

2023, Vol. 16, N 4

MINDAR

ISLAMIC STUDIES

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

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

5.3.1. General Psychology, Personal Psychology, History of Psychology (Psychol.).

5.6.1. National History (Hist.).

5.6.2. Universal History (Hist.).

5.6.4. Ethnology, Anthropology and Ethnography (Hist.).

5.6.5. Historiography, Source study, Methods of historical research (Hist.).

5.6.7. History of international relations and foreign policy (Hist.).

5.11.1. Theoretical Theology (the research direction: Orthodoxy, Islam, Judaism) (Theol.).

5.11.2. Historical Theology (the research direction: Orthodoxy, Islam, Judaism) (Theol.).

5.11.3. Practical Theology (the research direction: Orthodoxy, Islam, Judaism) (Theol.).

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

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

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

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

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

It is registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications. Registration Certificate ПИИ № ФЦ77-73567 issued August 24, 2018.

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

Publishers

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

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

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

Council for Islamic Education.

Address: 49, Ostozhenka str., Building 4, Moscow, 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, 2023
© IOS RAS, 2023
© KFU, 2023



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. Valiakmetova, 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 Zulaifjah, 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, Karachaevsk, Russian Federation

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

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. Marjani Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan; Russian Islamic Institute, Kazan, 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, 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, Derbent, 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, Deputy Editor-in-Chief, Cand. Sci. (Hist.), Associate professor, Russian Islamic Institute, Kazan, Bolgar Islamic Academy, Bolgar, Russian Federation

2023, Vol. 16, N 4

MINBAR

ISLAMIC STUDIES

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

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

- 5.3.1. Общая психология, психология личности, история психологии (психологические науки)
- 5.6.1. Отечественная история (исторические науки),
- 5.6.2. Всеобщая история (исторические науки),
- 5.6.4. Этнология, антропология и этнография (исторические науки),
- 5.6.5. Историография, источниковедение, методы исторического исследования (исторические науки),
- 5.6.7. История международных отношений и внешней политики (исторические науки),
- 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм) (теология)
- 5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм) (теология)
- 5.11.3. Практическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм) (теология)

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 искусств народов Востока». Адрес: 119019, Москва, Никитский бульвар, д. 12а сайт: http://www.orientmuseum.ru

Издатели

Частное учреждение высшего образования "Российский исламский институт"

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

сайт: <https://www.kazanrii.ru>

Учреждение «Совет по исламскому образованию».

Адрес: Российская Федерация, г. Москва, ул. Остоженка, д. 49, стр. 4.

сайт: <http://islamobr.ru>

Редакция

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

сайт: <http://www.minbar.su>

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

E-mail: minbar_russia@mail.ru

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

© ЧУВО РИИ, 2023
© ФГБУН ИВ РАН, 2023
© КФУ, 2023



Издается при содействии
Фонда поддержки исламской культуры,
науки и образования

Главный редактор

Мухаметшин Рафик Мухаметшинович, 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 Исрафил-гызлы, 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

Базилenco 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

Мараши 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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Усманова 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

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

Адвгамов Рамиль Камирович, канд. ист. наук, доцент, Институт истории Академии наук Республики Татарстан им. Ш. Марджани; Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

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

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

Ибрагимов Ибрагим Джапарович, 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

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

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

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

Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович, канд. филос. наук, доцент, Институт истории имени Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан; 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, зам. гл. редактора, канд. ист. наук, доцент, Российский исламский институт, г. Казань, Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

CONTENTS

HISTORY

<i>Pentkovskaya T.V.</i> Islamic dogmatic texts in Pyotr Tolstoy's translation of "The History of the Present State of the Ottoman Empire": the first fixation of adhan in Russian literature	763
<i>Valeeva A.F. , Tuzbekov A.I.</i> Muslim Holy Sites in the Southern Urals: geoinformation mapping and spatial analysis.....	780

THEOLOGY

<i>Muratov A.V.</i> Interpretation of Quranic words through the prism of the theory of "al-Ishtiqaq al-Akbar" by Ibn Jinni	805
<i>Ibrahim T., Efremova N.V.</i> On Averroes' response to al-Ghazali's critique of Falsafa interpretation of bodily resurrection.....	816
<i>Ibrahim T., Efremova N.V.</i> Ibn-Rushd (Averroes). The Incoherence of the Incoherence. Part Six	833
<i>Al-Zahravi M.A., Salimov M.R.</i> Methodology of Ibn al-Humam in his book "al-Tahrir fi usul al-fiqh"	848
<i>Fatkhullin R.A.</i> Development of the theological traditions of Muslims in the Volga region and the Urals in the 18 th – early 20 th centuries	859
<i>Karibullin A.A., Mukhametshin R.M.</i> Problems of Islamic doctrine in the works of R. Fakhreddin (Ridha' al-Din ibn Fakhr al-Din).....	871
<i>Mukhametshin R.M., Kasparyan K.V., Osipov S.K.</i> The Islamic community of North Ossetia in the post-Soviet period: features of development	884
<i>Sayakhov R.L.</i> Quran on knowledge ('ilm) as a factor of overcoming intra-personal conflict	904
<i>Sharipov A.A.</i> Prospects for the development of interreligious dialogue as a way to counter common threats	922
<i>Kurachev D.G., Kuracheva L.G.</i> Perceptive area and coordinating management in inter-refessional relations	934

PSYCHOLOGY

<i>Aleksandrova E.A.</i> The Psychological Basis of the Interaction of Elements of Chinese Culture and Culture of Islamic Peoples in China	959
<i>Ganieva R.H.</i> Therapy of obsessive-compulsive disorder: psychology and religion.....	974

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Пентковская Т.В.</i> Исламские догматические тексты в переводе «Гистории управления настоящего империи Оттоманской» <i>П.А. Толстого: первая фиксация азана в русской книжности</i>	763
<i>Валеева А.Ф., Тузбеков А.И.</i> Святые для мусульман места на Южном Урале: геоинформационное картографирование и пространственный анализ.....	780

ТЕОЛОГИЯ

<i>Муратов А.В.</i> Толкование коранических слов через призму теории «аль-иштикак аль-акбар» Ибн-Джинни	805
<i>Ибрагим Т., Ефремова Н.В.</i> К ответу Ибн-Рушда на газалийскую критику фальсафской трактовки телесного воскрешения.....	816
<i>Ибрагим Т., Ефремова Н.В.</i> Ибн-Рушд (Аверроэс). Несостоятельность Несостоятельности. Часть шестая	833
<i>Аль-Захрави М.А., Салимов М.Р.</i> Методология Ибн-аль-Хумама в книге «ат-Тахрир фи усуль аль-фикх»	848
<i>Фатхуллин Р.А.</i> Развитие богословских традиций мусульман Поволжья и Приуралья в XVIII – нач. XX в.	859
<i>Карибуллин А.А., Мухаметшин Р.М.</i> Проблематика исламского вероучения в трудах Р. Фахреддина (Рида-ад-дина ибн Фахр-ад-дина)	871
<i>Мухаметшин Р.М., Каспарян К.В., Осипов С.К.</i> Исламская община Северной Осетии в постсоветский период: особенности развития	884
<i>Саяхов Р.Л.</i> Коран о знании ('ильм) как факторе преодоления внутриличностного конфликта.....	904
<i>Шарипов А.А.</i> Перспективы развития межрелигиозного диалога как способ противостояния общим угрозам.....	922
<i>Курачев Д.Г., Курачева Л.Г.</i> Перцептивная область и координационное управление в межконфессиональных отношениях.....	934

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Александрова Е.А.</i> Психологические основы взаимопроникновения и взаимодействия элементов китайской культуры и культуры исламских народов в Китае	959
<i>Ганиева Р.Х.</i> Терапия обсессивно-компульсивного расстройства: психология и религия	974

HISTORY

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ





◆ Исламские догматические тексты в переводе
«Истории управления настоящего империи
Отоманской» П.А. Толстого: первая фиксация
азана в русской книжности

◆ Святы́е для мусульман места на Южном Урале:
геоинформационное картографирование и
пространственный анализ



Исламские догматические тексты в переводе «Гистории управления настоящего империи Оттоманской» П.А. Толстого: первая фиксация азана в русской книжности¹

Т.В. Пентковская^{1а}

¹Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1095-0187>, e-mail: slav_fil@mail.ru

Резюме: В статье рассматривается ставшая первой фиксация текста азана на русской почве, которая находится в сочинении под названием «Гистория управления настоящего империи Оттоманской». Это перевод трактата Поля Рико «The History of the Present State of the Ottoman Empire», выполненный с итальянской версии Петром Толстым во время его пребывания в Османской империи в 1702–1714 гг. Уже в английском издании трактата 1686 года имеются ошибки в транслитерации арабского текста азана, а смысл его передан не полностью. Для английского читателя были переведены только такбир и шахада, то есть наиболее характерные догматические формулы, с которыми европейцы могли быть знакомы и по другим источникам. Число транслитерационных ошибок увеличилось во французском и в итальянском переводах. В польском переводе ошибки транслитерации были исправлены, однако лакуна в передаче содержания не восполнена. П.А. Толстой, не являясь востоковедом, не предпринимает попыток критически осмыслить искаженную передачу арабских фрагментов в итальянском переводе «Гистории» и восполнить недостающие в переводе чтения, например, привлекая информаторов, знавших язык и основные догматы ислама. Не делается этого и при повторной подготовке русского перевода к печати в 1741 году, причем польский перевод, точно использовавшийся в это время для сверки, в данном случае привлечен не был. Предшествующий опыт передачи основных исламских формул также остается незнакомым Толстому, что неудивительно, учитывая их фрагментарность и окказиональность.

¹ Благодарности: Исследование выполнено в рамках проекта РНФ №23-28-00314 «Языковая личность в Петровскую эпоху: П.А. Толстой как переводчик».



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



T.V. Pentkovskaya

Islamic dogmatic texts in Pyotr Tolstoy's translation of "The History of the Present...
Minbar. Islamic Studies. 2023;16(4):763–779

Ключевые слова: Османская империя; Поль Рико; Петр Толстой; множественные переводы; азан; шахада; такбир

Для цитирования: Пентковская Т.В. Исламские догматические тексты в переводе «Истории управления настоящего империи Оттоманской» П.А. Толстого: первая фиксация азана в русской книжности. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(4):763–779. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-763-779

Islamic dogmatic texts in Pyotr Tolstoy's translation of "The History of the Present State of the Ottoman Empire": the first fixation of adhan in Russian literature²

T. V. Pentkovskaya^{1a}

¹Lomonosov Moscow State University, Moscow, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1095-0187>, e-mail: slav_fil@mail.ru

Abstract: The article discusses supposedly the first fixation of the text of the adhan in Russian literature, which is found in the Russian translation of Paul Ricaut's treatise entitled "The History of the Present State of the Ottoman Empire". This translation was made from the Italian version by Pyotr Tolstoy during his stay in the Ottoman Empire in 1702–1714. Already in the English edition of the treatise of 1686 there are errors in the transliteration of the Arabic text of adhan, and its meaning is not fully conveyed. For the English reader, only takbir and shahada were translated, that are the most characteristic dogmatic formulae that Europeans could be familiar with from the other sources. The number of transliteration errors has increased in French and Italian translations. In the Polish translation, transliteration errors were corrected, but the gap in the transmission of content was not filled. Pyotr Tolstoy, not being an orientalist, did not make an attempt to critically comprehend the distorted transmission of Arabic fragments in the Italian translation of Historia and did not fill in the missing readings in the translation, for example, by attracting informants who knew the language and basic tenets of Islam. This is also not done during the re-preparation of the Russian translation for publication in 1741, and the Polish translation, which was partly used at that time for verification, was not referred in this case. Previous experiences of transmitting basic Islamic formulae also remain unfamiliar to Tolstoy, which is not surprising, given their fragmentation and occasional nature.

Keywords: The Ottoman Empire; Paul Rycout; Pyotr Tolstoy; multiple translations; Adhan; Shahadah; Takbir

² Acknowledgements: The research was carried out as a part of the Russian Science Foundation Project no. 23-28-00314 "Linguistic personality in the Petrine era: Pyotr Tolstoy as a translator".



For citation: Pentkovskaya T.V. Islamic dogmatic texts in Pyotr Tolstoy's translation of "The History of the Present State of the Ottoman Empire": the first fixation of adhan in Russian literature. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(4):763–779. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-763-779

Введение

Объемный труд дипломата Пола Рико «The Present State of the Ottoman Empire» (со второго издания название изменилось на «The History of the Present State of the Ottoman Empire») считается первым систематическим описанием Османской империи на английском языке. Его составил человек, пятнадцать лет прослуживший в этой стране на дипломатическом поприще и хорошо изучивший различные аспекты ее общественно-политического устройства. Первое издание вышло в Лондоне в 1666 г., однако на обложке указан 1667 г. Буквально в год своего выхода оно почти полностью было уничтожено лондонским большим пожаром – в настоящее время сохранилось всего 22 его экземпляра. Второе издание появилось в 1668 г. Текст его практически идентичен тексту первого издания, однако частично были исправлены ошибки в транслитерации турецких слов. С 1670 по 1704 гг. вышло еще девять изданий.

В своей работе Рико опирался на несколько письменных источников: труды британского востоковеда, библеиста и гебраиста Эдварда Покока «Specimen Historiae Arabum» (1650 г.), фламандского ученого-энциклопедиста и дипломата Ожье Гислена де Бусбека, который был посланником Священной Римской империи в Стамбуле, «Itinera Constantinopolitanum et Amasianum» (1582 г.); по всей вероятности, ему было знакомо также «Descrizione del Serraglio del Gransignore» венецианца Оттавиана Бона, первое издание которого было опубликовано в 1608 г., а в 1650 г. было переведено на английский Робертом Витерсом.

С английского издания 1668 г. Пьером Брио был выполнен французский перевод. С 1671 по 1714 гг. этот перевод выдержал девять изданий. В издании 1677 г., подготовленном «господином Беспье», были исправлены многочисленные ошибки предыдущих изданий. Итальянский перевод Константино Белли, опубликованный в 1672 г., однако, был сделан с еще не исправленной французской версии 1670 г. Переводчик не был знаком с турецким языком, поэтому в итальянской версии были воспроизведены многочисленные транслитерационные ошибки французского издания [1; 2].



Достаточно быстро появился и русский перевод этого историко-политического трактата. П.А. Толстой, возглавлявший посольство в Стамбуле, перевел его с итальянской версии в период своего пребывания в Османской империи (1702–1714). Этот перевод, озаглавленный «Гистория управления настоящего империи Оттоманской», представлен в двух списках XVIII в.: БАН 31.3.22 и БАН 34.5.28. В первом списке находится запись, указывающая имя переводчика, а второй содержит корректуру – два слоя редакторской правки, участие в которой принимал сын П.А. Толстого Иван [3; 2, с. 188]. Несмотря на подготовку перевода к печати, опубликован он был лишь в 1741 г., причем была осуществлена точечная сверка с польским переводом. Привлечение польского издания вызвало изменение названия на «Монархия турецкая» [3, с. 164; 4; 5, с. 21].

Польский перевод был сделан с французского оригинала. Имя переводчика не указано, в предисловии говорится лишь о том, что перевод сделан «przez szlachcica polskiego». Он был издан в Слуцке в 1678 г. Единого мнения по поводу личности переводчика нет, высказывались предположения о том, что им был губернатор Слуцка Казимир Кшиштоф Клокоцкий [6, р. 64], или его отец Станислав Клокоцкий [7, р. 161; 8, р. 172]. Согласно П. Бухвальд-Пельцовой [7, pp. 160–163], Казимир Клокоцкий выступил как издатель этого перевода, а сам перевод выполнен дипломатом Яном Велопольским.

Появление в короткий срок сразу нескольких переводов на европейские языки свидетельствует об актуальности этого произведения и о его популярности в Европе. В трактате три части. Первая часть посвящена политическому устройству Османской империи, вторая – религии, третья – армии.

Азан в трактате Поля Рико и сведения об основных догматических формулах ислама в Европе и России раннего Нового времени

Описывая религиозную жизнь турок, Поль Рико в рассказе о назначении имамов приводит текст азана (кн. 2, гл. 4) – призыва на молитву³. Он да-

³ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ
أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ
حَيٌّ عَلَى الصَّلَاةِ
حَيٌّ عَلَى الْفَلَاحِ
اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ
لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

Азан. Икамат. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://azan.ru/namaz/hanafi/rijaal/al-ahkaatul-aammah/azan-iqamat> (дата обращения: 19.06.2023).



ется сначала в транслитерации, потом в частичном переводе с арабского: The Emaums or Parochial Priests, muft be able to read in the Alchoran, and be counted men of good fame and moral lives amongst their Neighbors, before they can be promoted to this Function; and muft be one of those who have learned at the appointed times of prayer to call the people together on the top of the Steeple, by repeating those words, Allah ekber, Allah ekber, Eščhedu enla Ilahe ilallah we eščhedu enne Mahammed evveful: cuah Fleie ala Selah heie ala Felah Allah ekber, allah ekber, la Ilahe ilallah; that is, God is great, God is great, I profess that there is no Deity but God, and confess that Mahomet is the Prophet of God [9, p. 206].

Примечательно, что текст азана переводится Рико не целиком: в перевод включаются только такбир («Аллах велик!») [10, с. 221] и шахада – два первых догмата ислама [11, с. 296]: «Я свидетельствую, что нет божества, кроме Аллаха!»; 3. «Я свидетельствую, что Мухаммад – посланник Аллаха!»; 7. «Нет божества, кроме Аллаха!». [12, с. 14].

Кроме того, транслитерация в английском издании 1686 г. не лишена ошибок: evveful вместо (ašhadu 'anna Muḥammad)ar rasūl (u-llāhi), cuah Fleie ala Selah вместо ḥayya'alā ṣ-ṣalāh. Возможно, cuah – это искажение Allah (ср. окончание предыдущей синтагмы), а вместо Fleie следует читать heie, то есть ḥayya ('Спешите на молитву'). Именно эта строка, а также следующая (ḥayya 'alā l-falāh 'Спешите к спасению'), то есть четвертая и пятая формулы азана, оставлены без перевода. Такая ситуация, судя по всему, не является случайной: цель перевода заключается не в достижении формальной точности, а в беглом ознакомлении английского читателя, интересующегося Востоком, скорее, в политическом аспекте, с религиозными ритуалами, принятыми в Османской империи.

Таким образом, английский перевод азана включает в себя только важнейшие положения исламского символа веры, которые получили определенную известность в Европе. Одним из каналов распространения сведений о ключевых исламских догматических формулах в Европе были расспросы ренегатов – людей, обращенных в ислам насильственно⁴ или (в определенных обстоятельствах) в результате их собственного решения. Так, в документах суда инквизиции Сардинии сохранились протоколы допросов обращенных в

⁴ Само по себе насильственное обращение в ислам запрещено шариатом на основе коранического аята (2:256).



ислам христиан разных национальностей, которые включали описания самой процедуры обращения. Центральным моментом во всех случаях было публичное произнесение мусульманского «символа веры» (шахады), то есть фразы *lā 'ilāha 'illā-llāh muḥammadur-rasūlu-llāh*. Всем прошедшим подобную церемонию задавался вопрос о значении данной формулы. Здесь примечательны с точки зрения несоответствия исламским догматам следующие свидетельства. Так, в 1612 году польский ренегат Ян Корральчи родом из Кракова, который знал латынь, истолковал эти слова таким образом: «Магомет есть Аллах и *la'ilāha 'illā-llāh* означает Gloria Patris et Filio». В числе «потуреченных» оказался и некий смолянин Иван Матфеич (?), который передал общий смысл шахады гораздо более лаконично: «Бог есть на небе» [13, pp. 1362–1363; 14, p. 21].

Среди обращенных в ислам был Войцех Бобовский, или Али-бей, родившийся во Львове около 1610 г. Юношей он попал в плен и был продан в Стамбул, где 20 лет провел во дворце Топкапы. В 1662–1665 гг. он перевел Библию на османский турецкий язык, адаптировав некоторые реалии для турецкого читателя [15, pp. 18–21; 16, p. 138]. Будучи в 1671–1675 гг. драгоманом султана Мехмета IV, В. Бобовский поддерживал обширные контакты с европейскими дипломатами и путешественниками, в первую очередь с англичанами и французами. Именно он был основным информатором секретаря английского посла в Стамбуле Пола Рико, который использовал его сведения для своего сочинения. Об этом факте упомянуто в предисловии к польскому переводу «Монархии турецкой», изданному в 1678 г.: *Nádewszystko naydoskonálšzą informácią wzięł od pewnego Poláká który się lát Dżiewiętnaście ná Dworze Ottomáńskim bawił, y tam go ná pewnym mieyscu wspomina, WOYCIECHA BOBOWSKIEGO* [14, p. 27].

В России начальная часть шахады находится в «Хождении» Афанасия Никитина XV в. Заключительный пассаж этого сочинения содержит записанную кириллицей фразу: *Ля иляга иль ляхуя 'Нет Бога, кроме Господа'* (досл. 'Нет Бога, кроме Него') [РНБ, Р.IV. 144]. Здесь же представлена и запись такбира в виде *Олло акьбиль*.⁵

В посланиях и шертных грамотах Саадет-Гирея и Сахиб-Гирея (1524 г. и 1531 г.), а также в начале русского текста грамоты ногайского мирзы Уруса

⁵ *Хождение за три моря Афанасия Никитина*. Каган-Тарковской М.Д. и Лурье Я.С. (подг. текста), Семенова Л.С. (пер.), Лурье Я.С. и Семенова Л.С. (комм.). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5068>. (дата обращения: 19.06.2023).



1560 г. зафиксировано выражение «Бог богатый», которое, по предположению И.В. Зайцева, восходит к кораническим формулам [17, с. 87].

Шахада зафиксирована в кириллической транскрипции в переводе «Книги Свѣтѣ, или Состояніе мухаммеданскія релігїи» Д.К. Кантемира, выполненном с латинского языка его личным секретарем И.Ю. Ильинским и напечатанном по повелению Петра I в 1722 г.: Кн. 1, гл. 7 (о взятии на небо) и исповѣданіе вѣры Мухаммеданскія пояше, ЛАИЛАГИ ИЛЛА АЛЛАГЪ МУХАММЕДУ РЕСУЛУЛЛАГЪ, сїрѣчь: нѣсть Богъ кромѣ Бога, и Мухаммедъ Пророкъ Божїи [18, с. 14]⁶.

Арабский текст, имеющийся в рукописи, собственноручно написанной Д.К. Кантемиром, в печатном русском тексте не воспроизводится, однако кириллическими буквами передана латинская транскрипция данной формулы, которая сопровождается переводом на церковнославянский язык. Вероятнее всего, П.А. Толстому эти опыты перевода, включая перевод И.Ю. Ильинского, остались неизвестными.

Ошибки в передаче текста азана, имеющиеся в английском оригинале П. Рико, перешли во французский текст: Il faut aussi qu'ils aient esté de ceux qui appellent tous les jours le peuple du haut du clocher aux heures destinée pour les prières publiques, en proférant souvent à haute voix ces paroles: Allah ekber, Allah ekber, efchedu en la Ilahe ilallah we efchedu enne Muhammel (!) eweful: cuah Fleie ala selah hei ala Felah Allah ekber, Allah ekber, la Ilahe ilah; c'est-à-dire, Dieu est grand, Dieu est grand, je reconnois qu'il n'y a point d'autre divinité que Dieu, et confesse que Mahomet est le Prophète de Dieu [19, p. 351]. При этом здесь появилось и новое искажение (Mahammed: Muhammel).

Число ошибок увеличилось в итальянской версии: Bisogna ancora, che siano stati di quelli, che chiamano ogni giorno il popolo dall'alto delli Campanili alle ore destinate per le preci pubbliche, proferendo fouente ad'alta voce tali parole. Allah Ekber, Allah Ekber, efchedu en la Tlahe ilallahVVe Efchedu enne Muhammel euueful euah Fleie ala Selah heie ala Felah Allah Ekber, Allah Ekber, la Ilahe illah; cioè Dio è grande, Dio è grande, Io conosco che non c'è altra Diuinità che Dio, e confesso che Mahometto è il Profeta di Dio [20, p. 148].

⁶ ПГАДА. Ф. 181. Оп. 15. № 1325. Л. 54. Et confessionem fidei muhamedanae cantabant لا إله إلا الله محمد رسول الله . La ilahi illa allah, muhammedu resulullah. h.e. non est deus praeter deum, et muhamed dei propheta.



В итальянском наборе появляется ошибка *Tlahe* (вместо *Ilahe*), которой не было во французском тексте, и присутствуют ошибки французского текста *euuesul euah* и *Muhammel*. Первая из этих ошибок была уже в английском издании.

Азан в переводе «Гистории» П.А. Толстого и в польской версии «Монархии турецкой»

Ошибки эти воспроизводятся в обеих русских рукописях (тлахъ / тлахе, Мұхаме^л): Потребно еще чтобы были и³ оныхъ каторые призывають по вся дни наро^д на сто^лпахъ высоки^х в' часехъ на³наченны^х для молитвъвъ публичныхъ проповедуя дово^лно высокимъ гласомъ такие слова а^ллахъ экбе^р альлахъ экберъ эскеду э^ля тлахъ [БАН 31.3.22; БАН, 34.5.28 тлахе (л. 97)] илуля [БАН, 34.5.28 Илля] ляхъ ве эскеду е^лне Мұхаме^л эвезуль е^ва^х ф^леие аля селяхъ хене альла феляхъ альлахъ экберъ, альлахъ экбе^р ля иляхе иль ла^х еже есть Бѣъ есть великъ бѣъ есть великъ. я знаю что нѣсть, иного [БАН, 34.5.28 инагѡ] Божест'ва ток'мо богъ и и³поведую что магометъ есть пророкъ Бжиі (л. 143 об.).

Обращает на себя внимание передача сочетания *jch* как -ск- (ср. арабск. -шх-) в слове эскеду. Такое же прочтение, зависящее от итальянского оригинала, находится и в следующем случае: кн. 2, гл. 10, БАН, 31.3.22 Вы о^тмещете осмьнадесять ви^ршей каторые были объявлены по любви святыя аиски [жены Махометовой] (л. 158 об.). В рукописи БАН 34.5.28 находится тот же текст, в имени жены Пророка буква *и* исправлена красными чернилами на *ї* (л. 111). Изменения в издании касаются только орфографии: Вы отмещете осмнадесять віршеи, которые были объявлены по любви святыя Аіски [жены Магометовой] (с. 160) – *Voi rigettate li diciotto verfetti, che ci sono stati riuelati, per l'amore di Santa Aifche*. На поле: *La Moglie di Mahomette* [20, p. 166]. Итальянское написание этого имени в свою очередь зависит от французского: *Vous rejettez les dix-huit verfets qui nous ont esté revelez pour l'amour de Sainte Aifche**. В сноске: **La femme de Mahomet s'appelloit ainfi* [19, p. 388]. То же написание находится и в английском тексте: *you reject the eighteen Verfets, which are revealed to us for the sake of the holy Aifche*. На поле: *The Wife of Mahomet fo called* [9, p. 229]. Исправление имени по польскому изданию произведено



не было, ср. Odrzucáćie ósmnaście wierśykow ktore nam są obiáwione dla świętey Aifze (Żona Máhometowá ták się zwała.) [21, p. 150].

Примечательно, что в русских источниках предшествующего времени встречается имя Аише⁷ – в Посольской книге по связям Московского государства с Крымом (1567–1572) оно зафиксировано несколько раз («царева большая царица Аише», или старшая жена крымского хана Девлет-Гирея, Айше-Фатъма-Султан)⁸. Очевидно, однако, что даже если какие-то варианты этого имени были знакомы П.А. Толстому, он не соотносил его с тем, что видел в итальянском тексте.

Сохраняются те же ошибки и в издании 1741 г., которое в данном фрагменте отличается от корректурной рукописи только орфографией: Потребно еще, что бы были изъ оныхъ, которые прѣзываютъ по вся дни народъ на столпахъ высокѣхъ, въ часѣхъ назначенныхъ для молѣтвъ публѣчныхъ, проповѣдуя довольно высокѣмъ гласомъ такѣ слова: Аллахъ, Экберъ, Аллахъ Экберъ Эскеду Элля, Тлахъ, Илля Лахъ Ве, Эскеду Элне Муха мель (!), Эвезуль Евахъ, Олеѣе Аля Селяхъ, Хене, Алля Оеляхъ, Аллахъ Экберъ, Аллахъ Экберъ ля Иляхе Иллахъ: еже есть, Богъ есть велѣкъ, Богъ есть велѣкъ, я знаю, что не есть инаго божества, токмо Богъ, и исповѣдую, что Магометъ есть Пророкъ божїи [22, с. 144]. Очевидно, что в русском издании число ошибочно переданных слов только увеличивается.

Сопоставление с польским текстом случкого издания ясно свидетельствует о том, что азан не исправлялся по польской версии: Trzebá też żeby byli wprzod Kościelnymi posługaczami / co powinni ná każdy dzień o pewnych godzinách dawać ludziom znak modlitwy pospolitey / wołaiąc ná dzwonnicy wielkim głosem po kilká rázy: Allah ekber Alla ekber efchedu en la Ilahe ilallah we efchedu, enne Mahammedur Reful **hulla heie** alal Hey alel fela Felah, Allah ekber, Allah ekber, la ilahe il **alla**. Co się znaczy Bog ieŃ wielki/ Bog ieŃ wielki. Przyznawam że niemáŃ inŃego BoŃtwá krom Bogá / y wyznawam że Máhomet ieŃ Prorok Boży [21, s. 137]. В польском переводе исправлены ошибки французского набора, причем изменена пунктуация (убрано двоеточие, препятствующее понима-

⁷ От араб. 'Аиша (عائشة).

⁸ Национальный корпус русского языка. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://ruscorpora.ru/results?search=СкоqЕАoICAAQChgyIAogAEA_FeAEyAggROgEBQq8KLQoYCghvcnRob21vZBIMCgpzaW1wbGlmaWVvChEKA3JlcRIKCgjQsNC40YjQtTAB (дата обращения: 17.05.2023).



нию текста), а также передана ассимиляция [1] с предшествующим артиклем (Mahammedur Reful). Судя по характеру исправлений, их внесение может свидетельствовать об определенном знании фонетических закономерностей арабского языка переводчиком (или справщиком). Тем не менее четвертая и пятая формулы азана по-прежнему остаются без перевода, хотя сопоставление с французской версией показывает, что и в них были произведены некоторые исправления. Вероятно, однако, что при наборе текста была нарушена правильная последовательность слов: * heie alal fela, Hey (!) alel Felah.

Заключение

В отличие от польского переводчика, П.А. Толстой, не являясь востоковедом, не предпринимает попыток каким-то образом осмыслить искаженную передачу арабских фрагментов в итальянском переводе «Гистории» и восполнить недостающие в переводе чтения, например, привлекая информаторов, знавших язык и основные догматы ислама. Не делается этого и при повторной подготовке русского перевода к печати в 1741 г. Предшествующие переводческой деятельности П.А. Толстого опыты передачи отдельных исламских формул остаются ему неизвестными, что неудивительно, учитывая их разрозненность и окказиональный характер. Такое отсутствие интереса к чужой религии резко контрастирует с тщательной фиксацией христианских религиозных святынь и с описанием литургических действий, в которых П.А. Толстой часто сам принимал участие во время путешествия в Европу, в его знаменитом дневнике 1697–1699 гг. В то же время это хорошо согласуется с практической направленностью дипломатической миссии П.А. Толстого в Стамбуле, основной целью которой, помимо устройства постоянного российского посольства, было налаживание морской торговли с Османской империей и поддержание мирных отношений между двумя государствами [23, с. 74–79; 24, с. 31]. Однако, по всей вероятности, именно П.А. Толстой был первым, кто ознакомил русского читателя с текстом азана.



Литература

1. Schweickard W. Paul Rycout, The Present State of the Ottoman Empire. Textual Tradition and Lexical Borrowings from Turkish. *Studia Linguistica Universitatis Iagellonicae Cracoviensis*. 2015;132:187–196. DOI: 10.4467/20834624SL.15.017.3938.
2. Соколов А.И., Малышева И.А. Тюркизмы в одном из ранних русских переводов XVIII века. *Вестник Санкт-Петербургского университета. Язык и литература*. 2021;18(1):187–201. DOI: 10.21638/spbu09.2021.110.
3. Николаев С.И. Об атрибуции переводных памятников Петровской эпохи. *Русская литература*. 1988;1:162–172.
4. Соколов А.И., Малышева И.А. «Монархия Турецкая» в переводе П.А. Толстого как источник изучения русского языка XVIII века. *Вестник Московского городского педагогического университета. Серия «Филология. Теория языка. Языковое образование»*. 2019;4(36):34–43. DOI: 10.25688/2076-913X.2019.36.4.04
5. Соколов А.И. «Монархия турецкая» Поля Рико: роль польского перевода в работе справщиков над русской версией трактата. *Тезисы Международной научной конференции «XXXV чтения памяти Ю.С. Сорокина и Л.Л. Кутиной (к 110-летию со дня рождения Ю.С. Сорокина)»*. Институт лингвистических исследований Российской академии наук. СПб.: ИЛИ РАН; 2023. С. 21–22.
6. Buchwald-Pelcowa P. Kłokocki Kazimierz Krzysztof. *Polski słownik biograficzny*. Vol. 13. Kraków, 1968. P. 64.
7. Buchwald-Pelcowa P. Kazimierz Krzysztof Kłokocki i drukarnia w Słucku. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*. 1967. Vol. 12. pp. 135–172.
8. Siemienieć-Gołaś E. Flota turecka w świetle przekazów historycznych źródeł literatury polskiej. *Portolana. Studia Mediterranea*. Vol. 1. Kraków, 2004. p. 171–176.
9. Ricaut Paul. *The History of the Present State of the Ottoman Empire: Containing The Maxims of the Turkish Polity, the Most Material Points of the Mahometan Religion, Their Sects and Heresies, Their Convents and Religious Votaries. Their Military Discipline, with an Exact Computation of Their Forces Both by Sea and Land. In Three Books. By Sir Paul Ricaut, late Consul of Smyrna and Fellow of*



the Royal Society. London, Printed for Charles Brome, at the Gun, at the West-End of St. Paul's Church-Yard; 1686. 406 p.

10. Резван Е.А. Такбир. *Ислам: энциклопедический словарь*. Прозоров С.М. (отв. ред.). М.: Наука; 1991. С. 221.

11. Боголюбов А.С. Шахада. *Ислам: энциклопедический словарь*. Прозоров С.М. (отв. ред.). М.: Наука; 1991. С. 296.

12. Резван Е.А. Азан. *Ислам: энциклопедический словарь*. Прозоров С.М. (отв. ред.). М.: Наука; 1991. С. 14.

13. Benassar B. Conversion ou reniement ? Modalités d'une adhésion ambiguë des chrétiens à l'islam (XVIe–XVIIe siècles). *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 1988;43(6):1349–1366. DOI: 10.3406/ahess.1988.283561

14. Dziubiński A. Poturczeńcy polscy. Przyczynek do historii nawróceń na islam w XVI–XVIII w. *Kwartalnik Historyczny*. 1995;102(1):19–37.

15. Privratsky B. A *History of Turkish Bible Translations*. 2014. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://historyofturkishbible.files.wordpress.com/2014/03/turkish-bible-history-version-s-in-preparation.pdf>. (дата обращения: 29.06.2023).

16. Palabiyik N. Empires of Knowledge: How Ottoman Scholarship Shaped Oriental Studies in Seventeenth-Century Europe. *Journal of Early Modern Intellectual Culture and its Sources*. 2020;46(2):137–156. DOI: 10.2143/LIAS.46.2.3288592

17. Зайцев И.В. Из истории перевода Корана на русский язык в XVI–XVII вв.: первый перевод суры «Очищение веры» (1572). *Ислам в современном мире*. 2016;12(2):81–92. DOI: 10.22311/2074–1529–2016–12–2-81–92.

18. Кантемир Д.К. *Книга систима или Состояние мухаммеданския религии. Напечатаня повелением его величества Петра Великого императора и самодержца всероссийскаго*. В типографии царствующаго Санктъпитербурха, 22 дек. 1722. 379 с.

19. Rycaut Paul. *Histoire de l'état présent de l'empire Ottoman, contenant le maximes politiques des Turcs, les principaux points de la religion Mahométane, ses sectes, ses hérésies, & ses diverses sortes de religieux; leur discipline militaire, avec une supputation exacte de leurs forces par mer & par terre, & du revenu de l'Etat*. Trad. de l'anglois de M. Picaut, Escuyer, Secretaire de M. le Compe de Winchelsey Ambassadeur extraordinaire du Roy de la Grand' Bretagne Charles II. vers Sultan



Mahomet Han Quatrième du nom, qui regne à present. Par Monsieur Briot. Seconde éd. Paris: Séb. Mabre-Cramoisy; 1670. 661 p.

20. Rycaut Paul. *Istoria dello stato presente dell'Imperio Ottomano : Nella quale si contengono le massime politiche de' Turchi, I punti principali della Religione Mahomettana, le sette, le eresie, e gli ordini diversi de' suoi religiosi, la disciplina militare, il conto essatto delle forze per mare, e per terra, e delle rendite dello stato loro*. Composta prima in lingua Inglese dal Sig. Ricaut, Scudiere, Segretario del Sig. Co. di Winchelsey Ambasciadore straordinario del Rè d'Inghilterra Carlo secondo, a Sultan Mahometto Han IV. che al presente Regna ; tradotta poscia in Francese dal Sig. Briot, e finalmente trasportata in Italiano da Constantin Belli Accademico Tassista, all'illustriss, & eccellentiss, Sig. Battista Nani Cavalier Procurator meritissimo di S. Marco. Venetia: Presso Combi, & La Noù; 1672. 296 p.

21. Rycaut Paul. *Monarchia turecka opisana przez Ricota Sekretarza Posła Angielskiego u Porty Ottomańskiej residuiącego z francuskiego języka na polski przetłumaczona przez szlachcica polskiego y do druku podana w roku 1678. W Słucku*. 299 p.

22. Рикот П. *Монархия турецкая, описанная чрез Рикота бывшего аглинского секретаря посольства при Оттоманской Порте*. Перев. с польского на российский язык. СПб.: [Тип. Акад. наук]; 1741. 278 с.

23. Мнякина М.К. П.А. Толстой и его описание Османской империи начала XVIII века. *Вестник Челябинского государственного университета. Политические науки. Востоковедение*. 2014;15(14(343)):74–79.

24. Базарова Т.А. Статейные списки российского посла в Стамбуле П.А. Толстого: история создания и архивная судьба. *Новое прошлое*. 2020;2:28–43. DOI: 10.18522.2500-3224-2020-2-28-43.

References

1. Schweickard W. Paul Rycaut, The Present State of the Ottoman Empire. Textual Tradition and Lexical Borrowings from Turkish. *Studia Linguistica Universitatis Iagellonicae Cracoviensis*. 2015;132:187–196. DOI: 10.4467/20834624SL.15.017.3938.

2. Sokolov A.I., Malysheva I.A. Tyurkizmy v odnom iz rannikh russkikh perevodov XVIII veka [Turkisms in one of the early Russian translations of the



18th century]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Jazyk i literatura* [Vestnik of Saint Petersburg University. Language and Literature]. 2021;18(1):187–201. DOI: 10.21638/spbu09.2021.110. (In Russian)

3. Nikolaev S.I. Ob atributsii perevodnykh pamyatnikov Petrovskoy epokhi [On the attribution of translated monuments of Peter the Great era]. *Russkaya literatura*. 1988;1:162–172. (In Russian)

4. Sokolov A.I., Malysheva I.A. "Monarkhiya Turetskaya" v perevode P.A. Tolstogo kak istochnik izucheniya russkogo yazyka XVIII veka ["The Turkish Monarchy" in P.A. Tolstoy's Translation as a Source for Studying Early Eighteenth-Century Russian]. *Vestnik Moskovskogo gorodskogo pedagogicheskogo universiteta. Seriya "Filologiya. Teoriya jazyka. Jazykovo obrazovanie"* [Bulletin of the Moscow City Pedagogical University. "Philology. Theory of language. Language education" series]. 2019;4(36):34–43. DOI: 10.25688/2076-913X.2019.36.4.04. (In Russian)

5. Sokolov A.I. "Monarkhiya turetskaya" Polya Riko: rol' pol'skogo perevoda v rabote spravshchikov nad russkoy versiyey traktata ["The Turkish Monarchy" by Paul Rycout: the role of the Polish translation in the work of the revisers on the Russian version of the treatise]. *Tezisy Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii "XXXV chtenija pamjati Ju.S. Sorokina i L.L. Kutinoy (k 110-letiju so dnja rozhdenija Ju.S. Sorokina)"*. Institut lingvisticheskikh issledovanij Rossijskoj akademii nauk [Institute of Linguistic Research of the Russian Academy of Sciences.]. St. Petersburg: Institute of Linguistic Research of the Russian Academy of Sciences Press; 2023, pp. 21–22. (In Russian)

6. Buchwald-Pelcowa P. Kłokocki Kazimierz Krzysztof. *Polski słownik biograficzny*. Vol. 13. Kraków; 1968, P. 64. (In Polish)

7. Buchwald-Pelcowa P. Kazimierz Krzysztof Kłokocki i drukarnia w Słucku. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*. Vol. 12. 1967, pp. 135–172. (In Polish)

8. Siemieniec-Gołaś E. Flota turecka w świetle przekazów historycznych źródeł literatury polskiej. *Portolana. Studia Mediterranea*. Vol. 1. Kraków, 2004, pp. 171–176. (In Polish)

9. Ricaut Paul. *The History of the Present State of the Ottoman Empire: Containing The Maxims of the Turkish Polity, the Most Material Points of the Mahometan Religion, Their Sects and Heresies, Their Convents and Religious Votaries*.



