмена – это количественная оценка статистического изучения связи между явлениями, используемая в непараметрических методах. Дополнительно был произведен корреляционный анализ переменной «религиозная идентичность» как суммы элементов в структуре идентичности, вовлеченности в религиозную практику, совершение намаза и участие в коллективных действиях.

Для проверки основной гипотезы исследования о влиянии группового гнева и чувства групповой эффективности на идентичность практикующих мусульман и, в последующем, на коллективное поведение (согласно модели EMSICA) был проведен поэтапный регрессионный анализ исследуемых параметров. Регрессионный анализ – это набор статистических методов оценки отношений между переменными. Его можно использовать для оценки степени взаимосвязи между переменными и для моделирования будущей зависимости. По сути, регрессионные методы показывают, как по изменениям «независимых переменных» можно зафиксировать изменение «зависимой переменной». Зависимую переменную обычно называют предиктором (характеристика, за изменением которой наблюдают). В данном исследовании используется линейная модель регрессионного анализа.

Описательная статистика

Согласно проведенному эмпирическому исследованию, в выборке структуры религиозной идентичности мусульман на первом месте располагается параметр «Индивидуальная духовная идентичность», который означает выраженность религиозной веры на личном уровне. Второе место занимает «Идентичность по вероисповеданию», которая выражает субъективное ощущение взаимосвязи с религиозной группой и место значимости религиозной группы для формирования Я-образа. Третье место занимает «Социальная духовная идентичность», т. е. принадлежность к джамаату (общине). Четвертое место занимает «Религия как способ социального взаимодействия», т. е. получение социальных выгод и налаживание социальных контактов на основе религиозной принадлежности. Более подробные результаты можно увидеть в таблице 1.



Таблица 1. / Table 1.

Результаты изучения религиозной идентичности по методике Д. ван Камп
The results of the religious identity study by the method of D. Van Camp

Переменные	Среднее значение	Среднее отклонение
Индивидуальная духовная идентичность	4,5162	,79151
Идентичность по вероисповеданию	3,6850	,99467
Социальная духовная идентичность	3,1238	,98697
Религия как способ социального взаимодействия	2,5324	,97701

Результаты опроса по второй методике исследования «Вовлеченность в религиозную практику» показали, что подавляющее большинство респондентов (95-99%) положительно ответили на каждый из вопросов, кроме вопроса о посещении пятничной молитвы, что объясняется тем фактом, что в исследовании принимали участие 52 женщины (41% от общего количества респондентов) и исполнение пятничной молитвы для них не является обязательным. Такие результаты объяснимы, т.к. большая часть респондентов были учащимися исламских учебных заведений и членами местных джамаатов (религиозных общин). Также стоит подчеркнуть, что методика содержит как положение об исполнении религиозных ритуалов, так и этику взаимоотношения с внешним миром, а также получение сопутствующих знаний (из Корана, книг ученых и сунны Пророка Мухаммада), что также является обязанностью мусульман.

Результаты опроса по методике «Изучение вовлеченности в коллективные действия» обнаружили, что большинство респондентов в той или иной степени принимали участие в действиях от лица группы, что вполне ожидаемо. Например:

1. Для предотвращения несправедливости в отношении ислама в мире предпринимались следующие действия: писали комментарий в социальных сетях в ответ на ложную (на ваш взгляд) информацию – 45 человек (36% от общего числа респондентов); подписывали петицию – 49 (39%) человек; отстаивали честь и доброе имя Пророка Мухаммада – 49 человек (39%); отстаивали честь и доброе имя ученых ислама или выдающихся мусульман – 49 человек (39%); отстаивали честь и доброе имя знакомых вам едино-



верцев – 53 человека (42%); вели споры с представителями других религиозных или социальных групп – 20 человек (16%); обращались к региональным или федеральным властям – 11 человек (9%).

2. Действия, которые предпринимались для поддержания или повышения статуса ислама и мусульман: личным примером старались показать позитивную роль ислама в жизни людей – 94 человека; участвовали в собраниях в кругу единоверцев для сплочения и повышения уровня взаимного доверия – 55 человек (44% от общего числа); выкладывали посты, картинки в социальных сетях для возвеличивания ислама – 52 человека (41%); участвовали в благотворительных акциях с целью помощи единоверцам или представителям других социальных групп от лица мусульман – 47 человек (38%); занимались просветительской деятельностью относительно истории ислама в мире – 38 человек (30%); участвовали в благотворительных акциях, связанных с распространением исламского вероучения, – 37 человек (29%); вели полемику с представителями других религиозных и социальных групп, стараясь объяснить позитивную роль ислама, – 36 человек (29%); надевали различную атрибутику, чтобы подчеркнуть принадлежность к исламу, – 36 человек (29%).

Результаты исследования показали, что большинство респондентов участвовали в правомерных действиях для устранения несправедливости, но не взаимодействовали с официальными институтами (администрацией), а также не участвовали в уличных акциях или митингах. Вопросы об участии в подобных акциях были одним из ограничений исследования, так как предполагается, что различные обстоятельства и социальное давление могли помешать респондентам ответить достоверно.

Опрос по методикам восприятия несправедливости к группе показал, что для респондентов достаточно убедительным является восприятие мира как несправедливого места для мусульман – 67 респондентов (54%) оценили высокий уровень несправедливости по пятибалльной шкале; для людей вообще, без связи с религиозной принадлежностью – 72 респондента (58%), однако они сами с такой несправедливостью сталкиваются редко; 12 лично сталкивались (9%) и 18 сталкивались с несправедливостью к их близким и семьям (14%). Достаточно высокие значения были получены лишь по вопросам о несправедливости по отношению к мусульманам и исламу – 43 респондента (34%). В целом, это подтверждает нашу теорию о том, что российские (более конкретно – московские) мусульмане находятся в ситуации относительной депривации в обществе, причем расхождение между чувст-



вом несправедливости к личности и к группе, на наш взгляд, лишь подчеркивает интенсивность этого чувства, потому как в этом случае учитывается не только личный опыт столкновения с несправедливостью, но и оценка всей ситуации в обществе.

Методика измерения чувства гнева обнаружила, что одинаковое количество респондентов подвержены гневу по отношению к несправедливости как к себе и своим близким: 68 респондентов (54 % от общего количества), так и к своей религии: также 68 респондентов, что говорит о высоком уровне отождествления себя с религией и восприятии несправедливости к своей религии так же близко, как к себе и своей семье. Самые высокие показатели гневливости были получены в отношении несправедливости к Пророку Мухаммаду – 78 респондентов (62%), что действительно подтверждается некоторыми высказываниями как респондентов, так и общим настроением, преобладающим у мусульман. В целом, это ожидаемый результат, подтверждаемый действительностью, причину такого отношения мы получили в виде комментария одного из участников исследования (мужчины 36 лет): «Оскорбление Пророка Мухаммада, да благословит его Аллах и да приветствует, – это удар в самое сердце духовной идентичности мусульман, и оно не должно оставаться без ответа». В данном исследовании не было цели выяснить отношение респондентов к Пророку Мухаммаду, однако из многочисленных упоминаний, полученных в результате личных встреч, становится очевидной высокая эмоциональная привязанность.

В соответствии с методикой оценки групповой эффективности респонденты оценивают свои действия, предпринятые для предотвращения несправедливости в отношении ислама и мусульман, ниже среднего, средние значения эффективности были получены в оценке действий для повышения статуса ислама и мусульман, а также в отношении общей групповой эффективности. Было заметно, что несколько лучше респонденты оценивали свои действия для повышения статуса группы. Для дальнейшего исследования эти вопросы не объединялись в единую переменную, что было необходимым для более точного анализа полученных корреляций. В теории исследования предполагается, что «групповой гнев» и эффективность выступают двумя независимыми предикторами групповых действий, однако эффективность от действий может быть связана с различными элементами в структуре «исламской идентичности», и действия по предотвращению несправедливости/повышению статуса могут служить оценкой разных переменных.

Результаты корреляционного анализа

Статистическая обработка данных осуществлялась в программе IBM SPSS Statistics (v. 24). Для установления связи между показателями элементов религиозной идентичности и коллективных действий был проведен корреляционный анализ с использованием коэффициента корреляции Спирмена. Коэффициент ранговой корреляции Спирмена – это количественная оценка статистического изучения связи между явлениями, используемая в непараметрических методах. Значение коэффициента меняется от -1 (последовательности рангов полностью противоположны) до $+1$ (последовательности рангов полностью совпадают). Нулевое значение показывает, что признаки независимы.

Дополнительно был произведен корреляционный анализ переменной «религиозная идентичность» как суммы элементов в структуре идентичности: вовлеченность в религиозную практику, совершение намаза и коллективных действий.

Таблица 2. / Table 2.

**Результаты корреляционного анализа компонентов религиозной
идентичности и коллективных действий**
**The results of correlation analysis of religious identity
components and collective actions**

Переменные	Религия как способ соц. взаим-я	Соц. дух. идентичность	Идент. по вероисповеданию	Инд-я дух-я иден-ть	Колл. действия
Религия как способ социального взаимодействия	–	433**	374**	,322**	,203*
Социальная духовная идентичность	433**	–	,549**	,470**	,296**
Идентичность по вероисповеданию	374**	,549**	–	,685**	
Индивидуальная духовная идентичность	,322**	,470**	,685**	–	
Коллективные действия	,203*	,296**	–	–	–

Note. * $p < 0.05$, ** $p < 0.01$, *** $p < 0.001$



Как видно из табл. 2, корреляционный анализ показал наличие статистически значимых положительных корреляций между параметрами «коллективные действия», «религия как способ социального взаимодействия» ($R_s=0,203^*$; $p \leq 0,05$) и «социальной духовной идентичностью» ($R_s=0,296^*$; $p \leq 0,05$); при этом все компоненты религиозной идентичности ожидаемо коррелируют между собой.

Таблица 3. / Table 3.

**Результаты корреляционного анализа религиозной идентичности,
коллективных действий и вовлеченности в религиозную практику**
**The results of religious identity, collective actions and involvement
in religious practice correlation analysis**

Переменные	Идентичность.	Колл-е действия	Рел. пра- ктика	Совершение намаза
Идентичность	–	,234*	,237*	,269**
Коллективные действия	,234*	–	,180	,188*
Вовлеченность в религиозную практику	,237*	,180	–	,579**
Совершение намаза	,269**	,188*	,579**	–

Note. * $p < 0.05$, ** $p < 0.01$, *** $p < 0.001$

Из полученных данных, приведенных в табл. 3, видно, что имеется положительная корреляция между параметрами «коллективные действия», «религиозная идентичность» ($R_s=0,234^*$; $p \leq 0,05$) и «совершение намаза» ($R_s=0,269^{**}$; $p \leq 0,01$), при этом параметр «вовлеченность в религиозную практику» положительно коррелирует ($R_s=0,180$) с уровнем значимости ($0,058$), что в таких пределах не обладает статистической значимостью, но может свидетельствовать о некой тенденции. Возможно, это связано с недостаточно большим размером выборки. Параметр «совершение намаза» ожидаемо коррелирует с «вовлеченностью в религиозную практику» и имеет положительную корреляцию ($R_s=0,269^{**}$; $p \leq 0,01$) с параметром мусульманской идентичности (общей).

Также для установления связи между показателями восприятия эффективности действий в повышении статуса группы, религиозной идентичности, восприятия групповой несправедливости (ущемленности) и коллективными действиями был проведен корреляционный анализ с использованием коэффициента корреляции Спирмена.