Their Military Discipline, with an Exact Computation of Their Forces Both by Sea and Land. In Three Books. By Sir Paul Ricaut, late Consul of Smyrna and Fellow of the Royal Society. London, Printed for Charles Brome, at the Gun, at the West-End of St. Paul's Church-Yard; 1686. 406 p.

10. Rezvan E.A. *Takbir. Islam: Islam: jenciklopedicheskij slovar'* [Islam: Encyclopedic Dictionary]. Prozorov S.M. (ed.). Moscow: Nauka Press; 1991, P. 221. (In Russian)

11. Bogolyubov A.S. Shahada [Shahadah]. *Islam: jenciklopedicheskij slovar'* [Islam: Encyclopedic Dictionary]. Prozorov S.M. (ed.). Moscow: Nauka Press; 1991, P. 296. (In Russian)

12. Rezvan E.A. Azan [Adhan]. *Islam: jenciklopedicheskij slovar'* [Islam: encyclopedic dictionary]. Prozorov S.M. (ed.). Moscow: Nauka Press; 1991, P. 14. (In Russian)

13. Benassar B. Conversion ou reniement ? Modalités d'une adhésion ambiguë des chrétiens à l'islam (XVIe–XVIIe siècles). *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 1988;43(6):1349–1366. DOI: 10.3406/ahess.1988.283561 (In French)

14. Dziubiński A. Poturczeńcy polscy. Przyczynek do historii nawróceń na islam w XVI–XVIII w. *Kwartalnik Historyczny*. 1995;102(1):19–37. (In Polish)

15. Privratsky B. A *History of Turkish Bible Translations*. 2014. [Electronic source]. Available at: <https://historyofturkishbible.files.wordpress.com/2014/03/turkish-bible-history-version-s-in-preparation.pdf>. (Accessed: 29.06.2023).

16. Palabiyik N. Empires of Knowledge: How Ottoman Scholarship Shaped Oriental Studies in Seventeenth-Century Europe. *Journal of Early Modern Intellectual Culture and its Sources*. 2020;46(2):137–156. DOI: 10.2143/LIAS.46.2.3288592

17. Zaytsev I.V. Iz istorii perevoda Korana na russkij yazyk v XVI–XVII vv.: pervyy perevod sury “Ochishcheniye very” (1572) [History of the Translations of the Holy Quran into the Russian Language before Peter the Great: the first Translation of Sūrat Al-Ikhlās (Sūrat Al-Tawhīd)]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. 2016;12(2):81–92. DOI: 10.22311/2074-1529-2016-12-2-81-92. (In Russian)



18. Kantemir D.K. *Kniga sistima ili Sostoyaniye mukhammedanskiya religii. Napechatasya poveleniyem yego velichestva Petra Velikago imperatora i samoderzhitsa vserossiiskago. V tipografii tsarstvuyushchago Sankt-Piterburkha, 22 dek. 1722* [The book of sistima or the state of the Muhammadan religion. Printed by the order of His Majesty Peter the Great, Emperor and Autocrat of All Russia. In the printing house of St. Petersburg reigning, December 22. 1722]. 379 p.

19. Rycaut Paul. *Histoire de l'état présent de l'empire Ottoman, contenant le maximes politiques des Turcs, les principaux points de la religion Mahométane, ses sectes, ses hérésies, & ses diverses sortes de religieux; leur discipline militaire, avec une supputation exacte de leurs forces par mer & par terre, & du revenu de l'Etat.* Trad. de l'anglois de M. Picaut, Escuyer, Secretaire de M. le Compe de Winchelsey Ambassadeur extraordinaire du Roy de la Grand' Bretagne Charles II. vers Sultan Mahomet Han Quatrième du nom, qui regne à present. Par Monsieur Briot. Seconde éd. Paris: Séb. Mabre-Cramoisy; 1670. 661 p. (In French)

20. Rycaut Paul. *Istoria dello stato presente dell'Imperio Ottomano: Nella quale si contengono le massime politiche de' Turchi, I punti principali della Religione Mahomettana, le sette, le eresie, e gli ordini diversi de' suoi religiosi, la disciplina militare, il conto essatto delle forze per mare, e per terra, e delle rendite dello stato loro.* Composta prima in lingua Inglese dal Sig. Ricaut, Scudiere, Segretario del Sig. Co. di Winchelsey Ambasciadore straordinario del Rè d'Inghilterra Carlo secondo, a Sultan Mahometto Han IV. che al presente Regna ; tradotta poscia in Francese dal Sig. Briot, e finalmente trasportata in Italiano da Constantin Belli Accademico Tassista, all'illustriss, & eccellentiss, Sig. Battista Nani Cavalier Procurator meritissimo di S. Marco. Venetia: Presso Combi, & La Noù; 1672. 296 p. (In Italian)

21. Rycaut Paul. *Monarchia turecka opisana przez Ricota Sekretarza Posła Angielskiego u Porty Ottomańskiej residuiącego z francuskiego ięzyka na polski przetłumaczona przez szlachcica polskiego y do druku podana w roku 1678. W Słucku.* 299 p. (In Polish)

22. Rikot P. *Monarkhiya turetskaya, opisannaya chrez Rikota byvshego aglinskogo sekretarya posol'stva pri Ottomanskoy Porte* [The Turkish monarchy, described by Rykot, the former English secretary of the embassy to the Ottoman Porte]. Translated from Polish into Russian. Saint Petersburg: Academician Sciences Press; 1741. 278 p. (In Russian)



Т.В. Пентковская

Исламские догматические тексты в переводе «Гистории управления...

Minbar. Islamic Studies. 2023;16(4):763–779

23. Mnyakina M.K. P.A. Tolstoy i yego opisaniye Osmanskoy imperii nachala XVIII veka [P.A. Tolstoy and his description of the Ottoman Empire at the beginning of the 18th century]. *Vestnik Cheljabinskogo gosudarstvennogo universiteta. Politicheskie nauki. Vostokovedenie* [Bulletin of Chelyabinsk State University]. 2014;15(14(343):74–79. (In Russian)

24. Bazarova T.A. Stateynnye spiski rossiyskogo posla v Stambule P.A. Tolstogo: istoriya sozdaniya i arkhivnaya sud'ba [The article lists of the Russian Ambassador P.A. Tolstoy in Istanbul: history of creation and archival fate]. *Novoe proshloe* [The New Past]. 2020;2:28–43. DOI: 10.18522.2500-3224-2020-2-28-43. (In Russian)

Информация об авторе

Татьяна Викторовна Пентковская, доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры русского языка филологического факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Москва, Российская Федерация.

About the author

Tatiana V. Pentkovskaya, Dr. Sci. (Philology), Docent, Full Professor of the Russian Language Department of the Faculty of Philology of Lomonosov Moscow State University, Moscow, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 29 июля 2023

Одобрена рецензентами: 28 октября 2023

Принята к публикации: 28 ноября 2023

Article info

Received: July 29, 2023

Reviewed: October 28, 2023

Accepted: November 28, 2023



Святые для мусульман места на Южном Урале: геоинформационное картографирование и пространственный анализ¹

А.Ф. Валеева^{1а}, А.И. Тузбеков^{2б}

¹Уфимский университет науки и технологий, г. Уфа, Российская Федерация

²Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук, г. Уфа, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0004-8412-7072>, e-mail: alb213@mail.ru

^бORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5895-9826>, e-mail: aituzbekov@gmail.com

Резюме: В последнее десятилетие на Южном Урале наметилась тенденция реконструкции старых и формирования новых священных мест, почитаемых мусульманами. На сегодняшний день зафиксировано более 115 таких объектов. Большинство из них почитаются лишь жителями небольших деревень, но часть приобрела весомое значение для мусульман всего региона. Цель данной работы заключается в том, чтобы определить наиболее популярные священные места для мусульман Южного Урала. Учитывая то, что некоторые объекты, имеющие региональное значение, почитаются мусульманами начиная с XIV в., а другие, появившись сравнительно недавно, быстро стали одними из наиболее посещаемых мест, необходимо определить факторы, влияющие на рост их популярности. Для исследования были использованы геоинформационные методы. На основе архивных материалов, работ археологов, этнографов, теологов, культурологов, материалов интернет-сообществ и иных открытых источников с использованием бесплатного ПО Quantum GIS нами были созданы слои: 1) Мавзолеев, 2) Священные места по данным ЦДУМ России, 3) Священные места по данным интернет-сообщества Sufi RB, 4) Религиозные туристические маршруты. Применение сравнительно-сопоставительного метода позволило определить, что наиболее популярными среди мусульман региона являются мавзолей Хусейн-бека и гора Нарыстау (Ильчигулово IV, курганный могильник). Результаты исследования свидетельствуют, что на популярность объектов влияет ряд факторов, среди которых ключевое значение

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РНФ в рамках проекта «Сакрализация археологических памятников как феномен духовной жизни современного населения Южного Урала» (проект № 23-28-01674).



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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



имеют наличие монументального сооружения, представленность объекта в медиапространстве и сети Интернет, а также объективных научных данных о нем.

Ключевые слова: мавзолей; мусульмане; Южный Урал; ГИС; сакрализация; археологические памятники; сакральные места

Для цитирования: Валеева А.Ф., Тузбеков А.И. Святые для мусульман места на Южном Урале: геоинформационное картографирование и пространственный анализ. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(4):780–802. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-780-802

Muslim Holy Sites in the Southern Urals: geoinformation mapping and spatial analysis²

A.F. Valeeva^{1a}, A.I. Tuzbekov^{2b}

¹Ufa University of Science and Technology, Ufa, the Russian Federation

²R.G. Kuzeev Institute of Ethnological studies of Ufa Scientific Centre of Russian Academy of Science, Ufa, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0004-8412-7072>, e-mail: alb213@mail.ru

^bORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5895-9826>, e-mail: tuzbek.80@mail.ru

Abstract: In the last decade, there has been a tendency in the Southern Urals to reconstruct old and to form new holy places revered by Muslims. To date, more than 115 such objects have been recorded. Most of them are revered only by the residents of small villages, but some have acquired great importance for Muslims throughout the region. The purpose of this work is to identify the most popular places of worship of Muslims in the Southern Urals. Considering that some of the objects of regional importance have been revered by Muslims since the XIV century, and others, having appeared relatively recently, quickly became one of the most visited places, it is necessary to determine the factors influencing the growth of this popularity. The study supposed the Geoinformation methods to be used. Thus, using free Quantum GIS software, and on the basis of archival materials, archaeologists', ethnographers', religious scholars', culturologists' groundwork, as well as referring to the materials of Internet communities and other open sources, we have created the following layers: 1) Mausoleums, 2) Places of worship according to the Central Spiritual Administration of Muslims of Russia, 3) Places of worship according to the Internet community Sufi RB, 4) Religious tourist routes. Using a comparative method, it was determined that the most popular among Muslims in the region are the mausoleum of Hussein-Bey and Mount Narystau (Ilchigulovo IV, kurgan burial ground). The results of the study indicate that the popularity of objects is influenced by a number of factors: they can be

² The article was prepared with the financial support of the RNF grant "The sacralization of archaeological monuments as a phenomenon of the spiritual life of the modern population of the Southern Urals" (project № 23-28-01674).



identified as the presence of a monumental structure, the representation of the object in the media space and in the Internet, as well as the availability of objective scientific data about it.

Keywords: mausoleum; Muslims; South Ural; GIS; sacralization; archaeological sites; sacred landscapes

For citation: Valeeva A.F., Tuzbekov A.I. Muslim Holy Sites in the Southern Urals: geoinformation mapping and spatial analysis. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(4):780–802. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-780-802.

Введение

В последнее десятилетие на Южном Урале наметилась тенденция реконструкции старых и формирования новых святых мест³, почитаемых мусульманами. В связи с тем, что на процессы сакрализации может влиять множество причин и необходимо учитывать исторические, статистические, пространственные и другие данные, возникает необходимость их сопоставления, установления зависимости и влияния отдельных обстоятельств на протекающие процессы. В этой связи при изучении процессов сакрализации на археологических объектах возможно использование ГИС. Сочетание геоинформационного картографирования с другими методами исследования может обеспечить моделирование тенденций, влияющих на развитие процессов сакрализации археологических памятников на Южном Урале, позволит более глубоко изучить процессы, происходящие на почитаемых мусульманами Южного Урала объектах.

Цель исследования – выявить наиболее почитаемые мусульманами памятники археологии Южноуральского региона.

Исследователи уже не раз обращались к вопросам изучения святых для мусульман мест на Южном Урале. В ряде работ рассматривались вопросы религиозного паломничества на археологические памятники и описывались процессы сакрализации археологических объектов. Подробная информация о мавзолеях, упоминаемых как одни из наиболее популярных мест почитания для мусульман на Южном Урале в период позднего средневековья, была рассмотрена в трудах Г.Н. Гарустовича [1]. Исследователь описал состояние южноуральских мавзолеев, картографировал их, а также отразил в полевой

³ Святые места – почитаемые, памятные объекты, связанные с местами захоронения или пребывания мусульманских святых (аулия), религиозных деятелей, батыров, руководителей племен и родовых подразделений.



отчетности проводившиеся на памятниках обряды [2]. Процессы сакрализации, протекающие на археологических объектах, были рассмотрены в работе А.Т. Ахатова, И.И. Бахшиева и А.И. Тузбекова [3]. По материалам полевых исследований 2012–2015 гг. ученым удалось выделить сакральные локусы, сформировавшиеся на отдельных памятниках историко-культурного наследия Башкортостана, которые появились в последнее десятилетие, а также определить их региональную специфику. Особый интерес представляют результаты анализа пространственных и атрибутивных данных о мусульманских объектах в Республике Башкортостан, Оренбургской и Челябинской областях, собранные при проведении полевых исследований в ходе разработки интерактивного электронного ресурса «Ислам на Южном Урале» под руководством А.Б. Юнусовой [4]. Исследователи картографировали более 40 сакрализованных памятников археологии, являющихся объектами почитания у мусульман.

Среди зарубежных исследований необходимо выделить работу казахских ученых К. Бегалиновой и М. Ашиловой, которые разработали карту сакральных мест Казахстана⁴. Также в рамках привлечения казахстанского опыта в изучение святых мест нами были проанализированы труды, посвященные сакральным объектам Казахстана общенационального значения, куда входят 100 локусов [5], а также региональные сакральные объекты Казахстана с 500 наименованиями [6].

В вышеупомянутых исследованиях ученые в основном сосредоточились на описании состояния объекта, религиозных обрядов, организуемых мероприятий и т.д., но при этом не учитывалась принадлежность людей, приходящих почитать святые места, к различным религиозным течениям и сообществам, а также время формирования святого места. Предварительное сопоставление данных, полученных из различных источников (сообщества ВКонтакте, архивные источники, иные общедоступные материалы), показало, что одни объекты являются «универсальными» святыми местами для всех мусульман и посещались уже начиная с XIV в., а другие считаются святыми лишь для представителей отдельных течений ислама и сформировались в конце XX – начале XXI в.

⁴ Карта сакральных мест Казахстана. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.google.com/maps/d/u/0/viewer?mid=1BwcEkPojilm0uPSqHHUg8yNjHrNCgzub&fbclid=IwAR0pcAgd72WDbzODO8OXaPrIFcOI13KywSMlcpB_pBWvyFEIbx9pqzdyow&ll=47.06374379084219%2C66.40400046716036&z=4 (дата обращения: 18.02.2023).



Методы исследования

Исследовательским коллективом были проанализированы работы зарубежных ученых, посвященных применению ГИС в религиозных исследованиях. В частности, мы обратились к работе немецких археологов Констанции Грамл, Мануэла Ханзикера и Катарины Вукадин, которые в рамках проекта «Культ и кризис: священный ландшафт Аттики и его взаимосвязь с политической топографией» с помощью ГИС воссоздали святы места в районе Сунион Афин III в. до н.э. и выявили связь культовых мест по отношению к военным базам [7]. В рамках изучения применения ГИС в контексте религиозных исследований был рассмотрен проект Йоргоса Папантониу и Ники Кириако, которые с помощью ГИС контекстуализировали святилище Вавла-Капсалес в его политическом, экономическом, культурном и символическом ландшафтах на территории Кипра [8].

Изучив опыт иностранных и отечественных ученых на основе архивных материалов, наработок археологов, этнографов, религиоведов, культурологов, собственных изысканий, официальных данных ЦДУМ России, интернет-сообществ ВКонтакте и т.д., используя бесплатное ПО Quantum GIS, мы создали слои для ГИС «Сакрализация археологических памятников на Южном Урале»: 1) Мавзолеи, 2) Святы места по данным ЦДУМ России, 3) Святы места по данным интернет-сообщества Sufi RB, 4) Религиозные туристические маршруты.

Слой «Мавзолеи»

Архивные материалы, литературные памятники, фольклорные источники, а также отчеты археологов свидетельствуют, что наиболее популярными святыми местами мусульман начиная с XIV в. являлись каменные и кирпичные мавзолеи Южного Урала, датируемые XIV–XV вв. Мавзолеи должны были продемонстрировать основной массе номадов, кочующих в округе мавзолея, величие ислама, а для знати дать возможность принять новую веру, пусть и «декларативно» [9]. Первые упоминания о них содержатся уже в письменных и фольклорных источниках XIV в. Погребальные комплексы, построенные над могилами кочевой аристократии, со временем становились местами почитания. Часть из них, сохранив первозданное состояние, до сих



пор привлекает большое количество желающих почтить святое место и туристов, порой превращаясь в главную достопримечательность населенного пункта. На территории Южного Урала выявлено десять подобных объектов: мавзолеев Хусейн-бека, Тура-хана, Малый кешене, Кесене, мавзолеев Бэндебике, Мустаевский и Троицкий мавзолеев, Изобильненский мавзолеев, мавзолеев у пос. Тептяри и Имангуловский мавзолеев.

Объект 1. Мавзолеев Хусейн-бека. Мавзолеев находится на восточной окраине поселка Чишмы, на территории мусульманского кладбища «Акзиарат» в Чишминском районе Республики Башкортостан, и имеет статус памятника археологии федерального значения. Объект датируется XIV в. н.э. Памятник впервые упомянут в башкирском историческом эпосе «Последний из Сартаева рода» [10, с. 173–179] как место, у которого молился предводитель рода Джаллык-бий перед битвой с нукерами Тамерлана. Русские исследователи края в XVIII в. отмечали, что памятник - одно из значимых мест для мусульманского населения края. В ходе археологических раскопок, проведенных в 1985 г. Геннадием Николаевичем Гарустовичем, были изучены девять захоронений [1]. Сохранившаяся надмогильная надпись свидетельствует, что мавзолеев сооружен над захоронением некоего Хаджи-Хусейн-бека, который, вероятно, был одним из проповедников мусульманской религии среди башкир и пользовался уважением.

Конструкция мавзолеев была восстановлена в 1911 г. Реконструкция археологического объекта дает основание предполагать, что вплоть до XX в. мавзолеев был одним из наиболее почитаемых мест среди мусульман Южного Урала. Этот факт подтверждается сведениями докладной уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по БАС-СР, представленной в 1958 г., в которой говорилось, что «в дореволюционный период паломничество “зиарата” Хусаин-бека принимало массовый характер, а за последние годы приток паломников в “зиараты” Хусаин-бека и “Батыра” (мавзолеев Тура-хана) значительно сократился, верующие мусульмане окрестных деревень посещают их группами и в одиночку в дни больших мусульманских религиозных праздников» [11, с. 202].

Объект 2. Мавзолеев Тура-хана. Мавзолеев находится северо-восточнее д. Верхние Термы Чишминского района Республики Башкортостан. Был по-



строен в XIV в. и имеет статус памятника археологии федерального значения. Впервые памятник описан в 1772 г. П.И. Рычковым. В 1975–1976 гг. мавзолеем был отреставрирован Е.Л. Хворостовой, а в 1985 г. обследован Г.Н. Гарустовичем. С момента постройки и до середины XX в., наряду с мавзолеем Хусейн-бека, этот памятник являлся одним из объектов почитания мусульманами. Погребения, находящиеся вокруг мавзолея, датируемые более поздними периодами, косвенно подтверждают это утверждение. Впоследствии объект утратил свою значимость, однако, по сведениям местных жителей, в последние десятилетия интерес к памятнику со стороны населения региона возродился. Его ежедневно посещают люди, а в выходные и праздничные дни, особенно в значимые для мусульманского населения, количество посетителей доходит до нескольких десятков.

Объект 3. Мавзолей Малый Кешене. Составной частью единого ритуально-архитектурного ансамбля мавзолея Тура-хана является мавзолей Малый Кешене. Мавзолей датируется XIV в. и имеет статус памятника федерального значения. Он находится примерно в 300 м от основного памятника. Строительство Кешене не было завершено, поэтому современный его облик представляет собой фундамент сооружения, покрытый зарослями. Несмотря на свой незавершенный вид, Малый Кешене также привлекает внимание людей, пришедших помолиться у мавзолея Тура-хана.

Объект 4. Мавзолей Бэндебике. Мавзолей расположен на восточной окраине с. Максютово Кугарчинского района Республики Башкортостан. С 1992 г. имеет статус памятника археологии федерального значения. Мавзолей был обнаружен в 1966 г. и исследовался в 1968–1969 гг. Н.А. Мажитовым. Памятник относится к «среднеазиатской периферийной» архитектурной школе [12]. В ходе проведенных раскопок установлено, что комплекс датируется XIV в. В погребальной камере, обложенной известняковыми плитами, обнаружены останки взрослой женщины, захоронение которой совершено согласно мусульманским канонам [1]. Башкиры традиционно связывают данный памятник с легендарной женщиной Бэндебике, благодаря усилиям которой была остановлена междоусобица башкир с казахами. После того как в 2013 г. памятник вошел в программу тура суфийского шейха-проповедника ордена Накшбандиййа (Хакканиййа) Мехмета Адиля (Мухаммад ‘Адиль),



объект стал притягивать к себе мусульман со всего региона. Они оставляют монеты и по несколько раз обходят сооружение с целью получить благоденствие [3, с. 40].

Объект 5. Варненский мавзолей (Кесене). Мавзолей расположен в 3 км к востоку от с. Варна Челябинской области, на берегу заросшего озера Большое Кесене. В литературе носит имя «Кесене», «Башня Тамерлана». С XVIII по XX в. памятник был описан П.И. Рычковым, П.С. Палласом, Р.Г. Игнатьевым, А.И. Кастанье. В 1889 г. внутри мавзолея были проведены раскопки профессором Э.Ю. Петри. В ходе раскопок выявлены три погребения внутри, выполненные по мусульманским канонам. Два из них были разграблены, а в третьем обнаружены серьги в форме знака вопроса и перстень [13, с. 148–165].

Объект 6. Троицкий мавзолей расположен в 3 км к востоку от управления санаториями г. Троицка, на увале левого берега р. Увелки Троицкого района Челябинской области. Первые исследования памятника были проведены в 1952 г. К.В. Сальниковым. Мавзолей представляет собой прямоугольную постройку, сложенную из сырцового кирпича шириной около 9 м. Последующие исследования К.В. Сальникова показали, что на близлежащей площадке сохранились развалины еще одного похожего сооружения. По всей видимости, в XVIII в. один из мавзолеев сохранял свою форму и был описан П.И. Рычковым [14]. В 1982–1983 гг., в связи с реконструкцией сооружения, памятник был исследован Урало-Казахстанской археологической экспедицией.

Объект 7. Мустаевский мавзолей. Мавзолей расположен в Новосергиевском районе Оренбургской области. Этот археологический объект представляет собой развалины некогда полноценного мавзолея, построенного из плоского кирпича квадратной формы. Предположительно, этот мавзолей был возведен монгольской семьей в XIV в. Именно тогда в степях Южного Приуралья располагался один из улусов Золотой Орды. Монгольские ханы строили свои усыпальницы из хорошо прожженного красного кирпича. Купол мавзолея был полностью разрушен и сейчас представляет собой груду битого строительного материала. Во время раскопок, проведенных в 2004 г. под руководством Н.Л. Моргуновой, были обнаружены три погребения [15, с. 111].

Объект 8. Изобильненский мавзолей. Мавзолей расположен в Соль-Илецком районе Оренбургской области и датируется XIV в. Был выявлен при



раскопках курганов у с. Изобильное. В ходе раскопок большая часть мавзолея была разрушена, поэтому вид здания реконструируется лишь приблизительно. Известно, что памятник имел восьмигранную форму, четыре угла мавзолея были ориентированы по сторонам света, остальные четыре соответственно обращены на северо-запад, юго-запад, северо-восток и юго-восток. Стены были сложены из обожженного и сырцового кирпича. В процессе археологических работ была обнаружена могильная яма с двумя костяками в деревянных гробах – останки мужчины и женщины [16, с. 140–141].

Объект 9. Мавзолеи у п. Тептяри. Мавзолеи расположены в Тоцком районе Оренбургской области. При раскопках курганной группы возле пос. Тептяри С.А. Попов исследовал три средневековых мавзолея. Самым крупным и наиболее сохранившимся был мавзолей №1 в кургане №6. Стены его были сложены из сырцового кирпича с добавлением обожженного. Размеры кирпичей 25–27 x 25–27 x 5 см. Стены были сильно разрушены, во многих местах они сохранились не на всю ширину. Мавзолей №2 в кургане №7 имел еще худшую сохранность. Стены его, сложенные из обожженного кирпича плохого качества размерами 25 x 25 x 5 см, были почти полностью разобраны, поэтому контур здания восстанавливается лишь приблизительно. Мавзолей №3 в кургане №8 сложен из кирпичей размером 27 x 27 x 5 см и также разрушен. Все три мавзолея имеют сходное строение. Это прямоугольные здания, состоящие из двух помещений – зиарат-ханы и гур-ханы. В общей сложности в них было обнаружено 12 погребений [16, с. 140].

Объект 10. Имангуловский мавзолей. Мавзолей расположен в Октябрьском районе Оренбургской области, на высоком краю надпойменной террасы правого берега р. Салмыш у с. Имангулово 2-ое. Впервые раскопки на памятнике были проведены в 1974 г. Н.А. Мажитовым. В ходе раскопок было выявлено три погребения. Антропологические исследования этих останков показали, что в погребении №1 был захоронен подросток мужского пола в возрасте около 13 лет, в погребении №2 – ребенок около 5 лет, в погребении №3 – мужчина 40–50 лет [17, с. 153–160].

Таким образом, собрав сведения обо всех мавзолеях, выявленных археологами на территории Южного Урала, мы создали слой, который содержит данные о 10 объектах. Три из них были возведены из камня, остальные из



сырцового кирпича. На трех мавзолеех были проведены реставрационные работы. Свой первоначальный облик сохранил лишь мавзолей Тура-хана. В большинстве усыпальниц были выявлены погребения мужчин, женщин и детей, но только в мавзолее Хусейн-бека сохранилась надмогильная плита.

Слой «Святые места по данным ЦДУМ России»

Центральное духовное управление мусульман России (ЦДУМ России) – централизованная религиозная организация мусульман, объединяющая под своим началом региональные духовные управления мусульман и местные мусульманские религиозные организации (мечети и общины) России. На сегодняшний день ЦДУМ России на территории Южного Урала объединяет более 900 религиозных организаций и ежегодно организует сходы и мероприятия. В ходе исследования были изучены официальный сайт и сообщества в социальных сетях, принадлежащие ЦДУМ России, в результате было установлено, что сходы и моления организуются на территории двух святых местах.

Объект 1. Мавзолей Хусейн-бека (местонахождение описано в разделе «мавзолей»). Начиная с 2004 г. ЦДУМ России ежегодно организует сход мусульман у мавзолея Хусейн-бека. Верующие собираются вместе, чтобы почтить память Хусейн-бека, который считается первым проповедником и духовным главой мусульман на территории исторического Башкортостана. Сход обычно возглавляет Верховный муфтий России Талгат Таджуддин. Мероприятие проходит на кладбище Акзират Чишминского района Республики Башкортостан.

Объект 2. Гора Нарыстау. Объект находится в 3 км к востоку от д. Ильчигулово Миякинского района Республики Башкортостан. Первые археологические исследования близ д. Ильчигулово были проведены в XIX в. антропологом Н.М. Малиевым. В 1986 г. в ходе археологической разведки Г.Н. Гарустовичем на той же территории обнаружено 7 новых курганов и могильников, относящихся к различным эпохам, в том числе и некрополь Ильчигулово-IV. В ходе исследования памятника было обнаружено, что выкладка №1 является пустой, а под выкладкой №2 выявлено захоронение мужчины-воина со следами рубленой раны. Исследователь связывает изученные ком-



плексы с инвентарными погребениями Ильчигуловского могильника, ранее изученного Н.М. Малиевым, и соотносит их с кочевниками XIV в., также он приходит к выводу, что исследованные оградки были возведены из камней, взятых из разрушенных насыпей данного могильника, и сооружены не ранее XIX в. После 2010 г. объект стал считаться местом захоронения сподвижников Пророка [18]. В настоящее время на памятнике при поддержке ЦДУМ России несколько раз прошли собрания мусульман, последнее из которых, в 2022 г., было приурочено ко Дню России.

На основании анализа открытых источников удалось установить, что в настоящее время ЦДУМ России возобновило проведение мероприятий на мавзолее Хусейн-бека, а также начало проводить праздничные мероприятия на некрополе Ильчигулово-IV, который, по мнению отдельных групп мусульман, считается местом захоронения сподвижников Пророка.

Слой «Святые места по данным интернет-сообщества Sufi RB»

«Sufi RB» является региональным интернет-сообществом в социальной сети ВКонтакте неосуфийского тариката Хакканийа. В интернет-группе публикуются проповеди, молитвы, объявления и новости из жизни последователей тариката в Республике Башкортостан. В ходе исследования был осуществлен контент-анализ публикаций интернет-сообщества Sufi RB, где были обнаружены материалы, связанные с организацией массовых мероприятий, «зияратов», паломничеств к святым местам, на которые съезжаются люди со всей России⁵. Нами были изучены записи с момента основания сообщества (9 октября 2014 г.) по март 2023 г. Из всего массива публикаций удалось выявить около 40 записей, в которых говорится о сакральных локусах и приводится описание проводимых мероприятий. Наиболее почитаемыми объектами, по данным Sufi RB, на территории Республики Башкортостан являются: могила Урал-батыра в Белорецком районе, памятник Алдар-батыру в Бурзянском районе, захоронение сахаба на горе Ярыштау в Давлекановском районе, мавзолей Бэндебике в Кугарчинском районе, Могила Исян-хана в Татышлинском районе, гора Иремель в Белорецком районе и гора Нарыстау в Миякинском районе.

⁵ Sufi RB. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://vk.com/club78436717> (дата обращения: 23.02.2023).



Объект 1. Гора Ярыштау. Одним из упоминаемых в публикациях объектов, по данным Sufi RB, является гора Ярыштау в Давлекановском районе Республики Башкортостан. Согласно материалам интернет-сообщества, на вершине горы захоронен один из сподвижников пророка Мухаммада – Тальха ибн ‘Усман⁶.

Объект 2. Могила Урал-батыра. Объект расположен в Белорецком районе Республики Башкортостан и является одним из наиболее почитаемых мест у последователей неосуфийского тариката Хакканийя. В публикации интернет-сообщества Sufi RB, датируемой 5 июня 2020 года, говорится: «У вас здесь есть пророк Урал. Он был отправлен очень давно. Аллах не позволил его забыть. Его благодать (баракат) дошла до всех тюркских народов. Поэтому его макам стоит посещать всем»⁷. В настоящее время вокруг могилы имеется ограда, представляющая собой деревянный сруб, а также установлены гранитные плиты с изречениями из Корана и отрывком из башкирского эпоса «Урал-батыр».

Объект 3. Гора Иремель. Гора расположена на северо-востоке Белорецкого района Республики Башкортостан. Этот горный массив включает в себя две основные вершины – Большой и Малый Иремель, соединённые длинной и пологой седловиной. В результате анализа интернет-сообщества был сделан вывод, что Большой Иремель является традиционным башкирским культовым центром, поскольку, по словам местных жителей, на уступах горы находятся места, приуроченные к так называемым «родовым камням», на которых в прошлом представителями тех или иных башкирских родов проводились обряды [19, с. 64–71].

Последователи суфизма в Республике Башкортостан восходят на священную гору с целью совершения совместного намаза и духовного обогащения⁸.

Объект 4. Гора Нарыстау (местонахождение и история изучения объекта описаны в предыдущем слове). В 2010 г. делегация суфиев из Башкортоста-

⁶ Интервью на горе Ярыштау 2014 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://vk.com/club78436717?w=wall-78436717_39%2Fall (дата обращения 23.02.2023).

⁷ *Сохбет у макама Урал батыра*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://vk.com/club78436717?w=wall-78436717_1368%2Fall (дата обращения: 23.02.2023).

⁸ *Иремель 2022*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://vk.com/club78436717?w=wall-78436717_2039%2Fall (дата обращения: 23.02.2023).



на посетила Шейха суфийского ордена Накшбандиййа Мухаммада Назыма аль-Кубруси аль-Хаккани (проживавшего в Турецкой республике – Северный Кипр; 1922–2014). Во время встречи ему были показаны фотографии предполагаемых мест захоронения сахабов на территории республики. Рассмотрев все фотографии, шейх указал на гору Нарыстау как место захоронения сподвижников Пророка. После возвращения делегации суфиев в некоторых республиканских СМИ появляется информация об обнаружении места захоронения сахабов, и на территории могильника Ильчигулово IV начинается активное строительство. В 2011 г. на месте Выкладки №1 воздвигается памятник с указанием имен двух сподвижников Пророка Зубайра ибн Зайда и ‘Абдуррахмана ибн Зубайра и куполообразное сооружение, а над Выкладкой №2 только куполообразное сооружение. В 2012 г. у подножья горы строится мечеть. Дополнительный импульс и «легитимизацию» объект получает в 2013 г. после его посещения сыном и преемником Мухаммада Назыма Хаккани Мухаммадом (Мехмет) ‘Адилем Хаккани аль-Купруси, сопровождаемым представителями местного духовенства [18]. В настоящее время объект посещается большим количеством мусульман и другими верующими, которые желают помолиться у этих могил. У подножья горы последователями неосуфийского тариката Хакканиййа регулярно организуются мероприятия, собирающие жителей региона, а в июне 2022 г. в День России гора Нарыстау стала местом для собрания более 10 тысяч человек, приехавших со всей страны. Был прочитан коллективный намаз, проведены зикры и общие моления⁹.

Объект 5. Мавзолей Бэндебике (местонахождение и его описание приведены в разделе «мавзолеи»). Данных о совершаемых у мавзолея обрядах до начала XXI в. не было выявлено. В мае 2013 г. мавзолей вошел в программу тура суфийского шейха-проповедника ордена Накшбандиййа Хакканиййа Мехмета Адила, после чего археологический памятник начал притягивать к себе жителей южноуральского региона, в особенности последователей тариката Хакканиййа, в настоящее время иногда посетители оставляют там монеты и по несколько раз обходят сооружение.

Объект 6. Могила Исян-хана. Объект расположен в 1 км к северо-востоку от д. Новочукурово Татышлинского района Республики Башкортостан.

⁹ 12 июня на горе Нарыстау прошло собрание мусульман. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://vk.com/club78436717?w=wall-78436717_1983%2Fall (дата обращения: 23.02.2023).



Объект имеет статус выявленного памятника археологии. Гали (‘Али) Чукури, упоминая в своей работе Исян-хана, отмечал, что тот являлся потомком Майки-бия, в XVI в., будучи тарханом Казанского ханства, был предводителем башкирского племени Ирэкте [20, с. 319–326].

Начиная с 2017 г. у памятника проводятся мусульманские обряды, фиксируются люди, пришедшие помолиться у святого места. 6 октября 2021 г. был открыт мемориальный комплекс, в создании которого приняли активное участие последователи неосуфийского тариката Хакканийя.

Объект 7. Стела Алдар-батыру. Алдар Исекеев (Алдар-батыр) являлся башкирским потомственным тарханом, батыром и старшиной Бурзянской волости. Он принимал участие в Крымском и во Втором Азовском походах русской армии, но более известен как предводитель башкирского восстания 1704–1711 гг., так называемого Алдар-Кусюмовского бунта, или «Алдаровщины». В суфийской среде Республики Башкортостан Алдар-батыр почитается за то, что он посвятил и отдал свою жизнь ради башкирского народа, ради исламской религии. В связи с этим в августе 2022 г. в присутствии шейха Накшбандийского тариката – шейха ‘Усмана¹⁰ – состоялось торжественное открытие стелы в деревне Атиково Бурзянского района. На открытии имамы прочитали суры Йасин, аль-Мульк, ан-Наба’, и все присутствующие вместе совершили Зикр - Хатм Хуаджаган¹¹.

В результате изучения интернет-сообщества Sufi RB было установлено, что более семи объектов на территории Республики Башкортостан являются местами почитания последователей неосуфийского тариката Хакканийя (ветки Накшбандийя). Три из них входят в настоящее время в перечень объектов историко-культурного наследия регионального значения. У памятников проводятся обряды, празднества, сходы и общие моления, на которые собираются иногда более 10 тыс. человек.

Слой «Религиозные туристические маршруты»

С начала XXI в. фиксируется рост популярности религиозного туризма в России, в результате чего региональными туристическими фирмами были разработаны маршруты, включающие мусульманские святые места.

¹⁰ Шейх ‘Усман – лидер тариката Накшбандийа в Республике Башкортостан.

¹¹ *Стела Алдар батыру.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://vk.com/club78436717?w=wall-78436717_2104%2Fall (дата обращения: 23.02.2023).



Изучение существующих религиозных экскурсионных маршрутов показало, что наиболее популярными и востребованными являются туры «Нарыстау» от ООО «Национальная Туроператорская Компания» и «Священная гора Нарыстау и Чишминские мавзолеи» от Туристического агентства «BashAdventure». Авторы туров создали программу, включающую мусульманские святы места Башкирии, которые можно посетить за один день. Тур «Нарыстау» начинается с Чишминского района, с посещения мавзолеев Тура-хана и Хусейн-бека. Конечным пунктом является гора Нарыстау. Создатели тура предлагают желающим прокатиться на лошадях, послушать легенды о том, что именно придает горе сакральность, и набрать воду из святого источника¹². Тур «Священная гора Нарыстау и Чишминские мавзолеи» предлагает в течение дня посетить горы Нарыстау и Сусактау, Чишминские мавзолеи и кладбище Акзират¹³.

На основании полученных данных создан отдельный слой, куда вошли мавзолеев Хусейн-бека, мавзолеев Тура-хана и г. Нарыстау и Сусактау.

Заключение

Сбор данных об объектах, почитаемых мусульманами Южного Урала в прошлом и настоящем, позволил создать четыре слоя в ГИС «Сакрализованные археологические памятники Южного Урала». В результате наложения слоев было установлено, что часть объектов упомянута лишь в одном слое, а часть пересекается 2–3 раза. Количество упоминаний объектов в разных слоях, на наш взгляд, свидетельствует об их популярности. В этой связи для их ранжирования, зависящего от количества пересечений объектов, было принято решение объединить их в 3 группы.

Группа 1. В первую группу вошли объекты, упомянутые не менее трех раз. Мавзолеев Хусейн-бека и Ильчигулово-IV курганный могильник (священная гора Нарыстау). Мавзолеев и гора были отображены на трех слоях ГИС. На наш взгляд, популярность мавзолеев Хусейн-бека обусловлена несколькими факторами: 1) научная изученность памятника и доступ широ-

¹² Сайт проект «Башкирское долголетие. Туризм». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://xn--c1abeapbvc6b.xn--90alcrhmdckk5a.xn--p1ai/tours/346/> (дата обращения: 01.02.2023).

¹³ Сайт туристической компании «BashAdventure». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.bashadventure.ru/catalog/ural/na-1-den/svyashchennaya-gora-narystau-i-chishminskie-mavzolei/> (дата обращения: 01.02.2023).



кой общественности к результатам исследований, 2) наличие информации в исторических источниках о хаджи Хусейн-беке, 3) упоминание объекта в фольклорных источниках, 4) наличие архитектурного сооружения, 5) наличие надгробного камня с именем захороненного, 6) инфраструктурная доступность и наличие системы навигации. Гора Нарыстау, упомянутая в слоях ЦДУМ России, Sufi RB и слое «Религиозные туристические маршруты», имеет в большей степени религиозное значение для населения региона. Несмотря на то, что объект был ранее практически неизвестен как объект почитания мусульман, он за достаточно короткий срок обрел большую популярность, скорее всего, в связи с активной популяризацией его последователями тариката Хакканиййа и существенными вложениями в его инфраструктуру (куполообразные сооружения, надгробия, дороги, мечеть, купель).

Группа 2. Во вторую группу вошли два объекта (мавзолеи Тура-хана и Бэндебике), которые были отмечены в двух слоях. Оба мавзолея изучались археологическими методами и имеют статусы памятников археологии федерального значения. Несмотря на наличие архитектурных сооружений, данные объекты не обрели большой популярности среди мусульман, что, скорее всего, связано с отсутствием письменных данных о захороненных в этих мавзолеях. Данные о проводившихся исследованиях памятников в настоящее время недоступны широкой публике, а имеющиеся материалы полны противоречий. Начало строительства Музея кочевых цивилизаций на участках, прилегающих к мавзолею Тура-хана, на наш взгляд, может привести к росту его популярности как среди людей, желающих помолиться у святого места, так и среди туристов.

Группа 3. В третью группу вошли объекты, которые были отражены на карте по одному разу. Это мавзолеи Малый Кешене, Кесене, Троицкий, Мустаевский, Изобильненский, Имангуловский, мавзолеи у пос. Тептяри, горы Ярыштау, Сусактау и Иремель, макама Урал-батыра, сооружение в честь Алдар-батыра и могила Исян-хана. Большинство объектов, вошедших в данную группу, в настоящее время не сохранили свой первозданный вид, часть из них утратила свое значение, а часть известна лишь ученым, жителям отдельных районов, городов и селений, представителям небольших религиозных групп.



Большинство из них не имеют инфраструктуры и не приспособлены для массового посещения людей.

Таким образом, благодаря использованию ГИС, удалось выделить наиболее популярные среди мусульман Южного Урала святыне места. Установлено, что наиболее активно посещаемыми объектами являются мавзолей Хусейн-бека в Чишминском районе РБ и Ильчигулово-IV курганный могильник (священная гора Нарыстау) в Миякинском районе РБ (рис. 1).

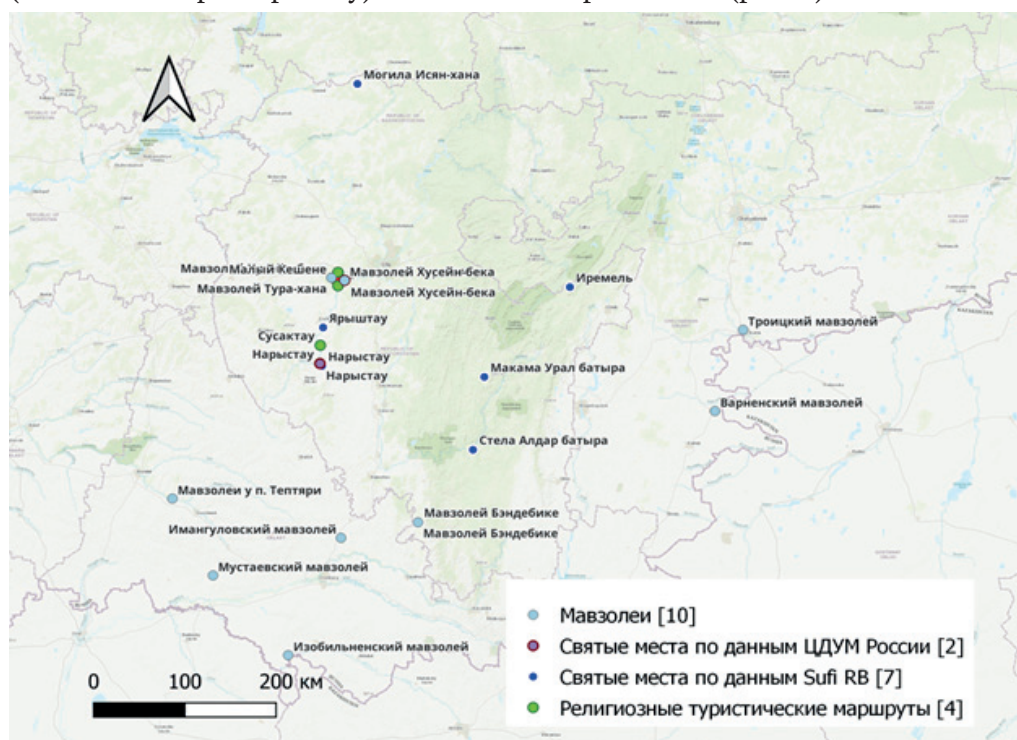


Рис. 1. ГИС карта наиболее посещаемых мусульманами святыне мест на Южном Урале
Fig. 1. GIS map of the holy places most visited by Muslims in the Southern Urals

Результаты исследования свидетельствуют, что на популярность объектов влияет ряд факторов, среди которых ключевое значение имеют наличие монументального сооружения, представленность объекта в медиапространстве и сети Интернет, а также наличие объективных научных данных о нем.

Представленные результаты исследования позволили выявить некоторые причины и предпосылки включения археологических объектов в ми-



ровоззренческую картину современного населения Южного Урала путем их сакрализации. Эти данные способствуют выработке стратегии сохранения и популяризации объектов культурного наследия в будущем. Кроме того, примененные нами методы исследования могут стать основой для разработки целостной методики изучения сакрализованных археологических памятников, а также методики обеспечения их сохранности.

Литература

1. Гарустович Г.Н. Погребения в каменных мавзолеях Башкирского Приуралья. *Наследие веков. Охрана и изучение памятников археологии в Башкортостане*. 1995;1:166–185.
2. Гарустович Г.Н. Особенности распространения ислама среди башкир в эпоху средневековья. *Уфимский археологический вестник*. 2013;13:137–143.
3. Ахатов А.Т., Бахшиев И.И., Тузбеков А.И. Роль археологических объектов в формировании новых сакральных пространств Южного Урала. *Уральский исторический вестник*. 2016;4(53):33–42.
4. Юнусова А.Б. Электронный ресурс «Ислам на Южном Урале». *Известия Уфимского научного центра РАН*. 2016;4:102–109.
5. *Сакральные объекты Казахстана общенационального значения*. Астана: Фолиант; 2017. 496 с.
6. *Региональные сакральные объекты Казахстана*. Астана: Фолиант; 2017. 504 с.
7. Graml C., Hunziker M., Vukadin K. Cult and Crisis: A GIS Approach to the Sacred Landscape of Hellenistic Attica. *Open Archaeology*. 2019;5:383–395.
8. Papantoniou G., Kyriakou N. Sacred Landscapes and the Territoriality of Iron Age Cypriot Polities: The Applicability of GIS. *American Journal of Archaeology*. 2018;122(4):541–550.
9. Матюшко И.В. Средневековые мавзолеи в Оренбургской области. В сборнике: *Археологические памятники Оренбуржья*. Моргунова Н.Л. Сборник научных трудов. Министерство образования и науки Рос. Федерации, ГОУ ВПО «Оренбургский государственный педагогический университет». Оренбург: Оренбургский государственный педагогический университет; 2011. Т. 9. С. 146–155.



10. *Башкирское народное творчество*. Т. 2: Предания и легенды. Уфа: Башкирское книжное издательство; 1987. 572 с.
11. Хабибуллина З.Р. Паломничество мусульман к могилам «святых» в поле деятельности уполномоченного Совета по делам религиозных культов в БАССР. *Этнос. Общество. Цивилизация: Четвертые Кузеевские чтения: материалы международной научно-практической конференции*. М.: Полиграфсервис; 2015. С. 201–204.
12. Гарустович Г.Н. Еще раз о датировках мусульманских кирпичных мавзолеев степной полосы Волго-Уральского региона. *Золотоордынская цивилизация*. 2012;5:126–136.
13. Боталов С.Г., Гарустович Г.Н., Яминов А.Ф. Новые материалы по мавзолеям Зауралья и Центрального Казахстана. *Наследие веков. Охрана и изучение памятников археологии в Башкортостане*. Уфа: Министерство культуры Республики Башкортостан; 1995. Вып. 1. С. 148–165.
14. Рычков П.И. *Топография Оренбургской губернии*. Уфа: Китап; 1999. 312 с.
15. Гарустович Г.Н. К вопросу о хронологии кирпичных мавзолеев в степной полосе Южного Урала и Западного Казахстана. *Вестник ВЭГУ*. 2013;1(63):108–113.
16. Зиливинская Э.Д. *Архитектура Золотой Орды. Ч. 1. Культовое зодчество*. Казань: Отечество; 2014. 228 с.
17. Матюшко И.В. Сырцовый мавзолей на территории Оренбуржья. *Известия Самарского научного центра Российской академии наук*. 2016;18(3):153–160.
18. Tuzbekov A.I., Bakhshiev I.I. Reuse of ancient sacred places in South Ural region – the case of emir Edigey's grave. *Studia Mythologica Slavica*. 2019;22:135–141.
19. Петров Ф.Н. *Традиционное мировосприятие народов степной Евразии*. Челябинск: Изд-во Крокус; 2006. 192 с.
20. Кузеев Р.Г. *Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения*. М.: Наука; 1974. 576 с.



References

1. Garustovich G.N. Pogrebeniya v kamennykh mavzoleyakh Bashkirskogo Priural'ya [Burials in stone mausoleums of the Bashkir Urals]. *Nasledie vekov. Okhrana i izuchenie pamyatnikov arkheologii v Bashkortostane* [The legacy of centuries. Protection and study of archaeological monuments in Bashkortostan]. 1995;1:166–185. (In Russian)
2. Garustovich G.N. Osobennosti rasprostraneniya islama sredi bashkir v epokhu srednevekov'ya [Features of the spread of Islam among Bashkirs in the Middle Ages.]. *Ufimskii arkheologicheskii vestnik* [Ufa Archaeological Herald]. 2013;13:137–143. (In Russian)
3. Akhatov A.T., Bakhshiev I.I., Tuzbekov A.I. Rol' arkheologicheskikh ob"ektov v formirovanii novykh sakral'nykh prostranstv Yuzhnogo Urala [Role of archaeological sites in the formation of new sacral spaces of the Southern Ural]. *Ural'skiy istoricheskiy vestnik* [Ural Historical Journal]. 2016;4(53):33–42. (In Russian)
4. Yunusova A.B. Elektronnyy resurs “Islam na Yuzhnom Urale” [Islam in the South Urals: spatial analysis]. *Izvestiya Ufimskogo nauchnogo tsentra RAN* [Proceedings of the Russian Academy of Sciences Ufa Scientific Centre]. 2016;4:102–109. (In Russian)
5. *Sakral'nye ob'ekty Kazakhstana obshchenatsional'nogo znacheniya* [Sacred objects of Kazakhstan of national significance]. Astana: Foliant Press; 2017. 496 p. (In Russian)
6. *Regional'nye sakral'nye ob'ekty Kazakhstana* [Regional sacred objects of Kazakhstan]. Astana: Foliant Press; 2017. 504 p. (In Russian)
7. Graml C., Hunziker M., Vukadin K. Cult and Crisis: A GIS Approach to the Sacred Landscape of Hellenistic Attica. *Open Archaeology*. 2019;5:383–395.
8. Papantoniou G., Kyriakou N. Sacred Landscapes and the Territoriality of Iron Age Cypriot Polities: The Applicability of GIS. *American Journal of Archaeology*. 2018;122(4):541–550.
9. Matyushko I.V. Srednevekovye mavzolei v Orenburgskoy oblasti [Medieval mausoleums in the Orenburg region]. *Arheologicheskie pamyatniki Orenburzh'ya. Morgunova N.L. Sbornik nauchnykh trudov. Ministerstvo obrazovaniya i nauki Ros. Federacii, GOU VPO “Orenburgskij gosudarstvennyj pedagogicheskij universitet”*



[Archaeological monuments of Orenburg region. Morgunova N.L. Collection of scientific papers. The Ministry of Education and Science of the Russian Federation. State Educational Institution of Higher Professional Education “Orenburg State Pedagogical University”]. Orenburg: Orenburg State Pedagogical University Press; 2011. Vol. 9, pp. 146–155. (In Russian)

10. *Bashkirkoe narodnoe tvorchestvo. T. 2: Predaniya i legendy* [Bashkir folk art. Vol. 2: Lore and legends]. Ufa: Bashknizhizdat Press; 1987. 572 p. (In Russian)

11. Khabibullina Z.R. Palomnichestvo musul'man k mogilam “svyatykh” v pole deyatel'nosti upolnomochennogo Soveta po delam religioznykh kul'tov v BASSR [The Muslim pilgrimage to the graves of «saints» in the activities field of the Commissioner of the Council for Religious Affairs in the Bashkir Autonomous Soviet Socialist Republic]. *Etnos. Obshchestvo. Civilizaciya: Chetvertye Kuzeevskie chteniya: materialy mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii* [Ethnic group. Society. Civilization: The Fourth Kuzeyev Readings: materials of the International Scientific and Practical Conference]. Moscow: Polygraph service Press; 2015, pp. 201–204. (In Russian)

12. Garustovich G.N. Eshche raz o datirovkakh musul'manskikh kirpichnykh mavzoleev stepnoy polosy Volgo-Ural'skogo regiona [Once more on dating of Moslem brickwork mausoleums from the steppe belt of the Volga-Ural region]. *Zolotoordynskaya tsivilizatsiya* [Golden Horde civilization]. 2012;5:126–136. (In Russian)

13. Botalov S.G., Garustovich G.N., Yaminov A.F. Novye materialy po mavzoleyam Zaural'ya i Tsentral'nogo Kazakhstana [New materials on mausoleums of Trans-Urals and Central Kazakhstan]. *Nasledie vekov. Okhrana i izuchenie pamyatnikov arkheologii v Bashkortostane* [The legacy of centuries. Protection and study of archaeological monuments in Bashkortostan]. Ufa: Ministry of Culture of the Republic of Bashkortostan; 1995, pp. 148–165. (In Russian)

14. Rychkov P.I. *Topografiya Orenburgskoy gubernii* [Topography of Orenburg province]. Ufa: Kitap Press; 1999. 312 p. (In Russian)

15. Garustovich G.N. K voprosu o khronologii kirpichnykh mavzoleev v stepnoy polose Yuzhnogo Urala i Zapadnogo Kazakhstana [On the chronology of brick mausoleums in the steppe zone of the Southern Urals and Western Kazakhstan]. *Vestnik Vostochnoy ekonomiko-yuridicheskoy akademii* [Vestnik of the Eastern Economic and Legal Academy]. 2013;1(63):108–113. (In Russian)



16. Zilivinskaya E.D. *Arkhitektura Zolotoy Ordyy. Chast' 1. Kul'tovoe zodchestvo* [Architecture of the Golden Horde. Part 1. Cult architecture]. Kazan: Otechestvo Press; 2014. 228 p. (In Russian)
17. Matyushko I.V. Syrtsovyi mavzoley na territorii Orenburzh'ya [The mud mausoleum on the territory of Orenburg region.]. *Izvestiya Samarskogo nauchnogo centra Rossijskoj akademii nauk* [Izvestia of Samara Scientific Center of the Russian Academy of Sciences]. 2016;18(3):153–160. (In Russian)
18. Tuzbekov A.I., Bakhshiev I.I. Reuse of ancient sacred places in South Ural region – the case of emir Edigey's grave. *Studia Mythologica Slavica*. 2019;22:135–141.
19. Petrov F.N. Traditsionnoe mirovospriyatie narodov stepnoy Evrazii [Traditional worldview of the peoples of Steppe Eurasia]. Chelyabinsk: Krokus Press; 2006. 192 p. (In Russian)
20. Kuzeev R.G. *Proiskhozhdenie bashkirskogo naroda. Etnicheskij sostav, istoriya rasseleniya* [The origin of the Bashkir people. Ethnic composition, history of settlement]. Moscow: Nauka Press; 1974. 576 p. (In Russian)

Информация об авторах

Валеева Альбина Фанузовна, магистрант Уфимского университета науки и технологий, стажер-исследователь Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук, г. Уфа, Российская Федерация.

Тузбеков Айнур Ильфатович, кандидат исторических наук, заведующий отделом археологического наследия Южного Урала Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук, г. Уфа, Российская Федерация.

About the authors

Albina F. Valeeva, Postgraduate Student of Ufa University of Science and Technology, Trainee Researcher at the R.G. Kuzeev Institute of Ethnological Studies of Ufa Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences, Ufa, the Russian Federation.

Ainur I. Tuzbekov, Cand. Sci. (History), Head of the Department of Archaeological Heritage of the Southern Urals, R.G. Kuzeev Institute of Ethnological Research of Ufa Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences, Ufa, the Russian Federation.



A.F. Valeeva, A.I. Tuzbekov

Muslim Holy Sites in the Southern Urals: geoinformation mapping and spatial analysis

Minbar. Islamic Studies. 2023;16(4):780–802

Раскрытие информации о конflikте интересов

Авторы заявляют об отсутствии кон-
фликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no
conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 31 мая 2023

Одобрена рецензентами: 30 октября 2023

Принята к публикации: 10 декабря 2023

Article info

Received: May 31, 2023

Reviewed: October 12, 2023

Accepted: December 10, 2023

ТЕОЛОГИЯ
THEOLOGY



- 
- ◆ Толкование коранических слов через призму теории «аль-иштикак аль-акбар» Ибн-Джинни
 - ◆ К ответу Ибн-Рушда на газалийскую критику фальсафской трактовки телесного воскрешения
 - ◆ *Ибн-Рушд (Аверроэс). Несоостоятельность Несоостоятельности. Часть шестая*
 - ◆ Методология Ибн-аль-Хумама в книге «ат-Тахрир фи усуль аль-фикх»
 - ◆ Развитие богословских традиций мусульман Поволжья и Приуралья в XVIII – нач. XX в.
 - ◆ Проблематика исламского вероучения в трудах Р. Фахреддина (Рида-ад-дина ибн Фахр-ад-дина)
 - ◆ Исламская община Северной Осетии в постсоветский период: особенности развития
 - ◆ Коран о знании ('ильм) как факторе преодоления внутриличностного конфликта
 - ◆ Перспективы развития межрелигиозного диалога как способ противостояния общим угрозам
 - ◆ Перцептивная область и координационное управление в межконфессиональных отношениях



А.В. Муратов

Толкование коранических слов через призму теории «аль-иштикак аль-акбар»...
Minbar. Islamic Studies. 2023;16(4):805–815

DOI 10.31162/2618-9569-2023-16-4-805-815

УДК 297.18

Original paper

Оригинальная статья

Толкование коранических слов через призму теории «аль-иштикак аль-акбар» Ибн-Джинни

А.В. Муратов^{1а}

¹Саратовский государственный технический университет им. Гагарина Ю.А., г. Саратов, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4065-6448>, e-mail: alieksei.muratov.82@mail.ru

Резюме: В статье рассматривается применение теории большого словообразования «аль-иштикак аль-акбар» (الاشتقاق الأكبر) выдающегося арабского ученого-лингвиста X века Абу-аль-Фатха 'Усмана Ибн-Джинни в методологии толкования коранического текста. Приведены работы современных исследователей данной теории. Проанализированы труды Ибн-Джинни «аль-Хасаис» и «аль-Хатыриййат», а также выявлен теологический аспект данных трудов по арабской лингвистике. В практической части приведены примеры применения методологии перестановки корневых харфов консонантной основы для выявления общего значения полученных конструкций, а также для более глубокого понимания конкретного коранического фрагмента. Автор приходит к выводу о необходимости анализа мусульманского научного наследия с целью выявления его теологического аспекта. И особо важной составляющей в этом направлении является вопрос интерпретации Священного Корана как базы исламского теологического познания.

Ключевые слова: аль-иштикак аль-акбар; Ибн-Джинни; лингвистика; Коран; интерпретация

Для цитирования: Муратов А.В. Толкование коранических слов через призму теории «аль-иштикак аль-акбар» Ибн-Джинни. *Minbar. Islamic Studies. 2023;16(4):805–815.* DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-805-815



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



Interpretation of Quranic words through the prism of the theory of “al-Ishtiqaq al-Akbar” by Ibn Jinni

A.V. Muratov^{1a}

¹Yuri Gagarin State Technical University of Saratov, Saratov, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4065-6448>, e-mail: alieksiei.muratov.82@mail.ru

Abstract: The article discusses the application of the Theory of Larger Etymology “al-Ishtiqaq al-Akbar” (الاشتقاق الأكبر) of an outstanding Arabic linguist of the X century Abu al-Fath ‘Uthman Ibn Jinni in the methodology of interpretation of the Quranic text. The paper also reveals the works of modern researchers of this theory. The research also analyses the works of Ibn Jinni “al-Khasais” and “al-Khatiriyat”, as well as unveils the theological aspect of these works on Arabic linguistics. In the practical part of the paper the authors observe the examples of applying the methodology of permutation of root harfs of the consonant basis in order to identify the general meaning of the obtained constructions for a deeper understanding of a particular Quranic fragment. The conclusion of this study proves the need to analyze the Muslim scientific heritage in order to identify its theological aspect. And a particularly important component in this direction is the question of interpreting the Holy Quran as the basis of Islamic theological knowledge.

Keywords: al-ishtiqaq al-akbar; Ibn Jinni; linguistics; Quran; interpretation

For citation: Muratov A.V. Interpretation of Quranic words through the prism of the theory of “al-Ishtiqaq al-Akbar” by Ibn Jinni. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(4):805–815. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-805-815

Введение

Важность объекта исследования обусловлена тем, что толкование коранического текста лежит в основе исламской теологии. Традиционно толкование – тафсир – разделяют на две основные группы. Первая группа – тафсир по преданию (التفسير بالمأثور), включающий толкование коранического текста посредством самого себя, посредством пророческой сунны, комментариев сподвижников. Вторая группа – умозрительные тафсиры (التفسير بالرأي), которые содержат разнообразную палитру комментариев Корана, построенных с учетом научных достижений, мировоззренческих, политических взглядов, установок религиозных школ. Особым видом тафсира являются тафсиры через призму арабской лингвистики (التفسير اللغوي). Этот вид относят как к пер-



вой, так и ко второй группе. Данный вид тафсира аккумулирует в себе сегмент сакральных преданий относительно коранических понятий, слов и выражений в совокупности с наработками арабской лингвистики как науки. Важно отметить, что исторически развитие арабской лингвистики было обусловлено именно стремлением к сохранению и распространению среди возрастающего количества мусульманских народов текста Священного Корана, его Боговдохновенного смысла.

Важной задачей для российского теологического познания в данном направлении является изучение наследия средневековых мусульманских лингвистов относительно толкования коранического текста. В этой связи справедливо отметить достижения советской и российской арабистики, однако существующие работы в большинстве своем имеют лингвистическую направленность. Мы же попытаемся выделить именно их теологическую составляющую.

Одним из ярких представителей арабской лингвистики Средневековья является Абу-аль-Фатх ‘Усман Ибн-Джинни (934–1002) из иракского Мосула. Будучи учеником выдающегося грамматиста Абу-‘Али аль-Фариси (901–987), он был последователем мыслей небезызвестного Халиля ибн Ахмада (ок. 718 – ок. 791). В частности, в работе Халиля «Китаб аль-‘айн», в первом арабском словаре, рассматривались всевозможные комбинации перестановки корневых букв слова. Принципы корневых семейств и комбинации алфавитного состава легли в основу лексического материала. Именно эти идеи в работе Халиля оказали влияние на разработку теории «аль-иштикак аль-акбар», или «большое словообразование», Ибн-Джинни. Данная теория предлагает использовать перестановку корневых букв слова с целью выведения общего первоначального смысла из всевозможных полученных значений. В частности, она изложена в одном из немногих дошедших до нас трудов Ибн-Джинни «аль-Хасаис».

Теоретическая база

Метод перестановки элементов консонантной основы слова известен по работам отечественных грамматистов и историков языкознания. Среди данных исследователей в русскоязычном сегменте можно выде-



лить Б.М. Гранде (1891–1974), Н.В. Юшманова (1896–1946), А.Г. Белову. Подробное исследование метатезы в семитских языках провел С.С. Майзель (1900–1952) в работе «Пути развития корневого фонда семитских языков» [1].

Кроме того, некоторые примеры применения данного метода в работе Ибн-Джинни «аль-Хасаис» изложены в статьях Николь Андреевны Аскерко, в журнале «Вестник Московского университета» МГУ имени М.В. Ломоносова [1; 2].

В арабоязычном сегменте по данной тематике доступны непосредственно сами труды Ибн-Джинни: «аль-Хасаис», изданный в Египте под научной редакцией (тахкык) Мухаммада ‘Али ан-Наджжара, и «аль-Хатыриййат» под научной редакцией Са‘ида ибн Мухаммада ибн ‘Абдуллы аль-Карни, изданный в университете Умм аль-Кура в Мекке. А также работа «ат-Тафсир аль-люгави лиль-Кур’ан аль-Карим ‘инда Ибн-аль-Джинни», изданная в университете аль-Мустансыриййа (Багдад).

Возвращаясь к теме толкования коранического текста, необходимо отметить, что толкователи используют по отношению к данной науке как термин «тафсир», так и термин «та’виль». При этом слово «та’виль» происходит от глагола «авваля» – «вернуть что-либо в первоначальное состояние». Исходя из этого можно утверждать, что слово «та’виль» будет означать «толкование, разъяснение слова, возвращая ему первоначальный смысл». Слово «та’виль» встречается часто в самом тексте Корана, например, в следующем аяте:

"قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا"

«Он сказал: “Здесь я с тобой расстанусь, но я поведаю тебе толкование того, к чему ты не смог отнестись с терпением”» (18:78) [3].

На основании вышесказанного можно предположить, что теория «аль-иштикак аль-акбар» с учетом приведенного определения коррелируется с понятием та’виль в значении «разъяснения первоначального смысла слова». В свою очередь в труде «аль-Хасаис» Ибн-Джинни, применяя деривационный прием по отношению к словам в кораническом контексте, также использует термин «та’виль».



Практический анализ

В качестве наглядного примера применения теории *аль-иштикак аль-акбар* по отношению к толкованию Корана приведем та'виль слова «وسق» из 17 аята 84 суры «وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ», представленный в работе «аль-Хасаис». Так, Ибн-Джинни рассматривает комбинации сочетания корневых букв ق, س, و, говоря, что в совокупности все полученные конструкции указывают на общее значение «сила» (القوة) и «собираение» (الاجتماع) [4]

При этом из конструкции ق, س, و выводится слово «القسوة», означающее жесткость, суровость сердца «شدة القلب» и его собрание «اجتماعه».

Конструкция ق, س, و образует слово «القوس», означающее лук по причине его крепости, упругости «لشدتها» и соединения концов лука «اجتماع طرفيها».

Следующая комбинация ق, س, و дает нам слово «الوقس», которое используется при указании на первичные признаки чесотки по причине стягивания «يجمع» кожи.

Далее Ибн-Джинни приводит как раз интересующую нас комбинацию ق, س, و, образующую слово «الوسق» (грузить, нагружать), для этого требуется собрать груз и приложить силу для его погрузки, из того же корня образуется слово «استوسق», используемое для выражения смысла «налаживаются дела», то есть складываются «اجمع» [2]. Приведя же в качестве примера аят «وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ», он трактует слово «وسق» как «جمع» (собирает). Комбинация корневых харфов ق, س, و образует слово «السوق» (гнать, подгонять), которое используется при загоне скота, то есть собрании в единое стадо [4].

Таким образом, применяя данную теорию, теологу открывается более обширное, глубокое значение коранического слова. Кроме того, чтобы продемонстрировать толкование приведенного отрывка, проанализируем некоторые его тафсиры.

Ибн Касир (1301–1373) приводит слова Ибн Аббаса (619 – ок. 687), Муджахида (645–723), аль-Хасана (641–728) и Катады (680–735): «وَمَا وَسَقَ» «И тем, что она собирает!» (84:17) [3], «Собирает звезды и домашних животных». Кроме того, в тафсире идет отсылка к Ибн Аббасу, процитировавшему относительно толкования данного аята слова поэта «مستوسقات لو تجدن سائقا» (собираются, лишь найдя пастуха). Примечательно, что конструкцию «مستوسقات»



в контексте приведенных поэтических строк мы находим и у Ибн-Джинни. Однако в исследуемом тахкыке на «аль-Хасаис» профессора Мухаммада 'Али ан-Наджжара мы не находим отсылки к Ибн Аббасу.

Аль-Куртуби в своем тафсире дает развернутое толкование смысла аята «وَاللَّيْلَ وَمَا وَسَقَ», в том числе увязывая его с аятом «وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ» (перевод: «По милости Своей Он сотворил для вас ночь и день, чтобы вы отдыхали во время нее и искали Его милость...») (28:73) [3]. Этим толкованием объясняется, что днем все творения расходятся по земле в поисках милостей Аллаха, ночью возвращаются, собираются в свои пристанища.

Аль-Багави пишет, что арабы используют выражение «وسقته أسقه وسق» в смысле «сгрудил, собрал его». То же говорят о верблюдах, собравшихся в кучу. Таким образом, в толковании аль-Багави смысл таков: собрались ночью в свои убежища после того, как днем разошлись во все стороны. Подобное толкование можно найти и в тафсире «аль-Джалаляйн» [5].

Еще одним примером является применение теории большого словообразования Ибн-Джинни по отношению к толкованию слова «جبل» из аята «وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبَالًا كَثِيرًا», которое используется в другой работе автора «аль-Хатырийат» [6].

Из элементов консонантной основы Ибн-Джинни выводит следующие корневые конструкции.

ج ل ب – образует слово «جلب» в значении «сильный шум», так как множество шумов соединяются воедино.

ج ب ل – данная корневая конструкция образует слово «جبل» и применяется в значении «горы» из-за их величия и множества частей, а также в отношении людей по причине их большого количества.

Последовательность сочетания харфов ج ب ل образует слово «بجال», или «بجبل», в значении «нечто почетное, величественное», например: «شيخ بجال» – «почтенный шейх» из-за повышения его статуса. Эта же последовательность корневых букв лежит в основе слова «بجل» в значении «حسب» (счет). Автор оговаривается, что, возможно, эта интерпретация далека от словообразования, однако существует выражение «حسب و بجل» (нечто завершенное по причине достижения своей цели, предела). Таким образом, происходит отсылка



к значению «множество», «увеличение», так как «حَسْبُ» имеется в основе выражения «احسبني الشيء», то есть «мне достаточно чего-то», а достаточность, или достаток, указывает на увеличение до определенного, желаемого количества, а не на уменьшение. Поэтому достаточность, или достаток, происходит в совокупности с увеличением.

Следующая комбинация ب ل ج, производит слово «البَلَج» и «البَلَجَة» (сияние, блеск такой мощи, при котором смыкаются веки). Объяснение этого значения – интенсивность белизны, то есть ее множество. В данном контексте автор приводит следующее выражение: «فَوَرَدَتْ قَبْلَ انبِلَاجِ الْفَجْرِ» (вернулась до сияния зари), то есть до распространения света.

Корень, состоящий из элементов ب ل ج, образует слово «اللَّجَبُ», означающее множество звуков, их величину и соединение одних с другими.

Последняя конструкция данных корневых харфов дает слово «لُجَجَ», используемое, например, относительно верблюда в выражении «لُجَجَ بِالْبَعِيرِ», когда он сильно падает, сваливается. Также арабы употребляют это слово по отношению к человеку, упавшему по причине, например, эпилепсии или воздействия иных факторов, в результате которых уже трудно или вовсе невозможно самостоятельно подняться. Ибн-Джинни, объясняя этимологию этого слова, пишет, что это падение не является чем-то легким, а напротив, его исход является трудным.

В итоге для всех перечисленных конструкций автор выделяет общий связующий смысл: «الكثرة» (многочисленность) и «العظم» (величина) [4]. Данное утверждение также придает особый оттенок аяту «Он уже ввел в заблуждение многих из вас», так как используется не просто слово «كَثِيرًا», а выражение «جِيلًا كَثِيرًا», тем самым усиливается смысл, так как указывается на великое множество.

Во избежание субъективности в отношении трактовки сакрального текста и в связи с возможностью искажения его смысла, Ибн-Джинни подкрепляет свои суждения мощной теоретической базой, изложенной в трудах авторитетных в данной отрасли ученых. На наш взгляд, это указывает на отличительную особенность мусульманского теолога – его осторожность и чувство трансцендентной ответственности при работе с главным источником ислама в целом.



Важно отметить, что в своих суждениях относительно интерпретации текста Священного Корана Ибн-Джинни использует аргументацию других выдающихся лингвистов. Среди источников лингвистического метода тафсира, упоминаемых в работах Ибн-Джинни, в первую очередь следует отметить Халиля и Сибавейхи (760–796). Ссылаясь на данных авторов, Ибн-Джинни приводит их имена вкуче, так как большая часть работ Халиля доходит именно через труды Сибавейхи, в том числе в области тафсира. Так, например, Сибавейхи, ссылаясь на Халиля, делает пометку «سألت الخليل عن قوله تعالى», или «سألته عن قوله تعالى», то есть «спросил Халиля о словах Всевышнего», или «спросил его о словах Всевышнего».

Другим источником относительно тафсира для Ибн-Джинни являются работы аль-Кисаи (737–835), известного куфийского ученого арабской грамматики, основателя куфийской школы, передатчика одного из семи канонических чтений Корана. Однако ссылок на него в работах Ибн-Джинни значительно меньше.

Также важное место среди источников лингвистического толкования Корана в трудах рассматриваемого автора занимают высказывания другого ученого, не менее известного, аль-Фарра' (761–822). Об авторитетности и высокой степени компетентности данного грамматиста свидетельствует его прозвище – «Правитель правоверных в грамматике». Работа аль-Фарра' «Ма'ани аль-Кур'ан» является одной из основных в области тафсира люгави.

Работа «Маджаз аль-Кур'ан» Абу-'Убайды (ум. 824/25), ученого, представителя басрийской лингвистической школы, дополняет список источников, цитируемых Ибн-Джинни.

Нельзя не отметить работу «Тафсир ма'ани аль-Куран» аль-Ахфаша (755–830) ученика Сибавейхи. Данный автор довольно часто цитируется в работах Ибн-Джинни.

Среди других источников суждений относительно тафсира следует упомянуть аль-Мубаррида, ученого-грамматиста, передатчика хадисов Абу-аль-'Аббаса аш-Шайбани (815–904), известного как Са'ляб, и его труды в области коранистики, такие как: «И'раб аль-Ку'ран», «аль-Кыраат», «Ма'ани аль-Кур'ан». Нельзя также не упомянуть такие великие имена, как аз-Задждадж (855–923), Абу-'Али аль-Фариси (901–987), Ибн Муджахид (859/860–963).



Приведенные обстоятельства подкрепляют указанный выше тезис о развитии арабской лингвистики в первую очередь как инструмента постижения Слова Божьего, а также представляют ученых-лингвистов Средних веков как теологов, изучающих смыслы сакрального текста Священного Корана. В том числе разработка теории большого словообразования «аль-иштикак аль-акбар» Ибн-Джинни может рассматриваться как очередная попытка в данном направлении.

Заключение

При более глубоком исследовании можно заметить, что в классических тафсирах также используется метод конструкций словообразования в рамках определенной последовательности корневых элементов. Однако из проведенного анализа очевидно, что метод перестановки элементов консонантной основы корня слова – аль-иштикак аль-акбар – способен придать более насыщенный смысл интерпретации коранических слов и выражений.

Развитие исламской теологии на территории Российской Федерации обусловлено изучением исторического наследия. При этом важнейшим элементом в данном направлении является интерпретация сакрального текста Священного Корана как фундирующего элемента исламских знаний. Разработки ученых – классиков мусульманского мира внесли неоценимый вклад в развитие науки тафсир, так как призывают к более глубокому осмыслению Священного Писания и преодолению поляризации мышления современного российского мусульманского социума.

Литература

1. Аскерко Н. А. Теория большого словообразования Ибн-Джинни. Ч. 1. *Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение.* 2021;1:124–135.
2. Аскерко Н. А. Теория большого словообразования Ибн-Джинни. Ч. 2. *Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение.* 2021;2:130–139.
3. *Коран = The Holy Qur'an.* Шидфар Б.Я. (пер. с араб. и коммент.). М.: Изд. Дом Марджани; 2012. 608 с.



4. Ахмад Мухсин Халаяф. *Ат-Тафсир аль-люгави ли-ль-Кур'ан аль-Карим 'инда Ибн-Джинни*. Багдад: Университет аль-Мустансырийя, факультет педагогики, кафедра арабского языка; 2014. 316 с.

5. Абу-аль-Фатх 'Усман ибн Джинни. *Аль-Хасаис*. Мухаммад 'Али ан-Наджар (ред.) Т. 2. Каир: Дар аль-кутуб аль-мисрийя; б.г. 512 с.

6. *Тафсир: ва аль-ляйл ва-ма васак (аль-Иншикак: 17)*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://surahquran.com/aya-tafsir-17-84.html> (дата обращения: 19.11.2023).

7. Абу-аль-Фатх 'Усман ибн Джинни. *Аль-Хатыриййат*. Са'ид ибн Мухаммад ибн 'Абдуллах аль-Карни (ред.). Т. 2. Мекка: Университет Умм аль-Кура; 1996. 303 с.

References

1. Askerko N.A. Teoriya bolshogo slovoobrazovaniya Ibn Dzhinni [Ibn Jinni's Theory of Larger Etymology]. Part 1. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 13. Vostokovedeniye*. 2021;1:124–135. (In Russian)

2. Askerko N.A. Teoriya bolshogo slovoobrazovaniya Ibn Dzhinni [Ibn Jinni's Theory of Larger Etymology]. Part 2. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 13. Vostokovedeniye*. 2021;2:130–139. (In Russian)

3. *Koran = The Holy Quran*. Shidfar B.Ya. (translation from Arabic and commentaries). Moscow: Mardzhani Press; 2012. 608 p. (In Russian)

4. Ahmad Muhsin Khalaf. *Al-Tafsir al-lughawi lil-Qur'an al-Karim 'inda Ibn Jinni* [The linguistic interpretation of the Holy Quran by Ibn Jinni]. Baghdad: Mustansiriya University; 2014. 316 p. (In Arabic)

5. Abu al-Fath 'Uthman ibn Jinni. *Al-Khasais* [Characteristics]. Part II. Muhammad 'Ali al-Najjar (ed.). Cairo: Dar al-kitab al-misriya; n/d. 512 p. (In Arabic)

6. *Tafsir: wa al-layl wa ma wasaq (al-Inshiqaq: 17)* [Interpretation of the 18th Ayat sura "al-Inshiqaq"]. [Electronic source]. Available at: <https://surahquran.com/aya-tafsir-17-84.html> (Accessed: 19.11.2023). (In Arabic)

7. Abu al-Fath 'Uthman ibn Jinni. *Al-Khatiriyat* [Mental issues]. Part two. Saeed bin Mohammed bin Abdullah Al-Qarni (ed.). Supervision of Dr.: Abdul Rahman Bin Sulaiman Al-Othaimeen. Mecca: Umm Al-Qura University; 1996. 303 p. (In Arabic)



А.В. Муратов

Толкование коранических слов через призму теории «аль-иштикак аль-акбар»...
Minbar. Islamic Studies. 2023;16(4):805–815

Информация об авторе

Муратов Алексей Владимирович, преподаватель-исследователь. Саратовский государственный технический университет им. Гагарина Ю.А., специалист по связям с общественностью управления международных коммуникаций. Саратов, Российская Федерация.

About the author

Alexey V. Muratov, Public Relations Specialist at the Department of International Communications, Yuri Gagarin State Technical University of Saratov, Saratov, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 23 ноября 2023
Одобрена рецензентами: 30 ноября 2023
Принята к публикации: 10 декабря 2023

Article info

Received: November 23, 2023
Reviewed: November 30, 2023
Accepted: December 10, 2023



T. Ibrahim, N.V. Efremova

On Averroes' response to al-Ghazali's critique of Falsafa interpretation...