Таблица 4. / Table 4.

**Результаты корреляционного анализа религиозной идентичности
(а также ее компонента «религия как способ социального взаимодействия»),
коллективных действий, групповой эффективности и восприятия
групповой несправедливости**
**The results of correlation analysis of religious identity (as well as its component –
«religion as a way of social interaction»), collective actions, group effectiveness
and the perception of group injustice**

Переменные	Идентичность	Эффект. повыш. статуса	Колл. действия	Групп. неспр.	Религия как способ соц. взаи- модейст- вия
Идентичность	–				
Эффективность в по- вышении статуса	0.21*	–			
Коллективные дейст- вия	-0.21*	0.09	–		
Восприятие групповой несправедливости	0.17	-0.07	-0.18	–	
Религия как способ соц. взаимодействия	-0.26*	-0.11	0.28**	0.06	–

Note. * $p < 0.05$, ** $p < 0.01$, *** $p < 0.001$

Корреляционный анализ (см. табл. 4) свидетельствует, что существует значимая положительная корреляция между «восприятием эффективности действий в повышении статуса группы» и «коллективными действиями» ($R_s = ,258^{**} p \leq 0,01$), а также «восприятием групповой несправедливости» ($R_s = ,277^{**} p \leq 0,01$). Также существует значимая корреляция между следующими переменными: «восприятием эффективности действий в повышении статуса группы» с переменными: «идентичностью» (общая) ($R_s = ,206^* p \leq 0,05$) и «религией как способом соц. взаимодействия» ($R_s = ,223^* p \leq 0,05$).

Корреляционный анализ для установления связи между параметром «групповой гнев», восприятием групповой несправедливости, религиозной идентичностью (общая переменная), индивидуальной духовной идентичностью и идентичностью по вероисповеданию показал следующие результаты (см. табл. 5).



Таблица 5. / Table 5.

**Результаты корреляционного анализа компонентов религиозной
идентичности, группового гнева и восприятия несправедливости**
**The results of correlation analysis of the components of religious identity,
group anger and perception of injustice**

Переменные	Группо- вой гнев	Восприятие групповой несправ-и	Индивид-я духовная идентич- ность	Идент-ть по вероис- п-ю	Идент- ть (об- щая)
Групповой гнев	–	,397**	,225*	,431**	,293**
Восприятие груп- повой несправедли- вости	,397**	–			
Индивидуальная духовная идентич- ность	,225*		–	,685**	,763**
Идентичность по вероисповеданию	,431**		,685**	–	,834**
Идентичность (об- щая)	,293**		,763**	,834**	–

Note. * $p < 0.05$, ** $p < 0.01$, *** $p < 0.001$

Как следует из вышеприведённого корреляционного анализа (см. табл. 5), параметр «групповой гнев» коррелирует с «восприятием групповой несправедливости» ($R_s = ,397^{**} p \leq 0,01$), «идентичностью по вероисповеданию» ($R_s = ,431^{**} p \leq 0,01$) и общей переменной «идентичности» ($R_s = ,293^{**} p \leq 0,01$), а также с «индивидуальной духовной идентичностью» ($R_s = ,225^* p \leq 0,05$). Наиболее сильная корреляция здесь существует, как и ожидалось, между групповым гневом и воспринимаемой групповой несправедливостью. Все компоненты религиозной идентичности и переменная «идентичность» (общая) ожидаемо коррелируют между собой на высоком уровне.

Результаты регрессионного анализа

Для проверки основной гипотезы о влиянии группового гнева и чувства групповой эффективности на идентичность практикующих мусульман и, в последующем, на коллективное поведение (согласно модели EMSICA) был проведен поэтапный регрессионный анализ исследуемых параметров.

Для оценки влияния независимой переменной «восприятие эффективности действий для повышения группового статуса» на зависимую переменную «идентичность» был проведен линейный регрессионный анализ, контрольной переменной выступала переменная «религиозная практика».

Таблица 6. / Table 6.

Результаты регрессионного анализа оценки влияния переменной «эффективности действий для повышения группового статуса» на идентичность
The results of regression analysis of the assessment of the influence of the variable «effectiveness of actions to increase group status» on identity

Модель	Не стандартизованные коэффициенты		Стандартизованные коэффициенты		
	В	Стандартная ошибка		Т	Значимость
(Константа)	2,504	,328		7,637	,000
Групп. эффективность	,123	,059	,208	2,084	,040
Рел. практика	,744	,330	,225	2,257	,026
Сводка для модели					
Модель	Сумма квадратов	Степени свобод.	Средний квадрат	Значимость	R-Квадрат
Регрессия	4,548	2	2,274	,009b	,098
Остаток	41,794	91	,459		
Всего	46,343	93			

а. Зависимая переменная: идентичность

б. Предикторы: (константа), групповая эффективность, рел. практика

Сумма квадратов регрессии в исследовании этих переменных составляет (4,548) со средним квадратом отклонения (2,274) на уровне значимости,009 тысячных, остаток (41,794), объем объяснённой дисперсии $r^2=,098$.



Данные регрессионного анализа свидетельствуют, что независимая переменная «групповая эффективность для повышения статуса» является предиктором зависимой переменной «идентичность» со стандартизованным коэффициентом ($,208$) со значимостью ($,040$). Данные по контрольной переменной «религиозная практика» составляют ($,225/026$), что также свидетельствует об оказываемом ею влиянии на зависимую переменную.

Для оценки влияния независимой переменной «группового гнева» на зависимую переменную «идентичность» был проведен линейный регрессионный анализ, контрольной переменной выступала переменная «религиозная практика».

Таблица 7. / Table 7.

**Результаты регрессионного анализа оценки влияния
переменной «групповой гнев» на идентичность
The results of the regression analysis of the assessment of
the influence of the variable «group anger» on identity**

Модель	Не стандартизованные коэффициенты		Стандартизованные коэффициенты		
	B	Стандартная ошибка	Бета	T	Значимость
(Константа)	2,230	,356		6,262	,000
Групповой Гнев	,194	,072	,263	2,684	,009
Рел. Практика	,655	,325	,198	2,013	,047
Сводка для модели					
Модель	Сумма квадратов	Степени свобод	Средний квадрат	Значимость	R-Квадрат
Регрессия	5,773	2	2,887	,002b	,124
Остаток	40,861	93	,439		
Всего	46,634	95			

а. Зависимая переменная: идентичность

б. Предикторы: (константа), групповой гнев, рел. практика

Сумма квадратов регрессии в исследовании этих переменных составляет (5,773) со средним квадратом отклонения (2,887) на уровне значимости,002 тысячных, остаток (40,861), объем объяснённой дисперсии $r^2=,124$

Данные регрессионного анализа свидетельствуют, что независимая переменная «групповой гнев» является предиктором зависимой переменной на



уровне стандартизированного коэффициента (,263) со значимостью (,009). Данные по контрольной переменной «религиозная практика» составляют (,198/,047), что также свидетельствует об оказываемом ею влиянии на зависимую переменную.

Для оценки влияния независимых переменных «идентичность» (общая) и «религиозная практика» на зависимую переменную «коллективные действия» был проведен линейный регрессионный анализ.

Таблица 8. / Table 8.

**Результаты регрессионного анализа оценки влияния переменных
«идентичность» и «вовлеченность в религиозную практику»
на участие в коллективных действиях**
**The results of the regression analysis of the assessment of the influence
of the variable "identity" and "involvement in religious practice"
on participation in collective actions**

Модель	Не стандартизованные коэффициенты		Стандартизованные коэффициенты		
	В	Стандартная ошибка	Бета	Т	Значимость
(Константа)	-,027	,133		-,204	,838
Идентичность	,052	,032	,175	1,641	,104
Рел. практика	,231	,114	,216	2,023	,046
Сводка для модели					
Модель	Сумма квадратов	Степени свободы	Средний квадрат	Значимость	R-Квадрат
Регрессия	,346	2	,173	,017b	,093
Остаток	3,366	83	,041		
Всего	3,712	85			

а. Зависимая переменная: коллективные действия

б. Предикторы: (константа), идентичность, рел. практика



Сумма квадратов регрессии в исследовании этих переменных составляет (,346) со средним квадратом отклонения (,173) на уровне значимости,017 тысячных, остаток (3,366), объем объяснённой дисперсии $r^2=,093$

Данные регрессионного анализа свидетельствуют, что независимая переменная «идентичность» является предиктором зависимой переменной «коллективные действия» со стандартизированным коэффициентом (,175) со значимостью (,104), переменная «религиозная практика» является предиктором переменной «коллективные действия» со стандартизированным коэффициентом (,216) и со значимостью (,046).

Интерпретация результатов и ограничения исследования

Сравнение четырех компонентов религиозной идентичности с совершением коллективных действий (табл. 2) выявило значимые положительные связи между параметром «коллективные действия» и компонентами религиозной идентичности «социальная духовная идентичность» и «религия как способ социального взаимодействия». Это означает, что чем сильнее респонденты были вовлечены в совершение коллективных действий (от лица группы, т.е. мусульман), тем сильнее были выражены компоненты их религиозной идентичности. Теория «интуитивных экономистов» Мансура Олсена, представленная выше, частично позволяет интерпретировать такой результат как связь компонента «религия как способ социального взаимодействия» и вовлеченности в коллективные действия, как попытку получения индивидуальных выгод от коллективных действий и принадлежности к группе – мусульманам. Такое предположение подтверждают данные корреляционного анализа, изложенные в таблице 4, где параметр «религия как способ социального взаимодействия» положительно коррелирует с «эффективностью в повышении статуса группы», который также положительно коррелирует с «коллективными действиями». Суммируя все вышесказанное, можно сказать об общей тенденции, когда выраженность параметра «религия как способ социального взаимодействия», получение социальных выгод и налаживание социальных контактов на основе религиозной принадлежности находятся во взаимосвязи с положительным восприятием действий, предпринятых для повышения статуса группы, непосредственно активным компонентом такой связи служат сами коллективные действия. Но такой подход не дает нам полной картины. В теоретической части, рассматривая исламскую идентичность, мы сделали предположение, что «исламская идентичность» строится на принадлежности к единой «умме»; объединением на этических и эсхатологических основах вне

территориальных границ, локальным выражением, а также средством в поддержании и продвижении такой идентичности является «джамаат» (община в узком смысле слова, местное объединение мусульман). Таким образом, «социальная духовная идентичность» и «религия как способ социального взаимодействия» могут быть объединены во взаимосвязи с коллективными действиями в более широкую модель, куда также входит такой параметр, как «вовлеченность в религиозную практику» и, как частный пример этого параметра, «совершение намаза», которые также получили корреляционную связь с коллективными действиями (табл. 3). Как мы продемонстрировали в теоретической части, вовлеченность в религиозную практику концептуально может рассматриваться не только как простое исполнение религиозных обязанностей, но и как границы «исламского мира» (дар-уль-ислам), понимаемого как «окружение», но не как территория. Один из участников исследования (мужчина 30 лет) сказал: «Нет ислама без джамаата», другой участник (мужчина 50 лет), по всей видимости, более образованный, развернул эту мысль: «Джамаат – это единица исторической субъектности ислама. Один мусульманин не имеет исторического потенциала» (скорее, имелось в виду участие в исторических и социальных преобразованиях). Исходя из этого, переменные «социальная духовная идентичность», «религия как способ социального взаимодействия» и «вовлеченность в религиозную практику», как и переменная, составленная из компонентов методики Д. ван Камп – «идентичность» (общая), также получившая корреляцию с коллективными действиями (Табл. 4), являются отражением общей «исламской идентичности» и тесно взаимосвязаны с вовлеченностью в коллективные действия. Все это позволяет подтвердить дополнительную гипотезу нашего исследования.

Регрессионный анализ предикторов зависимой переменной «идентичность» (общая) (сводные таблицы 6 и 7) показал, что переменные «групповой гнев» и «групповая эффективность в повышении статуса группы» оказывают влияние на зависимую переменную «идентичность», что согласуется с первой частью нашей основной гипотезы. Как показал корреляционный анализ, групповой гнев теснейшим образом связан с чувством несправедливости в отношении группы (выраженной переменной «групповая несправедливость»), что подтверждает теорию относительной депривации, которая говорит о том, что гнев возникает в ответ на ущемление группы (групповое неблагополучие) и является предиктором коллективных действий. В нашем случае совершение коллективных действий опосредует социальная идентичность мусульман (в ее религиозном аспекте), что согласуется с первой частью модели Эммы Томас



EMSICA, которая была приведена в теоретической части. Переменная «идентичность» (общая), являющаяся выражением религиозного аспекта социальной идентичности мусульман, есть предиктор зависимой переменной «коллективные действия» (сводная таблица 8), что согласуется со второй частью модели EMSICA. Данные регрессионного анализа подтверждают основную гипотезу нашего исследования. Модель EMSICA, в отличие от модели Мартина ван Зомерена SIMCA, которая также была приведена в теоретической части, предположительно, лучше предсказывает коллективные действия, когда социальная идентичность не столь выражена. В рамках логики EMSICA восприятие социальной несправедливости (морального возмущения – выраженного переменной «групповая несправедливость» и связанного с ней гнева – выраженного переменной «групповой гнев»), сочетаясь одновременно с верой в коллективные усилия с единомышленниками, может способствовать возникновению или актуализации социальной идентификации, за этим следует намерение действовать коллективно для восстановления социальной справедливости. В нашем исследовании это означает, что респонденты наиболее полно актуализировали свою «исламскую идентичность» (т.е. осознавали себя как мусульмане) именно в ситуациях столкновения с коллективным неблагополучием (групповой ущемленностью) и исходя из этой идентичности реализовывали стратегию по совладению с коллективным неблагополучием.

Ограничением исследования является небольшой охват объема дисперсии, предположительно связанный с относительно малой выборкой, а также тот факт, что религиозный аспект социальной идентичности мусульман измерялся с помощью методики измерения компонентов религиозной идентичности Д. ван Камп, из которой синтетически конструировалась общая переменная «идентичность».

Подчеркнем также и то, что вовлеченность в религиозную практику, по результатам исследования, являлась предиктором как «идентичности», так и «коллективных действий», что согласуется с теоретическими положениями. Потенциально это может стать возможностью для расширения и адаптации моделей исследования коллективных действий с учетом специфики социальной идентичности мусульман.

Заключение

В данной работе предпринята попытка обобщить результаты различных моделей коллективных действий и применить их к специфике социальной идентичности мусульман, что позволило прийти к некоторым концептуаль-

ным новшествами, которые в дальнейшем можно использовать для построения моделей исследования социальной идентичности мусульман и совершаемых ими действий от лица группы (коллективных действий). Так, теоретический анализ позволил рассматривать «исламский мир» (умму) как экстерриториальное объединение или «окружение», построенное на этических принципах, выражением этого «мира» служит «исламская идентичность», проявляющаяся как в форме индивидуальной религиозности, так и в структуре локальных общин – «джамаатов». Принадлежность к джамаату является одним из компонентов религиозной идентичности мусульман, а вовлеченность в религиозную практику, как коллективную, так и индивидуальную, – границами этого «окружения». В условиях секулярного неисламского общества, а также традиционно исламских стран, где социальный авторитет религии уже не играет роли и принуждение к исповеданию религии невозможно, вовлеченность в религиозную практику является продуманным шагом, требующим усилий, который можно классифицировать в рамках теории коллективных действий. Корреляционный анализ показал связь между вышеизложенными параметрами, что позволило подтвердить дополнительную гипотезу исследования и обосновать материал, изложенный в теоретической части.

Однако коллективные действия мусульман также объясняются с позиций классических теорий коллективных действий, которые используются в данном исследовании. Так, регрессионный анализ позволил поэтапно подтвердить основную гипотезу исследования в рамках модели EMSICA Э. Томаса. Это означает, что групповой гнев и групповая эффективность являются предикторами социальной идентичности мусульман, которая опосредует их участие в коллективных действиях. Были получены данные об устойчивой взаимосвязи этих параметров, а также дополнительные сведения о связи вовлеченности в религиозную практику с участием в коллективных действиях, что позволило расширить картину влияния религиозной идентичности на коллективные действия.

Литература

1. Лебон Г. *Психология толп*. М.: Ин-т психологии РАН, изд-во «КСП+»; 1999. 416 с.
2. Van Zomeren, M., Postmes T., Spears R. Toward an integrative social identity model of collective action: A quantitative research synthesis of three socio-psychological perspectives. *Psychological Bulletin*. 2008;134(4):504–535. DOI: 10.1037/0033-2909.134.4.504



3. Thomas E.F., Mavor K.I., McGarty C. Social identities facilitate and encapsulate action-relevant constructs: A test of the social identity model of collective action. *Group Processes & Intergroup Relations*. 2012;15(1):75–88. DOI: 10.1177/1368430211413619
4. Olson M. *The logic of collective action: Public goods and the theory of groups*. Cambridge, MA: Harvard University Press; 1968. 199 p.
5. Runciman W.G. *Relative deprivation and social justice: A study of attitudes to social inequality in twentieth-century*. England. Berkeley: University of California Press; 1966. 338 p.
6. Tajfel Henri. *Social Identity and Intergroup Relations*. Cambridge, UK: Cambridge University Press; 1982. 546 p. DOI: 10.1007/978-3-658-13213-2_75
7. Tajfel H., Turner J.C. An integrative theory of intergroup conflict. Austin W.G. & Worchel S. (eds). *The social psychology of inter-group relations*. Monterey, CA: Brooks/Cole; 1979, pp. 33–47.
8. Van Zomeren M., Leach C.W. & Spears R. Does group efficacy increase group identification? Resolving their paradoxical relationship. *Journal of Experimental Social Psychology*. 2010;46(6):1055–1060. DOI: 10.1016/j.jesp.2010.05.006
9. Van Zomeren M., Spears R., Fischer A.H. & Leach C.W. Put your money where your mouth is! Explaining collective action tendencies through group-based anger and group efficacy. *Journal of Personality and Social Psychology*. 2004;87:649–664.
10. Rose D. Social comparisons and social order: issues relating to a possible re-study of 'W.G. Runciman's relative deprivation and social justice. *ISER Working Paper Series*. 2006;(48):27 p.
11. Оськин К.В. Исламская идентичность в фокусе психологии межгрупповых отношений. *Ислам: личность и общество*. 2020;(4):105–115.
12. Руа О. *Глобализованный ислам*. М.: Фонд Марджани; 2018. 338 с.
13. Muqtedar Khan. The Political Philosophy of Islamic Resurgence. *Cultural Dynamics*. 2001;13(2):211–229. DOI: 10.1177/092137400101300204
14. Verkuyten M. Political mobilization of dutch muslims: Religious identity salience, goal framing and normative. *Journal of Social Issues*. 2010;66(4):759–780. DOI: 10.1111/j.1540-4560.2010.01674.x
15. Хадис 547. *Сунан Аби Дауд*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://isnad.link/book/sunan-abu-dauda> (дата обращения: 22.05.2021).
16. Кулиев Э.Р. *Перевод смыслов Священного Корана*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.kulichki.net/moshkow/RELIGION/ISLAM/koran_kul.txt (дата обращения: 22.05.20210).



17. Дешкова А.О. *Феномен евроислама в современном политическом дискурсе*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://dspace.spbu.ru/bitstream/11701/2997/1/Deshkova_A__O__Fenomen_evroislama_v_sovremenном_politicheskom_diskurse.pdf (дата обращения: 22.05.2021).

18. Павлова О.С., Миназова В.М., Хухлаев О.Е. Религиозная идентичность студентов-мусульман (на материале изучения молодежи, проживающей в Чеченской республике). *Культурно-историческая психология*. 2016;12(4):90–99. DOI: 10.17759/chp.2016120409

References

1. Lebon G. *Psikhologiya tolp* [La Psychologie des foules]. Moscow: Institute of Psychology of the Russian Academy of Sciences, "KSP+" Publishing House; 1999. 416 p. (In Russian)

2. Van Zomeren, M., Postmes T., Spears R. Toward an integrative social identity model of collective action: A quantitative research synthesis of three socio-psychological perspectives. *Psychological Bulletin*. 2008;134(4):504–535. DOI: 10.1037/0033-2909.134.4.504

3. Thomas E.F., Mavor K.I., McGarty C. Social identities facilitate and encapsulate action-relevant constructs: A test of the social identity model of collective action. *Group Processes & Intergroup Relations*. 2012;15(1):75–88. DOI: 10.1177/1368430211413619

4. Olson M. *The logic of collective action: Public goods and the theory of groups*. Cambridge, MA: Harvard University Press; 1968. 199 p.

5. Runciman W.G. *Relative deprivation and social justice: A study of attitudes to social inequality in twentieth-century*. England, Berkeley: University of California Press; 1966. 338 p.

6. Tajfel Henri. *Social Identity and Intergroup Relations*. Cambridge, UK: Cambridge University Press; 1982. 546 p. DOI: 10.1007/978-3-658-13213-2_75

7. Tajfel H., Turner J.C. An integrative theory of intergroup conflict. Austin W.G. & Worchel S. (eds). *The social psychology of inter-group relations*. Monterey, CA: Brooks/Cole; 1979, pp. 33–47.

8. Van Zomeren M., Leach C.W. & Spears R. Does group efficacy increase group identification? Resolving their paradoxical relationship. *Journal of Experimental Social Psychology*. 2010;46(6):1055–1060. DOI: 10.1016/j.jesp.2010.05.006

9. Van Zomeren M., Spears R., Fischer A.H. & Leach C.W. Put your money where your mouth is! Explaining collective action tendencies through group-based



anger and group efficacy. *Journal of Personality and Social Psychology*. 2004;87:649–664.

10. Rose D. Social comparisons and social order: issues relating to a possible re-study of 'W.G. Runciman's relative deprivation and social justice. *ISER Working Paper Series*. 2006;(48):27 p.