Minbar. Islamic Studies. 2023;16(4):816–832

DOI 10.31162/2618-9569-2023-16-4-816-832

УДК 140.8:28

Original Paper

Оригинальная статья

К ответу Ибн-Рушда на газалийскую критику фальсафской трактовки телесного воскрешения

Т. Ибрагим^{1а}, Н.В. Ефремова^{1б}

¹Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

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

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

Резюме: Статья призвана служить в качестве введения к переводу раздела о телесном воскрешении, который завершает книгу философа-перипатетика Ибн-Рушда (Аверроэса, 1126–1198) «Несостоятельность Несостоятельности», составленную в опровержение критического трактата «Несостоятельность учений философов» мутакаллама-ашарита аль-Газали (1058–1111). Освещается презентистско-интеллектуалистская интенция фальсафской эсхатологии; дается компендиум полемики двух мыслителей вокруг смежных вопросов – о рациональном обосновании имматериальности души и ее нетленности, а также краткое изложение раздела газалийской книги касательно воскрешения. Прослеживается связь сочинения Ибн-Рушда с его более ранними теолого-полемическими трактатами – «О соотношении философии и религии» и «О методах обоснования принципов вероучения».

Ключевые слова: Аверроэс; ашариты; аль-Газали; воскрешение; Ибн-Рушд; калам; трактат аль-Газали «Несостоятельность учений философов»; трактат Ибн-Рушда «Несостоятельность Несостоятельности»; фальсафа; эсхатология

Для цитирования: Ибрагим Т., Ефремова Н.В. К ответу Ибн-Рушда на газалийскую критику фальсафской трактовки телесного воскрешения. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(4):816–832. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-816-832



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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



On Averroes' response to al-Ghazali's critique of Falsafa interpretation of bodily resurrection

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

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

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

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

Abstract: This article serves as an introduction to the translation of the section on bodily resurrection, from the book “The Incoherence of the Incoherence” (*Tahāfut at-Tahāfut*) of the peripatetic philosopher Ibn Rushd (Averroes, 1126–1198), written in response to the work of the theologian-asharite al-Ghazali (1058–1111) “The Incoherence of the Philosophers” (*Tahāfut al-Falāsifa*). The paper reveals the presentist-intellectualist intention of Falsafa eschatology; it also gives a compendium of the polemics of two thinkers around two related issues that are the rational proofs for the immateriality of the soul and its incorruptibility. Moreover, the research provides a brief summary of the section of the Ghazalian book regarding resurrection. The authors also disclose the connection between the book of Ibn Rushd and his earlier theological and polemical treatises “On the correlation between philosophy and religion” and “On the methods of proof for the principles of creed”.

Keywords: Averroes; asharites; al-Ghazali; resurrection; Ibn Rushd; Kalam; al-Ghazali's treatise “The Incoherence of the Incoherence”; Ibn-Rushd's treatise “The Incoherence of the Philosophers”; Falsafa; eschatology

For citation: Ibrahim T., Efremova N.V. On Averroes' response to al-Ghazali's critique of Falsafa interpretation of bodily resurrection. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(4):816–832. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-816-832

Как было отмечено в нашем общем прологе [1] к настоящему циклу переводов из аверроистской «Несостоятельности Несостоятельности» (*Tahāfut at-Tahāfut*)¹ [2; 2^a; 2^b], в своем полемическом труде «Несостоятельность учений философов» (*Tahāfut аль-фалāсифа*)² [3; 3^a; 3^b] аль-Газали

¹ В других русскоязычных переводах: «Непоследовательность Непоследовательности», «Опровержение Опровержения». При транскрипции арабских слов применяется традиционная система диакритических знаков, но с такими модификациями: алиф максура (ع) – *а*, *я*; та марбута (ة) – *а*, *я* (если не мудаф; вместе с предшествующей огласовкой фатха) или *т* (в остальных случаях); произносимая, но не пишущаяся буква алиф (ا) – *а/я*. Если не оговорено иное, то Коран, Сунна и другие первоисточники цитируются в нашем переводе. Как Коран, так и Библия цитируются по номеру аята/стиха; хадисы из шестикнижной Сунны – по их номерам в соответствующих изданиях (в ссылках на свод Муслима указывается также – через косую черту – номер хадиса согласно широко распространенной нумерации М.Ф. Абдалбаки).

² Или: «Непоследовательность (Опровержение, Крушение позиций) философов». Напомним,



обозначает двадцать вопросов, по которым учения мусульманских философов-перипатетиков (в лице аль-Фараби и Ибн-Сины/Авиценны) он считает несостоятельными в плане доказательности (аподиктической достоверности; араб. *бурхāн*), квалифицируя некоторые их тезисы в качестве гетеродоксальных (*бид'а*), а три из них объявляя еретическими (*куфр*). К последним относятся 1-ый тезис (об извечности мира), 13-ый (о Божьем незнании единичных вещей) и 20-ый (об отрицании телесного воскрешения). Было указано также, что своему критическому труду аль-Газали предварил книгу «Концепции философов» (*Мақāсыд аль-фалāсифа*), в которой дается объективное изложение фальсафских взглядов.

С вопросом о телесном воскрешении тесно связаны 18-ый вопрос (о фальсафском обосновании имматериальности/нетелесности души) и 19-ый (о нетленности души). Примечательно, что если при рассмотрении всех предшествующих восемнадцати вопросов автор «Несостоятельности Несостоятельности» воспроизводит газалийский текст, разбирая его фрагмент за фрагментом, то в случае с вопросом о нетленности души он дает не сам текст оппонента, но лишь сжатый пересказ его содержания, а в отношении вопроса о воскрешении вовсе ограничивается кратким обозначением вопроса. По всей видимости, это объясняется установкой философа, согласно которой обсуждение таких тем не должно провозглашаться перед широкой публикой³.

1. Презентистско-интеллектуалистская интенция фальсафской сотериологии

Фальсафская эсхатология (точнее – сотериология), основы которой были заложены аль-Фараби, получила свой классический вид в творчестве Ибн-Сины, прежде всего в его энциклопедическом труде «Исцеление» (*аш-Шифā*): в разделе «Психология» (*ан-Нафс*) обосновывается имматериальность (нетелесность; араб. *таджарруд*) разумной души и ее нетленность [6, гл. 5.2 и 5.4], а в разделе «Теология» (*аль-'Иляхиййāt*) – ее потустороннее

что термином *фальсафа* (арабизир. форма греч. *philosophia*) обозначается и сама философия, и развивавшая античные модели философствования (прежде всего аристотелевскую) школа классической мусульманской мысли; ее представители именуются *фалāсифа* («философы»; ед. ч. *файлясүф*).

³ Об этой установке см. заключительное слово к «Несостоятельности Несостоятельности» (в публикуемом ниже переводе последнего раздела), а также [4, с. 570–579; 5, с. 1040–1046].



духовно-интеллектуальное блаженство или страдание [7, гл. 9.7]. В означенном смысле эта эсхатология скорее выступает в качестве своего рода философского аналога религиозной доктрины о межмирии – *Барзах*⁴.

Что касается типичных для этой доктрины вопросов универсальной эсхатологии – о кончине мира, коллективном воскресении, всеобщем суде и последующем введении праведных в Рай и грешных в Ад, то Ибн-Сина на них не останавливается. Здесь сказывается характерная для фальсафы эпистемологическая установка, исходящая из дуальности методов просвещения-воспитания, которые призваны водить по пути к счастью широкой публикой и интеллектуальной элитой. Следуя означенной установке, философ ограничивается освещением лишь тех аспектов эсхатологии, которые можно обосновать философски, рационально, а касательно остальных аспектов он отсылает читателя к чисто ревелативным, традиционным свидетельствам [Корана и Сунны].

В этом духе главу о «возвращении» [к Богу] (*ма'ād*)⁵ автор «Теологии» открывает декларацией о двух разрядах возвращения: «[Первый] – это тот, о котором сообщается в [религиозном] Законе (*шар'*) и что можно установить только через посредство Закона (*шарй'а*) и принятия переданного (*хабар*) Пророчеством (*нубувва*). Сие касается [возвращения] тела при воскресении. Доброе же и дурное в отношении тела хорошо известны, и нет необходимости останавливаться на них. Ведь истинный Закон (*шарй'а хаққа*), с которым явился наш Пророк, господин и владыка Мухаммад (да благословит Бог его и семейство его!), пространно изложил состояния счастья (*са'āда*) и несчастья (*шақāва*), которые соответствуют телу [на том свете]. [Второй] – это тот, что постигается разумом и аподиктическим силлогизмом и который подтверждается Пророчеством»⁶ [7, с. 498].

С фальсафской точки зрения человеческая душа⁷ является чисто духовной (нематериальной, бестелесной), а ее сущность состоит в интеллектуальной деятельности. Посему ее тамошнее блаженство (*са'āда*) и конечное совершенство (*камāl*) состоит в том, чтобы соединиться с горним обществом,

⁴ Подробнее о фальсафской эсхатологии/сотериологии см.: [8, гл. 7].

⁵ Т.е. о потусторонней жизни.

⁶ Через данное пророкам Божье откровение.

⁷ Речь преимущественно идет о ее высшей, разумной части.



умосозерцать исходящие от Бога и пронизывающие Вселенную идеальный порядок, предельное благо и абсолютную красоту, запечатлеваться образом всего бытия, на сей манер становясь интеллектуальным ('ақлӣ, ма'қӯль) миром, параллельным существующему (см.: [7, с. 502]).

Как пишет далее Ибн-Сина, таким блаженством душа может наслаждаться еще в земной жизни, интеллектуально соединяясь с горним обществом. Что же касается той души, которая умопостигла, что у нее есть подобающие интеллектуальные совершенства, но не приобрела их, может не чувствовать страдания от этого, пока она находится в теле; однако по разлучении с ним такая сразу станет испытывать подобающее страдание, схожее с болью от ожога, наступающей по снятии анестезии [7, с. 504–505].

В отношении же непросвещенных душ Ибн-Сина (со ссылкой на «некоторых ученых мужей», к каковым порой относят аль-Фараби) развивает концепцию об имажинативных (*хайалийя*) реалиях⁸. Согласно ей, при соединении с соответствующей тонкой материей небесных тел означенные души оказываются способными вообразить те чувственные объекты, о которых учила религиозная традиция, в каковой они воспитывались, и подлинно испытывать соответствующие аффекты: на примере сновидений можно убедиться в том, что имажинативные образы не уступают по силе образам чувственным; «напротив, первые еще более действенны и прозрачны» [7, с. 510]. Последнее высказывание отмечается Садррадином аш-Ширази (Мулла-Садра; ум. 1640) в качестве «сокрытого намека на аспект достоверности [учения о] телесном воскрешении»⁹ [10, с. 237].

В теолого-полемиическом трактате «О методах обоснования принципов вероучения» Ибн-Рушд сосредоточивается на тех коранических доказательствах бессмертия души и телесного воскресения, которые обращены и широкой публике, и интеллектуальной элите [5, с. 1031–1040]. Говоря о преимуществах данного в мусульманском Писании телесного изображения реалий потусторонней жизни¹⁰, автор трактата вместе с тем указывает на три таких

⁸ В качестве воздаяния на первоначальном этапе потусторонней перфекции, о которой Ибн-Сина говорит в более позднем сочинении – «Указания и напоминания» (*аль-'Ишārāt wa-t-танбихāt*) (см.: [9, с. 369–370]).

⁹ Араб.: (إشارة خفية... إلى صحة المعاد الجسماني).

¹⁰ Такое превосходство отмечается и в атрибутируемом Ибн-Сине «Адхавийском трактате о возвращении» (в другом наличном переводе – «Освещение»); см.: [8, с. 212–213].



подхода к трактовке этих образов, как: (1) телесные, которые суть однородны со здешними, различаясь с ними лишь в аспекте продолжительности; (2) метафоры духовных; (3) телесные, но иного рода. По словам философа, у последнего мнения также имеются свидетельства из Корана и Сунны, к нему, похоже, склоняется сахабит Ибн-Аббас¹¹, и именно оно «более подходит для [ученой] элиты (*хавāсс*)» [8, с. 1037–1038]. В пользу тезиса об иной телесности, но уже касательно собственно воскресения, он высказывается и в «Несостоятельности Несостоятельности»¹².

2. О фальсафском обосновании имматериальности души

В «Несостоятельности учений философов» восемнадцатый раздел [3, с. 297–332; 3^а, с. 252–273; 3^б, с. 226–248] озаглавлен так: «О демонстрации неспособности (*та’джйз*) [философов] рационально доказать, что человеческая душа есть духовная субстанция (*джаўхар рўхāнй*), которая конституирована сама по себе (*кā’им би-нафси-х*) и не локализована [в пространстве] (*лā йатахāййаз*), не является телом (*джисм*) и не запечатлена (*мунтаби’*) в теле, не соединена (*муттасыл*) с телом (*бадан*) и не отделена (*мунфасыл*) от него, подобно тому как, согласно их учению, Бог, равно как и ангелы, не [находятся] ни вне мира, ни внутри него» (ср.: [3^б, с. 226]). Сначала излагая фальсафское учение о животных (*хайавāниййа*) и постигающих (*мудрика*) силах человеческой души, аль-Газали замечает, что в этом учении нет ничего предосудительного с точки зрения религии (*аш-шар’*). Возражение же вызывает лишь тезис философов, по которому чисто рациональными доказательствами, без обращения к религии, можно установить, что «душа есть конституированная сама по себе субстанция» [3, с. 304; ср.: 3^б, с. 229]. Далее от имени философов теолог приводит десять аргументов (ед.ч. *далīль*) [в обоснование нетелесности души¹³], выдвигая против них свои возражения.

Относительно этой вступительной части следует отметить, что аль-Газали здесь как бы игнорирует тот факт, что среди мутакаллимов (при-

¹¹ В означенном трактате не приводятся примеры таких свидетельств, но только изречение сахабита; о таких свидетельствах и об указанном изречении см. в нижеследующем переводе раздела из «Несостоятельности Несостоятельности», рубрика 20^а.

¹² См. нижеследующий перевод, рубрика 20^с.

¹³ Преимущественно речь идет о разумной ее части.



том не только ашаритов, но и мутазилитов)¹⁴, от имени которых он выступает в означенном сочинении, доминирует представление о душе-духе (*нафс, рӯх*) как о некотором тонком теле или как об акциденции (*'арад*) в теле. Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что в указанной цитате опущен фигурирующий в заглавии эпитет «духовная» – эпитет, который в контексте передачи фальсафского учения о душе подобает понимать в смысле «нетелесного, имматериального», тогда как для мутакаллимов он означает лишь тонкую телесность.

Что касается приведенного перечня аргументов, то примечательно следующее. Как в «Концепциях философов», так и в «Несостоятельности учений философов», аль-Газали при изложении того или иного тезиса у критикуемых философов фактически обращается к системе Ибн-Сины; а трактат «Концепции философов» представляет собой как бы арабский перевод-парафраз авиценновской «Книги знания» (перс. *Дāнишнāма-и 'алā'ī*), написанной на персидском языке и предназначенной для менее подготовленного (в философском отношении) читателя. В последней книге даны одиннадцать аргументов в обоснование имматериальности души [11, с. 218–221]; а в разделе «Психология» из «Исцеления» фигурирует близкий список (с восемью аргументами) [6, с. 129–142], который тождествен представленному в книге «Спасение» [12, с. 356–371] – компендиуме «Исцеления». Хотя в «Концепциях философов» и воспроизведен первый список [13, с. 362–368], но в «Несостоятельности учений философов» аль-Газали почему-то представляет несколько иной, модифицированный, список¹⁵, который включает в себя следующие десять аргументов¹⁶.

1 (8/1). Душа служит субстратом для интеллигибелей (общих/универсальных ментальных знаний), которые неделимы, тогда как любой телесный субстрат делим.

2 (-/3). Была бы интеллигибеля запечатлена (*мунтаби'*) в материи наподобие запечатления акциденций в телесных субстанциях, она бы делилась вследствие делимости данного тела.

¹⁴ Не говоря уже о текстуалистах-асаритах.

¹⁵ Ниже к указанным спискам мы будем отсылать как к первому, второму и третьему.

¹⁶ В кратком нашем изложении. В скобках после номера дается номер соответствующего аргумента в первом списке, а затем (через косую черту) – во втором; индекс (") указывает на частичное совпадение.



3 (-/-). Находилось бы знание в какой-нибудь части тела, «познающей» ('*ʿālim*) называлась бы именно данная часть, но не прочие части, тогда как обо всем человеке говорится как о «познающем».

4 (-/-). Находилось бы знание, например, в некоторой части сердца или мозга, то допускало бы нахождение его противоположности (неведения) в другой части этого органа, а человек одновременно являлся бы и ведающим, и неведающим!

5 (4/6^ч). Постигал бы разум посредством телесного органа ('*āliya*), тогда бы он не постигал самого себя.

6 (2,10/6^ч). Постигал бы разум посредством телесного органа, он не постигал бы своего органа (сердца или мозга).

7 (5–6/7). В отличие от сил, постигающих посредством телесного органа, разум не утомляется по мере функционирования; и постижение им более интенсивного не мешает его постижению менее интенсивного.

8 (7/8). По достижении человеком зрелости (к сорока годам) все части тела начинают слабеть; разумная же сила чаще всего крепнет.

9 (-/-). [Сущностью] человека не может служить тело с его акциденциями, ибо оно непрерывно разлагается и восстанавливается, а к сорокалетию в нем не остается ни одной частицы из тех, что были у него при рождении; вместе с тем данный индивид сохраняет свою идентичность; значит, у души есть иное бытие, помимо тела, а тело выступает [лишь] ее орудием.

10 (9/2). Интеллигибелия свободна от пространственных и других чувственных характеристик; и такая ее отрешенность не может возводиться к индивидуальным объектам, на основе которых она образовалась, а относится к самой абстрагирующей силе – к разумной душе, которая, следовательно, должна быть отвлечена от этих телесных характеристик (см.: [3⁶, с. 230–248]).

Из первого списка здесь не нашли отражения аргументы №1, №3 и №11, а также №4 (у него нет аналога в первом списке) и №5 (равен №11 в первом списке)¹⁷ – аргумент, который апеллирует к способности разумной души (в отличие от телесной силы) актуально постичь бесконечное число

¹⁷ О последних трех аргументах см.: [6, с. 134–135].



объектов и который Ибн-Рушд¹⁸ квалифицирует как «один из сильнейших на сей счет»¹⁹ [2, с. 551; перевод ср.: 2⁶, с. 505].

В своем достаточно подробном разборе газалийских возражений против приведенных выше аргументов [2, с. 527–547; 2^a, с. 252–271; 2⁶, с. 473–502] Ибн-Рушд доказывает их некорректность, соглашаясь с оппонентом только в отношении выдвигаемых им от имени философов четвертого и девятого аргументов, но замечая, что к этим аргументам сами философы не апеллируют для обоснования сохранности (*бақā'*) души [после смерти тела]²⁰. А в своем рассуждении касательно второго аргумента философ указывает, что понятное всем (и массе, и ученым) доказательство означенной сохранности дано в аяте 39:42 («Бог забирает к Себе души по смерти [людей]...») – аяте, на котором он более подробно останавливается в трактате «О методах...» [5, с. 1039–1040].

3. О фальсафском обосновании нетленности души

Указанные аргументы в пользу имматериальности души одновременно свидетельствуют и о нетленности души, ее сохранности по гибели тела, ибо (с фальсафской точки зрения) уничтожению подвержены лишь телесные объекты, сложенные из материи и формы. Поэтому выдвигаемые философами доказательства неуничтожимости души по уничтожении тела скорее служат в качестве дополнительных. В авиценновской «Книге знания» [11, с. 222–223], а вслед за ней в газалийских «Концепциях философов» [13, с. 368–370] приводятся следующие доводы (1): душа получает свое бытие от Деятельного разума (*аль-'ақль аль-фа"āль*)²¹ и благодаря ему, без посредства телесных орудий, обретает способность приобщения к нему и достигает своего совершенства; посему сия сохраняет свое бытие и после смерти тела, раз перманентно наличествует означенная причина; в этом отношении тело подобно верховому животному, которое требуется всаднику для достижения места назначения, а по прибытии нужда в нем отпадает. В «Психологии» из «Исцеления», соответственно и в «Спасении», Ибн-Сина выдвигает еще

¹⁸ В рамках обсуждения следующего вопроса – о нетленности души.

¹⁹ Араб.: (من أقوى ما يُستشهد به في هذا الباب).

²⁰ Девятым аргументом порой (в частности у Ибн-Сины) доказывается бытие души (см.: [6, с. 438, примеч. 40]).

²¹ Последнему в иерархии космических разумов-ангелов, управляющему подлунной сферой.



два доказательства, согласно которым душа не погибает вместе с телом, ибо (2) она связана с ним лишь акцидентально²² и (3) она проста (подробнее см.: [6, с. 148–156; 12, с. 378–386; 8, с. 201–204]).

Раздел об обосновании бессмертия души [3, с. 333–344; 3^a, с. 274–281; 3^b, с. 249–255] автор «Несостоятельности учений философов» обозначает так: «Опровержение утверждения [философов], будто невозможно, чтобы человеческие души [ушли в] небытие ('адам) после их [явления к] бытию (вуджūd); и будто они вечные (сармадиййа), так что немислимо их уничтожение (фанā')». Примечательно, что и при обсуждении данного вопроса автор «Несостоятельности учений философов» не упоминает о том доказательстве, которое он излагает в «Концепциях философов» (т.е. о первом). В своем полемическом труде он приводит от имени философов два довода, первый из которых внешне (по структуре²³, но не по содержанию) схож с авиценновским доказательством от акцидентальной связи души с телом, а второй соответствует доказательству от ее простоты.

Парадоксальным представляется тот факт, что аль-Газали, претендующий на выражение «ортодоксальной» доктрины, полемизирует с философами-«еретиками», отвергая нетленность души и полагая, что она уничтожится по кончине тела и возвратится к бытию лишь при наступлении всеобщего Суда. По его словам, тело служит условием бытия души, «а когда данная связь разрывается, душа уходит в небытие. Впоследствии ее бытие может быть восстановлено исключительно Всеславным и Всевышним Аллахом во время Воскрешения и Сбора, как о том сказано в Законе²⁴»²⁵ [3^b, с. 251].

В соответствующем разделе «Несостоятельность Несостоятельности» Ибн-Рушд дословно не воспроизводит газалийский текст, а ограничивается лаконичным пересказом первого из приведенных от имени философов двух доказательств вместе с возражениями аль-Газали против него, затем дает

²² Здесь доказывалась несостоятельность всех трех возможных альтернатив, при которых гибель одной вещи X следует гибели другой Y: (1) X и Y эквивалентны по бытию (т.е. сопутствуют друг другу, не будучи причиной одна для другой); (2) Y предшествует X сущностным (а не временным) образом, служа причиной ее бытия; (3) Y следует после X, выступая следствием/причиненной для нее.

²³ В нем также (см. предыдущее примечание) выделяются три альтернативы: душа уничтожилась бы (1) или вместе с уничтожением тела, (2) или со стороны ей противоположного (дыдд), (3) или Божьим могуществом (би-кудрат аль-кādир).

²⁴ Скорее подразумеваются аяты, такие как: «Всетленно, кроме лика Его» (28:88; وَجْهَهُ لَا يَمِثُّ شَيْءٌ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ); «Всякая душа вкусит смерть» (29:57; كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ).

²⁵ Араб.: (فَإِذَا انْقَطَعَتِ الْعَلَاقَةُ، انْعَدَمَتِ النَّفْسُ، ثُمَّ لَا يَعُودُ وُجُودُهَا إِلَّا بِإِعَادَةِ اللَّهِ، سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، عَلَى سَبِيلِ الْبَعْثِ وَالنَّشُورِ، كَمَا وَرَدَ بِهِ الشَّرْعُ).



краткий ответ на них [2, с. 549–551; 2^а, с. 271–272; 2^б, с. 502–505]. Второго же доказательства философ не касается, что, по-видимому, связано с дефектом в дошедшем до нас тексте его сочинения. Как указывает сам аль-Газали, его собственное возражение против этого доказательства, апеллирующего к неуничтожимости простого, схоже с выдвинутым им ранее (в рамках обсуждения фальсафского доказательства извечности-нетленности мира) возражением против тезиса об извечности-нетленности материи [3^б, с. 255]; посему и со стороны Ибн-Рушда следует ожидать аналогичный даваемому им там ответ (см.: [14, с. 347–364; 2^а, с. 233–234; 2^б, с. 111–112]).

4. О фальсафском «отрицании» воскрешения тел

В двадцатом разделе «Несостоятельности учений философов» [3, с. 346–332; 3^а, с. 282–375; 3^б, с. 256–274] аль-Газали сначала излагает фальсафскую концепцию о духовном, интеллектуальном воздаянии душам после смерти, добавляя, что философы не ограничиваются превознесением интеллектуальных наслаждений над телесными, а отрицают обещанные в религии телесные радости Рая и телесные муки Ада: для них таковые суть лишь образы (*'амсия*), предназначенные для широкой публики, чьи представители способны постичь только те чувственные реалии, которые они наблюдают в этой жизни. Увлеченный полемикой, аль-Газали словно забывает о фальсафской теории имажинативного воздаяния, которую он верно воспроизводит в «Концепциях философов» [13, с. 374]!

Далее теолог приводит от имени философов два доказательства невозможности воскрешения тел. Как это ни странно, но в «Концепциях философов» аль-Газали не упоминает о таких доказательствах и даже о самом отрицании воскрешения со стороны философов. Более того, как было отмечено выше (в рубрике 1), касательно телесного воскрешения-воздаяния Ибн-Сина апеллирует к свидетельствам Закона. А в трактате «О методах...» Ибн-Рушд указывает на адресованные всем – и широкой публике, и ученой элите – коранические доказательства телесного воскрешения, выделяя в них два типа: (1) умозаключение о возможности возвращения вещи к бытию по аналогии с возникновением ей равной (как, например, в аятах 36:78–79) и (2) умозаключение о возможности сотворения малого по аналогии с сотворением



великого (36:81) (подробнее см.: [5, с. 1036–1037]). Доказательства, схожие с приведенными у аль-Газали, можно встретить лишь в упомянутом выше (в примеч. 10) «Адхавийском трактате...» Ибн-Сины (см.: [8, с. 210–212]), чья аутентичность нам представляется весьма проблематичной. В любом случае этот трактат, адресованный узкому кругу читателей, может быть отнесен только к раннему этапу творчества Ибн-Сины. Более того, в нем оспаривается не телесное воскрешение как таковое, а лишь трактовка его в смысле восстановления того же (*би-‘айни-х*) земного тела.

Тезис об иной телесности отстаивает и автор «Несостоятельности Несостоятельности», опровергая газалийское обвинение в адрес философов. В пользу указанного тезиса здесь приводится аргумент «от невозможности уничтожившегося», который восходит к авиценновской «Теологии» (см.: [7, с. 55–56]). А в трактате «О методах...» приводится аргумент «от антропофагии» [4, с. 1038–1039], который фигурирует в «Адхавийском трактате...» (см.: [8, с. 211]) и о котором упоминает аль-Газали [3⁶, с. 266].

Примечательно, что к означенному тезису приходит и сам аль-Газали. Одна из трех альтернатив, выделяемых в рамках первого из вышеупомянутых доказательств невозможности воскрешения тел, гласит: душа возвращается к некоторому телу, неважно каковому – [сложенному] из тех [исходных телесных] частей или же [образованному] из других [частей]; воскресший будет тем самым человеком, поскольку его душа является той самой душой; что же касается материи, то сия не имеет значения, так как человек есть человек благодаря не ей, но душе. По аль-Газали, такая версия не только не противоречит Закону, но и находит подтверждение в нем (см.: [3⁶, с. 264, 267–268]).

Несмотря на критику автора «Несостоятельности учений философов» в адрес фальсафы, тезисы об имматериальности души и ее нетленности, равно и воскрешении как сотворении копии, идентичной земному телу (а не воссоединении рассеянных его частиц) впоследствии – и в значительной степени благодаря сочинениям самого аль-Газали! – в каламе утвердятся в качестве канонически приемлемых мнений (см.: [15, с. 258, 373; 16, т. 3, с. 304–305, 331, т. 5, с. 89–91]). В Новое время презентистско-интеллектуалистская уста-



новка фальсафской сотериологии оказалась востребованной родоначальниками модернистского дискурса, такими как Ш. аль-Марджани (1818–1889), Дж. аль-Афгани (1838/1839–1897) и М. Абдо (1849–1905), Ш. ан-Нумани (1857–1914) (подробнее см.: [17, § 4]).

Литература

1. Ибрагим Т., Ефремова Н.В. Об ответе Ибн-Рушда на газалийскую критику философии. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):378–400 DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-378-400
2. Ибн-Рушд. *Тахāфут ат-Тахāфут*. Аль-Джабири М.А. (ред.). Бейрут: Марказ дираcāt аль-вахда аль-‘арабиййа; 1998. 600 с.
- 2^а. Ибн-Рушд. Непоследовательность «Непоследовательности». *Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева*; Т. 3. М.: Изд. дом Марджани; 2010. С. 141–272.
- 2^б. Аверроэс (Ибн Рушд). *Опровержение Опровержения*. Еремеев С.И. (пер.). Киев: УЦИМИ–Пресс, СПб: Алетейя; 1999. 688 с.
3. Algazel. *Tahāfot al-Falāsifat*. Bouyges M. (ed.). Beirut: Imprimerie catholique; 1927. 30, 447 p.
- 3^а. аль-Газали. *Тахāфут аль-фалāсифа*. Дунйа С. (ред.). Каир: Даṛ аль-Ма‘āриф; 1972. 371 с.
- 3^б. аль-Газали. *Крушение позиций философов*. Попов И. (пер. с араб.). М.: Ансар; 2007. 277 с.
4. Ибн-Рушд. О соотношении философии и религии. Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. (ред.) *Мусульманская философия (фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 547–581.
5. Ибн-Рушд (Аверроэс). О методах обоснования принципов вероучения. Часть пятая. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(4):1003–1049. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-1003-1049
6. Ибн-Сина. Психология. Ибн-Сина. *Исцеление: теология*. Т. 2. М.: ИВ РАН; 2022. С. 7–183.
7. Ибн-Сина. *Исцеление: теология*. Т. 1. М.: ИВ РАН; 2022. 720 с.
8. Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Казанский университет; 2014. 236 с.



9. Ибн-Сина (Авиценна). Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть четвертая. *Ориенталистика*. 2019;2(2):337–374. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-337-374
10. аш-Ширази. *Давāбит аль-ма'рифa аль-мусаммāt Шарх аль-Хидāйa аль-'асйриййa*. Т. 2. Каир: Мактабат ас-Сақāфа ад-дйниййa; 2008. 270 с.
11. Ибн-Сина. Книга знания. Ибн Сина. *Избранные философские произведения*. М.: Наука; 1980. С. 59–228.
12. Ибн-Сина. *Ан-Наджāt*. Тегеран: Данишгах Тихрāн; 1978. 783 с.
13. аль-Газали. *Мақāсыд аль-фалāсифa*. Каир: Дāр аль-Ма'āриф; 1960. 420 с.
14. Ибн-Рушд (Аверроэс). Несостоятельность. Несостоятельности. Часть четвёртая. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(2):337–369. DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-337-369
15. аль-Иджи. *Аль-Мавāқыф фй 'ильм аль-калām*. Бейрут: 'Алям аль-кутуб; б.г. 430+24 с.
16. ат-Тафтазани. *Шарх аль-Мақāсыд*. Т. 3, 5. Бейрут: 'Алям аль-кутуб; 1998. 376, 323 с.
17. Ибрагим Т., Ефремова Н.В. О модернистской рецепции фальсафской теологии. *Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник*. Вып. 7. М.: Медина; 2023. С. 475–548.

References

1. Ibrahim T., Efremova N.V. Ob otvete Ibn-Rushda na gazaliyskuyu kritiku filosofii [On Averroes' response to al-Ghazali's critique of Philosophy]. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):378-400. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-378-400. (In Russian)
2. Ibn Rushd. *Tahāfut at-Tahāfut*. Beirut: Markaz dirāsāt al-wahda al-'arabīyya, 1998. 600 p. (In Arabic)
- 2^a. Ibn Rushd. *Neposledovatel'nost' «Neposledovatel'nosti»* [The Incoherence of the Incoherence (Russian translation)]. In: *Srednevekovaya arabo-musul'manskaya filosofiya v perevodakh A.V. Sagadeeva* [Medieval Arab-Muslim Philosophy in A.V. Sagadeev's translations]. Vol. 3. Moscow: Marjani Press; 2010, pp. 141-272. (In Russian)



2⁶. Averroes (Ibn Rushd). *Oproverzhenie Oproverzheniya* [The Incoherence of the Incoherence (Russian translation)]. Kiev: UTsIMM Press; St. Petersburg: Aleteyya Press; 1999. 685 p. (In Russian)

3. Algazel. *Tahāfut al-Falāsifat*. Beirut: Imprimerie catholique; 1927. 30, 447 p. (In Arabic)

3^a. al-Ghazali. *Tahāfut al-Falāsifa*. Cairo: Dār al-Ma'ārif; 1972. 371 p. (In Arabic)

3^b. al-Ghazali. *Krushenie pozicij filozofov* [The Incoherence of the Philosophers (Russian translation)]. Moscow: Ansar Press; 2007. 277 p. (In Russian)

4. Ibn Rushd. O sootnoshenii filosofii i religii [On the Correlation between Philosophy and Religion]. *Musul'manskaya filosofiya (fal'safa): antologiya* [Muslim Philosophy (Falsafa): an Anthology]. Ibrahim T.K., Efremova N.V. (eds). Kazan: The Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 547–581. (In Russian)

5. Ibn Rushd (Averroes). On the Methods of Substantiating the Principles of Creed. Part Five. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(4):1003–1049. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-1003-1049 (In Russian)

6. Ibn Sina. Psihologiya [Psychology]. Ibn Sina. *Iselenie: teologiya* [Healing: Theology]. Vol. 2. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences Publ.; 2022, pp. 7–183. (In Russian)

7. Ibn Sina. *Iselenie: teologiya* [Healing: Theology]. Vol. 1. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences Publ.; 2022. 720 p. (In Russian)

8. Ibrahim T.K., Efremova N.V. *Musul'manskaya religioznaya filosofiya: fal'safa* [Islamic Religious Philosophy: Falsafa]. Kazan: Kazan University Press; 2014. 236 p. (In Russian)

9. Ibn Sina (Avicenna) Al-Isharat wa-t-tanbihat [On Metaphysics]. Part four. *Orientalistica*. 2019;2(2):337–374. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-2-337-374 (In Russian)

10. ash-Shirazi. *Dawābit al-ma'rifa al-mussammāt Sharh al-Hidāya al-athīrīyya*. Vol. 2. Cairo: Maktabat ath-Thaqāfa; 2008. 270 p. (In Arabic)

11. Ibn Sina. Kniga znaniya [The Book of knowledge (Russian translation)]. Ibn Sina. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected philosophical works]. Moscow: Nauka Press; 1980, pp. 59–228. (In Russian)

12. Ibn Sina. *An-Najāt*. Tehran: Dānishgāh-i Tihirān; 1978. 783 p. (In Arabic)



Т. Ибрагим, Н.В. Ефремова

К ответу Ибн-Рушда на газалийскую критику фальсафской трактовки...

Minbar. Islamic Studies. 2023;16(4):816–832

13. al-Ghazali. *Maqāsid al-Falāsifa*. Cairo: Dār al-Ma‘ārif; 1960. 420 p. (In Arabic)

14. Ibn-Rushd (*Averroes*). The Incoherence of the Incoherence. Part Four. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(2):337–369. DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-337-369 (In Russian)

15. al-Iji. *Al-Mawāqif fī ‘ilm al-kalām*. Beirut: ‘Ālam al-kutub; 430+24 p. (In Arabic)

16. at-Taftazani. *Sharh al-Maqāsid*. Vol. 3, 5. Beirut: ‘Ālam al-kutub; 1998. 376, 323 p. (In Arabic)

17. Ibrahim T., Efremova N.V. O modernistskoj recepcii fal'safskoj teologii [On the modernist reception of Falsafa theology]. *Islamskaya mysl': tradiciya i sovremennost'*. *Religiozno-filosofskiy ezhegodnik* [Islamic Thought: Tradition and Modernity. Religious-philosophical Yearbook]. Is. 7. Moscow: Medina Press; 2023, pp. 475–548. (In Russian)

Информация об авторах

Ибрагим Тауфик, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, заместитель председателя Экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации по теологии, член редакционного совета журнала «Minbar. Islamic Studies», г. Москва, Российская Федерация.

Ефремова Наталия Валерьевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, член редакционной коллегии журнала «Minbar. Islamic Studies», г. Москва, Российская Федерация.

About the authors

Taufik Ibrahim, Dr. Sci. (Philosophy), Full Professor, Head Research Fellow at the Center of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Deputy Head Chairman of the Higher Examining Body (Theology Section) at the Ministry of Education of the Russian Federation, Advisor to “Minbar. Islamic Studies” periodical, Moscow, the Russian Federation.

Natalia V. Efremova, Cand. Sci. (Philosophy), Senior Research Fellow at the Center of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Editorial board Member for “Minbar. Islamic Studies” periodical, Moscow, the Russian Federation.



T. Ibrahim, N.V. Efremova

On Averroes' response to al-Ghazali's critique of Falsafa interpretation...

Minbar. Islamic Studies. 2023;16(4):816–832

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 31 октября 2023

Одобрена рецензентами: 09 ноября 2023

Принята к публикации: 30 ноября 2023

Article info

Received: October 31, 2023

Reviewed: November 09, 2023

Accepted: November 30, 2023



Т. Ибрагим, Н.В. Ефремова

Ибн-Рушд (Аверроэс). Несостоятельность Несостоятельности. Часть шестая
Minbar. Islamic Studies. 2023;16(4):833–847

DOI 10.31162/2618-9569-2023-16-4- 833-847

УДК 140.8:28

Translations

Переводы

Ибн-Рушд (Аверроэс).

Несостоятельность Несостоятельности. Часть шестая

Т. Ибрагим^{1а}, Н.В. Ефремова^{2б}

(Перевод с арабского и комментарии)

¹Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

²Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

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

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

Резюме: Настоящая работа завершает начавшийся в №3 (2020 г.) цикл публикаций, представляющий собой перевод избранных разделов из трактата «Несостоятельность Несостоятельности» (*Tahāfut at-Tahāfut*) арабо-мусульманского философа Ибн-Рушда (Аверроэса, ум. 1198), составленного в опровержение книги мутакаллима-ашарита аль-Газали (ум. 1111) «Несостоятельность учений философов» (*Tahāfut al-falāsifa*).

Обсуждая в данном разделе третий из атрибутируемых философам «еретических» (*куфр*) тезисов о якобы отрицании телесного воскрешения и чувственного воздаяния, Ибн-Рушд оспаривает корректность этого обвинения и указывает, что подобные принципы религии необходимы для утверждения практических и теоретических добродетелей, а посему не подлежат обсуждению. Философ отмечает преимущество телесного изображения потусторонней жизни, но полагает, что будущие тела суть подобны земным, но не тождественны им.

Ключевые слова: Аверроэс; ашариты; воскрешение; аль-Газали; Ибн-Рушд; калам; трактат аль-Газали «Несостоятельность учений философов»; трактат Ибн-Рушда «Несостоятельность Несостоятельности»; фальсафа, эсхатология

Для цитирования: Ибн-Рушд (Аверроэс). Несостоятельность Несостоятельности. Часть шестая. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н.В. Ефремовой). Minbar. Islamic Studies. 2023;16(4):833–847. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-833-847



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



Ibn-Rushd (Averroes).

The Incoherence of the Incoherence. Part Six

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

(Translation from Arabic into Russian, introduction and comments)

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

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

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

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

Abstract: This work completes the series of publications that has begun in No. 3 (2020), which is a translation of selected sections from the book “The Incoherence of the Incoherence” (*Tahāfut at-Tahāfut*), written by a peripatetic philosopher Ibn Rushd (Averroes, d. 1198) in response to the polemical treatise of ashari mutakallim al-Ghazali (d. 1111) “The Incoherence of the Philosophers” (*Tahāfut al-Falāsifa*).

Dealing in this section with the third of the “heretical” (*kufī*) theses attributed to philosophers – about the alleged denial of bodily resurrection and sensory retribution, Ibn Rushd rejects this accusation and points out that from a Falsafa point of view, such principles of religion are necessary for the establishment of practical and theoretical virtues, and therefore are not subject to discussion. The philosopher notes the advantage of a bodily description of afterlife, however claims that bodies will be similar to earthly ones, but not identical to them.