11. Oskin K.V. Islamskaya identichnost' v fokuse psikhologii mezhgruppovykh otnosheniy [Islamic Identity in the focus of intergroup relations Psychology]. *Islam: lichnost' i obshchestvo* [Islam: Personality and Society]. 2020;(4):105–115. (In Russian)

12. Rua O. *Globalizovannyi islam* [Globalized Islam]. Moscow: Marjani Foundation Publ.; 2018. 338 p. (In Russian)

13. Muqtedar Khan. The Political Philosophy of Islamic Resurgence. *Cultural Dynamics*. 2001;13(2):211–229. DOI: 10.1177/092137400101300204

14. Verkuyten M. Political mobilization of dutch muslims: Religious identity salience, goal framing and normative. *Journal of Social Issues*. 2010;66(4):759–780. DOI: 10.1111/j.1540-4560.2010.01674.x

15. Khadis 547 [Hadith 547]. *Sunan Abi Daud* [Sunan Abu Daoud]. [Electronic source]. Available at: <https://isnad.link/book/sunan-abu-daouda> (Accessed: 22.05.2021). (In Russian)

16. Kuliyeu E.R. *Perevod smyslov Svyashchennogo Korana* [Translation of the meanings of the Holy Quran]. [Electronic source]. Available at: http://www.kulichki.net/moshkow/RELIGION/ISLAM/koran_kul.txt (Accessed: 22.05.2021). (In Russian)

17. Deshkova A.O. *Fenomen evroislama v sovremennom politicheskom diskurse* [The phenomenon of Euro-Islam in modern political discourse]. [Electronic source]. Available at: https://dspace.spbu.ru/bitstream/11701/2997/1/Deshkova_A__O__Fenomen_evroislama_v_sovremennom_politicheskom_diskurse.pdf (Accessed: 22.05.2021). (In Russian)

18. Pavlova O.S., Minazova V.M., Khukhlaev O.E. Religioznaya identichnost' studentov-musul'man (na materiale izucheniya molodezhi, prozhivayushchey v Chechenskoy respublike) [Religious identity of Muslim students (based on the study of the youth living in the Chechen Republic)]. *Kul'turno-istoricheskaya psikhologiya* [Cultural and Historical Psychology]. 2016;12(4):90–99. DOI: 10.17759/chp.2016120409 (In Russian)



Информация об авторе

Оськин Кирилл Александрович, психолог, магистр психологии, выпускник магистерской программы «Психология Востока: этничность, религия и межкультурная коммуникация» Московского государственного психолого-педагогического университета, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Kirill A. Oskin, Master of Psychology, Graduate of «Psychology of the East: Ethnicity, Religion and Intercultural Communication» Master's Program of Moscow State Psychological and Pedagogical 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: 09 ноября 2021
Одобрена рецензентами: 22 декабря 2021
Принята к публикации: 15 февраля 2022

Article info

Received: November 09, 2021
Reviewed: December 22, 2021
Accepted: February 15, 2022



Развитие психологических идей в суфизме: применение наследия Руми в психологическом консультировании и терапии в Турции

К.А. Уруллу^{1а}

¹ Сеульский Национальный Университет, Сеул, Республика Корея

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8212-313X>, e-mail: sovunechka90@yandex.com

Резюме: Статья представляет картину того, как учение суфизма может быть связано с современной психологией, в частности, как идеи Джалаладдина Руми интегрируются с психологическим знанием в современной Турции и как его работы применяются в психологическом консультировании современными турецкими психологами. В статье анализируются основные методы применения наследия Руми, например, библиотерапия и сема (танец дервишей) в качестве терапевтических методов как в групповой, так и в индивидуальной терапии. Дается краткий анализ основных работ современных турецких психологов, использующих в терапии суфийскую поэму «Маснави» и другие тексты Руми. Делается вывод о том, что данный подход представляет интерес для современной психологии в России и может быть применен в российских реалиях по ряду причин: ввиду роста интереса к суфизму, наличия активно развивающихся суфийских общин в России, в том числе на Кавказе, активного распространения исламской психологии в мире. Информации по данной теме на русском языке, к сожалению, мало, в основном она издается именно на турецком языке, что позволяет нам заполнить лауну в данной области исследований.

Ключевые слова: Руми; библиотерапия; сема; психологическое консультирование; тасаввуф

Для цитирования: Уруллу К.А. Развитие психологических идей в суфизме: применение наследия Руми в психологическом консультировании и терапии в Турции. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(2):475–498. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-2-475-498



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

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



The Development of Psychological Ideas in Sufism: Application of Rumi's Heritage in Psychological Consulting and Therapy in Turkey.

K.A. Urullu^{1a}

¹ Seoul National University, Seoul, South Korea

^a ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8212-313X>, e-mail: sovunehka90@yandex.com

Abstract: The article discusses the issues on how Sufism can be related to modern Psychology, in particular, and on how the ideas of Jalaluddin Rumi are integrated into the psychological knowledge in modern Turkey and on how his works are applied in psychological counseling by modern Turkish psychologists. The article analyzes the main methods of applying Rumi's heritage such as Bibliotherapy and Sema (Dervish dance) as therapeutic methods both in group and individual therapy. Moreover, the paper provides a brief analysis of the seminal works by modern Turkish psychologists who use Sufi poem Masnavi and other texts by Rumi in therapy. As a conclusion, the article states that this approach can also be applied in Russian realities and is of interest to the modern Psychology in Russia for a number of reasons, including the growing interest in Sufism in the world; the presence of Sufi communities in Russia, which are actively developing, especially in the Caucasus region; active spread of Islamic Psychology in the world. There is little information on this topic in Russian, most of the papers are published in the Turkish language. Thus, studying the problem within this language will make it possible to fill the gaps in this area of research.

Keywords: Rumi; Bibliotherapy; sema; psychological counseling; Tasawwuf

For citation: Urullu K.A. The Development of Psychological Ideas in Sufism: Application of Rumi's Heritage In Psychological Consulting And Therapy In Turkey. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(2):475–498. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-2-475-498

Введение

Мевляна Джалаладдин Мухаммад Руми, известный как Руми или Мевляна, родился в Балхе (современный Афганистан) в 1207 году, умер в декабре 1273 года в Конье. Отец Руми – Баха ад-Дин Валад, учитель фикха и руководитель медресе в Конье. После его смерти эту должность занял Руми. Одним из поворотных моментов в его жизни стало знакомство со странствующим дервишем Шамсом Тебризи, благодаря духовной близости с которым в стихах Руми появилась тема любви, тоски и потери, поиска и воссоединения с возлюбленным – путь влюбленных в Аллаха (*тарик шуттар*). Таким обра-



зом был создан главный поэтический сборник Руми – *Диван-и Кебир* (другое его название *Диван-и Шамс*) – пример поэзии экстатического суфизма.

На написание «Маснави-йи Ма'Нави» («Поэмы о скрытом смысле»), главного объемного труда Руми, его вдохновило знакомство с Хусаматдином Хасаном Челеби, который впоследствии записал поэму под диктовку Руми, следуя повсюду за ним. Текст поэмы насыщен метафорами, а основные положения суфизма изложены в виде притч, написанных бейтами (объем всей поэмы составляет около 50 000 бейтов, что соответствует 7 дафтарам, то есть тетрадам). Основным источником вдохновения для написания текста послужил Священный Коран, отсюда и еще одно название поэмы – «Коран на персидском языке».

Разрозненные беседы, записанные друзьями Руми, объединены в его трактат «*Фихи Ма Фихи*», а его проповеди и письма были собраны в «*Мактубат*».

Руми часто сочетал свою поэзию с танцем (*сема* – форма зикра под музыку), и многие его произведения были написаны для исполнения на суфийских музыкальных собраниях. После смерти Руми его ученики были объединены в орден *Мавлявия*, больше известный в Европе как орден вращающихся или кружащихся дервишей, под началом Султана Веледа (сына Руми).

Обряд *сема* состоит из нескольких частей. Как правило, начинается он с трехкратного прохода по кругу зала исполнителями *сема (семазен)*, что символизирует духовный путь человека. Затем дервиши снимают черные накидки, что означает отказ от эго, и остаются в белых одеждах – символ души, устремленной ко Всевышнему. Обряд разделен на четыре части: четыре повтора с приветствием (*салам*). Одна рука поднята вверх, другая опущена вниз, подобно каналу, по которому божественная энергия нисходит сверху и уходит в землю, тогда как сам дервиш – ее проводник. Между кружащимися дервишами находится шейх, который не участвует в самом кружении (но может присоединиться к ним в завершающей части обряда), символизируя солнце, а остальные участники – планеты, вращающиеся вокруг него. Таким образом, сам обряд метафорично передает устройство Космоса. Завершается обряд чтением Корана. В конце дервиши вновь надевают черные накидки как символ возвращения в могилу, соединения с земным бытием, но в более чистом и совершенном состоянии духа.



Сема входит в список нематериального культурного наследия ЮНЕСКО¹, однако из-за запрета сема в качестве религиозного обряда в 1925 году – в период тотальной секуляризации Турции – практика ритуального танца дервишей была приостановлена, традиция прервалась на 25 лет. Только благодаря тому, что небольшая группа дервишей смогла убедить власти Коньи в том, что восстановление практики сема не влечет за собой никакого вреда для Турции и ее культурного развития, а наоборот, может внести вклад в современную культуру Турецкой Республики, удалось восстановить и сохранить важный элемент наследия Руми. В 1964 году Сельман Тузон и Сулейман Лорас по приглашению ЮНЕСКО отправились в Париж, чтобы представить широкой публике обряд сема [1, с. XIX].

К сожалению, сема как религиозный обряд утратил свое значение и принял форму представления для интересующихся традициями и культурой Турции или суфизмом. Однако сема не просто танец и элемент культуры, но и своего рода метод медитации и духовная практика, несущая в себе глубокий смысл и практическую пользу с точки зрения психологии, поэтому многие заинтересовавшиеся этой техникой люди пытаются практиковать сема как способ медитации. Безусловно, сегодня в сема есть потребность, а потому предпринимаются попытки возрождения этой традиции.

Интеграция философии Руми в психологию, с одной стороны, способствует сохранению важного элемента культурной традиции Турции, с другой стороны, через переосмысление классической религиозно-философской системы и применение ее в современных условиях с учетом запроса клиентов помогает психологам добиться положительного эффекта в терапии. Важность данного подхода заключается в том, что используются метафоры, концепции и понятия, близкие туркам по духу, совпадающие с их культурным кодом и органично вписывающиеся в картину духовно-нравственных ценностей современного турецкого общества, несмотря на то, что страна является светским государством. Использование «Маснави» в терапии – пример того, как в стране происходит переосмысление классических теорий и подходов, чтобы они идеально отвечали нуждам современного общества.

¹ UNESCO. *Mevlevi Sema ceremony*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ich.unesco.org/en/RL/mevlevi-sema-ceremony-00100> (дата обращения: 19.05.2022).



Исследование проведено на основании анализа современных источников: книг по психологии суфизма на турецком языке, научных статей по теме, интервью с турецкими психологами, доступных в сети Интернет.

Психология и тасаввуф

На первый взгляд может показаться, что суфизм и психологию мало что связывает. Если психология – это наука, которая опирается на конкретные теории, включает в себя различные подходы, а результаты работы психолога можно оценить и измерить хотя бы приблизительно, то тасаввуф – это нечто из сферы духовности, религии и философии. Однако и психология, в том числе психологическое консультирование, и тасаввуф держат в фокусе внимания душу человека, его глубинные переживания, пытаются найти их причину, изучить суть и предложить пути облегчения состояния человека. Тасаввуф рассматривает человека как состоящего из трех элементов: *кальб* (сердце), *нафс* (душа) и *рух* (дух). Каждый человек имеет физическое тело, духовно-нравственную составляющую жизни, наделен разумом (*акль*) [2, с. 71], чтобы отличать дурное от правильного, давать оценку своим мыслям, поступкам и анализировать последствия своих слов и дел.

Тасаввуф – это способ взглянуть на более глубокий уровень духовной жизни внутри себя, это не только некая философская система, но и практика, ведь только применяя на практике знания, можно добиться определенного результата. Тасаввуф отвечает на такие извечные вопросы человечества, как «кто я?», «каков мой путь?», «зачем я существую?», «откуда я пришел и куда иду?», «каков будет мой конец?», «что есть внутренний мир человека?». и т.д. Всех этих вопросов так или иначе касался в своих работах Руми². Тасаввуф ставит во главу угла важность самопознания. Следующее четверостишие³ [3, с. 47] хорошо иллюстрирует, насколько человек не осведомлен о своем внутреннем мире и как длинен должен быть его путь к самопознанию:

Лекарство твое в тебе самом, но ты этого не чувствуешь,

А болезнь твоя – из-за тебя же самого, но ты этого не видишь.

² Harzadin T., Özdengül F. *Mevlana, Mesnevi ve Psikoloji 1* [Mevlana, Masnavi and Psychology 1]. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?v=BxNy_6meITo (дата обращения: 19.05.2022).

³ Авторство приписывают четвертому праведному халифу Али, который старался противопоставить аскетизм тенденции обогащения за счет религии, которая проявилась в период правления предыдущего халифа. Это совпадало с аскетическими настроениями в раннем суфизме на начальном этапе его формирования. Подробнее см: [18].



Думаешь, что ты всего лишь маленькое тело,
А ведь в тебе таится (свернут) огромный мир.

Если сравнивать психотерапию в рамках суфизма с процессом лечения, то суфизм старается не просто вскрыть симптомы болезни, но и искоренить глубинные причины страданий. Можно говорить об эффективности суфизма по крайней мере в рамках тех вопросов и проблем, которыми занимается трансперсональная психотерапия. «Путь суфизма – это призыв к подлинности, человечности, состраданию, мастерству, любви и Богу» [4, с. 255]. Путь к исцелению лежит в изменении системы мышления человека, работе над нафсом. Руми часто рассуждает на тему разлуки, оторванности от Всевышнего, а суфизм видит путь к исцелению человеческой души в восстановлении этой связи со Всевышним [2, с. 74].

По словам Фаика Озденгюля, турецкого психо- и гипнотерапевта, в течение пяти лет изучавшего «Маснави», у человека есть несколько причин для появления беспокойства и возникновения проблем: бесконечная гонка ради достижения целей, погруженность в чувство вины, травма сепарации. Роды, которые также являются процессом отделения ребенка, но только от тела матери, могут быть достаточно травматичными. Матка для малыша – это, по сути своей, Рай, место, где ему комфортно, спокойно, тепло и безопасно. Если ребенок не родится в положенный срок, это может грозить ему смертью, и в самом процессе рождения он оказывается лицом к лицу со смертью, а, приходя в этот мир, из одного состояния бытия он переходит в другое, новое бытие [4, с. 256]. Подобная же аналогия может быть использована и для духовного преображения человека.

Согласно Руми, однако, мы пережили свою первую более значимую сепарацию намного раньше физического прихода в этот мир, метафизически мы оказались оторваны от Источника Всего – Всевышнего⁴. Основной целью человека является возвращение к Источнику Смысла и воссоединение с Богом. Чем совершеннее по нравственно-духовным качествам становится человек, тем ближе он ко Всевышнему, пока наконец не будет отброшена его суть и пока он не сольется с Богом в единое целое. Руми говорит о том, что за

⁴ Harzadin T., Özdengül F. *Mevlana, Mesnevi ve Psikoloji 1* [Mevlana, Masnavi and Psychology 1]. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?v=BxNy_6meITo (дата обращения: 19.05.2022).



поступками человека кроются дела Бога, а приписывание дел человеку – это лишь метафора [5, с. 117].

Помимо близости ко Всевышнему мистик сближается с другими последователями суфизма через очищение души и самосовершенствование: чем выше его духовное состояние, тем ближе он к другим людям, в противном же случае он становится дальше от них и страдает от этого разделения, которое и является причиной страданий и разногласий с ближними [5, с. 125, 127]. Единение между человеческими душами и Всевышним хорошо иллюстрирует следующий хадис: «Сообщается, что Абу Хурайра передал: Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: «Поистине, в День воскрешения Великий и Всемогуший Аллах скажет: «О сын Адама, Я болел, а ты не навестил Меня!». (Тот человек, к которому Он обратится,) скажет: «О Господь мой, как же я (могу) навестить Тебя, когда Ты – Господь миров?!». (Аллах) скажет: «Разве не знал ты, что такой-то раб Мой заболел, а ты не навестил его? Разве не знал Ты, что если бы ты его навестил, то нашёл бы рядом с ним и Меня? О сын Адама, Я просил тебя накормить Меня, но ты Меня не накормил!». (Человек) скажет: «О Господь мой, как же я (могу) накормить Тебя, когда Ты – Господь миров?!». (Аллах) скажет: «Разве не знал ты, что такой-то раб Мой просил тебя накормить его, а ты не накормил его? Разве не знал ты, что если бы ты накормил его, то (потом) непременно нашёл бы это у Меня? О сын Адама, Я просил у тебя воды, а ты не напоил Меня!». (Человек) скажет: «О Господь мой, как же я (могу) напоить Тебя, когда Ты – Господь миров?!». (Аллах) скажет: «У тебя просил воды такой-то раб Мой, а ты не напоил его! Разве (не знал) ты, что если бы ты напоил его, то (потом) непременно нашёл бы это у Меня?»» («Сахих» Муслима, №2569) [6, с. 177]. В «Маснави» эта же тема отражена, например, в эпизоде о друзьях, разговаривающих через закрытую дверь [7, с. 213]:

Сказал друг его: «Кто ты, о доверенный?»

Сказал тот: «Я». Он сказал ему: «Ступай! Не время.

За таким столом места незрелому [человеку] нет».

<...>

Крик издал друг его: «У двери кто там?»

Сказал тот: «У двери ты сам, о сердце забравший».

Сказал он: «Сейчас раз я ты есть, то я входи!»⁵

⁵ Здесь идет аллюзия на описанное у Абу Язида аль-Бистами (ум. 875), одного из первых



Нет вместилища двум я в [одном] доме /дворце/».

(1 дафтар, 3056-3057, 3062-3063)

В то время как психология старается ответить на вопрос, каковы причины того или иного человеческого поведения, научить нас различным способам успешного взаимодействия с окружающими людьми и помочь найти пути решения проблем и конфликтов как внешних (с другими людьми), так и внутренних (конфликт с самим собой), суфизм направлен на анализ взаимоотношений человека со своим Творцом и на разрешение проблем и конфликтов через восстановление связи души с Богом [8, с. 157]. Он направлен на самый глубинный уровень души человека, поэтому интегрирование суфизма с психологией может дать мощный положительный импульс развитию личности и установлению внутреннего баланса.

Примером применения философии тасаввуфа в терапии также может служить книга доктора Эсмы Сайын [9, с. 5], подзаголовок которой говорит сам за себя: как решить психологические проблемы через привязанность сердца ко Всевышнему. Автор рассматривает взаимосвязь основных положений и идей суфизма с терапией, эффект, оказываемый ими на человека и его эмоциональное состояние. Например, в книге анализируются состояние Богоосознания (*таква*), покаяние (*тауба*), самоанализ (*мухасаба*) и самоконтроль (*муракаба*) и т.д. Также автор рассматривает терапевтическую роль терпения, молитвы (*дуа*) и упования на Всевышнего (*таваккуль*).

Если вплоть до середины XX века некоторые психологи считали религию формой коллективного невроза (З. Фрейд), а для духовности и религии не было места рядом с наукой и психологией, то в последние годы ситуация кардинальным образом стала меняться, все чаще в научных кругах стали говорить о возможности и пользе интеграции между духовностью, религией, психологией и наукой, появились психологи и психотерапевты, которые охотно включают в свою практику новые подходы и методы терапии [10, с. 91–92], в том числе и основанные на религиозно-философских ценностях суфизма.

идеологов суфизма, состояние погружения в божественную сущность, когда человек достигает такой степени слияния с ней, что его собственное «я» исчезает, тогда как у Фроловой в ее работе «Арабская философия: Прошлое и настоящее» «божество становится личностью, а личность – божеством». Таким образом достигается такое состояние, когда «я – это ты, а ты – это я».



Связь между текстами Руми и психологией

На первый взгляд может показаться, что сложно связать религиозную философию суфизма Руми и современную науку психологию, однако, если обратиться к ключевым темам в «Маснави», мы увидим, что Руми обращается к тем проблемам и «болевым точкам», которые имеют вневременной характер.

Согласно Руми, наш путь к достижению счастья непременно будет пролегать через трудности и горести бренного мира. Истинные радость и счастье – вечные, но их нельзя приобрести извне, а можно лишь найти внутри себя. Та истинная радость, что проистекает из души человека, не оставит места грусти и скуке. То есть Руми призывает нас смотреть внутрь себя, искать источник истинного счастья в себе, обратиться к теме самопознания [11, с. 8]. Вместе с тем человеку также важно понимать истинные причины своего несчастья и грусти, как правило, они коренятся в несдержанном характере человека и его инстинктах, а сам факт переживания грусти означает, что верующий отдалился от своего Создателя, истинного источника всех благ и настоящего счастья.

Каждый миг говорит мне на ухо новое счастье:

«Я тебя опечалю, но ты не печалься.

Я тебя опечаленным и плачущим сделаю для того,
чтобы от глаз плохих людей тебя сокрыть.

Горьким сделаю из-за печалей твой нрав,
чтобы отвратились дурные глаза от твоего лица.

Ты не охотник и не ищешь Меня,
ты раб и покорен Моему суждению.

Ты обдумываешь уловки, чтобы достичь Меня,
в разлуке и поисках Меня ты одинок.

Ищет средства настигнуть Меня твоя боль,
слышал Я вчера твои тяжкие вздохи.

Я могу даже и без этого ожидания
пустить тебя [к себе], показать тебе путь

(3 дафтар, 4149-4155) [12, с. 254]

Несмотря на то что Руми жил восемь веков назад и, вероятно, не имел глубоких познаний в психологии, его метод изменения мышления челове-

ка через истории, аналогии и метафоры с целью предложить иной взгляд на ситуацию удивительно похож на когнитивно-поведенческую терапию [13, с. 86]. Этот вид терапии признает, что наши мысли не являются бессознательными и что мы способны отследить их и подвергнуть анализу, данный подход основывается на том, что помогает заменить глубинные установки человека на новые, позволяя вырваться из круга свойственных ему шаблонных мыслей, порождающих привычные действия в ответ на повторяющиеся ситуации и заставляющих испытывать одни и те же чувства в схожих обстоятельствах [14, с. 25–26].

В качестве любопытного примера «психологичности» творчества Руми можно привести его рассказ о единственном из всех лекарей врачи, нашедшем причину болезни красивой девушки, которую полюбил султан, и предложившем метод исцеления. Как и другие истории Руми, она построена на метафорах. Так, среди действующих лиц представлены:

султан – символ разума, столкнувшегося с неосуществившимися желаниями;

красавица-наложница как символ объекта сублимации;

ювелир, символизирующий земную любовь и обладание мирскими благами;

врач как символ разума и знаний,

врачеватель душевных недугов – образ истинного суфия.

В этой истории султан встречается на охоте красивую девушку, влюбляется в нее и увозит в качестве наложницы во дворец. Вскоре девушка заболевает, султан призывает врачей в надежде ее исцелить, но ни один из них не смог ей помочь. И вот однажды во дворце появляется врачеватель, который говорит, что сможет помочь несчастной девушке, ставит правильный диагноз и предлагает путь к исцелению. Причина болезни крылась во влюбленности девушки в ювелира, а лекарством стал брак с любимым человеком при посредничестве врача и по милости султана [15, с. 108–111].