Keywords: ashari; Averroes; eschatology; Falsafa; al-Ghazali; al-Ghazali’s treatise “the Incoherence of the Philosophers”; Ibn Rushd; Ibn-Rushd’s treatise “the Incoherence of the Incoherence”; Kalam; resurrection

For citation: *Ibn-Rushd (Averroes). The Incoherence of the Incoherence. Part Six. (Translation from Arabic into Russian, introduction and comments by T. Ibrahim and N.V. Efremova). Minbar. Islamic Studies. 2023;16(4):833–847. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-833-847*



Вопрос¹ двадцатый: [о телесном воскрешении]²

[20^г. Газалийское обозначение вопроса: «Опровержение (’ибтāl) отрицания ими воскрешения (ба’с) тел, возврата (радд) душ (ед. рух) к телам, существования телесного Ада (ан-нār), существования Рая (аль-джанна), чернооких гурий (аль-хур аль-’йн) и прочих обещанных людям [телесных блаженств]; а также [опровержение] их утверждения, будто всё это суть обращенные к простонародью образы, которые призваны дать представление о духовных (ед. рухāйи) вознаграждении и наказании, по рангу превосходящих телесные»³]

[20^р. Ответ Ибн-Рушда:

(а) Философы не касались этой темы]

Завершив [обсуждения девятнадцатого] вопроса, аль-Газали принял-ся утверждать, будто <554> философы⁴ отрицают воскрешение тел (хашр аль-’аджсād). Но такое [отрицание] не встречается ни у кого из предшествующих [философов].

Ведь учение о воскрешении тел распространено в религиях (шарā’и) по крайней мере уже тысячу лет, а те, от которых дошла до нас философия⁵,

¹ Араб. мас’алъ.

² В одной рукописи фигурирует название: «Опровержение их отрицания воскрешения тел, [а с ним?] и полного наслаждения» (مع التلذذ التام). (في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد، مع التلذذ التام).

В качестве введения к переводу см. опубликованную в настоящем номере нашу статью «К ответу Ибн-Рушда на газалийскую критику фальсафской трактовки телесного воскрешения», а также общий пролог [1]. Данная в угловых скобках нумерация страниц в переводе соответствует арабскому оригиналу [2]; сочинение самого аль-Газали цитируется по изданиям Буйджа [3], Дунйи [3^а] и русскому переводу [3^б]; при нумерации рубрик индекс ^г указывает на рассуждение аль-Газали, ^р – на комментарий/ответ Ибн-Рушда; меткой ^(г) обозначается формула благословения Бога та’ālъ («всевышен Он!»); ^(о) – субхāна-Ху («преславлен/превознесен Он!»); ^(саа) обозначается формула благопожелания в отношении пророков – салавāt Аллах ‘алй-хим («благословение Божье им!»); ^(ас) – ‘алй-хи/хим ас-сальм («мир ему/им!»). О системе транскрипции арабских слов, а также цитирования Корана, Сунны и других первоисточников см. примечание 1 в опубликованной выше нашей вводной статье.

³ См.: [3^а, с. 282; 3^б, с. 256]; араб.: (وجود النّار الجسمانيّة ووجود) في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد، وردّ الأرواح إلى الأبدان، ووجود النّار الجسمانيّة ووجود (الجنة والحدود العن، وسائر ما وعد به النّاس، وقولهم: إنّ كلّ ذلك أمثلة ضربت لعمائم الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين، هما أعلى رتبة من الجسمانيين).

⁴ Араб. фальсафа. Напомним, что Ибн-Рушд употребляет как синонимы термины фальсафа («философия») и хикма (букв. «мудрость»), а также, соответственно, файлясуф («философ»; мн. фальсафа) и хаким (букв. «мудрец»; мн. хукама). Если фигурирует первый термин, то в переводе это всегда отмечается – в основном тексте или в примечаниях.

⁵ Фальсафа.



принадлежат к более позднему времени. Ибо впервые о нем говорили пророки израилитов, следовавших после Моисея^(ac), как сие явствует из Псалтыри⁶ и многих [других] книг (*сухуф*), атрибутируемых израилитам⁷. О воскрешении четко сказано в Евангелии и в широко распространенных преданиях (глаг. *тавāтара*) от Иисуса^(ac)⁸. Этого учения придерживаются и сабии (*ас-саби'а*)⁹, чью религию Абу-Мухаммад Ибн-Хазм¹⁰ назвал древнейшей из всех религий¹¹.

[(б) Религии необходимы для утверждения практических и теоретических добродетелей]

[Философы], скорее, суть наиболее почитающие [веру в воскрешении тел] и наиболее приверженные ей. И это потому, что для них [религии] стремятся к такому водительство людьми, которое обеспечивает существование человека как человека и достижение им подобающего блаженства (*са'āда*); ибо религии необходимы для наличия у людей моральных добродетелей (*фада'иль хулюкыййа*), теоретических (*назариййа*) добродетелей и практических искусств (*санā'и' амалиййа*). Они считают, что жизнь человека в этом мире невозможна без практических искусств; что его жизнь в мире этом и в другом невозможна без теоретических добродетелей; что как те, так и другие достигаются и <555> укрепляются лишь благодаря моральным добродетелям; что моральные добродетели утверждаются только через познание Бога^(r) и почитание Его посредством обрядов (*'ибādāt*), предписанных людям в той или иной религии (как, например, жертвоприношения, молитвы и прочие славословия Богу^(r), ангелам и пророкам).

[Философы] также полагают, что религии являются необходимыми общественными учреждениями (*санā'и' маданиййа*), принципы (ед. *мабда'*) которых черпаются из разума (*'ақль*) и религии (*шар'*), хотя и в разной степени.

⁶ См., например, стихи 15: 9–11; 21: 30; 48: 16; 72: 24; 87: 10–14.

⁷ В частности, в Книге Иова (19: 25), Книге пророка Исаии (26: 19; 66: 14), Книге пророка Иезекииля (37: 1–14), Книге пророка Даниила (12: 2–3), Второй книге Маккавейской (7: 9, 14).

⁸ См., например: Евангелие от Матфея (22: 29, 31–33), Евангелие от Иоанна (5: 25–29; 6: 54).

⁹ Близкое обозначение *ас-саби'ун* фигурирует в Коране (2: 62; 5: 69; 22: 17), где «сабии» рядопологаются иудеям, христианам и мусульманам. Порой их идентифицируют как последователей пророка Авраама; к ним поздняя традиция причисляет месопотамскую секту мандеев («Христиане Иоанна Крестителя») и общину сабиев (*ас-саби'а*) из города Харран.

¹⁰ Арабо-испанский теолог и факых, видный представитель захиритской школы (ум. 1064); автор доксографического труда «*аль-Фицал фи' аль-миляль ва-ль-'ахва' ва-н-нихаль*».

¹¹ См.: [4, с. 88] – (وكان الذي ينتحلّه الصابئون أقدم الأديان على وجه الدّهر).



[(в) Религиозные принципы не подлежат обсуждению]

В первую очередь сие касается тех принципов, которые общи у всех религий.

Одновременно с этим [философы] не позволяют, чтобы относительно общих принципов высказывались в утвердительном или отрицательном смысле¹², например: «Нужно ли поклоняться Богу^(т) или нет?» и даже «Существует Он или нет?»

Таково их мнение и в отношении всех прочих принципов. Это, в частности, касается того, есть ли потустороннее (*'ахйра*) блаженство и каково оно. Ибо все религии единогласны в необходимости какого-то потустороннего¹³ бытия (*вуджуд 'ухравй*), хотя и расходятся в отношении свойства (*сыфа*) означенного бытия. Подобно тому как [религии] сходятся в познании Его (Принципа) бытия, Его атрибутов и Его действий, но более или менее различаются в своих высказываниях о самости (*зāt*) Принципа и Его действиях¹⁴, точно так же они единогласны касательно [наличия] деяний, которые приводят к блаженству в потустороннем жилище (*ад-да'р аль-'ахйра*), но расходятся в [конкретном] определении (*тақдир*) этих деяний.

Поскольку религия преследует ту же [цель], что и философия, но доступным для всех путем, то она (религия), согласно [философам], необходима. Ведь философия¹⁵ нацеливается на разъяснение интеллектуального (*'ақлиййа*) блаженства в отношении некоторой части людей – тех, кто способен освоить философию; тогда как религии стремятся посвятить [в истину] весь народ. При этом нет ни одной религии, которая не указала¹⁶ бы на особое [наставление], обращенное к одним только философам, хотя преимущественное внимание она придает именно общему для всего народа [учению].

А коли бытие и блаженство особого разряда людей тесно связаны с бытием и блаженством общего разряда, то и общее учение (*та'лим*) является необходимым для бытия и жизни особого разряда. Что касается поры моло-

¹² Чтобы у широкой публики не создавалось впечатления об их проблематичности.

¹³ Посмертного.

¹⁴ Т.е. бытие Бога, Его атрибутов и действий единогласно признается, но таковые различно описываются.

¹⁵ Фальсафа.

¹⁶ Глагол *наббаха*; здесь «указание» (*танбих*) подразумевает своего рода аллюзию, рассчитанную на сообразительность адресата.



дости и становления, то в означенной необходимости вряд ли кто сомневается. <556> После же перехода в особый статус человеку подобает не презирать то [учение], с которым он вырос, но находить для этого благообразнейшее толкование (*та'виль*), помня, что оно обращено к общему адресату, а не к отдельному. Если кто проявит сомнение в религиозных принципах, на которых он был воспитан, или же обнаружит толкование, противоречащее [сказанному] пророками^(саа) и отталкивающее от них, то таковой больше всех заслуживает обвинения в ереси (*куфр*) и ему полагается то наказание, каковое за ересь предписывает религия (*милля*), в лоне которой он вырос.

[(г) Философ выбирает лучшую религию]

Кроме того, [принадлежащий к ученой элите] человек должен выбрать лучшую (*'афдал*) из религий его времени, хотя для него все они истинны (*хаққ*).

Таковому следует также знать, что одна лучшая религия сменяется другой, еще лучшей. Поэтому учившие в Александрии философы приняли ислам, когда до них дошла эта религия, а жившие в стране ромеев философы стали христианами по появлении там религии Иисуса^(ас). И среди израильтян были, несомненно, многие философы, что явствует из имеющихся у них книг, возводимых к Соломону^(ас).

Философия всегда была присуща людям Откровения (*'ахль аль-вахй*), т.е. пророкам^(ас), так что вернее всего будет сказать: каждый пророк есть философ, но не каждый философ – пророк¹⁷. Именно философы суть те ученые мужи (*'уляма'*), о которых говорится как о наследниках (*вараса*) пророков¹⁸.

Ужколь скоро для доказательных дисциплин (*ас-санай' аль-бурханийя*)¹⁹ в качестве принципов оказываются²⁰ постулаты (*мусадарāt*) и тезисы (*'усуль ма'уду'а*)²¹, то тем более это должно быть в религиях, почерпнутых из Открове-

¹⁷ Араб.: (كُلُّ نَبِيٍّ حَكِيمٌ، وَلَيْسَ كُلُّ حَكِيمٍ نَبِيًّا).

¹⁸ Так гласит хадис, передаваемый Абу-Даудом (5, № 3641), Ибн-Маджей (6, № 223) и ат-Тирмизи (7, № 2682); араб.: (إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ).

¹⁹ Дисциплины, оперирующие строго научными, аподиктическими (доказательными) методами обоснования (в отличие от диалектических и риторических методов); к таковым относятся физика, математика и метафизика (см.: [8, с. 10–12]).

²⁰ Помимо положенных в основу данной дисциплины «дефиниций» («определений»; араб. *худуд*), а также аксиом («общепринятых», *кад'айя мута'арафа*; «необходимо-принятых», *аль-ваджиб кубулю-ха*) (см.: [9, т. 2, с. 276–277]).

²¹ Таковыми служат положения, которые принимаются в начале освоения данной научной дисциплины, хотя и без убежденности в их истинности (эта истинность устанавливается в другой



ния (*вахй*) и разума (*‘ақль*). Ведь к любой религии, основанной на Откровении, непременно примешивается разум. А кто полагает, что может быть основанная исключительно на разуме религия, тот должен признать, что такая религия будет уступать в совершенстве той религии, которая опирается и на разум, и на Откровение! Все [философы] согласны в том, что принципы практической деятельности (*‘амаль*) берутся через следование [авторитетам] (*тақлид^{ан}*), ибо нет иных доказательств обязательности (*вуджуб*) этой деятельности, кроме наличия добродетелей, обретаемых от практических и моральных действий.

Отсюда явствует, что все философы придерживаются такого мнения о религиях, т.е. о необходимости перенять от пророков и законодателей (ед. *вāды*) те принципы практической деятельности и те установления, которые предписывает данная религия. Наиболее достохвальными среди этих необходимых принципов они считают те, которые сильнее всего побуждают народ к благим (*фāдыла*) деяниям таким образом, чтобы выросшие на них люди были добродетельнее тех, кто вырос на иных предписаниях.

Таковой у нас²² служит обрядовая молитва (*салāt*). Ибо нет сомнения, что молитва поистине предостерегает <557> от мерзкого и дурного²³, как об этом сказано Богом^(т). Заповеданная нашей религией молитва лучше ведет к означенной [добродетели], чем молитвы в прочих религиях, а именно благодаря связанному с ней предписанию касательно числа молитв, их времени, возносимых воззваний, а также остальным установлениям об очищении (*тахāра*) и воздержаниях (ед. *тарк*), т.е. отказе от деяний и речений, делающих молитву недействительной.

[д) Преимущество телесного изображения потусторонней жизни]

Так обстоит дело и со сказанным в нашей религии о возвращении (*ма‘ād*) [к жизни в потустороннем мире], ибо сравнительно с другими религиями оно сильнее побуждает людей к благим деяниям: в отношении [широкой публики] представление (*тамсиль*) этого возвращения в телесных (*джисмāниййа*) образах лучше, нежели его представление с помощью образов духовных (*рухāниййа*).

дисциплине или в рамках той же дисциплины, но позже): если изучающий принимает таковые при склонности к признанию их истинности, то они называются «тезисами», а если у него имеется противоположное им мнение, то это – «постулаты» (см.: [9, т. 2, с. 277]).

²² Мусульман.

²³ Аят 29: 45 – (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ).



В этом смысле звучат слова Бога^(c):

"مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ..."

«Тот рай, что обещан благочестивым, | Подобен (*масаль*) [саду] с обильными ручьями...»²⁴

Пророк^(ac) же сказал:

"فِيهَا مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبٍ بَشَرٍ"

«В нем (Раю) есть то, что не видывало ни одно око, не слышало ни одно ухо, не приходило на ум ни одному смертному»²⁵.

А согласно Ибн-Аббасу²⁶,

"لَيْسَ فِي الْآخِرَةِ مِمَّا فِي الدُّنْيَا إِلَّا الْأَسْمَاءُ"

«нет ничего общего между [реалиями] сей [жизни] (*ад-дунья*) и той (*аль-'ахира*), разве что названия»²⁷.

Как отсюда явствует, тамошнее бытие есть иная, более высокая реальность, более совершенная стадия. Этого не должен отрицать тот, кто верит, что одна и та же вещь в нашем мире переходит от одной стадии к другой, как в случае с неодушевленными формами, которые возвышаются до такого уровня, на коем они становятся способными постичь сами себя, т.е. до интеллектуальных (*'ақлиййа*) форм.

Кто сомневается в подобных вещах, распространяется о сем и провозглашает это, тот стремится подорвать устои религий и ниспровергнуть добродетели. Ни у кого не будет сомнения в том, что сии суть неверующие (*занāдиқа*), которые полагают, будто у человека нет иной цели, кроме наслаждения [земными] удовольствиями. Если кто-нибудь из таковых окажется в их власти, то, несомненно, люди религии и философы предадут его смерти. А коли не попадут, то лучшими доводами в споре с ним служат аргументы, содержащиеся во Всечтимом Писании (*аль-Китаб аль-'азиз*)²⁸.

²⁴ Аят 13: 35.

²⁵ В таких словах хадис фигурирует у Муслима (10, № 7135/2825); близкую версию передает аль-Бухари (11, № 3244) – «Я (Бог) уготовил праведным рабам Своим таковое...» (...أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ).

²⁶ Абдаллах ибн Аббас (ум. 687) – сахабит, двоюродный брат пророка Мухаммада (сын его дяди аль-Аббаса), видный толкователь Корана.

²⁷ Изречение не фигурирует в Шестикнижии; встречаются версии, в которых сначала упоминается сия жизнь, а потом та; а еще в одной версии вместо «та жизнь» фигурирует «Рай» (الجنة).

²⁸ В Коране. На этих аргументах Ибн-Рушд останавливается в трактате «О методах обоснования



[(е) Воссозданные тела – подобия посюсторонним, но не сами они]

[Аль-Газали] хорошо высказался в опровержение таких [отрицателей телесного воскрешения]. [Но] для [настоящего] опровержения их необходимо полагать, (1) что душа бессмертна (*гайр ма'ита*), как таковое следует из рациональных (*'ақлиййа*) и религиозных (*шар'иййа*) доводов (*даля'иль*), и (2) что возвращаются не самые тела, какие имелись в нашем мире, а лишь им подобные <558>; ибо уничтожившееся (*ма'дүм*) не может восстановиться в своей индивидуальности (*би-ш-шахс*). Возвращается именно сущее – [душа], притом к [телу], схожему с уничтожившимся, но не к самому ему, как это показал тот же аль-Газали²⁹.

Вот почему возвращение недоказуемо, если исходит из учения тех мутакаллимов, которые считают, что душа является акциденцией (*'арад*) [тела] и что воссоздаются те самые уничтожившиеся тела. Ведь то сущее, каковое уничтожилось, а затем явится к бытию, будет единым сущим именно по виду (*би-ннау'*)³⁰, но не по числу (*би-ль-'адад*) – в численном отношении это будет двумя сущими. Тем более сие недоказуемо, коли встать на точку зрения тех мутакаллимов, кто полагает, что акциденции не сохраняются два момента подряд.

* * *

[Заключение: аль-Газали прегрешил и против религии, и против философии]³¹

Итак, [аль-Газали] обвинил философов³² в ереси (*куфр*) по трем вопросам.

принципов вероучения» (*аль-Кашф 'ан манāхидж аль-'адилля фи 'ақāид аль-милля*); см. рубрику 1 в нашей вводной статье.

²⁹ В том числе в обсуждаемой здесь его книге (см. рубрику 4 в нашей вводной статье).

³⁰ Речь здесь идет о логическом виде – универсалии, сказывающейся о многих индивидах.

³¹ Данное заключение соответствует газалийскому, в котором говорится: «Если кто-то скажет: «Вы привели подробное разъяснение учений этих (философов); выносите ли вы окончательное суждение об их еретичности (*такфйр*) и о необходимости убиения (*катль*) тех, кто исповедует их убеждения», то мы говорим: их необходимо считать еретиками в трех вопросах. Первый – это вопрос об извечности (*кыдам*) мира и их утверждение, будто все субстанции (ед. *джау'хар*) извечны. Второй – их утверждение, будто Бог^(т) не охватывает знанием временных (*хāдиса*) партикулярий (*джуз'иййāt*) среди индивидуальных [сущих] (*'ашхāс*). Третий – отрицание воскрешения (*ба'с*) тел и их собирания [для Суда] (*хашр*). Эти три доктрины никак не согласуются с исламом...» [З^а, с. 307–308; ср.: З^б, с. 275].

³² Аль-фалсяифа.



Первый из них – это тот вопрос, который мы только что рассмотрели. Разъяснив их истинное мнение, мы указали, что для них означенный вопрос относится к числу тех, по которым возможны разные точки зрения³³.

Второй вопрос касается утверждения, будто [Бог] не ведает партикулярный. В отношении его мы также показали, что [философы] такого не утверждают.

А третий вопрос связан с учением об извечности мира. Но и здесь, как мы показали, под извечностью [философы] подразумевают не тот смысл, за который мутакаллимы обвиняют их в ереси.

Более того, в означенном своем сочинении³⁴ [аль-Газали] говорит, что никто из мусульман не учит об [исключительно] духовном воскрешении. Однако в других сочинениях он же пишет, что суфии придерживаются последнего учения³⁵. Стало быть, нет единогласия ('иджмā') касательно обвинения в ереси тех, кто утверждает духовное воскрешение, но не телесное. Да и сам аль-Газали допускал мнение о [чисто] духовном воскрешении.

И еще: в иных своих книгах он проявляет осторожность (глаг. *тараддада*) касательно причисления к ереси мнений, которые нарушают установленный консенсус ('иджмā')³⁶.

Все это, как видишь, полнейшая путаница (*тахлīt*). И нет сомнения в том, что муж сей прегрешил и против религии, и против философии, [распространяясь перед широкой публикой по подобным вопросам]. Именно Бог споспешествует правильному пути и отмечает истиной, кого пожелает³⁷. <559>

³³ «К числу тех, по которым возможны разные точки зрения» – араб. *мин аль-масāиль ан-назариййа*. В трактате «О методах обоснования принципов вероучения» Ибн-Рушд пишет так: «Касательно этого вопроса истина состоит в том, чтобы каждый [верил] в то, к чему приводит его собственное рассмотрение (*назар*), но при условии, что такое рассмотрение не влечет за собой отрицания самого основоположения ('асл), т.е. отрицания [тамошнего] бытия вообще» [12, с. 1039].

³⁴ В обсуждаемом трактате «Несостоятельность учений философов».

³⁵ Например, в «Весах деяний» (*Мизāн аль-'амаль*); см.: [13, с. 183–185]. Ибн-Туфайль (ум. 1185/86) добавляет, что в «Избавляющем от заблуждения» аль-Газали декларирует свой переход на позиции суфиев [14, с. 42]; см. также: [15, с. 101, 122 и сл.].

³⁶ В трактате «О соотношении философии и религии» (*Фасл аль-мақāl фī-мā байн аль-хикма ва-ш-шарī'а мин аль-иттиқāl*) Ибн-Рушд в схожем контексте ссылается на газалиское сочинение «Критерий различения между правоверием и ересью» (в цитируемом русском переводе – «Критерий различения ислама и ереси»; араб.: *Файсал ат-тафриқа байн аль-'ислям ва-з-зандақа*) [16, с. 560; 17, с. 228–229].

³⁷ Араб.: (وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ) (والله الموفق للصواب والمختص بالحق من يشاء); аллюзия на слова аятов 11: 88 (وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ), 2: 105 и 3: 74 – (والله يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ).



На сем завершая рассмотрение указанных вопросов, я умоляю [Бога] простить меня за такое обсуждение. Если бы не необходимость открыть истину тем, кто ее достоин (а таковых, как говорил Гален³⁸, один на тысячу³⁹), и дать отпор тем, кому не подобает рассуждать о ней, то, видит Бог⁴⁰, я и буквы не написал бы здесь.

С упованием на то, что Своей милостью и великодушием⁴¹ Бог, помимо Коего нет Господа, примет это оправдание и простит мое прегрешение!⁴²

Литература

1. Ибрагим Т., Ефремова Н.В. Об ответе Ибн-Рушда на газалийскую критику философии. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):378–400. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-378-400
2. Ибн-Рушд. *Тахāфут ат-Тахāфут*. Аль-Джабири М.А. (ред.). Бейрут: Марказ дирāсāt аль-вахда аль-‘арабиййā; 1998. 600 с.
- 2^a. Ibn Rushd. *Tahāfot at-tahāfot*. Bouyges M. (ed.). Beirut: Imprimerie catholique; 1930. 680 p.
- 2^b. Ибн-Рушд. *Тахāфут ат-Тахāфут*. Дунйа С. (ред.). Т. 1–2 (сквозная нумерация страниц). Каир: Дār аль-Ма‘āриф; 1971. 1006 с.
3. Algazel. *Tahāfot al-Falāsifat*. Bouyges M. (ed.). Beirut: Imprimerie catholique; 1927. 30, 447 p.
- 3^a. аль-Газали. *Тахāфут аль-фалāсифа*. Дунйа С. (ред.). Каир: Дār аль-Ма‘āриф; 1972. 371 с.
- 3^b. аль-Газали. *Крушение позиций философов*. Попов И. (перев. с араб.). М.: Ансар; 2007. 277 с.
4. Ибн-Хазм. *Аль-Фисал фī аль-миляль ва-ль-‘ахвā’ ва-н-ниҳаль*. Т. 1. Бейрут: Дār аль-Джиль; 1996. 376 с.
5. [Абу-Дауд]. *Сунан ‘Абī-Дāūd*. Эр-Рияд: Мактабат аль-Ма‘āриф; 2007. 1198 с.
6. [Ибн-Маджа]. *Сунан Ибн-Мāджāх*. Эр-Рияд: Мактабат аль-Ма‘āриф; 1997. 849 с.

³⁸ Древнеримский врач и философ (129–216).

³⁹ Идентификация источника затруднительна. К Галену возводится такое изречение: «Найдись из тысячи хоть один человек, кто изучит и поймет мои работы, я достаточно буду вознагражден за мои усилия» (см.: [18, с. XXXVI]).

⁴⁰ Араб.: (عَلِمَ الله); букв.: «знает Бог».

⁴¹ Араб.: (بِئْتَهُ وَكَرَمَهُ وَجُودَهُ وَفَضْلَهُ).

⁴² «простит мое прегрешение» – араб.: (يَغْفِرُ الْعَثْرَةَ); мы следуем изданию Буйджа [2^a]; в изданиях аль-Джабири [2] и Дунйи [2^b] вместо (يَغْفِرُ) фигурирует (يَقْبِلُ), «примет» (!)



7. [ат-Тирмизи]. *Сунан ат-Тирмизи*. Эр-Рияд: Мактабат аль-Ма'āриф; б.г. 1106 с.
8. Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Казанский университет; 2014. 236 с.
9. Ибн-Сина. *Исцеление: теология*. Т. 1–2. М.: ИВ РАН; 2022. 720, 600 с.
10. [Муслим]. *Сахих Муслим*. Эр-Рияд: Дар ас-Салаям; 2000. 1488 с.
11. [аль-Бухари]. *Сахих аль-Бухари*. Бейрут: Дār Ибн-Касир; 2002. 1944 с.
12. Ибн-Рушд (Аверроэс) О методах обоснования принципов вероучения. Часть пятая. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(4):1003–1049. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-1003-1049
13. аль-Газали. *Мизан аль-'амаль*. Каир: Дār аль-Ма'āриф би-Миср; 1964. 475 с.
14. Ибн-Туфайль. Повесть о Хаййе, сыне Йакзана. В: *Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева*. Т. 3. М.: Изд. дом Марджани; 2010. С. 37–98.
15. аль-Газали. Избавляющий от заблуждения. *Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева*. Т. 3. М.: Изд. дом Марджани; 2010. С. 101–140.
16. Ибн-Рушд. О соотношении философии и религии. Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. (ред.) *Мусульманская философия (фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 547–581.
17. аль-Газали. Критерий различения ислама и ереси. *Исламская мысль: традиция и современность*. Вып. 1. 2016. М.: Медина; 2016. С. 201–240.
18. Ибн-Сина. *Канон врачебной науки*. Кн. 1. Ташкент: ФАН; 1981. СХХVII, 550 с.

References

1. Ibrahim T., Efremova N.V. Ob otvete Ibn-Rushda na gazaliyskuyu kritiku filosofii [On Averroes' response to al-Ghazali's critique of Philosophy]. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):378–400. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-2-378-400. (In Russian)
2. Ibn Rushd. *Tahāfut at-Tahāfut*. Beirut: Markaz dirāsāt al-wahda al-'arabīyya; 1998. 600 p. (In Arabic)
- 2^a. Ibn Rushd. *Tahāfot at-tahāfot*. Beirut: Imprimerie catholique; 1930. 680 p. (In Arabic)



- 2^b. Ibn Rushd. *Tahāfut at-Tahāfut*. Vol. 1–2 (continuous page numbering). Cairo: Markaz dirāsāt al-wahda al-‘arabīyya; 1998. 600 p. (In Arabic)
3. Algazel. *Tahāfut al-Falāsifat*. Beirut: Imprimerie catholique; 1927. 30, 447 p. (In Arabic)
- 3^a. al-Ghazali. *Tahāfut al-Falāsifa*. Cairo: Dār al-Ma‘ārif; 1972. 371 p. (In Arabic)
- 3^b. al-Ghazali. *Krushenie pozicij filosofov* [The Incoherence of the Philosophers (Russian translation)]. Moscow: Ansar Press; 2007. 277 p. (In Russian)
4. Ibn Hazm. *Al-Fisal fī al-milal wa-l-ahwā’ wa-n-nihal*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Jīl; 1996. 376 p. (In Arabic)
5. [Abu Dawd]. *Sunan Abī Dāwūd*. Riyadh: Maktabat al-Ma‘ārif; 2007. 1198 p. (In Arabic)
6. [Ibn Majah]. *Sunan Ibn Mājah*. Riyadh: Maktabat al-Ma‘ārif; 1997. 849 p. (In Arabic)
7. [at-Tirmidhi]. *Sunan at-Tirmidhī*. Riyadh: Maktabat al-Ma‘ārif; 1106 p. (In Arabic)
8. Ibrahim T.K., Efremova N.V. *Musul'manskaya religioznaya filosofiya: fal'safa*. [Islamic Religious Philosophy: Falsafa]. Kazan: Kazan University Press; 2014. 236 p. (In Russian)
9. Ibn Sina. *Istselenie: teologiya* [Healing: Theology]. Vol. 1–2. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences Publ.; 2022. 720, 600 p. (In Russian)
10. [Muslim]. *Sahīh Muslim*. Riyadh: Dār as-salām; 2000. 1488 p. (In Arabic)
11. [al-Bukhari]. *Sahīh al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ibn Kathīr; 2002. 1944 p. (In Arabic)
12. On the Methods of Substantiating the Principles of Creed. Part Five. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(4):1003–1049. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-4-1003-1049 (In Russian)
13. al-Ghazali. *Mizān al-‘amal*. Cairo: Dār al-Ma‘ārif; 1964. 475 p. (In Arabic)
14. Ibn Tufayl. *Povest' o Khajje, syne Jakzana* [Hayy ibn Yaqdhan (Russian translation)]. *Srednevekovaya arabo-musul'manskaya filosofiya v perevodakh A.V. Sagadeeva* [Medieval Arab-Muslim philosophy in A.V. Sagadeev's translations]. Vol. 3. Moscow: Marjani Press; 2010, pp. 37–98. (In Russian)
15. al-Ghazali. *Izbavlyayushchij ot zabluzhdeniya* [Deliverance from Error]. *Srednevekovaya arabo-musul'manskaya filosofiya v perevodakh A.V. Sagadeeva*



T. Ibrahim, N.V. Efremova

Ibn-Rushd (Averroes). The Incoherence of the Incoherence. Part Six
Minbar. Islamic Studies. 2023;16(4):833–847

[Medieval Arab-Muslim philosophy in A.V. Sagadeev's translations]. Vol. 3. Moscow: Marjani; 2010, pp. 101–140. (In Russian)

16. Ibn Rushd. O sootnoshenii filosofii i religii [On the Correlation between Philosophy and Religion]. Ibragim T.K., Efremova N.V. (red.) *Musul'manskaya filosofiya (fal'safa): antologiya* [Ibrahim T.K., Efremova N.V. (eds). Muslim Philosophy (Falsafa): An Anthology]. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 547–581. (In Russian)

17. al-Ghazali. Kriterij razlicheniya islama i eresi [The Decisive Criterion for Distinguishing Islam from Heresy (Russian translation)]. *Islamskaya mysl': tradiciya i sovremennost'* [Islamic thought: tradition and modernity]. Is. 1, 2016. Moscow: Medina Press; 2016, pp. 201–240.

18. Ibn Sina. *Kanon vrachebnoj nauki* [The Canon of Medicine (Russian translation)]. Vol. 1. Tashkent: FAN Press; 1981. CXXVII, 550 p. (In Russian)

Информация об авторах

Ибрагим Тауфик, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, заместитель председателя Экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации по теологии, член редакционного совета журнала «Minbar. Islamic Studies», г. Москва, Российская Федерация.

Ефремова Наталья Валерьевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, член редакционной коллегии журнала «Minbar. Islamic Studies», г. Москва, Российская Федерация.

About the authors

Taufik Ibrahim, Dr. Sci. (Philosophy), Full Professor, Head Research Fellow at the Center of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Deputy Head Chairman of the Higher Examining Body (Theology Section) at the Ministry of Education of the Russian Federation, Advisor to “Minbar. Islamic Studies” periodical, Moscow, the Russian Federation.

Natalia V. Efremova, Cand. Sci. (Philosophy), Senior Research Fellow at the Center of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Editorial board Member for “Minbar. Islamic Studies” periodical, Moscow, the Russian Federation.



Т. Ибрагим, Н.В. Ефремова

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

Minbar. Islamic Studies. 2023;16(4):833–847

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 31 октября 2023

Одобрена рецензентами: 09 ноября 2023

Принята к публикации: 30 ноября 2023

Article info

Received: October 31, 2023

Reviewed: November 09, 2023

Accepted: November 30, 2023



Методология Ибн-аль-Хумама в книге «ат-Тахрир фи усуль аль-фикх»

М.А. Аль-Захрави^{1а}, М.Р. Салимов^{1б}

¹Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3686-2740>, e-mail: aimnzhr@gmail.com

^бORCID: <https://orcid.org/0009-0004-4326-7159>, e-mail: nurmudiun@gmail.com

Резюме: Данная статья посвящена Ибн-аль-Хумаму (1388–1457), одному из влиятельных ученых-ханафитов своего времени, и его труду «ат-Тахрир», в котором он изложил методологию мусульманского права, объединяя школы мутакаллимов и факихов. Он разделил свою книгу на три части (макалят), каждая из них включает главы, или разделы, в которых разбираются различные темы. Это позволило автору указанного сочинения подробно рассмотреть широкий спектр тем, связанных с методологией мусульманского права. Методология Ибн-аль-Хумама, изложенная в книге «ат-Тахрир», представляет собой теоретическое исследование и имеет практическое значение. Он стремился к тому, чтобы его труд был как можно более всеобъемлющим и полезным для всех изучающих мусульманское право.

Ключевые слова: Ибн-аль-Хумам; «ат-Тахрир фи усуль аль-фикх»; ханафитский мазхаб; методология мусульманского права; теория и практика; анализ школ

Для цитирования: Аль-Захрави М.А., Салимов М.Р. Методология Ибн-аль-Хумама в книге «ат-Тахрир фи усуль аль-фикх». *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(4):848–858. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-848-858



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



Methodology of Ibn al-Humam in his book “al-Taḥrīr fī uṣūl al-fiqh”

M.A. Al-Zahrawi^{1a}, M.R. Salimov^{1b}

¹*Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3686-2740>, e-mail: aimnzhr@gmail.com

^bORCID: <https://orcid.org/0009-0004-4326-7159>, e-mail: nurmudiun@gmail.com

Abstract: This article is devoted to Ibn al-Humam (1388–1457), who is one of the most influential Hanafi scholars of his time, and to his work “al-Taḥrīr”. In his book “al-Taḥrīr fī uṣūl al-fiqh”, Ibn al-Humam presented the methodology of Islamic law, combining the schools of mutakallims and fuqaha'. He divided his book into three parts (maqalat), each of which is divided into chapters or sections, which discuss various topics. This allowed him to consider in detail a wide range of topics related to the methodology of Islamic law. Ibn al-Humam's methodology in the book “al-Taḥrīr” combines theoretical research and practical application. He aimed for his work to be as comprehensive and useful as possible for students and researchers of Islamic law.

Keywords: Ibn al-Humam; “al-Taḥrīr fī uṣūl al-fiqh”; Hanafi school; methodology of Islamic law; theory and practice; school analysis

For citation: Al-Zahrawi M.A., Salimov M.R. Methodology of Ibn al-Humam in his book “al-Taḥrīr fī uṣūl al-fiqh”. *Minbar. Islamic Studies.* 2023;16(4):848–858. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-848-858

Введение

Мухаммад ибн ‘Абд-аль-Вахид ибн ‘Абд-аль-Хамид ибн Мас‘уд аль-Сиваси аль-Искандари (790–861 х. / 1388–1457 г.), известный как Ибн-аль-Хумам, суннитский богослов и правовед-ханафит, родившийся в Александрии (Египет) в 1388 году. Он получил образование в Каире, а затем отправился в путешествие по исламскому миру, обучаясь у известных ученых своего времени. В 1421 году он вернулся в Каир и стал преподавать право в каирском медресе Шайхунийа. Он пользовался большим уважением при дворе египетских правителей и среди государственных деятелей. Скончался этот ученый в Каире в 1457 году [1, с. 180].

Ибн-аль-Хумам является автором многих трудов по различным исламским наукам, включая фикх, ‘акыду, тафсир Корана, а также по другим наукам, таким как арифметика, филология, музыка и логика. Его наиболее известным



произведением является «Фатх аль-Кадир» (Раскрытие Всемогущего), комментарий к «аль-Хидайа» (Наставление), одному из основных трудов по ханафитскому фикху. Другие известные его труды – это «ат-Тахрир» (Скрупулезное исследование [4]) по методологии исламского права, «аль-Мусайара» (Совместное путешествие) по суннитскому вероучению и «Зад аль-факыр» (Провизия нуждающегося) о правовых нормах совершения молитвы по ханафитскому мазхабу [2, с. 255].

Как утверждает индийский ханафитский богослов и историк аль-Лякнави (1848–1886), Ибн-аль-Хумам был одним из самых влиятельных ученых-ханафитов своего времени. Его труды оказали большое влияние на развитие ханафитского фикха и других исламских наук. Он был разносторонне образованным человеком, который обладал обширными знаниями по различным областям наук и религии, чьи труды до сих пор изучаются и цитируются учеными-богословами и правоведами [1, с. 181].

Современный исследователь Идрис Киемов пишет: «Среди ученых Булгара и Казани я обнаружил, что аль-Марджани (да помилует его Аллах) уделял больше всего внимания исследованиям Камаль-ад-дина Ибн-аль-Хумама (да помилует его Аллах). Он упоминает его слова и следует за ним во многих темах фикха, усуль фикха и других наук в своих трудах и переписках. Особенно в своем труде “Назурат аль-хакк фи фардыййат аль-‘иша’ ва ин лям йагыб аш-шафак”, как это ясно для того, кто прочитал эту книгу» [3, с. 424]. Из этого следует, что Шихаб-ад-дин аль-Марджани (1818–1889), один из выдающихся ученых Казанского края, был большим поклонником работ Камаль-ад-дина Ибн-аль-Хумама и давал им высокую оценку.

Вышесказанное говорит о том, что его труды оказали большое влияние на развитие исламской юриспруденции и других шариатских наук.

Структура и содержание книги «ат-Тахрир фи усуль аль-фикх»

Ибн-аль-Хумам разделил свою книгу «ат-Тахрир фи усуль аль-фикх» на введение и три части (макалят). Каждая макала либо делится на главы, а главы, как правило, делятся на разделы, либо делится на разделы. Большинство разделов содержат несколько подразделов и тем, которые различаются от раздела к разделу.



В первой макале [4, с. 37] Ибн-аль-Хумам рассматривает основные лексические принципы. Он делит эту макалю на пять разделов:

Раздел 1: о видах единственного числа с точки зрения его сущности.

Раздел 2: о видах единственного числа с точки зрения его значения.

Раздел 3: о делении слов по аналогии, синонимах и омонимах.

Раздел 4: о делении единственного числа на три вида. В третьем виде автор выделяет пять исследований (мабахис). В третьем исследовании рассматривает более сорока тем, а в пятом исследовании – девять тем. В этой главе также рассматривает категорию «повеление» (ал-амр).

Раздел 5: о делении единственного числа с точки зрения его использования. Здесь автор рассматривает четыре подраздела, в том числе такие, как «Методы выражения иносказания» (семь тем), «Частицы» (девять тем), «Предлоги» (пять тем) и «Частицы условного предложения» (четыре тем). В конце этой макалы автор рассматривает обстоятельства (аз-зуруф) в трех темах [5, с. 76].

Вторая макаля [4, с. 167], названная «Предмет мусульманского права», разделена на пять глав:

Глава 1: об ахкамах (араб. حكم, «суждение/норма»); она была разделена на четыре раздела. В первом разделе речь шла о категориях постановлений ислама в пяти темах. Во втором разделе речь шла о хакиме (араб. حاكم, «устанавливающий суждение/норму»), и в нем не было никаких разделений. В третьем разделе речь шла о махкум фихи (араб. محكوم فيه, «предмет, о котором судят»), и в нем было девять тем. В четвертом разделе речь шла о махкум 'алайхи (араб. محكوم عليه, «объект суждения»), и в нем было двадцать шесть тем.

Глава 2: о Книге (Коране), она была разделена на четыре темы.

Глава 3: о Сунне, автор начал свое изложение в этой главе с повествования без разделений, затем приступил к разделу о достоверности Сунны, потом продолжил изложение в этой главе через двадцать восемь тем, а после вставил раздел о внешнем противоречии текстов, где обсуждается девятнадцать тем.

Глава 4: об иджма (араб. إجماع, «единогласное мнение»); автор посвятил эту главу единогласному мнению правоведов и разделил на девятнадцать тем.



Глава 5: о кыйасе (араб. قياس, «умозаключение, аналогия»); в этой главе содержится четыре раздела. В первом разделе были рассмотрены условия действительности кыйаса. Во втором разделе речь шла об 'илле (араб. علة, «причина»), и этот раздел был разделен на три темы. В третьем разделе была рассмотрена тема о классификации кыйаса по школе имама аш-Шафи'и, за которой последовали четыре темы. В четвертом разделе речь шла о возражениях против кыйаса [6, с. 178].

В третьей макале [4, с. 359] автор рассматривает вопросы иджтихада и того, что с ним связано: это таклид (следование за муджтахидом), ифта' (издание фетвы, богословского решения), где он разбирает шестнадцать тем [5, с. 354].

Данный обзор показывает, что Ибн-аль-Хумам использовал сложную (комплексную) систему разделения на главы и разделы в своей книге «ат-Тахрир фи усуль аль-фикх». Это позволило ему подробно рассмотреть широкий спектр тем, связанных с методологией мусульманского права.

Методология Ибн-аль-Хумама в указанном труде

Известно, что суннитские правоведы разделились на различные школы – школу сторонников предания (асхаб аль-хадис), школу сторонников мнения (асхаб ар-ра'й) и школу, занимающую позицию между двумя указанными школами. Ученые в области методологии исламского права также разделились на несколько школ. После того, как умер имам аш-Шафи'и и правоведы начали составлять труды по методологии права, независимо от того, были ли они комментариями к «Рисале» аш-Шафи'и или являлись самостоятельными трудами, у них стали возникать идеи, которые впоследствии оформились в направления и школы. Одни из них в своих трудах придерживались теоретического подхода, не обращая внимания на вынесенные правовые решения, вытекающие из этих теорий – правил, а другие придерживались подхода, основанного на вынесенных правовых решениях, переданных от их предводителей-муджтахидов, в частности от имама Абу Ханифы. Первая школа была известна как метод мутакаллимов¹, а вторая школа – как метод факихов. Кроме того, в VII веке хиджры появилась третья школа, которая

¹ Мутакаллимы (араб. мутакаллимун) – ученые науки ильм аль-калям (спекулятивного богословия).



объединила методы мутакаллимов и факихов. Ее представители занимались исследованием основоположений методологии мусульманского права и их обоснованием доказательствами, а затем применяли их к отраслям права. К ним относились некоторые ханафиты и некоторые шафииты, о которых будет сказано далее. Эта школа была названа методом мутааххирин (т.е. поздних ученых) или стала известна как объединяющая школа методологии исламского права [7, с. 189].

Камаль Ибн-аль-Хумам в своем труде «ат-Тахрир» избрал метод объединения школ мутакаллимов и факихов, то есть метод мутааххирин, потому что он видел, что каждая из этих школ имеет свои особенности, которые отличают одну от другой. Он считал, что этот метод является наиболее совершенным, и видел, что каждая из школ мутакаллимов и факихов имеет свои недостатки, которые могут быть исправлены в методе мутааххирин. Мутакаллимы выводят правила, абстрагированные от правовых решений, уделяют большое внимание исследованиям в методологии права и их обоснованию доказательствами, а факихи выводят правила, вдохновленные правовыми решениями, уделяют большое внимание применению этих правил при вынесении правовых положений. Поэтому Ибн-аль-Хумам хотел прийти к методу, который объединял бы достоинства обеих школ, при этом с учетом критики, направленной против них по отдельности. Таким образом, он смог бы дополнить их достоинства, исследуя методологию права доказательствами и доводами и применяя их к отраслям права. Поэтому его труд в аспекте теории имеет двойную пользу:

1) польза для исламской юриспруденции за счет объединения двух школ;

2) польза, заключающаяся в исследовании аргументов всех сторон и проведении сравнительного анализа методов мутакаллимов и факихов.

Например, рассмотрим часть его рассуждений о значении повеления (амр) после запрета (нахй) в передаче ханафитского богослова-правоведа Ибн-Амир-аль-Хаджжа (1422–1474):

«Ибн-аль-Хумам говорит, что исламские правоведы разделились на три точки зрения относительно значения повелительного наклонения (амр), которое следует за запретом.



Первое: оно означает дозволенность, поскольку, хотя в основном повеление лексически указывает на обязанность исполнения, его появление после запрета считается исключаящим признаком, который переводит обязанность в дозволенность, если только не будет найдено то, что указывает на обязанность (иджаб/вуджуб).

Доказательством этого является то, что шариат использовал повелительное наклонение, которое следует за запретом, в значении дозволенности в большинстве случаев, поэтому это стало обычаем законодателя в использовании, а юридический обычай имеет приоритет.

Второе: оно означает обязанность, поскольку доказательства, которые указывают на то, что оно было установлено для обязанности, являются общими, и нет различий между абсолютными приказами, исходящими от законодателя изначально, и приказами, которые следуют после запрета.

Третье: мнение, гласящее, что повелительное наклонение, которое следует за запретом, аннулирует запрет, а затем оценка данного действия возвращается к тому, что было до запрета, будь то обязанность (иджаб), желательность (надб) или дозволенность (ибаха). Это было доказано путем индукции (истикра') и считается наиболее верным мнением у Камала ибн Хумама. Он упомянул (да помилует его Аллах) два доказательства этого мнения – первое из Корана, а второе из Сунны.

Доказательство первое – это слова Аллаха: “А когда вы выйдете из ихрама, то можете охотиться” (5:2) [8].

Повеление охотиться пришло после запрета на охоту, поэтому оно снимает запрет, а затем действие возвращается к тому, что было до запрета, а именно к дозволенности.

Доказательство второе – это слова Пророка (мир ему и благословение Аллаха): “Смой с себя кровь и молись”².

Повеление молиться пришло после запрета на молитву, поэтому оно снимает запрет, а затем действие возвращается к тому, что было до запрета, а именно к обязанности» [5, с. 308].

Анализ данного отрывка показал нам метод школы мутааххирин, объединяющей методологии мусульманского права. Во-первых, это не абстра-

² Сборник имама ал-Бухари, хадис № 226 [9, с. 91].



гированное от иных мазхабов приведение всех мнений, которые известны в определенном вопросе, будь это мнения мутакаллимов или факихов. Во-вторых, это сопоставление данных мнений с традициями текстов ислама и с их нормами на предмет соответствия установленным нормам в текстах Корана и Сунны. В-третьих, это практика принципов методологии мусульманского права путем их применения и сравнения с богословско-правовыми нормами, которые передаются от прежних муджтахидов-правоведов ислама. Кроме имама Камала Ибн-аль-Хумама, этой методики придерживались следующие ученые:

– имам Музаффар-ад-дин Ахмад ибн ‘Али ал-Ба‘лябакки аль-Ханафи, известный как Ибн ас-Са‘ати, умерший в 694 году по хиджре, в своем труде «Бади‘ ан-низам аль-джамий‘ байна Усуль аль-Баздави ва аль-Ихкам» [11].

– кады Садр-аш-Шари‘а ‘Убайд-Аллах ибн Мас‘уд аль-Махбуби аль-Бахари аль-Ханафи, умерший в 747 году по хиджре, в своем труде «ат-Танких». Он также написал комментарий к своему труду под названием «Таудых шарх ат-танких», а затем Са‘д-ад-дин Мас‘уд ибн ‘Умар ат-Тафтазани написал субкомментарий к этому комментарию под названием «ат-Тальвих» [12].

– имам Тадж-ад-дин ас-Субки аш-Шафи‘и, умерший в 771 году по хиджре, в своем труде «Джам‘ аль-джавами‘» [10, с. 208]. В предисловии к этому труду он написал: «Данный труд охватывает методологию фикха в той степени, в какой это возможно для тех, кто приложил и прилагает усилия, и он содержит материал из более чем ста трудов то, что утоляет жажду, и содержит лучшее из комментариев к “Мухтасару”³ и “Минхаджу”⁴ с добавлением большого количества материала».

– крупный ‘алим Мухиббуллах ибн ‘Абд-аш-Шакур аль-Бахари, умерший в 1119 году по хиджре, в своем труде «Мусаллям ас-субут» [13].

Это наиболее важные книги, которые объединили в себе методы мутакаллимов и факихов. Многие труды, написанные в более поздние эпохи, следовали этому образцу.

³ Книга «Мухтасар мунтаха ас-су‘ль ва аль-амаль фи ‘ильмай аль-усуль ва аль-джадал» маликитского ученого Ибн-аль-Хаджиба ‘Усмана ибн ‘Умара (1174–1249).

⁴ Сочинение «Минхадж аль-вусуль иля ‘ильм аль-усуль» шафиитского богослова Насыр-ад-дина аль-Байдави (ум. 1286).



Заклучение

Итак, труд «ат-Тахрир фи усуль аль-фикх» разделен на три макали, каждая из которых содержит множество тем, связанных с методологией исламской юриспруденции. Методология имама Ибн-аль-Хумама в указанном сочинении «ат-Тахрир» представляет собой сочетание методов мутакаллимов и факихов. Он стремился к тому, чтобы его труд был как можно более всеобъемлющим и полезным для студентов и исследователей мусульманского права. Его книга является одним из наиболее важных трудов по усуль аль-фикху. Она оказала большое влияние на развитие ханафитского фикха и других исламских наук. В настоящее время она обязательна для студентов, изучающих ханафитский мазхаб. Данное произведение является сложным и объемным, поэтому его изучение требует времени и усилий, однако оно признано бесценным источником знаний о теории и методологии исламского права.

Литература

1. Мухаммад аль-Лякнави. *Аль-Фаваид аль-бахиййа фи тараджим аль-ханафиййа*. Мухаммад аль-На'асани (ред.). Каир: Дар ас-Са'ада; 1906. 249 с.
2. Хайр-ад-дин аз-Зирикли. *Аль-А'лям*. Т. 6. Бейрут: Дар аль-'ильм ли аль-маляйин; 2002. 349 с.
3. Киемов И.Ж. Мусульманские богословы об Ибн ал-Хумаме и его избранных решениях в области права. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):416–430.
4. Камаль-ад-дин Ибн-аль-Хумам. *Ат-Тахрир фи усуль аль-фикх*. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'ильмиййа; 2015. 416 с.
5. Ибн-Амир аль-Хаджж аль-Халяби. *Ат-Такрир ва ат-тахбир*. Т. 1. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'ильмиййа; 1983. 340 с.
6. Амир Бадишах аль-Ханафи. *Тайсир ат-тахрир шарх китаб ат-тахрир фи усуль аль-фикх*. Т. 4. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'ильмиййа; 1983. 257 с.
7. Мустафа Са'ид аль-Хан. *Дираса тарихиййа ли аль-фикх ва усули-хи ва аль-иттиджахат аль-ляти захарат фи-хима*. Дамаск: аш-Шарика аль-мут-тахиди ли ат-таузи'; 1984. 242 с.
8. *Калям Шариф. Перевод смыслов*. Казань: Издательский дом «Хузур» – «Спокойствие»; 2020. 652 с.



9. Мухаммад ибн Исма'иль аль-Бухари. *Сахих ал-Бухари*. Бейрут: Дар Ибн-Касир; 1987. 2749 с.
10. Тадж-ад-дин ас-Субки. *Джам' ал-джавами'*. Бейрут: Дар Ибн-Хазм; 2011. 573 с.
11. Ахмад ибн 'Али Ибн-ас-Са'ати. *Бади' ан-низам аль-джами' байна усуль аль-Баздави ва аль-ихкам*. Мекка: Университет Умм ал-кура; 1998. 814 с.
12. Са'д-ад-дин ат-Тафтазани. *Ат-Тальвих иля кашф хакаиқ ат-тан-ких*. Карачи: аль-Бушра; 2019. 621 с.
13. Мухиббуллах ибн 'Абд-аш-Шакур аль-Бахари. *Мусаллям ас-субут*. Каир: аль-Матба'а аль-хусайнийя аль-мисрийя; 1908. 736 с.

References

1. Muhammad al-Laknawi. *Al-Fawa'id al-bahiyya fi tarajim al-Hanafiyya* [Precious pearls in the biographies of Hanafis]. Muhammad al-Na'asani (ed.). Cairo: Dar al-Sa'ada; 1906. 249 p. (In Arabic)
2. Khayr al-Din al-Zirikli. *Al-A'lam* [The Famous Persons]. Vol. 6. Beirut: Dar al-'ilm li al-malayiin. 2002. 349 p. (In Arabic)
3. Kiyemov I.Zh. Muslim Theologians on Ibn al-Humam and His Selected Legal Solutions. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(2):416–430. (In Russian)
4. Kamal al-Din Ibn al-Humam. *Al-Tahrir fi usul al-fiqh* [The Elucidation in the Principles of Jurisprudence]. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya; 2015. 416 p. (In Arabic)
5. Ibn Amir al-Hajj al-Halabi. *Al-Taqrir wa al-tahbir* [The Resolution and the Decorating]. Vol. 3. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya; 1983. 356 p. (In Arabic)
6. Amir Badshah al-Hanafi. *Taysir al-tahrir sharh kitab al-tahrir fi usul al-fiqh* [Facilitation of the Elucidation: Explanation of the Book of Elucidation in the Principles of Jurisprudence]. Vol. 4. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya; 1983. 257 p.
7. Mustafa Sa'id al-Khan. *Dirasa tarikhiyya li al-fiqh wa usuli-hi wa al-ittijahat al-lati zaharat fi-hima* [A Historical Study of Islamic Law, its Principles, and the Trends that Emerged within it]. Damascus: al-Sharika al-muttaḥida li at-tawzi'; 1984. 242 p. (In Arabic)
8. *Kalam Sharif. Translation of Meanings*. Kazan: Khuzur Publishing House; 2020. 652 p. (In Russian)



9. Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari. *Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar Ibn Kathir; 1987. 2749 p. (In Arabic)
10. Tajj al-Din al-Subki. *Jam' al-Javami'* [Collection of Collections]. Beirut: Dar Ibn Hazm; 2011. 573 p. (In Arabic)
11. Ahmad ibn 'Ali Ibn al-Sa'ati. *Badi' al-Nizam al-Jami' bayna Usul al-Bazdawi wa al-Ihkam* [The Unique System of the Comprehensive Collection Between the Principles of al-Bazdawi and al-Ihkam]. Mecca: Umm al-Qura University; 1998. 814 p. (In Arabic)
12. Sa'd al-Din al-Taftazani. *Al-Talwikh ila Kashf Haqa'iq al-Tanqih* [Explanation to Reveal the Realities of the Clarification]. Karachi: al-Bushra; 2019. 621 p. (In Arabic)
13. Muhibbullah ibn 'Abd al-Shakur al-Bahari. *Musallam al-Thubut* [The Proof of the Proofs]. Cairo: al-Matba'a al-Husayniyya al-Misriyya; 1908. 736 p. (In Arabic)

Информация об авторах

Аль-Захрави Мухамед Айман, доктор исламских наук, старший преподаватель кафедры религиозно-гуманитарных дисциплин Болгарской исламской академии, г. Болгар, Российская Федерация.

Салимов Магомед Ражабович, докторант Болгарской исламской академии, г. Болгар, Российская Федерация.

About the authors

Mohamed A. Al-Zahrawi, PhD (Sharia), Senior Lecturer of the Department of Religious and Humanitarian Disciplines at Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation.

Magomed R. Salimov, Doctoral student of Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 17 сентября 2023
Одобрена рецензентами: 17 ноября 2023
Принята к публикации: 30 ноября 2023

Article info

Received: September 17, 2023
Reviewed: November 17, 2023
Accepted: November 30, 2023



Развитие богословских традиций мусульман Поволжья и Приуралья в XVIII – нач. XX в.

Р.А. Фатхуллин^{1а}

¹Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3141-3233>, e-mail: ramismuslim@mail.ru

Резюме: Актуальность исследования связана с изучением развития богословских традиций мусульман Поволжья и Приуралья в период XVIII – нач. XX в., который характеризовался смягчением религиозно-национальной политики. Это позволило сместить фокус теологических исследований на решение внутриобщинных вопросов, на преодоление отсталости мусульманского населения от иноверческого окружения и возрождение национально-культурных традиций. Основными инструментами выступили иджтихад (право на самостоятельное обращение к первоисточникам ислама) и его дихотомия – таклид, а также борьба с порицаемым религиозным нововведением – ересью (бид'а). При этом иджтихад и таклид необходимо рассматривать как два достаточно гибких инструмента для решения современных вопросов, поскольку каждый из них апеллирует к исламским первоисточникам (Корану и Сунне), но в случае таклида берется понимание религиозного авторитета.

Ключевые слова: ислам; иджтихад; таклид; шариат; мазхаб

Для цитирования: Фатхуллин Р.А. Развитие богословских традиций мусульман Поволжья и Приуралья в XVIII – нач. XX в. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(4):859–870. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-859-870



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



Development of the theological traditions of Muslims in the Volga region and the Urals in the 18th – early 20th centuries

R.A. Fatkhullin^{1a}

¹*Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3141-3233>, e-mail: ramismuslim@mail.ru

Abstract: The relevance of the study is connected with the study of the development of the theological traditions of Muslims in the Volga and Urals regions in the 18th – early 20th centuries, which was characterized by softening of religious and national policies. This made it possible to shift the focus of theological research on solving intra-community issues, overcoming the backwardness of the Muslim population from the heterodox environment and reviving national and cultural traditions. The main tools were *ijtihad* (the right to independently turn to the primary sources of Islam) and its dichotomy known as *taqlid* as well as the fight against a condemned religious innovation known as *heresy* (*bid'a*). *Ijtihad* and *taqlid* must be considered as two fairly flexible tools for solving modern issues, since each of them appeals to Islamic primary sources (to the Quran and Sunnah), while *taqlid* supposes the understanding of religious authority.

Keywords: Islam; *ijtihad*; *taqlid*; Sharia; *madhhab*

For citation: Fatkhullin R.A. Development of the theological traditions of Muslims in the Volga region and the Urals in the 18th – early 20th centuries. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(4):859–870. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-859-870

Введение

Падение Казанского ханства в 1552 году, христианизация неправославного населения, усиление национального гнета, а также активная антимусульманская идеологическая кампания русского государства привели к переориентации суфийской направленности богословских традиций мусульман Поволжья и Приуралья на решение актуального вопроса сохранения мусульманской идентичности и государственности.

Не сумев преодолеть русское господство, мусульманское общество переходит в режим изоляционизма для сохранения собственной религиозно-национальной идентичности. И лишь при Екатерине Великой, которая проводила искусную межконфессиональную политику путем создания Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС) в 1788 году, а также благодаря комплексу мер, реализуемых для успешной интеграции татар в



российскую экономику, систему управления и армию, богословская традиция мусульман Поволжья и Приуралья с вопросов получения территориальных свобод смещается на аспекты национального возрождения. Сферой мусульманского дискурса в первую очередь выступили образование и мусульманская культурная идентичность, цель которых – сохранить исламскую общину в быстро изменяющемся мире [1, с. 629–630].

В качестве основных инструментов сохранения и развития мусульманской уммы были выбраны концепция «открытие дверей иджтихада» и борьба с порицаемыми религиозными нововведениями (бид‘а).

Концепция «открытие дверей иджтихада»

С середины XII века мусульманские ученые для защиты исламской религии от чужеродных идеологий и влияний провозгласили обязательность концепции «таклида» (безоговорочного следования правовым решениям мусульманских ученых предыдущих веков) [2, с. 262].

Обратной концепцией «таклида» является концепция «иджтихада» (самостоятельное обращение к первоисточникам ислама (Корану и Сунне) для вынесения решения по правовым вопросам, на которые нет однозначного ответа в них) [3, с. 13–14].

Вопрос иджтихада также стал камнем преткновения между представителями джадидизма (обновления) и кадимизма (традиционализма). Джадидизм апеллировал к первоначальным установкам ислама во внутренней и внешних формах, очищению их от многовековых наслоений и их практическому применению в современных условиях, используя иджтихад как инструмент борьбы с мистикой и схоластикой. При этом кадимизм рассматривал таклид как фактор стабильности исламского общества и его выживания, с полным сохранением существующего порядка в исламской среде, в том числе и непоколебимого авторитета суфиев среди местных мусульман.

Рассмотрим мнения татарских богословов в вопросе иджтихада.

Махмуд аль-Булгари (1297–1360) в «Нахдж ал-Фарадис» признает равенство четырех правовых школ (мазхабов), при этом первенство отдает Абу-Ханифе, который, по его мнению, получал знания у сподвижников Му-



хаммада ﷺ, что еще больше возвышает Абу-Ханифу над его оппонентами [4, с. 76].

Габдрахим ('Абд-ар-Рахим) Утыз-Имяни (1752–1836) придерживается позиции о том, что иджитihad – поле деятельности для избранных ученых, а для остальных достаточным является следование авторитетам прошлого.

Одним из первых Г. Утыз-Имяни поднимает вопрос о необходимости менять устои традиционной жизни татар. Традиционализм в татарском обществе, сохранение языка, культуры, самобытности народа основаны на исламе, поэтому религию нужно приспособить к реалиям современной ему действительности и для решения проблем необходимо использовать религиозно-мировоззренческий инструмент – иджитihad.

Габдуннасыр ('Абд-ан-Насыр) Курсави (1776–1812) был сторонником отказа от таклида. Он подробно описал это в своей книге «ал-Иршад ли-ль-'ибад» и выделил степени иджитihada (абсолютный и ограниченный рамками мазхаба), что не только давало право вынесения решения по целому спектру вопросов исключительно компетентным ученым, которые должны соответствовать целому ряду условий, но и стало обязанностью каждого способного на это мусульманина. Таклид допускался только в крайнем случае, когда человек не способен сам вынести осознанное решение [5, с. 140].

Он, как и Г. Утыз-Имяни, придерживается разделения общества на ученых и простых людей. В вопросах иджитihada он не противоречил мнениям большинства, не призывал к отказу от мазхабов, не пытался вывести новый [5, с. 131].

В персоне Абу-Ханифы Г. Курсави видит хранителя традиций, свойственных ранней общине Мухаммада ﷺ. Сквозь рассуждения, которыми религиозный деятель щедро делится в своих трудах, проступают черты апологета ханафизма.

Шихабутдин (Шихаб-ад-дин) Марджани (1818–1889) считал, что абсолютный таклид сужает рамки свободы выбора мусульманина, что в свою очередь ограничивает условия его жизни, при этом в основных принципах шариата и исламского права призывает безоговорочно следовать ханафитскому мазхабу [6, с. 504].



В «Назурат аль-хакк» Марджани поддерживает и расширяет идеи, выдвинутые Г. Курсави, приводя свою доказательную базу. При этом Марджани в вопросах фикха придерживался ханафитского мазхаба, считая его методологию наиболее логичной и правоприменимой в современных условиях, допуская возможность использования правовых положений и других мазхабов, и он считал ошибкой межмазхабическую вражду за право быть истинно верными носителями шариата [7, с. 39]. Также Ш. Марджани стремился в своих трудах защищать ханафитское кредо (в сфере вероубеждения), приводя доводы в пользу его превосходства, основанного на полном соответствии Корану и Сунне [8, с. 103].

Из всех муджтахидов Марджани выделяет Абу-Ханифу (ум. 767) – эпони́ма ханафитской правовой школы, который в первую очередь искал соответствующие мнения сподвижников Мухаммада ﷺ, а если не находил, то обращался к иджтихаду, поскольку являлся последователем сподвижников [9, с. 22].

Р. Фахретдин (1859–1936) в своей книге «Дини вә ижтимагый мәсьәләләр» в разделе «Ижтиһад вә мужтәһидләр» разъясняет понятие «иджтиһад», а также уточняет, кому надлежит заниматься им (перечисляет условия). Практически весь раздел посвящен обоснованию применения иджтихада, его необходимости во все времена. В частности, Р. Фахретдин говорит, что смысл высказывания «иджтиһад завершился» – это завершение свободомыслия, свободы слова и всех дел [10, с. 87].

Он считал появление мазхабов обновленческой сутью ислама, не отрицая их право на существование и не идеализируя их, он отдавал предпочтение ханафитскому мазхабу [11, с. 118].

М. Бигиев (1875–1949) предложил различать понятия «шариат» и «мазхаб»: первое является Божественным откровением, а второе – лишь его толкованием, и поэтому критика или отрицание какого-либо из мазхабов не есть критика или отрицание шариата [12, с. 298]. Тем самым он пытается бороться с проявлением таклида, который не позволяет мусульманам решать актуальные вопросы современности, и поэтому отдает предпочтение непосредственному обращению к Корану и Сунне [12, с. 103–104].



М. Бигиев видел в следовании «закостенелому» фикху проблему для общества и был убежден в том, что фикх, основывающийся на таклиде, крайне несовершенен [12, с. 104–105].

З. Камали (1873–1942) также критикует таклид и тех, кто его придерживается, поскольку они пытаются решить современные вопросы на основании ответов, которым уже более 500 лет [13, с. 60].

При этом он считал, что в угоду общественной жизни допустимо менять и сами законы шариата, которые традиционно считаются неизменными, в частности молитву и пост, что встретило жесткую критику со стороны духовенства [14, с. 15], хотя признает охранительную функцию традиционализма для сохранения национально-религиозной идентичности татар в периоды активной христианизации [13, с. 61].

Г. Буби (1871–1922) в своих произведениях ратует за «открытие дверей иджитхада» как инструмента освоения европейских достижений, при этом в решении вопросов он использует методологию, которая заключается в обращении к первоисточникам ислама и разуму, и связывает причину стагнации развития исламской мысли с практикой распространения таклида [15, с. 128–129].

Г. Буби при необходимости позволяет таклид для неграмотных мусульман, но при этом жестко выступает против другого вида таклида – копирования европейских нравов, заимствования их пороков, что для него является отступлением от положений исламской веры [15, с. 134–135].

М. Кемпер в своем обширном исследовании, посвященном истории татарской богословской мысли, утверждает, что иджитхад и таклид надо рассматривать как два достаточно гибких инструмента для решения актуальных вопросов, поскольку каждый из них апеллирует к исламским первоисточникам (Корану и Сунне), но в случае таклида главное – это понимание религиозного авторитета [1, с. 417–419].

Борьба с порицаемым религиозным нововведением – ересью (бид'а)

Еще один важный вопрос рассматриваемого периода, на который обратили внимание татарские богословы, – религиозные порицаемые нововведе-



ния, цель борьбы с ними – приближение к образу жизни и мышления первых поколений мусульман (ас-саляф).

Г. Утыз-Имяни в своем труде «Джавахир аль-байан» не приемлет ни одобряемые (не противоречащие Корану и Сунне), ни порицаемые нововведения, тем самым занимая чрезвычайно жесткую позицию в деле сохранения религии, для него мерилom истинности остаются Коран и Сунна, а все новое ведет к заблуждению. Одним из подобных нововведений он считает сбор платы за чтение Корана, организацию застолий по религиозным мотивам, особенно с выделением определенных дат для проведения поминок [1, с. 253].

Г. Курсави также порицает традицию брать плату за чтение Корана, молитвы и т.д., что, по его мнению, является отклонением от Сунны, при этом считает хорошими такие нововведения, как написание книг, строительство медресе и т.п. Курсави всегда очень четко разделял культовую сферу *'ибада* и ту, что затрагивает межличностные отношения – *му'амалат*. Он указывал на то, что любые новшества, опирающиеся на приведенные догмы, но не подтверждаемые законными источниками, нужно считать *бид'а* – запретными, ложными. Тогда как в области *му'амалат* такие перемены допускаются при отсутствии прямых противоречий законам шариата [5, с. 161–164].

Ш. Марджани воспринял идеи Г. Курсави о необходимости возвращения к «пророческому» исламу не только путем религиозного преобразования, но и придерживаясь метода историзма при объективном изучении болгаро-татарской истории [1, с. 579].

Марджани пишет, что допускается описывать Создателя только так, как пришло в Коране и Сунне, а использование таких имен, как Тангре или Ходай¹, запрещено, исключение лишь для тех, кто не знает арабского языка и использует эти наименования только в смысловом значении. Считается недопустимым использование таких двухсоставных имен, как Мухаммад-Салих и т.п., что является, по его мнению, *бид'а* [16, с. 155–157].

Р. Фахретдин порицал не сами традиции, а их проявления, которые, по его мнению, портят общество. Например, проведение поминок по определенным дням, на которые некоторые тратят все сбережения и кормят всех подряд, а следовало бы оказать адресную помощь нуждающимся, что более

¹ Оба термина, имеющие соответственно тюркское и персидское происхождение, используются в татарском языке в значении «Бог», т.е. как синонимы термина «Аллах».



предпочтительно [10, с. 171]. Видимо, его больше интересовал вопрос общественного блага.

Он относит понятие *бид'а* исключительно к религиозным вопросам, которые должны исполняться только так, как пришло в Коране и Сунне, и порицал тех ученых, которые выступали за наличие «хороших» нововведений в исламе, считая это уловкой для легитимизации различных новшеств [10, с. 130–131].

В то же время представитель кадимизма Ишмухаммад Динмухамметов (Ишми-ишан) (1849–1919) рассматривал любые нововведения как недопустимые, ратуя за сохранение традиционного уклада жизни татар в первоизданном виде, и неважно, это касается обрядовой стороны их жизни или повседневно-бытовой, например европейского стиля одежды [17, с. 65].

Заключение

Развитие богословских традиций мусульман Поволжья и Приуралья в рассматриваемый период, характеризующийся быстрым развитием науки и культуры, происходило при помощи двух основных инструментов – иджитхада, который, как правило, осуществлялся в методологических рамках ханафитского мазхаба, и борьбы с ересью, выступавшей «расколдованием мира» (по Веберу), что должно было способствовать развитию татарской нации в современных условиях.

Несмотря на деятельность татарских реформаторов по актуализации вопроса иджитхада, широкими массами данные идеи не были восприняты по причине укоренившейся веками практики таклида и авторитета духовенства, которое в большинстве своем в сохранении традиционного уклада жизни видело сохранение мусульманской уммы.

По мнению татарских ученых, одним из решений отсталости и слабости мусульманской уммы является очищение ислама от многовековых религиозных порицаемых нововведений – ереси (*бид'а*), что соответствует исламу периода Мухаммада ﷺ и «праведных халифов».



Литература

1. Кемпер М. *Суфии и Ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством*. Пер. с немецкого. Казань: Российский исламский университет; 2008. 579 с.
2. Али-заде А.А. Таклид. *Исламский энциклопедический словарь*. М.: Ансар; 2007. С. 262.
3. Адыгамов Р.К. Иджтихад в I в. по хиджре и возникновение мадрасат ар-ра'й и мадрасат ал-хадис. *Исламоведение*. 2015;1:13–18.
4. Нуриева Ф.Ш. «Нахдж ал-Фарадис» Махмуда ал-Булгари. Казань: Фэн; 1999. 208 с.
5. Идиятуллина Г. Курсави Абу-н-Наср. *Наставление людей на путь истины (аль-Иршад ли-ль-'ибад)*. Казань: Татар. кн. изд-во; 2005. 304 с.
6. Адыгамов Р. К. Проблемы исламского права в наследии Шигабутдина Марджани. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):499–510. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-499-510.
7. Якупов В.М. Влияние религиозного наследия Ш. Марджани на современное мусульманское сообщество. *Шигабутдин Марджани: наследие и современность. Сборник статей*. АН РТ Институт истории им. Ш. Марджани. Казань: Алма–Лит; 2008. С. 37–41.
8. Шагавиев Д. Приверженность мусульман Волго-Уральского региона ханафитскому толку ислама: история и современность. *Minbar. Islamic Studies*. 2008;1(2):101-109. DOI:10.31162/2618-9569-2008-1-2-101-109
9. Юзеев А. *Марджани о татарской элите (1789–1889)*. Казань: Litres; 2017. 117 с.
10. Фәхреддин. Р. *Дини вә ижтимагый мәсьәләләр*. Оренбург: Изд-во Вакъ; 1914. 208 б.
11. Мухаметшин Р.М. *Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана в XX веке*. Казань: Татар. кн. изд-во; 2005. 246 с.
12. Бигиев М.Дж. *Избранные труды*. В двух томах. Т. I. Казань: Татарское кн. изд-во; 2005. 336 с.
13. Камали З.Д. *Философия ислама*. В 2 т. Т. 1.: Часть 1. *Философия вероубеждения*. Казань: Татарское книжное изд-во; 2010. 319 с.



14. Суяргулов Р.Р. *Философия Ислама в трудах Зии Камали: хрестоматия*. Уфа: изд-во БГПУ; 2019. 124 с.

15. Закиров А.А. *Религиозно-философские взгляды Габдуллы Буби (1871–1922): диссертация... канд. филос. наук*. Казань, 2018. 183 с.

16. Марджани Ш. *Извлечение вестей о состоянии Казани и Булгара (Мустафад ал-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар)*. Часть 1. Казань: Издательство «ФЭН» АН РТ; 2005. 255 с.

17. Амирханов Р.У. *Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки*. Казань: Мастер Лайн; 2001. 175 с.

References

1. Kemper M. *Sufii i Uchenye v Tatarstane i Bashkortostane. Islamskiy diskurs pod russkim gospodstvom* [Sufis and Scientists in Tatarstan and Bashkortostan. Islamic discourse under Russian domination]. Tr. from German. Kazan: Russian Islamic University; 2008. 579 p. (In Russian)

2. Ali-zade A.A. Taqlid. *Islamskiy entsiklopedicheskiy slovar'* [Islamic Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Ansar Press; 2007. pp. 262. (In Russian)

3. Adygamov R.K. Idzhtikhad v I v. po khidzhre i vozniknovenie madrasat ar-ra'y i madrasat al-khadis [Ijtihad in the 1st century according to the Hijri and the emergence of madrasat ar-ra'i and madrasat al-hadith]. *Islamovedenie* [Islamic Studies]. 2015;1:13–18. (In Russian)

4. Nurieva F.Sh. "*Nakhdzh al-Faradis*" *Makhmuda al-Bulgari* ["Nahj al-Faradis" by Mahmud al-Bulgari]. Kazan: Fen Press; 1999. 208 p. (In Russian)

5. Idiyatullina G. *Kurcavi Abu-n-Nacr. Nactavlenie lyudey na put' ictiny (al-Irshad li-l-'ibad)* [Qursawi Abu al-Nasr. Guiding people on the path of truth (al-Irshad li-l-'ibad)]. Kazan: Tatar Book Publishing House; 2005. 304 p. (In Russian)

6. Adygamov R.K. Problemy islamskogo prava v nasledii Shigabutdina Mardzhani [Problems of Islamic law in the legacy of Shihabuddin Marjani]. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(2):499–510. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-2-499-510 (In Russian)

7. Yakupov V.M. Vliyanie religioznogo naslediya Sh. Mardzhani na sovremennoe musul'manskoe soobshchestvo [The influence of the religious heritage



of Sh. Marjani on the modern Muslim community]. *Shigabutdin Mardzhani: nasledie i sovremennost'*. *Sbornik statey*. AN RT Institut istorii im. Sh. Mardzhani [Shihabuddin Marjani: heritage and modernity. Digest of articles. Sh. Marjani Institute of History of Tatarstan Republic Academy of Sciences]. Kazan: Alma-Lit Press; 2008, pp. 37–41. (In Russian)

8. Shagaviev D. *Priverzhennost' musul'man Volgo-Ural'skogo regiona khanafitskomu tolku islama: istoriya i sovremennost'* [Commitment of Muslims of the Volga-Ural region to the Hanafi interpretation of Islam: history and modernity]. *Minbar. Islamic Studies*. 2008;1(2):101–109. DOI:10.31162/2618-9569-2008-1-2-101-109 (In Russian)

9. Yuzeev A. *Mardzhani o tatarskoy elite (1789–1889)* [Mardzhani about the Tatar elite (1789–1889)]. Kazan: Litres Press; 2017. 117 p. (In Russian)

10. Fakhreddin. R. *Dini wa ijtimai' mas'alalar* [Religious and social issues]. Orenburg: Waqt Press; 1914. 208 p. (In Tatar)

11. Mukhametshin R.M. *Islam v obshchestvennoy i politicheskoy zhizni tatar i Tatarstana v XX veke* [Islam in the social and political life of the Tatars and of Tatarstan in the 20th century]. Kazan: Tatar Book Publishing House; 2005. 246 p. (In Russian)

12. Bigiev M.J. *Izbrannye Trudy* [Selected works]. In 2 volumes. Volume I. Kazan: Tatar Book Publishing House; 2005. 336 p. (In Russian)

13. Kamali Z.D. *Filosofiya islama*. v 2 t. [Philosophy of Islam]. In 2 volumes. Vol. 1.: Part 1. *Filosofiya veroubezheniya* [Philosophy of belief]. Kazan: Tatar Book Publishing House; 2010. 319 p. (In Russian)

14. Suyargulov R.R. *Filosofiya Islama v trudakh Zii Kamali: khrestomatiya* [Philosophy of Islam in the works of Zia Kamali: a reader]. Ufa: Bashkir State Pedagogical University Press; 2019. 124 p. (In Russian)

15. Zakirov A.A. *Religiozno-filosofskie vzglyady Gabdully Bubi (1871–1922): diss.... kand. filos. nauk* [Religious and philosophical views of Gabdulla Bubi (1871–1922): dissertation... candidate of philosophical sciences]. Kazan, 2018. 183 p. (In Russian)

16. Marjani Sh. *Iz vlechenie vestey o sostoyanii Kazani i Bulgara (Mustafad al-akhbar fi akhvali Kazan va Bulgar)* [Extracting news about the state of Kazan and Bulgar (Mustafad al-akhbar fi ahwali Qazan wa Bulghar)]. Part 1. Kazan:



R.A. Fatkhullin

Development of the theological traditions of Muslims in the Volga region ...

Minbar. Islamic Studies. 2023;16(4):859–870

Publishing House “Fen” of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan; 2005. 255 p. (In Russian)

17. Amirkhanov R.U. *Islam v Srednem Povolzh'e: istoriya i sovremennost'*. *Ocherki* [Islam in the Middle Volga region: history and modernity. Essays.]. Kazan: Master Line Press; 2001. 175 p. (In Russian)

Информация об авторе

Фатхуллин Рамис Альбертович, аспирант, кафедра религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанский (Приволжский) Федеральный Университет, г. Казань, Российская Федерация; заместитель начальника Центра межрелигиозного диалога Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация.

About the author

Ramis A. Fatkhullin, Postgraduate, Department of Religious Studies Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass Communications Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russian Federation; Deputy Head of the Interreligious Dialogue Center, Bolgar Islamic Academy, Bolgar, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 13 ноября 2023

Одобрена рецензентами: 04 декабря 2023

Принята к публикации: 10 декабря 2023

Article info

Received: November 13, 2023

Reviewed: December 04, 2023

Accepted: December 10, 2023



Проблематика исламского вероучения в трудах Р. Фахреддина (Рида-ад-дина ибн Фахр-ад-дина)

А.А. Карибуллин^{1а}, Р.М. Мухаметшин^{2б}

¹Казанский исламский университет, г. Казань, Российская Федерация

²Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4656-8625>, e-mail: karibn@mail.ru

^бORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6157-8437>, e-mail: rafikm@mail.ru

Резюме: В работе проводится сравнительный анализ богословских взглядов видного ученого, богослова и религиозного деятеля Ризаэддина Фахреддина (1859–1936) по исламскому вероучению, изложенных в его основных теологических работах. Актуальность данного исследования обусловлена малой изученностью теологического наследия ученого и недостаточностью его анализа с богословской позиции. Кратко освещаются основные источники по исламскому вероучению, которые были распространены на период конца XVIII – начала XX в. среди мусульманских народов Поволжья. В частности, приводятся высказывания и комментарии Р. Фахреддина относительно определения исламского вероучения и символа веры. Показывается его отношение к проблеме объявления человека неверным (вышедшим из ислама).

Ключевые слова: Ризаэддин Фахреддин; исламское вероучение ('ақыда); исламская теология; Джавамигуль калим шархе; вера (иман); ислам; ашариты; матуридиты; ханафитский мазхаб; татарская богословская мысль

Для цитирования: Карибуллин А.А., Мухаметшин Р.М. Проблематика исламского вероучения в трудах Р. Фахреддина (Рида-ад-дина ибн Фахр-ад-дина). *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(4):871–883. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-871-883



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



Problems of Islamic doctrine in the works of R. Fakhreddin (Ridha' al-Din ibn Fakhr al-Din)

A.A. Karibullin^{1a}, R.M. Mukhametshin^{2b}

¹Kazan Islamic University, Kazan, the Russian Federation

²Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4656-8625>, e-mail: karibn@mail.ru

^bORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6157-8437>, e-mail: rafikm@mail.ru

Abstract: This paper provides a comparative analysis of the theological views of the prominent scientist, theologian and religious figure Rizaeddin Fakhreddin (1859–1936) on Islamic doctrine, which are set out in his main theological works. The relevance of this study is due to the lack of knowledge of the scientist's theological heritage and its analysis from the theological side. The research briefly covers the main sources on the Islamic faith, which were distributed at that time among the Muslim peoples of the Volga region. In particular, the work investigates the statements and comments of R. Fakhreddin on the definition of Islamic doctrine and creed. The authors also display his attitude to the problem of declaring a person as an infidel (who left Islam).