Во время разговора с девушкой лекарь предпринимает ряд шагов, чтобы выяснить причину болезни и найти способ, как ее победить: болезнь эта относилась не к телесным болезням (физически девушка была здорова), а к духовным. Его действия во многом соответствуют тому, как поступает во время психологического консультирования специалист.



Во-первых, он с самого начала старается установить с девушкой доверительные отношения и оградить ее от влияния и возможного оценочного суждения со стороны окружающих – врач просит всех удалиться и оставить их наедине. Он намеренно подчеркивает, что разговор их останется между ними, просит не раскрывать подробностей даже самому султану и обещает постараться помочь ее беде [16, с. 110].

Во-вторых, расспрашивает ее о семье, родном городе, знакомых, делая акцент на том, что каждый город и местность отличны друг от друга. То есть получается, что в данном случае врач пытается учесть культурно-национальные особенности, традиции и все те общественно-семейные аспекты, которые являются базой картины мира этой девушки [16, с. 112]. Точно так же психологи стараются учитывать культурные и религиозно-духовные особенности клиента в процессе терапии, что является важным аспектом, ведь то, что считается абсолютной нормой в одном обществе, в другом может быть неприемлемо⁶, и наоборот. Без учета таких особенностей невозможно понять глубинные процессы, происходящие в душе пациента, и причины, их вызвавшие, а значит, велик риск ошибочных суждений и выбора неправильного подхода к решению проблемы.

В-третьих, в процессе неспешной беседы врач дает девушке возможность высказаться, рассказать во всех подробностях историю ее жизни. Он задает наводящие вопросы, вносит уточнения, поддерживает ее морально, подбадривает, отмечает, что она может рассчитывать на его помощь и понимание, проявляет участие, заинтересованность и эмпатию. Таким образом он создает то безопасное пространство, в котором она может себя полностью проявить, раскрыть самые глубинные переживания, а его дополнительные вопросы помогают направить их беседу в нужном ему русле, чтобы получить ту информацию, которая поможет найти истинную причину недуга. Одновременно лекарь отслеживает пульс девушки, следит за выражением и цветом ее лица, дыханием, речью, то есть старается связать чисто физические признаки с их эмоциональным контекстом.

В целом тот подход, который отражен в приведенной выше истории Руми, укладывается в рамки метода, сформированного Альфредом Адлером

⁶ Павлова О.С. *Клиент из коллективистической культуры на приеме у психолога*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=TovkHnJtbLw> (дата обращения: 19.05.2022).

[17, с. 76]: мы видим в вышеописанном рассказе и принцип единства души и тела (и в данной ситуации именно душевное состояние девушки отразилось на ее физическом состоянии), и принцип невозможности изучения человеческого состояния и самого человека в отрыве от его окружения и социального контекста в целом, ведь ключом к пониманию человека является анализ его образа жизни.

Применение подходов Руми на практике

Теоретический и философский подход, отраженный в текстах Руми, интересен и с позиции применения его на практике. Например, метод, используемый в духовных суфийских практиках в Индонезии и получивший название «духовная терапия», применяется при лечении как физических недугов (сердечные заболевания, высокий холестерин, гипертония), так и психосоматических состояний (обсессивно-компульсивное расстройство, тревожность, фобии) [18, с. 43].

Как упоминалось ранее, суфизм видит причину многих из этих духовных недугов в отделенности от Бога, а исцеление – в соединении человека с Богом. «Душа (*нафс*) всегда должна иметь связь с сердцем, потому что только посредством этой связи дух (*рух*) познает, как соединиться со Всевышним» [18, с. 46]. Необходимо достичь состояния спокойствия, подчинив себя Богу (*таслим*). В качестве метода обретения этого состояния умиротворенности и спокойствия указывается *завк*: форма «особого восприятия предметов, которое современная эстетика приблизительно передает понятием “вчувствование”. <...> Для того, чтобы узреть Бога, нельзя останавливаться на внешнем взгляде на вещь. Надо уметь проникнуть внутрь ее. <...> Все элементы космоса, каждый на своем уровне, отражают божественный интеллект. Гностик, активно устремленный на постижение этого интеллекта человек, един с природой и потому способен понимать ее изнутри. Для такого постижения у человека имеется “внутреннее око”, “сердце”, способность “вкушения” (*завк*)» [19, с. 100]. Таким образом, взгляд человека постоянно должен быть направлен не вовне, а внутрь себя, дабы понимать причину своих недугов, грусти, трудностей и не упускать из фокуса главное – Всевышнего. Восстанавливая свою связь с Ним, человек обретает духовную целостность, которая в свою очередь оказывает позитивное влияние на его физическое состояние.



В период между 2009–2016 годами в Индонезии и Малайзии применялись различные виды терапии, основанные на философии суфизма [18, с. 53–60]. Духовная терапия была впервые опробована в виде духовного тренинга на базе мечети Аль-Мухаджирин Лаутце в Южном Тангеранге (Индонезия) 26 марта 2009 года. Метод терапии покаяния (*истигфар*) был опробован в июне 2016 года в Чипутате и в кампусе Международного университета Аль-Бухари (AIU) в Кедахе, Малайзия, 7 февраля 2017 года.

Также среди видов терапии, примененных в данных мечетях в обозначенный период, были:

- *духовная чувственная терапия*: основным ее инструментом – зикр на трех уровнях: 1) поминание Всевышнего языком (*зикр аль-лисан*), 2) поминание сердцем (*зикр аль-кальб*), 3) поминание духом (*зикр ар-рух*). Посредством зикра человек способен достичь состояния спокойствия (*сакина*), из которого за обретением душевного равновесия следует исцеление физических недугов и психосоматических;

- *молитвенная терапия с концентрацией* [внимания]: правильное и неспешное выполнение молитвы, в соответствии с сунной, с концентрацией внимания не только на движениях тела, но и на душевном состоянии и поклонении духом;

- *дыхательная терапия*: как терапия против стресса, для успокоения, очищения сознания, как метод достижения состояния *завк*, естественным результатом которого и будет исцеление тела.

Другим способом установления контакта с собой, своим внутренним состоянием является обряд сема – танец дервишей. Данный обряд поклонения можно увидеть, например, в некоторых суфийских обителях Турции⁷ или же в Конье – ежегодно в годовщину кончины Руми (ночь Шеби Арус)⁸. Празднование годовщины смерти в данном случае имеет особый метафизический смысл как воссоединение души Руми со Всевышним в вечной жизни. Обряд сема может немного отличаться по содержанию и продолжительности, но

⁷ *İstanbul Üniversitesi Sema Gurubu Mevlana'ya Andı* [Istanbul University Sema Group Commemorated Mevlana]. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=qVw9L422IXA> (дата обращения: 19.05.2022).

⁸ *Шеби-Арус в Конье*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.aa.com.tr/ru/t%D1%83%D1%80%D1%86%D0%B8%D1%8F/%D1%88%D0%B5%D0%B1%D0%B8-%D0%B0%D1%80%D1%83%D1%81-%D0%B2-%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D1%8C%D0%B5/196896> (дата обращения: 17.05.2022).



основная структура обряда одинакова и может быть интерпретирована как состояние медитации, транса, глубокого погружения в себя.

В Турции было проведено исследование воздействия медитации Руми (сема) на мозг методом нейровизуализации («нейровизуализация, или визуализация мозга, – это использование различных методов для прямого или косвенного изображения структуры, функции, фармакологии, биоэлементологии и нутрициологии нервной системы» [20, с. 145–146]). Данный метод включает компьютерную томографию, магнитно-резонансную томографию и т.д. В исследовании приняли участие 14 мужчин (*семазен*) в возрасте от 22 до 45 лет, которые занимались медитацией сема не менее одного года и не имели психологических проблем в соответствии с критериями DSM-IV. Исследователи установили прямые контакты с учреждениями, обучающими *семазен* (кружащихся дервишей), таким образом в эксперименте приняли участие специально обученные дервиши, являющиеся членами ISBEK⁹ (Стамбульская ассоциация науки, искусства, культуры и образования), которая работает в этой области¹⁰ с 2008 года.

В итоге исследователи пришли к следующему ряду заключений¹¹:

- Во время медитации (совершения сема) наблюдалось увеличение активности передней поясной коры головного мозга, в то же время испытуемые с высокой активностью передней поясной коры реже испытывали чувство гнева. Другими словами, существует отрицательная корреляция между активностью передней поясной коры головного мозга и гневом.
- Медитация Руми помогает людям контролировать гнев и эмоции в целом.
- Основная цель традиции медитации заключается в более успешном контроле эмоций, что было практически подтверждено данным исследованием. Таким образом, обряд сема способствует контролю эмоций.

⁹ *İstanbul Bilim Sanat Kültür ve Eğitim Derneği (İSBEK)* [Istanbul Science, Art, Culture and Education Association]. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.isbek.org> (дата обращения: 19.05.2022).

¹⁰ *Tasavvuf, İrfan ve Meydan Meşkleri* [Sufism, Irfan, Teaching and Learning]. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://twitter.com/meydanmeskleri/status/1205436608717238272> (дата обращения: 19.05.2022).

¹¹ Karaköse R. *Rumi meditasyonunun beyin üzerindeki etkilerinin nörogörüntüleme ile değerlendirilmesi* [Evaluation of the Effects of Rumi Meditation on the Brain with Neuroimaging]. Sosyal Bilimler Enstitüsü; 2014. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/378683> (дата обращения: 19.05.2022).



· В долгосрочной перспективе участие в сема позволяет человеку обрести душевный покой.

Стоит отметить, что важную роль в сема играет музыка, которая становится как бы проводником к состоянию возвышенности, одновременно ее размеренная грустная мелодия символически отражает состояние тоски человека по своему Создателю. Вместе с чтением текста Корана и словами зикра¹² ритмичная и размеренная музыка позволяет создать ту особую атмосферу, которая помогает человеку замедлиться, направить свой взор внутрь себя и погрузиться в медитативную практику. Как мы видим, данный ритуал, сосредоточенный на работе с духовной составляющей человека через повторяющиеся движения тела и концентрацию внимания на своем внутреннем состоянии, может иметь важное практическое значение в качестве элемента комплексной терапии.

Представители идей Руми в современной турецкой психологии

Среди психологов и заметных в интернет-пространстве представителей идей Руми в психологии можно отметить, к примеру, профессора Невзата Тархана, ректора Ускюдарского университета, психиатра, автора нескольких десятков книг на тему психологии¹³, в том числе о терапии посредством «Маснави» и семейной терапии через призму учения Руми. Профессор Невзат Тархан является также сооснователем первой в Турции нейропсихиатрической клиники NPISTANBUL. При его поддержке в 2014 году на базе Ускюдарского университета и при совместных усилиях с Джемальнур Саргут был открыт Институт исследования тасавуфа¹⁴.

Рассказывая в одном из интервью про свой труд «Терапия Маснави», профессор Тархан сделал акцент на том, что Руми абсолютно современен, вопрос лишь в нашем умении увидеть его истории в нынешнем контексте и прочтении¹⁵. Если раньше авторитет религии был настолько велик, что доста-

¹² *Devran Zikri – Yenikapı* [Devran Zikr. Yenikapı]. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=HW8Sln66TJc> (дата обращения: 19.05.2022).

¹³ *Uskudar University*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://uskudar.edu.tr/akademik-personel/k-nevzat-tarhan> (дата обращения: 19.05.2022).

¹⁴ *Biyografi.info*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.biyografi.info/kisi/cemalnur-sargut> (дата обращения: 19.05.2022).

¹⁵ Nevzat Tarhan. *Hız. Mevlana İle Aile Terapisi 1. Bölüm* [Family Therapy with Mevlana, Part 1]. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=eMOUJnhYJKII> (дата обращения: 19.05.2022).



точно было лишь сослаться на Писания или Пророка, то современное общество – размышляющее, критически мыслящее. В наше время человек сначала задает множество вопросов и принимает что-либо на веру лишь в том случае, если полученный результат его удовлетворяет. Ему важно дойти до сути, рассмотреть проблему с разных ракурсов, применить различные подходы, именно поэтому, на наш взгляд, сейчас как никогда актуальна интеграция знаний и холистический подход, а терапия Руми может стать особенно востребованной.

Джемальнур Саргут – глава Турецкой женской культурной ассоциации (Türk Kadınlar Kültür Derneği – TÜRKKAD)¹⁶. Благодаря ее усилиям совместно с профессором Невзатом Тарханом центры исследования суфизма были открыты на базе университетов в США (Университет Северной Каролины), Китае (Пекинский университет) и Японии (Киотский университет).

Доктор Фаик Озденгюль¹⁷ – психотерапевт и гипнотерапевт, в течение пяти лет изучавший «Маснави», автор книги «Руми и терапия любви» (*Rumi Aşkın Terapî*) [21]. На конференции «Руми – наш современник» в Баку он обозначил свое направление работы в психологии посредством применения «Маснави» как «терапия Руми», используя которую, по его мнению, можно оказывать позитивное влияние на психологическое состояние человека. Под его руководством работают группы «духовной терапии Руми» по «Маснави» в Стамбуле и Конье.

Психотерапевт, доктор Тимур Харзадын провел несколько онлайн-интервью с Фаиком Озденгюлем на тему «Руми в психологии» (*Mevlana, Mesnevi ve Psikoloji* 1, 2, 3)¹⁸, в которых они обсуждали, как современные духовные проблемы отражены в «Маснави» и какие пути решения предлагает для них Руми. Серия интервью проходила в период пандемии, когда многим людям так нужны были моральная поддержка и ощущение стабильности. С марта 2020 года Фаик Озденгюль¹⁹ проводит регулярные прямые эфиры, в которых

¹⁶ Сайт Турецкой женской культурной ассоциации. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://turkkad.org> (дата обращения: 19.05.2022).

¹⁷ Блог профессора Фаика Озденгюля. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://faikozdengul.wordpress.com/dr-faik-ozdengul/> (дата обращения: 19.05.2022).

¹⁸ Harzadin T., Özdenğül F. *Mevlana, Mesnevi ve Psikoloji* [Mevlana, Masnavi and Psychology]. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?v=BxNy_6meITo (дата обращения: 12.05.2022).

¹⁹ Özdenğül F. *Rumi Aşkın Terapî*, 1. [Rumi's Therapy of Love]. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=rNYYYv6c38A> (дата обращения: 12.05.2022).



обсуждаются рассказы из «Маснави» применительно к современным реалиям и поднимаются важные жизненные темы. Цикл называется «Rumi Aşkın Terapisi», на момент публикации статьи (май 2022 года) на канале записано 200 эпизодов. Данные передачи – это онлайн-вариант созданных им групп по изучению «Маснави» и попытка дать людям то, что они так отчаянно ищут, особенно в период нестабильности.

По словам Озденгюля, на сегодняшний день, к сожалению, в Турции не так много каких-либо учебных направлений, групп, позволяющих заново открыть для себя культуру Руми и преобразовать ее в духовную опору современного человека. В основном мероприятия ограничены Шеби Арус, показательными выступлениями сема раз в несколько недель для интересующейся публики, несмотря на огромный потенциал терапии по Руми и высокую потребность в ней – помимо поиска информации, люди хотят знать, куда им можно обратиться за советом, с кем обсудить насущные проблемы. Человек, страдающий духовно от состояния разлуки, разобщенности с Творцом, очень остро ощущает необходимость поговорить с кем-то, поделиться своей болью, а терапия посредством «Маснави», когда проблема и ее решение открываются человеку порой с совершенно неожиданного ракурса через метафоры, символы и аналогии в тексте, способна дать ему опору и стабильность. Руми через свои тексты как бы сначала «вскрывает» рану, чтобы ее очистить, а затем покрывает ее мазью, чтобы произошло исцеление. Одним из вариантов применения текстов Руми для саморефлексии, а также в качестве способа терапии (индивидуальной или групповой) является библиотерапия.

Применение трудов Руми в библиотерапии

Библиотерапия – это метод психотерапии, использующий литературу как одну из форм лечения словом, или лечение книгами. Чтение определенным образом подобранных книг, а также их последующее обсуждение при личной или групповой терапии помогает разрешить многие проблемы и улучшить психологическое состояние пациента. Чтение может проводиться как во время приема, так и дома, но обязательно с дальнейшим обсуждением у психотерапевта. Библиотерапия зарекомендовала себя как успешный метод борьбы с депрессивными состояниями, документально подтвержденный случаем сохранения ее эффекта на протяжении трех лет [22, с. 21].



Имея негативный опыт или травму, человек обращается к притчам и текстам Руми, в которых через описание схожих чувств, переживаний, а также метафорические истории и ситуации получает пример альтернативного разрешения сложной ситуации и новый взгляд на возможные пути проживания. Подобные лекарству или повязке, накладываемой на душевные раны человека, эти истории помогают излечиться от травмы [23, с. 46].

Ввиду частого обращения Руми к теме смерти и отсутствия страха перед ней, библиотерапия может применяться для примирения с мыслью о смерти у неизлечимо больных (например, больных онкологией), когда они проживают стадию горевания. Истории из «Маснави» могут предложить им выход из состояния страха перед конечностью бытия и значительно снизить уровень тревожности.

Заключение

В современной Турции наряду с активным развитием психологии как академической науки параллельно происходит интеграция философии суфизма и духовно-нравственных ценностей ислама с психологией. На этом фоне развивается процесс открытия наследия Руми в новых плоскостях, в рамках которого современные турецкие психологи в качестве одного из методов психологического консультирования стали активно применять идеи суфизма и тексты Руми. На основе произведений Руми формируется «терапия Маснави» / «терапия Руми», которая, имея под собой научную базу психологии как науки, одновременно раскрывает глубинные философские смыслы суфизма и предлагает такие способы терапии, как, например, сема или библиотерапия.

В ходе применения этих методов на практике был отмечен положительный результат для обратившихся за помощью пациентов: тексты Руми оказались весьма эффективными для терапии неизлечимо больных пациентов, а обряд сема оказался действенным методом контроля эмоций, особенно состояния гнева.

Тема суфизма и наследия Руми в психологии очень популярна в Турции в последние годы, судить об этом можно и по количеству публикуемых книг на данную тему, и по количеству интервью и передач в интернете. Поэзия Руми и суфизм – неотъемлемая часть культуры турецкого народа, и для современных турок вполне закономерно обращение к проверенным временем нравственным ценностям. Вместе с тем терапия по Руми пока находится лишь



в зачаточном состоянии, и впереди предстоит еще много работы по интеграции ценностей суфизма в современную турецкую психологию.

Для России данная тема является актуальной по ряду причин. Во-первых, по всему миру возрос интерес к суфизму – независимо от конфессиональной принадлежности люди обращаются к нему и к произведениям Руми как к источнику мудрости и бесценного жизненного опыта, а ценности, раскрываемые в его произведениях, носят общечеловеческий характер.

Во-вторых, ислам – вторая по численности исповедующих ее верующих религия в России, и традиция суфизма не чужда российскому мусульманскому обществу, в частности, суфийские общины в настоящее время активно развиваются на Кавказе.

В-третьих, на наш взгляд, сам принцип интеграции духовных, религиозных и философских идей в психологию с целью более глубокого понимания человеческой сущности является универсальным, и в случае России наследие других наших классиков и философов, например, того же Достоевского, также может быть интегрировано с современной психологией по принципу «терапии Маснави».

В-четвертых, в настоящий момент идет активное развитие исламской психологии в мире [24], была создана Международная ассоциация исламской психологии (International Association of Islamic Psychology), ведутся исследования с целью выработать новые методы и подходы, одним из которых как раз и может стать суфизм.

Наконец, обозначенная тема актуальна и интересна еще и потому, что недостаточно информации по данному подходу на русском языке, а имеющаяся литература в основном представлена на турецком языке, и потому российским психологам совместно с переводчиками еще предстоит заполнить эту лакуну.

Литература

1. Friedlander Sh. *The Whirling Dervishes: Being an Account of the Sufi Order known as the Mevlevis and its founder the poet and mystic Mevlana Jalalu'ddin Rumi*. New York: Macmillan; 1975. 161 p. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://archive.org/embed/whirlingdervishe00frie_0 (дата обращения: 19.05.2022).



2. Kayıklık H. *Tasavvuf Psikolojisi*. 2nd ed. Ankara: Akcag Yayinlari; 2011. 222 s.
3. Аляутдинов Ш.Р. *Мир души*. М.: ДИЛЯ; 2009. 350 с.
4. Bayzan A.R. *Sufi ile Terapist*. Istanbul: Etkilesim Yayinlari; 2015. 285 s.
5. Derin S. The Self and the Other in Ibn Arabi and Rumi. *Sufi Journal of Scientific & Academic Research*. 2009; 23:109–130.
6. Сахих Муслим. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://hadis.uk/saxix-muslim-xadis-256943/47519/> (дата обращения: 19.05.2022).
7. Руми Д. *Маснави-йи Ма'Нави* («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар. СПб.: Петербургское Востоковедение; 2007. 444 с.
8. Isitan I. *Sufi Psikolojisi Yazilari 1. Manevi Benlik Gelisimi*. 1st ed. Istanbul: Divan Kitap; 2020. 301 s.
9. Sayin E. *Tasavvuf Terapisi*. 1st ed. Istanbul: Hayy Kitap; 2020. 184 s.
10. Eksi H., Takmaz Z. & Kardas S. Spirituality in Psychotherapy Settings: A Phenomenological Inquiry into the Experiences of Turkish Health Professionals. *Spiritual Psychology and Counseling*. 2016;1(1):89–108. DOI: 10.12738/spc.2016.1.0005
11. Dalili Saleh A.A., Shah Badizadeh M. The basic function of happiness and vivacity from Rumi's point of view. *Propósitos y Representaciones*. 2021. Vol. 9. DOI: 10.20511/pyr2021.v9nspe3.1110
12. Руми Д. *Маснави-йи Ма'Нави* («Поэма о скрытом смысле»). Третий дафтар. СПб.: Петербургское Востоковедение; 2010. 480 с.
13. Mehmet A.K. Mevlananın Düşünceye Yaklaşımının Bilişsel Terapi Bağlamında Değerlendirilmesi. *Journal of Cognitive Behavioral Psychotherapy and Research*. 2017;6(2):82–87.
14. Добсон Д., Добсон К. *Научно-обоснованная практика в когнитивно-поведенческой терапии*. СПб.: Издательский дом «Питер»; 2020. 400 с.
15. Sayar K. *Sufi Psikolojisi*. 7th ed. Istanbul: Kapi Yayinlari; 2021. 312 s.
16. Sanli E., Bayraktar M. An Evaluation of the Relationship Between Physician (Doctor) and Patient in a Story in the Mevlana's Masnawi in terms of the Principles and Techniques of Psychological Counseling. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*. 2020;10(56):105–129.
17. Massey R. *Adlerian theory and therapy*. In *Paradigms of clinical social work*. New York: Brunner Mazel Publishers; 1998. 460 p. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://books.google.com.tr/books?hl=r u&lr=&id=gTXvCgAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA74&dq=Massey,+R.+\(2015\).+Adlerian+theory+and+therapy.+In+Paradigms+of+clinical+social+wo](https://books.google.com.tr/books?hl=r u&lr=&id=gTXvCgAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA74&dq=Massey,+R.+(2015).+Adlerian+theory+and+therapy.+In+Paradigms+of+clinical+social+wo)



rk&ots=uIYBjwwNOw&sig=-NFpkzQEzt6V4LAptbMWPsr_uP8&redir_esc=y#v=onepage&q=Massey%2C%20R.%20(2015).%20Adlerian%20theory%20and%20therapy.%20In%20Paradigms%20of%20clinical%20social%20work&f=false (дата обращения: 12.05.2022).