Keywords: Ridha' al-Din Fakhr al-Din; Islamic belief ('Aqida); Islamic Theology; Jawami' al-Kalim Sharhe; faith (faith); Islam; Ash'arites; Maturidites; Hanafi Madhhab; Tatar theological thought

For citation: Karibullin A.A., Mukhametshin R.M. Problems of Islamic doctrine in the works of R. Fakhreddin (Ridha' al-Din ibn Fakhr al-Din). *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(4):871–883. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-871-883

Предпосылки формирования мировоззренческих установок

Вероучение является одним из основных аспектов ислама, в котором любой мусульманин должен разбираться и которого обязан придерживаться. Оно определяет для мусульман границы праведного и неправедного, их цели и смысл жизни. Знание и понимание вероучения являются важными разделами духовного развития каждого мусульманина. Это позволяет им прочно держаться на пути истинного, не отклоняться от праведного и избегать сомнений и неправильных понятий в отношении ислама.

В вероучении также придается большое значение формированию нравственных качеств. Укрепление духовности происходит через развитие человеческих добродетелей, таких как справедливость, снисходительность,



доброта, терпение и милосердие. Укрепление духовности является важной задачей для каждого мусульманина. Оно помогает верующему развить гармоничное внутреннее состояние и проникнуться истинными духовными ценностями, что позволяет лучше понимать и исполнять обязанности перед Аллахом и людьми.

Об этой проблеме интересные мысли высказал известный татарский ученый Джамаль Валиди (1887–1932). Он считает, что «в исламе можно выделить три составные части: вера, поклонение и нравственность» [1, с. 34]. Касаясь последней, он отмечает, что «поклонение и нравственность имеют дело с сердцем человека... Светская наука и светская жизнь не должны противостоять принципам религиозной нравственности». Но при этом он подчеркивает, что «совокупность знаний и мыслей, присущих человеку, должна соответствовать нравственным ценностям, сохранившимся в его сердце. Только тогда возможно единство между мыслью и сердцем, между религией и жизнью». Иначе, по утверждению Дж. Валиди, неразвитая научная мысль может стать причиной сохранения устаревших нравственных ценностей [1, с. 34].

Поэтому не случайно в татарской богословской мысли, а также в татарских медресе вероучению уделялось очень много внимания. Интерес к исламскому вероучению в татарском обществе значительно возрос с конца XVIII – начала XIX в. Это было связано с распространением в обществе свежих идей, с формированием новых направлений, таких как мусульманское реформаторство, джадидизм, что в свою очередь вкупе с традиционной для татарского общества матуридитской акыдой способствовало проникновению и иных вероучительных идей.

С точки зрения анализа возможных трансформаций в области вероучения особый интерес представляет Ризаэддин Фахреддин¹ (1859–1936). Во-первых, Р. Фахреддин является не только одним из крупных религиозных деятелей конца XIX – первой половины XX в., но и богословом, занимавшим официальные должности в системе Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС) в качестве кадия (1891–1906) и муфтия (1922–1936). Во-

¹ Авторы используют написание фамилии Ризы хазрата как «Фахреддин», т. е. так, как она встречается в архивных источниках, в частности, в хранящейся в Мемориальном музее Ризаэддина Фахреддина (с. Кичучатово Альметьевского района Республики Татарстан) визитной карточке ученого написано именно так: «Ризаэддин Фахреддин». В современной русскоязычной литературе также используются варианты «Ризаэтдин Фахретдин» или «Ризаэтдин Фахретдинов».



вторых, он «получил шариатское образование не выезжая за пределы Волго-Уральского региона, в то время как остальные известные богословы региона XIX – начала XX в. основное исламское образование получали в Средней Азии или на Ближнем Востоке» [2, с. 118–125]. В этой связи интересно проследить те события и обстоятельства, которые повлияли на формирование его мировоззренческих установок. В-третьих, как указывают многие исследователи наследия Р. Фахреддина, на формирование его взглядов оказало большое влияние личное общение в 1888 г. в Санкт-Петербурге с Джамаль-ад-дином аль-Афгани (1838–1897). Позже, вспоминая эту встречу, Р. Фахреддин писал, как он понял, что у него «нет богатства в смысле знания и добродетели», а его «слава в сельском медресе была ложной славой»... «Тогда я понял истинность слов, услышанных мной от шейха Джамаль-ад-дина, узнал смысл слов, которые я хранил в душе, приступил к самостоятельным занятиям наукой... Я упорядочил свои убеждения начиная с азбуки, перепроверил все свои действия вроде молитвы и поста, изучил составленные в различных толках, особенно по хадисоведению, книги» [3, с. 49]. Как обращает внимание Д. Шагавиев, «вышеупомянутые слова – очень сильное признание со стороны Ризы Фахреддина, что говорит о глобальном изменении в его мировоззрении. Вероятно, что будущий ахунд и муфтий из “плоскости” таклида (слепого следования авторитетам) перешел в “плоскость” иджтихада (самостоятельных выводов на основе источников) с точки зрения мышления, поэтому он и перепроверил свои убеждения и религиозные практики» [2, с. 118–125]. В данном контексте, безусловно, также интересно, насколько у Р. Фахреддина иджтихад как методологический инструмент способствовал эволюции его вероубежденческих представлений. Правда, это довольно сложно проследить, поскольку как о вероубеждении Дж. аль-Афгани до сих пор нет общепринятой точки зрения, так и о его происхождении. Р.Р. Сикоев, известный исследователь биографии Дж. аль-Афгани, заявляет, что «иранцы называли его Саййидом Джамалюддином Асадабади и утверждали, что по национальности он перс, по вероисповеданию шиит, а родился он в городе Асадабаде иранской провинции Хамадан. Афганцы же величали его Саййидом Джамалюддином Афгани и утверждали, что он афганец-пуштун, суннит, исповедующий ханафитский толк ислама, и появился на свет в местечке Асадабад



афганской провинции Кунар» [4, с. 34]. Что касается его мировоззренческой позиции, то здесь все еще более запутано. «Одни биографы утверждали, что он был материалистом, другие считали его масоном, третьи – суфием-неоплатоником; например, сирийский писатель Салим ан-Анхури, биограф Дж. аль-Афгани, утверждал, что тот вообще был “атеистом”» [4, с. 39]. Скорее всего, Р. Фахреддина больше интересовали реформаторские идеи Дж. аль-Афгани, которые были далеки от мировоззренческих проблем ислама. В-четвертых, нельзя не упомянуть и о книге Р. Фахреддина «Ибн Таймийя» (Оренбург, 1911), в которой он довольно комплементарно оценивает его богословское наследие, утверждая, что возможные ошибки в суждениях Ибн Таймийи всего лишь относятся к сфере методологического поиска достоверного знания: «...ошибки, являющиеся плодами иджтихада, во многом будут ценнее, нежели случайно добытые истины» [5, с. 231].

Понимание исламского символа веры

Р. Фахреддин определяет исламское вероучение (*и'тикад*) следующей формулировкой: «Все связанное с вероубеждением считается в исламе основным и коренным положением религии (*усуль ад-дин*). Некоторые из них достигаются рационалистическим методом (*далиль 'акли*), то есть с помощью разума, а некоторые выше этого понимания и их нужно признавать как подтвержденные доводами шариата (*далиль накли*). Например, вера в Аллаха, в Его знание обо всем, в Его могущество, абсолютную волю и мудрость относятся к первому виду. Вера в День Воскрешения, выход из могил, Судный день и все, что касается невидимого, – ко второму». Он считает, что «условием достоверности положений вероубеждения выступает “категоричный довод”. Поэтому как бы ни внушал доверие сообщающий, а также цепь передатчиков хадиса, дошедшего посредством хабара ахад², да и вообще все другие “не категоричные доводы” (*далиль занни*) не могут выступать в качестве достоверных аргументов в вопросах вероубеждения, так как здесь требуются очевидные и неопровержимые доказательства» [6, с. 10]. А сама вера (*иман*) для Р. Фахреддина – это «признание сердцем (душой) и подтверждение языком того, с чем пришел пророк Мухаммад от Всевышнего Аллаха» [7, с. 2–3].

² Хабар ахад – сообщение, переданное одним человеком.



Как видим, Р. Фахреддин не вводит деяния в суть веры и поэтому такое определение является общепринятым в ханафитско-матуридитском понимании термина «вера». В вышеуказанной формулировке понятия признание языком и выполнение действий Р. Фахреддин приписывает к признакам проявления веры. Среди представителей ашаритской и матуридитской школ нет разногласий по данному определению, поскольку они считают основой веры принятие сердцем, а слова утверждения о вере, выражаемые языком, являются условием доведения правильности этой веры до общества [8, с. 694]. Что же касается действий, то, по мнению представителей обеих школ, они считаются условием совершенствования веры.

Р. Фахреддин выделяет пять типов людей: 1) люди, которые веруют только сердцем (*тасдик би-ль-кальб*), – это истинные верующие (*му'минун*) перед Всевышним; 2) люди, которые веруют сердцем и проговаривают языком (*тасдик би-ль-кальб ва икрар би-ль-лisan*), – это истинные верующие перед Всевышним и обществом; 3) люди, которые не веруют сердцем, но проговаривают языком, – это неверующие перед Всевышним и верующие перед обществом. В Коране такие люди обозначаются как лицемеры (*мунафикун*), к ним отношение такое же, как к неверующим; 4) люди, которые, будучи верующими сердцем, в силу своей ленивости и неспособности совладать с собственными страстями не выполняют предписания религии, – это грешные (*фасик*) верующие; 5) люди, которые не веруют сердцем и не проговаривают языком, – это истинные неверующие (*кяфирун*) [9, с. 207]. Как видим, в этом вопросе ученый также следует классическому пониманию понятия «веры» в исламе в рамках двух суннитских богословских школ.

Р. Фахреддин не обходит также стороной актуальную тему увеличения и уменьшения веры. Он утверждает, что если понятие «иман» подразумевает веру (без признаков проявления), то она не приемлет увеличения и уменьшения, которые будут касаться только внешних проявлений веры, таких как действия [6, с. 97]. Правда, споры об увеличении и уменьшении веры Р. Фахреддин не считает принципиально важными, поскольку эти разногласия, по его мнению, сводятся лишь к определению смысла. При этом наиболее важной в сфере вероучения он считает проблему обвинения человека в неверии (*куфр*). Р. Фахреддин отмечает, что даже праведные ученые прошлого (*салаф*)



остерегались обвинять человека в неверии. В качестве примера он приводит известное изречение ханафитских богословов о том, что если в отношении человека будет девяносто девять доводов о его неверии (*куфр*) и всего один довод в пользу его веры (*иман*), то полагается оставить эти девяносто девять доводов без рассмотрения и принять во внимание один. Негативно оценивая данное действие, ученый подчеркивает, что самыми «смелыми» в обвинении неверия и вынесении такфира являются ваххабиты [6, с. 98].

В своей книге «Джавами' аль-калим шархе» Р. Фахреддин, комментируя хадис из «Муснада» Ибн-Ханбали, подчеркивает, что истинное единобожие (*таухид*) заключается в том, чтобы избавить Бога от любого равенства как в личностных, так и в Его божественных качествах, совершать поклонение только Ему и не бояться никого, кроме Него, полагаться только на Него и не принимать других в качестве Господа [10, с. 13]. Данное изречение современные ученые иногда пытаются объяснять как стремление со стороны Р. Фахреддина защищать форму разделительной трактовки единобожия, а не как перечисление основных постулатов веры в единого Творца. На самом деле данная позиция ученого сформулирована в русле богословских традиционных подходов.

Комментируя 78 хадис из сборника «Джами'» ат-Тирмизи о защите от заблуждения мусульманской уммы, Р. Фахреддин, толкуя слова «рука Всевышнего над общиной», а также аят из Корана «Рука Аллаха – поверх их рук» (Коран, 48:10) [11, с. 511], пишет, что не следует дословно трактовать это выражение как «рука» в форме человеческого органа, а необходимо понимать в значении атрибута Всевышнего, который свойственен только Ему [10, с. 109]. Такая трактовка данного хадиса и аята является, в принципе, традиционной для основных школ исламского вероучения. Однако в этом же комментарии, определяя понятия «религиозное сообщество», «община», Р. Фахреддин предлагает не ограничиваться учеными Хиджаза, Бухары или последователями имамов аль-Аш'ари и аль-Матуриди, считая такое ограничение необоснованным. Он приводит комментарий Салиха аль-Макбали³ из книги «аль-

³ Салих ибн Махди ибн 'Али аль-Макбали (1637–1696). Его считают выдающимся факыхом. Родился в деревне Макбаль (в стороне Ла'а, в местности Каукабан, в Йемене, к северо-западу от Саны), вырос и учился в Тале, затем в Каукабане. Придерживался учения Имама Зайда (т.е. был зайдитом), но отвергал следование авторитетам (таклид). Некоторые из ученых пытались дискутировать с ним в Сане, однако дебаты привели к разногласиям, после чего он покинул Сану



‘Ильм аш-шамих», в которой содержится критика тех, кто причисляет имама аль-А‘шари к «ахль ас-сунна ва аль-джама‘а» [10, с. 110]. Почему в своем труде Р. Фахреддин приводит в качестве комментария суждение именно этого автора, который к тому же не является широко известным в мусульманском мире, не совсем ясно. Тем более даже египетский мусульманский реформатор М. Абдо (1849–1905), который был довольно авторитетным для Р. Фахреддина богословом, пишет про имама Абу-аль-Хасана аль-Аш‘ари комплексно, считая его тем, кто предложил идти известным срединным путем, пролежавшим между позицией праведных предшественников и сторонников радикализма [13, с. 36]. Возможно, у Р. Фахреддина в библиотеке была книга Салиха аль-Макбали, которую он использовал в качестве источника. Возможно также и то, что это было определенным проявлением мировоззренческих поисков Р. Фахреддина. Тем более есть и другие высказывания Р. Фахреддина, которые подтверждают неслучайный характер ссылки на книгу Салиха аль-Макбали. Например, он утверждает, что «Сведущие даже в самых простых основах ислама люди знают путь посланника Аллаха и его сахабов. Этот путь отражен в риваятах и книгах хафизов и мухаддисов. Народ же, много его или мало, со стороны мутакаллимов названо оно “ахль ас-сунна” или нет, должен следовать истинному пути (Корану и Сунне). Далее он подчеркивает, что для следования «ахль ас-сунна ва аль-джама‘а» и достижения благодати в следующем мире необходимо руководствоваться Кораном, хадисами и идти по пути сахабов. Также Р. Фахреддин, касаясь вопроса следования мазхабам, отмечает, что «мазхабы» (а также его представители) стали причиной больших раздоров в мусульманском сообществе, в связи с чем в этом вопросе наиболее верным является следование Корану и Сунне [6, с. 150–151]. Ученый действительно видит спасение в первоисточниках ислама (в Коране и Сунне), а в акыде – в пути праведных салафов, идеализируя времена сахабов и таби-инов.

и отправился с семьей в Мекку (в 1080 году хиджры), где прославился и написал свои труды. Там же и умер. Часто выступал с критикой мутазилитского учения в одних и ашаритов в некоторых других богословских вопросах, а также по многим темам против суфиев и хадисоведов, порицая их за чрезмерность (т.е. фанатизм) [12, с. 197].



Заключение

Р. Фахреддин в основных вопросах веры оставался в лоне традиционной ханафитской школы матуридитского вероучения. В формулировании ключевых проблем акыды он фактически придерживался положений, приведенных в книге «*Акыдат ан-Насафи*» Абу-Хафса Наджм-ад-дина ан-Насафи, которая является кратким изложением доктрины имама аль-Матуриди и его последователей. Наделяя большой значимостью разум, он не отвергал возможности прийти к вере (*иман*) через подражание (*таклид*) и любовь (*махаббат*). Он подчеркивает, что если бы к вере приходили только с помощью одного разума, то пророк Мухаммад обязательно об этом сказал. Однако человек, по мнению Р. Фахреддина, будет грешным, если не использует свой разум [9, с. 207]. Стоит отметить, что Р. Фахреддин разным формам сверхъестественного искал рациональные доказательства. Не случайно Р. Фахреддин утверждает, что «сегодня от той веры, которую возвестил пророк Мухаммад, осталось одно лишь название... Виной этому разные предрассудки и суеверия, противоречащие разуму и самой жизни... В то время как на самом деле религия не только не должна мешать прогрессу, а наоборот, всячески способствовать ему» [6, с. 118]. Такие суждения подчеркивали его близость с идеями мусульманских реформаторов, абсолютизирующих роль человеческого разума в познании. Правда, увлечение модернистскими подходами Р. Фахреддина иногда уводило от традиционных подходов по серьезным богословским проблемам. Об этом свидетельствует и его суждение о вечности пребывания неверующих в аду: «Хотя в Благородном Коране и говорится, что Абу-Ляхаб с женой будут подвергаться мукам в аду и гибнуть в нем, но там нет категоричных доводов о том, что они навечно останутся в аду и не примут веру» [14, с. 66]. В этом вопросе Р. Фахреддин, хотя и не так открыто, но подвергает сомнению их вечное пребывание в аду, намекая на идею всеохватной божественной милости, которую также развивал М. Бигиев (1875–1949).

В богословском наследии Р. Фахреддина нет глубоких исследований, посвященных проблемам исламского вероучения. Здесь он выступает в большей степени как популяризатор или просветитель. Тем не менее его суждения по вопросам акыды наглядно показывают некоторые тенденции, которые были присущи реформаторскому крылу мусульманской богословской мысли.



Литература

1. Вәлиди. Шәрәктән – Гарәбкә. Аң. 1916;3:34.
2. Шагавиев Д.А. Влияние мусульманского реформатора Джамал ад-Дина ал-Афгани на татарского богослова Ризаэтдина Фахретдина (Ризу Фахретдинова). *Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина*. 2014;4:118–125.
3. Баишев Ф.Н. *Общественно-политические и нравственно-этические взгляды Р. Фахретдинова*. Уфа: изд-во Китап; 1996. 175 с.
4. Сикоев Р.Р. *Панисламизм: истоки и современность. Джамалуддин Афгани и его религиозно-политические последователи XX – начала XXI века*. М.: Аспект Пресс; 2010. 286 с.
5. Фахретдин Р. *Ибн Таймийя*. Гатин Р. (пер. со старотат.). М.: Форум; 2018. 240 с.
6. Фәхрәддин Ризаэддин. *Дини вә иҗтимагый мәсьәләләр: сайланма хезмәтләр*. Казан: Рухият; 2011. 344 б.
7. Фахрәддин Р. *‘Ақыдә*. Оренбург: Вакът; 1911. 16 б.
8. Бурхан-ад-дин аль-Баджури аш-Шафи‘и. *Хашийат аль-Баджури ‘алә шарх аль-‘акаи́д ан-насафиййа*. Анас Мухаммад ‘Аднан аш-Шарфави и Хусам Мухаммад Йусуф Салих (ред.). Дамаск: Дар ат-Таква; 2020. 800 с.
9. Ризаэддин бин Фахрәддин. *Ислам дине = Религия ислам*. Булгаков Р.М., Рахимов С.Т., Фархшатов М.Н. (сост.); Шарафеева Р.Г., Рахимов С.Т. (трансл. текста соч.); Тимерханов А.А. (науч. ред.). (Академическое издание). Казань, Болгар: Мусульманская религиозная организация духовная образовательная организация высшего образования «Болгарская исламская академия»; 2022. 461 с.
10. Ризаэддин бине Фәхрәддин. *Жәвами‘ әль-кәлим шәрхе*. Оренбург: Вакът; 1911. 552 б.
11. Калям Шәриф. *Перевод смыслов*. Казань: Издательский дом «Хузур» – «Спокойствие»; 2019. 700 с.
12. Хайр-ад-дин ибн Махмуд ибн Мухаммад ибн ‘Али ибн Фарис аз-Зирикли ад-Димашки. *Аль-А‘лям*. Т. 3. Бейрут: Дар аль-‘Ильм ли-ль-мәляийн; 2002. 355 с.
13. Мухаммад Абдо. *Трактат о единобожии. Серия «Возрождение и обновление»*. Нофал Ф.О. (пер. и отв. ред.); Мухетдинов Д.В. (общ. ред.). М.: ИД «Медина»; 2021. 268 с.



14. Фахреддин Р. Мухаммад (да благословит его Аллах и да приветствуем). А.А. Карибуллин (пер. со старотат.). Казань: Хузур–Спокойствие; 2015. 132 с.

References

1. Walidi. Sharqtan – Gharbka [From East to West]. *An*. 1916;3:34. (In Tatar)
2. Shagaviev D.A. Vliyanie musul'manskogo reformatora Dzhamal ad-Dina al-Afgani na tatarskogo bogoslova Rizajetdina Fahretkina (Rizu Fahretdinova) [Influence of the muslim reformer Jamal al-Din al-Afghani to the tatar theologian Rizaetdin Fahretdin (Ridha al-Din Fakhr al-Din)]. *Vestnik LGU im. A.S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. 2014;4:118–125. (In Russian)
3. Baishev F.N. *Obshchestvenno-politicheskie i npravstvenno-eticheskie vzglyady R. Fahretdinova* [Socio-political and moral and ethical views of R. Fakhretdinov]. Ufa: Kitap Press; 1996. 175 p. (In Russian)
4. Sikoev R.R. *Panislamizm: istoki i sovremennost'. Dzhamaluddin Afgani i ego religiozno-politicheskie posledovateli XX – nachala XXI veka* [Panislamism: origins and modernity. Jamaluddin Afghani and his religious and political followers of the 20th – early 21st centuries]. Moscow: Aspekt Press; 2010. 286 p. (In Russian)
5. Fahretdin R. *Ibn Taymijja* [Ibn Taymiyya] Gatin R. (tr. from the Old Tatar). Moscow: Forum Press; 2018. 240 p. (In Russian)
6. Fakhreddin Rizaeddin. *Dini wa ijtimai mas'alalar: saylanma hezmatlar* [Religious and Social Issues: Selected Works]. Kazan: Ruhijat Press; 2011. 344 p. (In Tatar)
7. Fakhr al-Din R. *Aqida* [The Creed]. Orenburg: Waqt Press; 1911. 16 p. (In Tatar)
8. *Burhan al-Din al-Bajuri al-Shafi'i. Hashiyat al-Bajuri 'ala sharh al-'Aqid al-Nasafiyya* [Al-Bajuri sub-commentary on the interpretation of Nasafi dogmas]. Anas Muhammad 'Adnan al-Sharfawi and Husam Muhammad Yusuf Salih (eds). Damascus: Dar al-Taqla; 2020. 800 p. (In Arabic)
9. Rizaeddin bin Fakhreddin. *Islam dine = Religija islam* [The Religion of Islam]. Bulgakov R.M., Rahimov S.T., Farhshatov M.N. (prepared); Sharafieva R.G., Rahimov S.T. (tr. of the text); Timerhanov A.A. (ed.). (Academic publication).



Kazan, Bolgar: Muslim Religious Organization Spiritual Educational Organization of Higher Education “Bolgar Islamic Academy”; 2022. 461 p. (In Tatar and Russian)

10. Ridha al-Din ibn Fakhr al-Din. *Jawami' al-kalim sharhi* [Interpretation of the meaningful words]. Orenburg: Waqt Press; 1911. 552 p. (In Tatar)

11. *Kalyam Sharif. Perevod smyslov* [The Sacred Word (Quran). Translation of the Meanings]. Kazan: Khuzur-Spokoystvie Publishing House; 2019. 640 p. (In Russian)

12. Khayr al-Din ibn Mahmud ibn Muhammad ibn 'Ali ibn Faris al-Zirikli al-Dimashqi. *Al-A'lam* [Famous persons]. Volume 3. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin; 2002. 355 p. (In Arabic)

13. Muhammad Abdo. *Traktat o edinobozhii. Serija: "Vozrozhdenie i obnovenie"* [Treatise on Monotheism. Series: “Revival and Renewal”]. Nofal F.O. (tr. and ed.); Muhetdinov D.V. (Gen. ed.). Moscow: Medina Press; 2021. 268 p. (In Russian)

14. Fakhreddin R. *Muhammad (da blagoslovit ego Allah i da privetstvuet)* [Muhammad (may Allah bless him and hail him)]. Karibullin A.A. (tr. from the Old Tatar). Kazan: Khuzur-Spokoystvie Publishing House; 2015. 132 p. (In Tatar and Russian)

Информация об авторах

Мухаметшин Рафик Мухаметшович, действительный член (академик) Академии наук Республики Татарстан, доктор политических наук, профессор, ректор Российского исламского института, Казанского исламского университета, директор Совета по исламскому образованию, г. Казань, Российская Федерация.

Карибуллин Айдар Ахбарович, заведующий кафедрой арабского языка и гуманитарных дисциплин Казанского исламского университета, г. Казань, Российская Федерация.

About the authors

Rafik M. Mukhametshin, Full Member (Academician) of the Academy of Sciences of Tatarstan Republic, Dr. Sci. (Politics), Full Professor, Rector of Russian Islamic Institute and of Kazan Islamic University, Chairman of the Council for Islamic Education, Kazan, the Russian Federation.

Aidar A. Karibullin, Head of the Department of Arabic Language and Humanities, Kazan Islamic University, Kazan, the Russian Federation.



А.А. Карибуллин, Р.М. Мухаметшин
Проблематика исламского вероучения в трудах Р. Фахреддина...
Minbar. Islamic Studies. 2023;16(4):871–883

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 09 ноября 2023
Одобрена рецензентами: 10 декабрь 2023
Принята к публикации: 17 декабрь 2023

Article info

Received: November 09, 2023
Reviewed: December 10, 2023
Accepted: December 17, 2023



DOI 10.31162/2618-9569-2023-16-4-884-903

УДК 297.17

Original Paper

Оригинальная статья

Исламская община Северной Осетии в постсоветский период: особенности развития

Р.М. Мухаметшин^{1а}, К.В. Каспарян^{2б}, С.К. Осипов^{3с}

¹Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

²Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования Пятигорский государственный университет, г. Пятигорск, Российская Федерация

³Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования Пятигорский государственный университет, г. Пятигорск, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6157-8437>, e-mail: rafikm@mail.ru

^бORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3982-7713>, e-mail: kasparyan@pgu.ru

^сORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7059-863X>, e-mail: osipov@pgu.ru

Резюме: Статья посвящена изучению отличительных особенностей развития исламской общины Северной Осетии, ее организационных структур в 1990–2010-х гг. и их воздействия на духовное сознание мусульман республики. В исследовании рассмотрены ключевые направления деятельности мусульманской общины Республики Северная Осетия – Алания в постсоветский период и выявлены ключевые проблемы, которые ей пришлось преодолевать. В статье представлен сопоставительный анализ деятельности руководителей Духовного управления мусульман Северной Осетии и дана оценка их непосредственному вкладу в исламское духовное возрождение в республике.

Ключевые слова: Духовное управление мусульман Северной Осетии (ДУМСО); опыт раннего ислама; противодействие религиозному экстремизму; чикольская община; этно-конфессиональная карта республики; противодействие ваххабизму

Для цитирования: Мухаметшин Р.М., Каспарян К.В., Осипов С.К. Исламская община Северной Осетии в постсоветский период: особенности развития. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(4):884–903. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-884-903



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



The Islamic community of North Ossetia in the post-Soviet period: features of development

R.M. Mukhametshin^{1a}, K.V. Kasparyan^{2b}, S.K. Osipov^{3c}

¹Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation

²Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, the Russian Federation

³Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6157-8437>, e-mail: rafikm@mail.ru

^bORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3982-7713>, e-mail: kasparyan@pgu.ru

^cORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7059-863X>, e-mail: osipov@pgu.ru

Abstract: This article is devoted to the study of the characteristic features of the development of the Islamic community of North Ossetia and its organizational structures in the 1990s – 2010s and the nature of their impact on the spiritual consciousness of Muslims in the republic. This study examines the main activities of the Muslim community of the Republic of North Ossetia – Alania in the post-Soviet period and identifies the main problems that it had to overcome during the period under study. This article provides a comparative analysis of the activities of the leaders of the Spiritual Administration of Muslims of North Ossetia and assesses their direct contribution to the Islamic spiritual revival in the republic.

Keywords: The Spiritual Administration of Muslims of North Ossetia (DUMSO); the experience of early Islam; countering religious extremism; the Chikol community; the ethnoconfessional map of the republic; countering Wahhabism

For citation: Mukhametshin R.M., Kasparyan K.V., Osipov S.K. The Islamic community of North Ossetia in the post-Soviet period: features of development. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(4):884–903. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-884-903

Введение

Прежде всего следует отметить, что Северный Кавказ – территория проживания большого количества этносов разного вероисповедания (исламского, православного христианского и т.д.), относящихся к различным языковым группам. С учетом данного обстоятельства обеспечение стабильности в указанном регионе во многом зависит от четкого понимания имеющихся проблемных вопросов, в том числе религиозного характера.



При этом, что важно принять во внимание, конфессиональная картина Северной Осетии имеет существенные отличия от ситуации, сложившейся при таких же показателях в остальных республиках Северо-Кавказского региона, в которых ислам является господствующей религией. Так, в Республике Северная Осетия большая часть населения исповедует христианство православного толка.

В то же время в данном государственном образовании проживает и большое количество мусульман (осетин, ингушей, чеченцев и т.д.), которые оказывают значительное воздействие на общественную жизнь данной территории.

За период, последовавший за распадом Советского Союза, исламская умма Северной Осетии претерпела значительные изменения в своей деятельности, а также в вопросах взаимодействия с региональными и федеральными государственными структурами и с представляющими иные конфессии религиозными группами.

При этом, помимо ряда объективных обстоятельств, большую роль в динамике изменений положения исламской уммы в Республике Северная Осетия – Алания сыграли особенности профессиональной деятельности тех, кто возглавлял Духовное управление мусульман в течение 1990–2010-х гг.

По мнению авторов данного исследования, необходимо детально проанализировать эволюцию государственной политики по отношению к мусульманской общине Северной Осетии и ее трансформации на протяжении трех постсоветских десятилетий. Подобный анализ, как представляется, позволит выявить характерные особенности эволюции мусульманских религиозных институтов в Северной Осетии в конце XX – начале XXI столетия.

Кроме того, с точки зрения авторов данного исследования, всестороннее изучение специфики развития исламской общины в Республике Северная Осетия – Алания позволит дать оценку результатам деятельности каждого из мусульманских духовных лидеров данного региона.

Цель данной научной работы: анализ развития исламских духовных институтов Республики Северная Осетия – Алания в постсоветский период и их роли в системе государственно-конфессиональной политики и межконфессиональных отношений в республике.



С учетом цели данного исследования сформулированы основные задачи:

- определить, каким был уровень взаимоотношений государства и исламских религиозных организаций в Северной Осетии в постсоветский период;
- проанализировать характерные особенности развития североосетинской мусульманской общины в 1990 – 2010-х гг.;
- исследовать роль каждого из муфтиев Северной Осетии, которую они играли в процессе духовного возрождения мусульман республики и в развитии межрелигиозных и государственно-конфессиональных отношений.

Историография проблемы

Прежде всего необходимо отметить, что проблема развития исламской общины Северной Осетии является предметом научного интереса российских и иностранных специалистов.

Непосредственно данную научную проблему изучают такие ученые, как Д.З. Хайретдинов, Н.М. Емельянова, Я.А. Амелина, Т.Е. Дзеранов, Б.М. Бирагова, Р.К. Келехсаев. В их трудах дан анализ становления и развития мусульманской общины Северной Осетии, исследована специфика деятельности Духовного управления мусульман республики и ее духовных лидеров, а также особенностей их взаимодействия с российскими и зарубежными единоверцами.

Существенный вклад в рассмотрение данной темы также внесли эксперты, изучающие историю ислама на Северном Кавказе и в России в целом. Среди них следует отметить таких специалистов, как М. Арсанукаева, А. Гиль, А. Шабациук; А.К. Аликберов, В.О. Бобровников, А.К. Бустанов; С. Хантер; С.К. Осипов; Р. Бухараев; Й. Пилкингтон, Г. Емельянова; Р.К. Келехсаев, Э. Аскеров.

Следует также отметить, что отдельные составные компоненты рассматриваемой в данном исследовании научной проблемы изучены в работах таких ученых, как Р.Т. Вердиев; Л. Молодикова, Э. Уотт; А.Л. Дзасохов; З.В. Канукова; Э. Ротштейн; Р. Кенез; А.Т. Баликоев.



Результаты

В советский период исламская религия, как и прочие конфессии на территории СССР, испытывала серьезные затруднения в своей деятельности: нехватка профессиональных богословов и компетентных проповедников, отсутствие необходимой материальной базы, достаточного количества духовной литературы и, что имело наибольшее значение, неоднократные репрессивные действия со стороны властных структур [1, с. 121].

По понятным причинам подобные проблемы испытывала и мусульманская община в Северной Осетии, в тот период – Северо-Осетинская Автономная Советская Социалистическая Республика. Положительные изменения произошли лишь в конце 1980-х гг., когда политическое руководство Советского Союза смягчило свою политику по отношению к религии в целом и к исламу в частности [2, с. 108].

В 1990 г. мусульмане Северной Осетии сумели добиться создания в республике Духовного управления (ДУМСО). Духовным лидером североосетинской исламской уммы был избран Д.Х. Хекилаев, что обуславливалось как его существенными познаниями в исламском богословии, так и его неизменно принципиальной позицией по отстаиванию прав своей религии и своих единоверцев на протяжении нескольких десятилетий – в условиях, когда подобная деятельность вызывала резко негативную реакцию партийного руководства Северо-Осетинской АССР, имевшую отрицательные последствия для будущего муфтия республики [3, с. 59].

Следует учесть то обстоятельство, что Д.Х. Хекилаев руководил Духовным управлением мусульман Северной Осетии в непростых условиях. Прежде всего потому, что первому муфтию республики пришлось преодолевать практически полное отсутствие религиозности у большинства местных мусульман (данная ситуация наблюдалась в тот период среди всех конфессиональных групп в Республике Северная Осетия – Алания). Длительный период атеистической пропаганды, имевшей место в советский период, наряду с распадом СССР и разрушением его идеологической парадигмы способствовали формированию у жителей Северной Осетии (как и всех граждан России и других бывших союзных республик) мировоззренческого вакуума [4, с. 15].



Кроме того, следует учитывать тот немаловажный факт, что Д.Х. Хекилаеву пришлось действовать в реалиях такого процесса, как политизация мусульманской религии в Российской Федерации, начало которой было положено в 1992-1993 гг. После прекращения продолжительного геополитического противостояния СССР и США, в рамках которого были разорваны какие-либо двусторонние контакты советских граждан с Востоком и Западом, в том числе религиозного характера. Завершение холодной войны, в свою очередь, обеспечило проникновение на территорию Российской Федерации большого количества конфессиональных деятелей и богословских идей [5, р. 82].

Исламская умма России в целом, в том числе и мусульмане Северной Осетии, была подвержена воздействию со стороны арабских государств, среди которых наибольшую активность проявляла Саудовская Аравия. На данном направлении активизировалась деятельность и Турецкой Республики, сконцентрировавшей свои усилия на контактах с тюркоязычными этносами России в Поволжском и Северо-Кавказском регионах [6, с. 405].

Сложность ситуации заключалась в том, что на территории России преимущественно действовали исламские организации, ориентировавшиеся на распространение радикальных идей. Их целью было установление (в их субъективном понимании) постулатов раннего ислама в конфессиональной, общественной и управленческой сферах, а также всемерное очищение мусульманской религии от проявлений *бид'а* (в переводе с арабского – новшества, нововведения). Итогом их деятельности предполагалось основание общемирового исламского халифата и физическое устранение всех представителей иных конфессий, отвергающих их теологическую концепцию [7, с. 41].

Следует учесть тот факт, что данные религиозные деятели получили безоговорочную поддержку со стороны тогдашнего политического руководителя Чеченской Республики – генерала Д.М. Дудаева, который стремился к обретению политической независимости от Российской Федерации. По этой причине возникла опасность распространения указанных выше фундаменталистских идей в других регионах Северного Кавказа, включая и Северную Осетию.



Д.-Х. Хекилаев четко осознавал реальный характер данной угрозы. Муфтий Северной Осетии прилагал максимум усилий к созданию структурированной мусульманской общины в республике и к просвещению своих единомышленников. Данная политика была ориентирована на преодоление распространения на территории Республики Северная Осетия – Алания радикальных религиозных воззрений [8, с. 16].

Необходимо отметить, что Д.-Х. Хекилаев неоднократно обращался к республиканскому руководству во главе с А.Х. Галазовым с просьбами о помощи в преодолении таких существенных затруднений. Следует признать, что первому муфтию Северной Осетии не удалось добиться должного понимания со стороны региональных властных структур. Президент республики А.Х. Галазов и его окружение придавали приоритетное значение развитию спортивной сферы в Северной Осетии (в первую очередь профессиональному футболу) и не оказывали достаточной политической и материальной поддержки религиозным общинам, а также образовательным и культурным учреждениям [9, с. 620].

Также следует учесть тот факт, что мусульманская умма республики не отличалась многочисленностью. Отсутствие значимой помощи со стороны властей Северной Осетии не позволяло Д.-Х. Хекилаеву создать развитую инфраструктуру. Первому духовному лидеру постсоветских мусульман Республики Северная Осетия – Алания пришлось в 1990 г. сформировать Духовное управление на территории села Чикола, ранее носившего название Вольно-Магометановское, в населенном пункте, в котором проживало наибольшее число граждан, исповедовавших ислам. После распада СССР ДУМСО было перемещено во Владикавказ, однако муфтий большую часть времени работал в Чиколе, а влияние местной общины на жизнь всех мусульман в республике сохраняло ключевые позиции [10, с. 183].

Необходимо принять во внимание то обстоятельство, что к концу XX столетия фактическим центром исламской уммы Северной Осетии стал город Беслан, в котором количество мусульман по сравнению с представителями других религий было преобладающим (более 24 000 жителей, т.е. свыше 70% населения) [11, с. 96].



Кроме того, работе главы Духовного управления мусульман препятствовали нарушения со стороны не только отдельных рядовых единоверцев, но и ряда непосредственных сподвижников муфтия, которые использовали значительные финансовые средства уммы в корыстных целях. Также ситуация осложнялась по причине вступления в мусульманскую общину Северной Осетии лиц, не отличавшихся особой религиозностью [12, р. 74].

Мусульманская молодежь в знак протеста начала объединяться вокруг поддерживавших религиозный экстремизм таких же молодых духовных лидеров. Наиболее одиозными из них являлись Е.Б. Тегаев, руководитель Исламского культурного центра во Владикавказе, а также его заместитель Д.С. Мамиев. Они установили тесные связи (которые стали еще более интенсивными после начала первой войны в Чечне в 1994 г.) с миссионерами из соседних регионов и из иностранных государств (преимущественно – арабских).

Эти контакты часто оставались вне всякого контроля со стороны муфтията. Духовный лидер мусульманской общины оказался не способен в одиночку противостоять этим тенденциям. Часть его окружения не понимала серьезности сложившейся ситуации, а другие тайно сочувствовали экстремистам. При этом власти республики, как отмечалось выше, вели себя крайне пассивно. Из-за рубежа и из являвшихся в то время исламистскими центров России (в первую очередь из Чечни и Кабардино-Балкарии) в Северную Осетию фактически беспрепятственно поступала экстремистская религиозная литература. При этом Д.Х. Хекилаев стремился уладить все конфликтные ситуации путем увещевания, что воспринималась экстремистами как слабость. Попытки муфтия урегулировать ситуацию наталкивались на активное противодействие членов возникших радикальных группировок. Дело часто доходило до конфликтов и прямых угроз духовному лидеру и его сторонникам [13, р. 215].

В начале 1990-х гг. в республике активизировалась миссионерская деятельность ваххабитских (саяфитских) эмиссаров из Ингушетии, Дагестана и Кабардино-Балкарии. Ваххабизм (от арабского слова «аль-ваххабийя») – это религиозно-политическое движение в исламе, возникшее в XVIII столетии на территории современной Саудовской Аравии (где он и сейчас является



государственной религией) и направленное в тот период против Османской империи. Согласно учению создателя ваххабизма Мухаммада ибн ‘Абд-аль-Ваххаба, постулатами ислама могут считаться лишь каноны, разработанные при жизни первых трех поколений последователей пророка Мухаммеда. Все последующие постановления являются ересью и должны искореняться (вместе с теми мусульманами, которые признают их, – приверженцами «народного ислама», согласно трактовке ваххабитов) не менее последовательно и безжалостно, чем иноверцы.