18. Irham I. Sufi psycho-physio-therapy (An Empirical-Based Method). *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage*. 2017;6(1):43–64. DOI: 10.31291/hn.v6i1.342

19. Фролова Е. *Арабская философия: Прошлое и настоящее*. М.: Языки Славянских Культур; 2010. 464 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://books.google.com.tr/books?id=GU_PAAAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false (дата обращения: 19.05.2022).

20. Пятин В.Ф., Маслова О.А., Романчук Н.П. и др. Нейровизуализация: структурная, функциональная, фармакологическая, биоэлементологии и нутрициологии. *Бюллетень науки и практики*. 2021. №10. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/nevrovizualizatsiya-strukturnaya-funktsionalnaya-farmakologicheskaya-bioelementologii-i-nutritsiologii> (дата обращения: 19.05.2022).

21. Özdengül F. *Rumi Askin Terapi*. Konya: Karatay Akademi; 2016. 224 s.

22. Kaya C. Rumi from the Viewpoint of Spiritual Psychology and Counseling. *Spiritual Psychology and Counseling*. 2016;1(1):9–25. DOI: 10.12738/spc.2016.1.0001

23. Tarhan N. *Mesnevi Terapi*. 20th ed. Istanbul: Timas; 2021. 236 p.

24. Павлова О.С., Бариева Н.Ю., Баирова З.М. Исламская психология за рубежом: состояние и перспективы развития. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(4):850–865. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-4-850-865.

References

1. Friedlander Sh. *The Whirling Dervishes: Being an Account of the Sufi Order known as the Mevlevis and its founder the poet and mystic Mevlana Jalalu'ddin Rumi*. New York: Macmillan; 1975. 161 p. [Electronic source]. Available at: https://archive.org/embed/whirlingdervishe00frie_0 (Accessed: 19.05.2022).

2. Kayıklık H. *Tasavvuf Psikolojisi* [Sufi Psychology]. 2nd ed. Ankara: Akcag Yayinlari; 2011. 222 p. (In Turkish)

3. Aljautdinov S.R. *Mir dushi* [The World of Soul]. Moscow: DILJA; 2009. 350 p. (In Russian)

4. Bayzan A.R. *Sufi ile Terapist* [A Sufi and a Therapist]. Istanbul: Etkilesim Yayinlari; 2015. 285 p. (In Turkish)

5. Derin S. The Self and the Other in Ibn Arabi and Rumi. *Sufi Journal of Scientific & Academic Research*. 2009;23:109–130.
6. *Sakhikh Muslim* [Sahih Muslim]. [Electronic source]. Available at: <https://hadis.uk/saxix-muslim-xadis-256943/47519/> (Accessed: 19.05.2022). (In Russian)
7. Rumi D. *Masnavi-ji Ma'Navi* (“*Pojema o skrytom smysle*”). *Pervyj daftar* [The Masnavi: A Poem about the Hidden Meaning. First Daftar]. St. Petersburg: St. Petersburg Oriental Studies; 2007. 444 p. (In Russian)
8. Isitan I. *Sufi Psikolojisi Yazilari 1. Manevi Benlik Gelisimi* [Writings on Sufi Psychology 1. Spiritual Self Development]. 1st ed. Istanbul: Divan Kitap; 2020. 301 p. (In Turkish)
9. Sayin E. *Tasavvuf Terapisi* [Sufi Therapy]. 1st ed. Istanbul: Hayy Kitap; 2020. 184 p. (In Turkish)
10. Eksi H., Takmaz Z. & Kardas S. Spirituality in Psychotherapy Settings: A Phenomenological Inquiry into the Experiences of Turkish Health Professionals. *Spiritual Psychology and Counseling*. 2016;1(1):89–108. DOI: 10.12738/spc.2016.1.0005
11. Dalili Saleh A.A., Shah Badizadeh M. The basic function of happiness and vivacity from Rumi's point of view. *Propósitos y Representaciones*. 2021. Vol. 9. DOI: 10.20511/pyr2021.v9nspe3.1110
12. Rumi D. *Masnavi-ji Ma'Navi* (“*Pojema o skrytom smysle*”). *Tretij daftar* [The Masnavi: A Poem about the Hidden Meaning. Third Daftar]. St. Petersburg: St. Petersburg Oriental Studies; 2010. 480 p. (In Russian)
13. Mehmet A.K. Mevlananın Düşünceye Yaklaşımının Bilişsel Terapi Bağlamında Değerlendirilmesi [Evaluation of Mevlana's Approach to Thought in the Context of Cognitive Therapy]. *Journal of Cognitive Behavioral Psychotherapy and Research*. 2017;6(2):82–87. (In Turkish)
14. Dobson D., Dobson K.S. *Nauchno-obosnovannaja praktika v kognitivno-povedencheskoj terapii* [Evidence-Based Practice of Cognitive-Behavioral Therapy]. St. Petersburg: Piter Publishing House; 2020. 400 p. (In Russian)
15. Sayar K. *Sufi Psikolojisi* [Sufi Psychology]. 7th ed. Istanbul: Kapi Yayinlari; 2021. 312 p. (In Turkish)
16. Sanli E., Bayraktar M. An Evaluation of the Relationship Between Physician (Doctor) and Patient in a Story in the Mevlana's Masnawi in terms of the Principles and Techniques of Psychological Counseling. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*. 2020;10(56):105–129.



17. Massey R. *Adlerian theory and therapy*. In *Paradigms of clinical social work*. New York: Brunner Mazel Publishers. 1998. 460 p. [Electronic source]. Available at: [https://books.google.com.tr/books?hl=ru&lr=&id=gTXvCgAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA74&dq=Massey,+R.+\(2015\).+Adlerian+theory+and+therapy.+In+Paradigms+of+clinical+social+work&ots=uIYBjwwNOw&sig=-NFpkzQEzt6V4LAptbMWPpSR_uP8&redir_esc=y#v=onepage&q=Massey%2C%20R.%20\(2015\).%20Adlerian%20theory%20and%20therapy.%20In%20Paradigms%20of%20clinical%20social%20work&f=false](https://books.google.com.tr/books?hl=ru&lr=&id=gTXvCgAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA74&dq=Massey,+R.+(2015).+Adlerian+theory+and+therapy.+In+Paradigms+of+clinical+social+work&ots=uIYBjwwNOw&sig=-NFpkzQEzt6V4LAptbMWPpSR_uP8&redir_esc=y#v=onepage&q=Massey%2C%20R.%20(2015).%20Adlerian%20theory%20and%20therapy.%20In%20Paradigms%20of%20clinical%20social%20work&f=false): (Accessed: 12.05.2022).
18. Irham I. Sufi psycho-physio-therapy (An Empirical-Based Method). *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage*. 2017;6(1):43–64. DOI: 10.31291/hn.v6i1.342
19. Frolova E. *Arabskaja filosofija: Proshloe i nastojashhee* [Arab Philosophy: Past and Present]. Moscow: Languages of Slavic Cultures; 2010. 464 p. [Electronic source]. Available at: https://books.google.com.tr/books?id=GU_PAAAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false (Accessed: 19.05.2022). (In Russian)
20. Pjatin V.F., Maslova O.A., Romanchuk N.P. et al. Nejrovizualizacija: strukturnaja, funkcional'naja, farmakologicheskaja, biojelementologii i nutriciologii [Neurovisualization: Structural, Functional, Pharmacological, in Bioelementology and Nutrition.]. *Bjulleten' nauki i praktiki* [Bulletin of Science and Practice]. 2021. №10. [Electronic source]. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/nejrovizualizatsiya-strukturnaya-funktsionalnaya-farmakologicheskaya-biojelementologii-i-nutritsiologii> (Accessed: 19.05.2022). (In Russian)
21. Özdengül F. *Rumi Askin Terapi* [Rumi's Therapy of Love]. Konya: Karatay Akademi; 2016. 224 p. (In Turkish)
22. Kaya C. Rumi from the Viewpoint of Spiritual Psychology and Counseling. *Spiritual Psychology and Counseling*. 2016;1(1):9–25. DOI: 10.12738/spc.2016.1.0001
23. Tarhan N. *Mesnevi Terapi* [Masnavi Therapy]. 20th ed. Istanbul: Timas; 2021. 236 p. (In Turkish)
24. Pavlova O.S., Bariyeva N.Yu., Bairova Z.M. Islamskaja psihologija za rubezhom: sostojanie i perspektivy razvitija [Islamic Psychology abroad: the state and development prospects]. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(4):850–865. DOI: 10.31162/2618-9569-2018-11-4-850-865 (In Russian)



Информация об авторе

Уруллу Кристина Александровна, бакалавр ориенталистики, эксперт в области истории Кореи (Институт Практического Востоковедения), магистрант кафедры религиоведения Сеульского Национального Университета (Seoul National University), г. Сеул, Республика Корея.

About the author

Kristina A. Urullu, BA in Oriental Studies with a specialization in Korean History (Institute of Practical Oriental Studies), a Master's Degree Research Student at the Religious Studies Department (Seoul National University), Seoul, South Korea.

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 апреля 2022
Одобрена рецензентами: 11 мая 2022
Принята к публикации: 25 мая 2022

Article info

Received: April 20, 2022
Reviewed: May 11, 2022
Accepted: May 25, 2022

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, Д.А. Шагавиев
Редакторы разделов – Д.А. Шагавиев, 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 28.06.2022. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 6,25. Тираж 500 экз.; первый завод 200 экз. Заказ № 495. Цена свободная.

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения Российской академии наук (ФГБУН ИВ РАН)
107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12
Некоммерческое партнерство «Совет по исламскому образованию»
420049, Российская Федерация, Республика Татарстан,
г. Казань, ул. Газовая, д. 19
Отпечатано в типографии ООО «Духовно-деловой центр «Ислам 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, Damir A. Shagaviev

Section Editors – Damir A. Shagaviev, 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 28.06.2022. Format 70x100 1/16. Conventional printed sheets 6.25. Circulation 500 copies; the first factory 200 copies. Order № 487. The price is free.

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

12, Rozhdestvenka str., Moscow, Russian Federation

Nonprofit partnership Council for Islamic Education

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

Printed in the publishing house of Spiritual and business center

«The light of Islam» 72, Tsentralnaya street,

Naberezhnye Chelny, 423832, Russian Federation

Site: www.minbar.su

The Subscription index in the electronic and printed catalogues

Subscriptions of Russian Post FGUP is ПИ766.