На протяжении столетий ваххабиты ведут упорную войну с народами, исповедующими классический ислам – суннизм и шиизм, отличаясь крайней нетерпимостью и чрезмерной жестокостью к инакомыслящим. Термин «ваххабиты» последователи Мухаммада ибн ‘Абд-аль-Ваххаба не признают и именуют себя саляфитами (от арабского слова *саляф* – предшественники), считая себя истинными приверженцами подлинного, неискаженного исламского учения. Распространение ваххабизма повлияло и на этноконфессиональную карту республики. С начала 90-х гг. XX в. наблюдался отток русского населения из Северной Осетии, опасавшегося ваххабитов. В то же время за счет мигрантов заметно увеличились местные общины чеченцев, дагестанцев, азербайджанцев, таджиков и турок [14, с. 147].

Проживая вдали от Владикавказа, часто болевший муфтий не мог активно влиять на наиболее крупную на начало XXI в. в Северной Осетии Владикавказскую общину мусульман. После кончины муфтия, весной 2004 г., проблема в Духовном управлении еще более усилилась. В результате долгих интриг и всевозможных уловок муфтием стал Р.Х. Валгасов – человек, который в бытность заместителем Х.-Г. Хекилаева обвинялся в растрате средств. К тому же он не обладал ни духовным, ни светским образованием. При новом главе Духовное управление фактически отошло от прямых задач. К тому же Р.Х. Валгасов не стремился к установлению диалога ни с прочими конфессиями РСО-А, ни с республиканскими властями и зачастую подвергал критике федеральное руководство, в частности во время трагических событий в Беслане осенью 2004 г.

Сотрудники Института востоковедения Российской академии наук в течение 2004 г. исследовали ситуацию с мусульманскими организациями в



РСО-А. Они указали, что внутри РСО-Алания, в том числе и во Владикавказе, имеет место нарастание религиозной напряженности. Радикализация части верующих мусульман и дестабилизация внутриобщинных отношений в РСО-Алания, по их мнению, объяснялась следующими группами причин:

1. Поверхностное знание большей частью верующих основ мусульманской религии, слабая профессиональная подготовка некоторых священнослужителей, миграционные процессы, отсутствие правовой базы для осуществления контроля за деятельностью радикальных исламских группировок.

2. Социально-политическая напряженность в регионе, деятельность на территории Кабардино-Балкарии, Ингушетии и Дагестана террористических группировок, стремящихся дестабилизировать обстановку на Северном Кавказе, в частности в Осетии.

3. Системный кризис в масштабе всей страны, разрыв экономических и культурных связей между регионами, безработица и социальная дифференциация в обществе.

4. Глобальные или международные. Усиление роли мусульманских стран в международной жизни, активизация радикальных исламских течений и организаций, вмешательство их во внутренние дела России. Финансовая поддержка радикальных и террористических организаций региона из-за рубежа [15, р. 68].

В республике все эти процессы не оставались незамеченными, и ДУМ превратилось в объект справедливой критики и нападок со стороны местных мусульман и руководителей РСО-А. Муфтий не мог принимать активного участия в обсуждениях и конференциях, посвященных проблемам религии в республике. В Северной Осетии начало складываться устойчивое мнение, что мусульманам свойственна малограмотность, корысть и неискренность в вере.

В январе 2005 г. министр РСО-А. по делам национальностей Т.С. Касев обвинил Е.Б. Тегаева в пособничестве террористам, захватившим школу в Беслане в сентябре 2004 г., и в неспособности муфтия контролировать мусульманскую общину. В результате Е.Б. Тегаев и его ближайшие сподвижники Д.С. Мамиев, З.Х. Зазоров и В.Ф. Чельдиев были осуждены за причастность к бесланской трагедии. При этом муфтий, комментируя данные действия пра-



воохранительной системы РСО-Алания, расценил их как проявление произвола и дискриминации по отношению к мусульманам [16, p. 203].

Однако не только христиане-осетины, но и представители мусульманской уммы Северной Осетии подвергли критике муфтия и его окружение за отсутствие оказания материальной помощи пострадавшим (в отличие от властей республики). Кроме того, бесланская трагедия послужила для некоторых молодых осетин-мусульман поводом для перехода в православие. После террористического акта многие выжившие дети и родители тех, кто не выжил, крестились, несмотря на то что ранее считали себя мусульманами. Погибших бесланцев, в том числе и мусульман, хоронили по православному обряду. Значительное количество чеченских и ингушских студентов после бесланских событий покинули Владикавказ.

Таким образом, печальное событие, унесшее жизни сотен граждан, обусловило и серьезный репутационный ущерб ДУМСО Северной Осетии и лично муфтию, а также спровоцировало новый всплеск ксенофобии [10, с. 59].

Перечисленные выше причины привели к отстранению Р.Х. Валгасова и выборам нового главы ДУМСО в апреле 2005 г., которым стал имам Владикавказской соборной мечети Х.М. Тавказахов, человек более жесткий и решительный, чем два его предшественника, способный наладить диалог с республиканским руководством. Новый муфтий умел изыскивать дополнительные средства путем обращения к республиканским предпринимателям и муниципальным образованиям. Получаемые от спонсоров и местных властей средства шли, в том числе, на паломничество (хадж) мусульманской молодежи Северной Осетии в Мекку, организуемое, по словам Х.-М. Тавказахова, с целью личного посещения святых для любого мусульманина мест и религий, при этом без обращения за помощью к иностранным инвесторам с сомнительной репутацией.

Однако Х.-М. Тавказахову не удалось искоренить проваххабитские симпатии в среде осетинской мусульманской молодежи. В 2006 г. на территории Северной Осетии начала свою террористическую деятельность группировка «Катаиб аль-Хаул» («Бригады мощи»)¹, созданная боевиком А. Ди-

¹ В российских СМИ известна под названием «Катаиб аль Хоул», или «Осетинский джамаат».



горским (кличка Абу Саад). Боевиками было совершено несколько крупных террористических актов (взрыв во Владикавказе 2 февраля 2006 г., убийство начальника республиканского управления по борьбе с организованной преступностью (УБОП) М.Х. Мерцаева) [17, с. 85].

Посредством интернет-сайтов «Катаиб аль-Хауль» заявила о намерении отделить Северную Осетию и создать мусульманский вилайет² Иристон (название Северной и Южной Осетии на осетинском языке) в составе Кавказского имарата³ (эмирата). Кроме того, районные мусульманские общины обвиняли муфтия в присвоении части спонсорских средств и злоупотреблении своим положением (например, за оплату поездок в Мекку своим многочисленным родственникам из бюджета ДУМСО). Посчитав, что в подобной обстановке он не имеет права руководить исламской общиной республики, Х.-М. Тавказахов в феврале 2008 г. сложил с себя полномочия [18, р. 25].

Его преемником стал А.-Х. (С.М.) Евтеев, русский по отцу и осетин по матери. В двадцатидвухлетнем возрасте он принял ислам под влиянием Е.Б. Тегаева, которого считал своим духовным наставником. А.-Х. Евтеев получил теологическое образование в медресе в Саудовской Аравии и участвовал в создании Осетинского джамаата. Возникшие в первые постсоветские годы джамааты стали территориально-этническими объединениями, созданными для ведения подпольной вооруженной террористической деятельности первоначально в Чечне, а затем на территории Северного Кавказа и Поволжья. Однако после окончания Университета Аль-Азхар в Каире и Международного Исламского Университета в Медине А.-Х. Евтеев отказался от экстремистских взглядов Е.Б. Тегаева и постепенно стал склоняться к традиционному исламу (или, по его словам, к умеренному сальфизму) [19, с. 4].

Новый муфтий активно участвовал в научных дискуссиях, аргументированно отстаивал свою позицию и имел больший авторитет, чем предыдущие главы ДУМСО. Ему удалось всего за два года изменить в глазах общественности мнение об исламской общине в положительную сторону. Однако в мае 2010 г. в интервью журналистке Я.А. Амелиной А.-Х. Евтеев чрезмерно резко отозвался о православии как религии и о православных священнослу-

² Турецкий вариант термина от араб. *вилайа* (регион или область).

³ Организация запрещена на территории РФ как террористическая.



жителях. Его интервью вызвало весьма широкий резонанс, и, несмотря на официальные извинения, он был вынужден покинуть свой пост.

В июне 2010 – марте 2011 г. обязанности главы ДУМСО исполнял Х.Х. Гацалов, имевший значительный профессиональный опыт в сфере государственного управления, занимая высокие должности в правительстве Северной Осетии. Кроме того, в 2008–2010 гг. он являлся заместителем главы ДУМ. 17 марта 2011 г. он был избран муфтием РСО-А (в 2016 г. переизбран). Х.Х. Гацалов, с самого начала управления муфтиятом умело использовал свои управленческие навыки для наведения порядка в ДУМСО. Он исключил из состава Духовного управления сторонников радикального ислама и заменил их имамами, наиболее последовательно придерживавшимися устоев традиционного ислама, а также представителями молодого поколения, получившими теологическое образование.

Тем не менее ему пришлось вести тяжелую борьбу с исламистами. В начале 2010-х гг. в республике был совершен ряд террористических актов, направленных против мусульманских общественных деятелей – противников ваххабизма. В мае 2011 г. был убит народный поэт, профессор Ш.Ф. Джикаев; в декабре 2012 г. произошло убийство заместителя муфтия РСО-А, имама соборной мечети Владикавказа И.А. Дударова, в августе 2014 г. – заместителя муфтия Р.М. Гамзатова, имама соборной мечети Владикавказа. Представители молодого поколения исламской общины Северной Осетии прошли обучение в военных лагерях радикальной организации «Аль-Каида»⁴; около двух десятков молодых осетин-мусульман по положению на 2014 г. воевали на стороне международной экстремистской организации Исламское государство Ирака и Леванта (ИГИЛ), запрещенной на территории РФ. Тем не менее активная деятельность муфтия и его сотрудников позволила локализовать очаги распространения исламского фундаментализма в республике [20, p. 187].

С 2015 г. террористическая деятельность в Северной Осетии пошла на спад вследствие как работы ДУМСО, так и эффективной антитеррористической деятельности правоохранительных органов. Часть боевиков была

⁴ Запрещена на территории РФ как террористическая организация.



уничтожена или арестована в результате проведения специальных операций, часть эмигрировала на Ближний Восток.

Заметное влияние на этноконфессиональную ситуацию в республике оказывают миграционные процессы. Наметившаяся тенденция к стабилизации экономической и политической ситуации в стране и северокавказском регионе будет содействовать улучшению межконфессиональной и внутриконфессиональной обстановки в республике, в частности внутри мусульманской общины.

В настоящее время в республике осуществляют свою деятельность 27 объединений мусульман, которые находятся в сфере полномочий Совета Духовного управления мусульман РСО-Алания. Общины мусульман локализируются в таких городах, как Владикавказ, Беслан и Моздок, а также в селениях Заманкул, Зильги (Правобережный район), Карджин, Эльхотово (Кировский район), Чикола, Лескен (Ирафский район), Куртат, Майское, Тарское (Пригородный район), Кизляр, Предгорное, Хурикау (Моздокский район) и др.

В мусульманских общинах республики все еще ощущается нехватка подготовленных, имеющих специальное образование священнослужителей, хотя их процент постепенно увеличивается. Количество мусульман среди осетин составляет примерно 15% (т.е. около 70 тысяч человек). С учетом представителей других национальностей, исповедующих ислам (ингушей, кумыков, азербайджанцев, кабардинцев и др.), общее количество мусульман составляет чуть более двадцати процентов населения РСО-Алания (139–140 тыс. чел. по данным на начало 2020 г.) [21, р. 191].

Заключение

Деятельность мусульманской общины в Северной Осетии в начале 1990 – конце 2010-х гг. носила противоречивый характер. В данный период стало наблюдаться духовное возрождение мусульманской религии (и других конфессий) как на территории республики, так и во всей России в целом. Для координации действий граждан, исповедующих ислам, в Северной Осетии было создано Духовное управление мусульман и учрежден пост муфтия.



Однако с первых месяцев своего существования ДУМСО столкнулось с рядом серьезных затруднений, связанных с низкой религиозной грамотностью своих единоверцев и отсутствием существенной поддержки со стороны республиканского руководства.

По разным причинам как объективного, так и личностного характера первые четыре муфтия, Д.-Х. Хекилаев, Р.Х. Валгасов, Х.-М. Тавказахов и А.-Х. Евтеев, оказались не в состоянии эффективно бороться с указанными проблемами. Они не сумели противостоять распространению в республике идей исламского экстремизма и возникновению фактически параллельного мусульманского центра Северной Осетии – Исламского культурного центра во Владикавказе, возглавляемого Е.Б. Тегаевым, вокруг которого сплотились наиболее радикальные представители североосетинской исламской уммы, а также пресечь террористическую деятельность А. Дигорского (Абу Саада).

Неэффективная деятельность муфтиев и близкого к ним окружения, просчеты и конфликты с властями республики нанесли серьезный ущерб репутации мусульманской общины Северной Осетии. Ситуацию сумел, хотя и с течением времени, выправить лишь действующий муфтий Х.Х. Гацалов, нашедший общий язык с руководством РСО-А и принявший ряд решительных мер по борьбе с религиозным экстремизмом и повышению религиозной грамотности своих единоверцев.

Литература

1. Хайретдинов Д.З. *Ислам в Осетии. Информационный материал Исламского конгресса России*. М.: Эксмо; 1997. 234 с.
2. Емельянова Н.М. *Мусульмане Осетии: На перекрестке цивилизаций: Монография*. М.: РИК; 2003. 359 с.
3. Амелина Я.А. Мусульмане Северной Осетии: патриотический вектор. *Мусульманский мир*. 2014;2:56–69.
4. Вердиев Р.Т. *Особенности современной Осетии*. М.: АСТ; 2009. 182 с.
5. Molodikova I., Watt A. *Growing Up in the North Caucasus: Society, Family, Religion and Education (Central Asian Studies)*. Abingdon-on-Thames: Routledge; 2019. 224 p.
6. *История Осетии. XX век*. Дзасохов А.Л. (ред.). М.: Наука; 2003. 632с.



7. *Ислам на Северном Кавказе: история и вызовы современности*. Арсанукаева М., Гиль А., Шабациук А. (ред.). Люблин-Майкоп, 2014. 266 с.
8. Дзеранов Т.Е. История принятия ислама в Осетии (Алании). *Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук*. 2015;12–6:15–17.
9. Блиев М.М. *Россия и горцы Большого Кавказа на пути к цивилизации*. М.: Мысль; 2004. 877 с.
10. Аликберов А.К., Бобровников В.О., Бустанов А.К. *Российский ислам: Очерки истории и культуры*. 2-е изд., испр. и доп. М.: ИВ РАН; 2018. 456 с.
11. Канукова З.В. *Диаспоры в Осетии: исторический опыт жизнеустройства и современное состояние*. Владикавказ: ИПО СОИГСИ; 2009. 172 с.
12. Rotstein A. *A people reborn: the story of North Ossetia*. London: Lawrence & Wishart; 2019. 431 p.
13. Hunter S. *Islam in Russia: The Politics of Identity and Security*. Abingdon-on-Thames: Routledge; 2016. 562 p.
14. Осипов С.К. Религиозный фактор в эволюции политической системы России. *Правовая политика и правовая жизнь*. 2010;1:144–150.
15. Bukharaev R. *Islam in Russia: The Four Seasons*. Abingdon-on-Thames: Routledge; 2014. 356 p.
16. Kenez P. *A History of the Soviet Union from the Beginning to its Legacy*. London: Cambridge University Press; 2017. 388 p.
17. Бирагова Б.М. Ислам в Республике Северная Осетия-Алания: социальное акторство и политическая трансформация. *Социально-гуманитарные знания*. 2022;7:84–86.
18. Pilkington Y., Yemelianova G. *Islam in Post-Soviet Russia*. London: Routledge; 2022. 334 p.
19. Келехсаев Р.К. *Конфессиональные аспекты политического и социокультурного развития Осетии в условиях общественных модернизаций*. Автореф. дисс... канд. ист. наук. Владикавказ, 2015. 28 с.
20. Баликоев А.Т. *Проблемы межнациональных отношений в Северной Осетии и механизм их регулирования*. Автореф. дисс... канд. ист. наук. Владикавказ, 2011. 27 с.



21. Askerov E. *Islam and Muslim Youth in Central Asia and Caucasus*. Baku: Eurasian Regional Center; 2020. 226 p.

References

1. Khairtdinov D.Z. *Islam v Osetii. Informatsionnyy material Islamskogo kongressa Rossii* [Islam in Ossetia. Information material of the Islamic Congress of Russia]. Moscow: Eksmo Press; 1997. 234 c. (In Russian)
2. Emelyanova N.M. *Musul'mane Osetii: Na perekrestke tsivilizatsiy: Monografiya* [Muslims of Ossetia: at the Crossroads of Civilizations: Monograph]. Moscow: RIC Press; 2003. 359 c. (In Russian)
3. Amelina Y.A. Musul'mane Severnoy Osetii: patrioticheskiy vektor [Muslims of North Ossetia: the patriotic vector]. *Musul'manskiy mir* [Muslim World]. 2014;2:56–69. (In Russian)
4. Verdiev R.T. *Osobennosti sovremennoy Osetii* [Peculiarities of modern Ossetia]. Moscow: AST Press; 2009. 182 c. (In Russian)
5. Molodikova I., Watt A. *Growing Up in the North Caucasus: Society, Family, Religion and Education (Central Asian Studies)*. Abingdon-on-Thames: Routledge; 2019. 224 p.
6. *Istoriya Osetii. XX vek* [History of Ossetia. The twentieth century]. Dzasokhov A.L. (ed.). Moscow: Nauka Press; 2003. 632c. (In Russian)
7. *Islam na Severnom Kavkaze: istoriya i vyzovy sovremennosti* [Islam in the North Caucasus: History and Challenges of Modernity]. Arsanukaeva M., Gil A., Shabatsyuk A. (eds). Lublin-Maykop, 2014. 266 c. (In Russian)
8. Dzeranov T.E. *Istoriya prinyatiya islama v Osetii (Alanii)* [The history of Islam adoption in Ossetia (Alania)]. *Aktual'nye problemy gumanitarnykh i estestvennykh nauk* [Actual problems of humanitarian and natural sciences]. 2015;12–6:15–17. (In Russian)
9. Blied M.M. *Rossiya i gortsy Bol'shogo Kavkaza na puti k tsivilizatsii* [Russia and the mountaineers of the Greater Caucasus on the way to civilization]. Moscow: Mysl Press; 2004. 877 c. (In Russian)
10. Alikberov A.K., Bobrovnikov V.O., Bustanov A.K. *Rossiyskiy islam: Ocherki istorii i kul'tury* [Russian Islam: Sketches of History and Culture]. 2nd edition revised



and supplemented. Moscow: Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences Press; 2018. 456 c. (In Russian)

11. Kanukova Z.V. *Diaspory v Osetii: istoricheskiy opyt zhizneustroystva i sovremennoe sostoyanie* [Diasporas in Ossetia: historical experience of life organization and current state]. Vladikavkaz: North Ossetian Institute of Humanities and Social Studies named after V.I. Abaev Publ.; 2009. 172 c. (In Russian)

12. Rotstein A. *A people reborn: the story of North Ossetia*. London: Lawrence & Wishart; 2019. 431 p.

13. Hunter S. *Islam in Russia: The Politics of Identity and Security*. Abingdon-on-Thames: Routledge; 2016. 562 p.

14. Osipov S.K. Religioznyy faktor v evolyutsii politicheskoy sistemy Rossii [Religious factor in the evolution of the political system of Russia]. *Pravovaya politika i pravovaya zhizn'*. 2010;1:144–150. (In Russian)

15. Bukharaev R. *Islam in Russia: The Four Seasons*. Abingdon-on-Thames: Routledge; 2014. 356 p.

16. Kenez P. *A History of the Soviet Union from the Beginning to its Legacy*. London: Cambridge University Press; 2017. 388 p.

17. Biragova B.M. Islam v Respublike Severnaya Osetiya-Alaniya: sotsial'noe aktorstvo i politicheskaya transformatsiya [Islam in the Republic of North Ossetia-Alania: social actorism and political transformation]. *Sotsial'no-gumanitarnye znaniya* [Socio-humanitarian knowledge]. 2022;7:84–86. (In Russian)

18. Pilkington Y., Yemelianova G. *Islam in Post-Soviet Russia*. London: Routledge; 2022. 334 p.

19. Kelekhsaev R.K. *Konfessional'nye aspekty politicheskogo i sotsiokul'turnogo razvitiya Osetii v usloviyakh obshchestvennykh modernizatsiy. Avtoref. diss... kand. ist. nauk* [Confessional aspects of political and socio-cultural development of Ossetia in the conditions of social modernization. Dissertation Theses]. Vladikavkaz, 2015. 28 c. (In Russian)

20. Balikoev A.T. *Problemy mezhnatsional'nykh otnosheniy v Severnoy Osetii i mekhanizm ikh regulirovaniya. Avtoref. diss... kand. ist. nauk* [Problems of interethnic



relations in North Ossetia and the mechanism of their regulation. Dissertation Theses]. Vladikavkaz, 2011. 27 c. (In Russian)

21. Askerov E. *Islam and Muslim Youth in Central Asia and Caucasus*. Baku: Eurasian Regional Center; 2020. 226 p.

Информация об авторах

Мухаметшин Рафик Мухаметшиевич, действительный член (академик) Академии наук Республики Татарстан, доктор политических наук, профессор, ректор Российского исламского института, Казанского исламского университета, председатель Совета по исламскому образованию, г. Казань, Российская Федерация.

Каспарян Константин Викторович, кандидат исторических наук, доцент; доцент кафедры исторических и социально-философских дисциплин, востоковедения и теологии Пятигорского государственного университета; ведущий научный сотрудник Департамента координации научно-исследовательской и инновационно-проектной деятельности в специалитете, магистратуре и аспирантуре.

Осипов Станислав Константинович, кандидат философских наук, доцент; доцент кафедры исторических и социально-философских дисциплин, востоковедения и теологии Пятигорского государственного университета; ведущий научный сотрудник Департамента координации научно-исследовательской и инновационно-проектной деятельности в специалитете, магистратуре и аспирантуре.

About the authors

Rafik M. Mukhametshin, Full Member (Academician) of Tatarstan Republic Academy of Sciences, Dr. Sci. (Politics), Full Professor, Rector of Russian Islamic Institute and of Kazan Islamic University, Chairman of the Council for Islamic Education, Kazan, the Russian Federation.

Konstantin V. Kasparyan, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor; Associate Professor of the Department of Historical and Socio-Philosophical Disciplines, Oriental Studies and Theology of Pyatigorsk State University; leading researcher at the Department of Coordination of Research and Innovation and Project Activities in the specialty, Master's and postgraduate studies.

Stanislav K. Osipov, PhD, Associate Professor; Associate Professor of the Department of Historical and Socio-Philosophical Disciplines, Oriental Studies and Theology of Pyatigorsk State University; leading researcher at the Department of Coordination of Research and Innovation and Project Activities in the specialty, Master's and postgraduate studies.



Р.М. Мухаметшин, К.В. Каспарян, С.К. Осипов

Исламская община Северной Осетии в постсоветский период: особенности развития
Minbar. Islamic Studies. 2023;16(4):884–903

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 04 ноября 2023

Одобрена рецензентами: 10 декабря 2023

Принята к публикации: 15 декабря 2023

Article info

Received: November 17, 2023

Reviewed: December 12, 2023

Accepted: December 10, 2023



R.L.Sayakhov

Quran on knowledge ('ilm) as a factor of overcoming intra-personal conflict
Minbar. Islamic Studies. 2023;16(4):904–921

DOI 10.31162/2618-9569-2023-16-4-904-921

УДК 297.18

Original Paper

Оригинальная статья

Коран о знании ('ильм) как факторе преодоления внутриличностного конфликта

Р.Л. Саяхов^{1а}

¹Религиозная организация – Духовная образовательная организация высшего образования
«Российский исламский университет» Центрального духовного управления мусульман
России, г. Уфа, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9592-2854>, e-mail: Ruslan030271@hotmail.com

Резюме: Тематическое исследование Корана, направленное на выявление факторов преодоления и профилактики внутриличностного конфликта, подтверждает значимость повышения образовательного уровня, что актуализирует необходимость более глубокого исследования коранического взгляда на знание ('ильм): функции, влияние на внутренний мир человека, способы обретения, роль носителей и передатчиков знаний. Изучение понятия «знание» проведено в рамках тематического исследования Корана, учитывающего одновременно и научную, и богословскую методологические базы, на основе анализа тафсиров Абу-Джа'фара ат-Табари (839–923), Абу-Мухаммада аль-Багави (1041(1044)–1122), Абу-ль-Касима аз-Замахшари (1075–1144), Фахр-ад-дина ар-Рази (1149–1209), 'Абд-Аллаха аль-Байдави (ум. 1286), Ибн Касира (1301–1373) и Мухаммада Саййида Тантави (1928–2010). Статья призвана внести вклад в развитие конфликтологических исследований на базе изучения Корана, а также подчеркнуть актуальность интеграции научного и богословского знания в поисках ответа на актуальные вопросы современности.

Ключевые слова: Коран; корановедение; тематический тафсир; внутриличностный конфликт; знание; интеграция знаний

Для цитирования: Саяхов Р.Л. Коран о знании ('ильм) как факторе преодоления внутриличностного конфликта. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(4):904–921. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-904-921



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



Quran on knowledge ('ilm) as a factor of overcoming intra-personal conflict

R.L.Sayakhov^{1a}

¹Religious organization – Spiritual educational organization of higher education “Russian Islamic University” of the Central Spiritual Administration of Muslims of Russia, Ufa, the Russian Federation
“ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9592-2854>, e-mail: Ruslan030271@hotmail.com

Abstract: The case study of the Quran, aimed at identifying the factors for overcoming and preventing intrapersonal conflict, shows the importance of raising the educational level, which actualizes the need for a deeper study of the Quranic view of knowledge ('ilm): functions, influence on the inner world of a person, ways of gaining, the role of carriers and knowledge transmitters. The study of the concept of “knowledge” was carried out within the framework of a thematic study of the Quran, taking into account both the scientific and theological methodological base, based on the analysis of the tafsirs by Abu Ja'far al-Tabari (839–923), Abu Muhammad al-Baghawi (1041–1122), Abu al-Qasim al-Zamakhshari (1075–1144), Fakhr al-Din al-Razi (1149–1209), 'Abd Allah al-Baydawi (d. 1286), Ibn Kathir (1301–1373), Muhammad Sayyid Tantawi (1928–2010). The article is intended to contribute to the development of conflict studies based on the study of the Quran, as well as to emphasize the relevance of integrating scientific and theological knowledge in search of an answer to topical issues of our time.

Key words: Quran; Quranic studies; thematic tafsir; intra-personal conflict; knowledge; knowledge integration

For citation: Sayakhov R.L. Quran on knowledge ('ilm) as a factor of overcoming intra-personal conflict. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(4):904–921. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-904-921

Введение

Тематические исследования Корана, направленные на выявление факторов преодоления внутриличностного конфликта, подтверждают значимость активной деятельности человека по повышению своего образовательного уровня, работы над укреплением духовности, развития позитивного и пытливого взгляда на жизнь [1]. Все это актуализирует необходимость исследования коранического взгляда на понятие «знание» ('ильм): каковы его функции, как оно влияет на внутренний мир человека, каковы способы его обретения, какова роль носителей и передатчиков знаний? Объектом настоящего исследования является Коран и ряд тафсиров к нему (Ибн Джарира



ат-Табари¹, Абу-Мухаммада аль-Багави², Абу-ль-Касима аз-Замахшари³, Фахр-ад-дина ар-Рази⁴, 'Абд-Аллаха аль-Байдави⁵, Ибн Касира⁶, Мухаммада Саййида Тантави⁷), предметом – понятие «знание» ('ильм), упоминаемое в Коране.

Ар-Рагыб аль-Исфাহани (ум. 1108) определяет знание ('ильм) как приобретенное понимание истинности вещи (явления). Он отмечает, что знание может быть теоретическим и практическим. Получить его человек может посредством работы собственного разума ('акль) либо в готовом виде из внешнего источника [2].

Особое значение в приобретении знания придается разуму, который имам аль-Газали (1058–1111) называет источником, началом, основой познания. Он отмечает, что связь знания и разума подобна связи плода и дерева, света и солнца, взора и глаза [3, с. 83].

Коран содержит огромное количество упоминаний о знании: практически каждая сура прямо или косвенно затрагивает данную тему. Это и не удивительно, так как Коран есть носитель необходимой для познания информации о высших истинах – тех, которые позволяют сохранять человеческое в человеке, сохранять саму жизнь. Но поскольку в пределах данной работы знание исследуется именно как фактор преодоления внутриличностного конфликта, ниже подвергнуты анализу лишь те фрагменты, которые содержат наиболее полезную по указанной проблеме информацию.

¹ Абу-Джа'фар Мухаммад ибн Джарир ат-Табари (839–923) – исламский историк и богослов, автор тафсира *Джами' аль-байан 'ан та'виль ай аль-Кур'ан* (Объемлющее разъяснение о толковании знамений Корана).

² Абу-Мухаммад аль-Хусайн ибн Мас'уд аль-Багави (1041(1044)–1122) – мусульманский богослов, «оживитель сунны», автор тафсира *Ма'алим ат-танзиль фи тафсир аль-Кур'ан* (Вехи ниспослания в толковании Корана).

³ Абу-ль-Касим Махмуд ибн 'Умар аз-Замахшари (1075–1144) – среднеазиатский писатель, философ, автор тафсира *Кашишаф 'ан хакаи гавамид ат-танзиль ва 'уйун аль-акавиль фи вуджух ат-та'виль* (Раскрывающий истины тайн Ниспослания).

⁴ Фахр-ад-дин Абу-'Абдуллах Мухаммад ибн 'Умар ар-Рази (1149–1209) – видный представитель ашаритского каляма, автор тафсира *Мафатих аль-гайб* (Ключи к сокровенному).

⁵ Насыруддин Абу-Са'ид 'Абдуллах ибн 'Умар аль-Байдави (ум. 1286) – мусульманский богослов, историк, автор тафсира *Анвар ат-танзиль ва асрар ат-та'уиль* (Свет ниспослания и секреты толкования).

⁶ 'Имадуддин Абу-ль-Фида' Исма'иль ибн 'Умар ад-Димашки (Ибн Касир) (1301–1373) – ученый-правовед, историк, автор тафсира *Тафсир аль-Кур'ан аль-'азым* (Тафсир Великого Корана).

⁷ Мухаммад Саййид Тантави (1928–2010) – один из самых влиятельных исламских богословов Египта, автор тафсира *ат-Тафсир аль-васит фи аль-Кур'ан аль-карим* (Срединный тафсир к Благородному Корану).



Об источнике и функциях знания

Знание призвано ориентировать человека в безграничном и сложном море жизненных ситуаций. Но каким знаниям можно доверять настолько, чтобы не оставалось места сомнению? Насколько объективны познания человека? Для верующего источником абсолютных истин и знания о них является Всевышний, и человеку остается лишь положиться на открываемое свыше. В таком случае искренне верующий должен быть абсолютно огражден от всякого рода сомнений, находя в подобном состоянии покой и отдохновение.

Об источнике и условии обретения знания Всевышний говорит: «... И бойтесь Аллаха; поистине, Аллах вас учит, и Аллах знает о всякой вещи!». (2: 282)⁸.

Ибн Джарир ат-Табари обращает внимание на важное для исследуемой темы обстоятельство: слова «Аллах вас научит» означают, что Всевышний разъяснит вам права и обязанности [5, с. 93]. Таким образом, Коран, с одной стороны, содержит однозначные регламентации, а с другой – является своего рода эталоном и мерилom для оценки поступков. Это означает, что для верующего предоставлены инструменты, позволяющие исключать или минимизировать состояния неизвестности, сомнения и колебаний. Последнее является существенным фактором поддержания внутреннего равновесия и стабильности. Подобное приводится и в толковании Фахр-ад-дина ар-Рази: «Всевышний обучает вас тому, что служит указанием на прямой путь и предостережением для жизни в дольном мире» [6, с. 99].

Тема источника знания отражается и в следующем фрагменте: «... **научил** человека тому, чего тот **не знал**» (96: 5).

Рассуждая о смыслах аята, имам аль-Багави отмечает: «Всевышний предоставил человеку различные виды руководства и объяснений» [7, с. 281]. Фахр-ад-дин ар-Рази добавляет, что одно из предназначений знания – вести человека по этой брэнной жизни и помогать находить ответы на бесчисленное множество вопросов. Далее он замечает: «Если не знание, как мог бы человек идти по жизненному пути и находить выход из сложных ситуаций?! Если бы не знание божественного руководства, как мог бы человек находить покой и отдохновение?!» [8, с. 338].

⁸ Здесь и далее используется перевод Э. Кулиева [4].



Таким образом, одна из функций знания – являться своего рода мериллом, позволяющим оценивать ситуацию и принимать решение. Подобная функция знания указывает на несовместимость с сомнением и колебанием: там, где есть знание, нет места сомнению. Это убеждает, что знание играет существенную роль в профилактике внутриличностного конфликта.

Мысль о знании как источнике руководства развивается в следующем аяте, где обладание или отсутствие знаний связывается с ответственностью за поступки: «Не следуй тому, **чего ты не знаешь**. Воистину, слух, зрение и сердце – все они будут призваны к ответу» (17: 36).

Поясняя данный аят, Ибн Джарир ат-Табари отмечает: «Не говори и не следуй тому, что тебе неизвестно» [9, с. 448]. Подобная мысль приводится и у аз-Замахшари, который добавляет: «Как можно идти по дороге, если не знаешь, куда она ведет?!». [10, с. 666]. Имам аль-Байдави отмечает, что под знанием здесь понимается уверенность в наиболее вероятном (из всех возможных вариантов) на основании надежности источника [11, с. 225]. Разворачивая данную мысль, шейх Тантави пишет: «Язык не должен произносить слова, разум принимать решения и человек производить действия, пока не останется ни малейшего сомнения в здравости и правоте этих слов, решений, действий» [12, с. 352].

Знание, позволяя предотвращать внутренние колебания, укрепляет уверенность человека в своих действиях, повышает самоконтроль и защищает от влияния внешних негативных факторов, укрепляя веру и богобоязненность. Более того, настоящую богобоязненность Всевышний связывает именно со знанием: «Люди, (дикие) животные и (домашний) скот также бывают различных цветов. Боятся Аллаха среди Его рабов только **обладающие знанием**. Воистину, Аллах – Могущественный, Прощающий» (35: 28).

Фахр-ад-дин ар-Рази обращает внимание: «Аят указывает, что ученых ожидают райские сады за их богобоязненность и за то, что именно они способны различать между дозволенным и недозволенным» [13, с. 406–407]. Он добавляет также, что богобоязненность, свойственная обладателям знания, является причиной их отстранения от соблазнов бренного мира [14, с. 50].



Важной функцией знания является защита от нашептываний шайтана, что способствует поддержанию баланса и гармонии внутреннего мира. Важно при этом, что знание, обретенное самостоятельно и закреплённое личным опытом, обладает большей убедительностью, чем знание, полученное «в готовом виде» из какого-либо источника: «Вот сказал Ибрахим: “Господи! Покажи мне, как Ты оживляешь покойников”. Он сказал: “Разве ты не веруешь?”. Он сказал: “Конечно! Но я хочу, чтобы мое сердце успокоилось”. Он сказал: “Возьми четырех птиц, зарежь их, прижав к себе, и положи по кусочку на каждом холме. А потом позови их, и они стремительно явятся к тебе. И знай, что Аллах – Могуущественный, Мудрый”» (2: 260).

Ибн-Джарир ат-Табари поясняет, что вопрос был связан не с сомнением во Всевышнем, а с желанием укрепить веру – знанием, дабы «сердце успокоилось». То есть пророк Ибрахим (мир ему) стремился к знанию, которое позволит обрести уверенность и защитит от нашептываний шайтана [15, с. 487–492]. Имам аль-Багави добавляет, что обрести спокойствие помогает именно непосредственное и личное знакомство с обстоятельством. Он отмечает, что сведение как таковое не достигает той силы убедительности, каким обладает личное наблюдение, и что восприятие посредством органов чувств (эмпирическое познание) является более действенным аргументом, чем логическое рассуждение [16, с. 357–358]. Об этом же говорит и Фахр-ад-дин ар-Рази: «Логический аргумент может оставлять место сомнению, а потому здесь идет речь именно о том знании, которое не оставляет места для неоднозначности, обеспечивая тем самым успокоение сердца» [17, с. 458].

Таким образом, в суждениях о функциях знания Коран открывает, что оно ориентирует в сложных ситуациях, защищает от влияния внешних негативных факторов, удерживает от соблазнов бренного мира, способствует поддержанию внутренней гармонии, дарует покой и отдохновение, укрепляет веру В Аллаха, ограждает от сомнений и укрепляет уверенность в себе. При этом высшим источником знания для человека является Книга Всевышнего.



О познании

Важным кораническим посылом является то, что возможность овладеть знанием открывается лишь по воле Всевышнего: условиями для доступа к знанию высшего порядка являются чистое сердце и обращение к Всевышнему за поддержкой: «Превыше всего Аллах, Истинный Царь! Не торопись читать Коран, пока ниспослание Откровения тебе не будет завершено, и говори: “Господи! Приумножь мои **знания**”» (20: 114).

Фахр-ад-дин ар-Рази замечает, что аят ясно указывает на особую ценность и высочайший статус знания перед Всевышним [18, с. 407]. Он отмечает, что важным условием получения знания является состояние внутренней готовности: у человека должны быть «раскрыта грудь и очищено сердце» [19, с. 339]. Шейх Тантави добавляет: «Если бы существовало нечто, что благороднее знания, Всевышний повелел бы просить именно о том» [20, с. 55].

Вопрос познания развивается и в следующем фрагменте, открывающем, что познавательные способности и глубина знаний зависят от моральных, духовных свойств человека: чем выше благородство и чистота, тем выше познавательные способности и тем больших высот знания он может достичь, вплоть до обладания особым божественным даром: «А тот, который обладал **знанием** из Писания, сказал: “Я принесу его тебе во мгновение ока”. Увидев установленный перед ним трон, он сказал: “Мой Господь оказал мне эту милость для того, чтобы испытать меня, буду ли я благодарен или же буду непризнателен. Кто благодарен, тот благодарен во благо себе. А если кто непризнателен, то ведь мой Господь – Богатый, Великодушный”» (27: 40).

Размышляя о знании, упоминаемом в приведенном аяте, Фахруддин ар-Рази обращает внимание на возможности разума как инструмента познания. Он отмечает, что для достижения значимых (своим благородством и чистотой) плодов духовная сила познания должна быть предельно совершенна и абсолютно чиста... и это возможно, когда «дух достигает вершин благородства, а тело – абсолютной чистоты» [21, с. 200]. Таким образом, своими рассуждениями ар-Рази подводит к мысли, что при определенных обстоятельствах человеческое знание способно достигать удивительных высот и приносить плоды, сравнимые с чудесами. Шейх Тантави добавляет, что знание может



являться одной из причин обладания особым божественным даром (*карамат*) [22, с. 326].

Что касается способов донесения знаний, то одним из наиболее действенных является использование притчи-сравнения. Однако особенность данного способа состоит в том, что посредством притчи можно расширять уже имеющиеся знания, донося самые глубинные и сокровенные смыслы, поскольку данный способ эффективен лишь в случае с «обладателями знаний»: «Такие притчи Мы приводим людям, но разумеют их только обладающие **знанием**» (29: 43).

Имам аз-Замахшари отмечает, что понять истину и красоту, а также извлечь пользу из притчи способны лишь образованные, поскольку притчи и сравнения доносят до понимания и представления некие скрытые и застроенные смыслы [23, с. 455].

Важным кораническим посылом является то, что для получения знания имеющиеся у человека потенциалы интеллекта должны быть задействованы полноценно. Необходимо помнить, что смыслы и сути не всегда находятся на поверхности, и тогда их нужно искать за внешней оболочкой явлений: «Неверующие подобны скотине, на которую прикрикивает пастух, тогда как она не слышит ничего, кроме зова и крика. Они глухи, немые и слепы. Они ничего **не разумеют**» (2: 171).

Ибн-Джарир ат-Табари отмечает, что арабы называют так (немые, слепые) того, кто не использует имеющиеся у него возможности своего тела [24, с. 279]. Имам аз-Замахшари поясняет, что подобное состояние людей сравнивается с состоянием скота, поскольку обращение воспринимается ими лишь как звук, до понимания смысла которого они не доходят [25, с. 214].

Об обладателях знания

Поскольку высшей ступенью человеческого знания является знание о Всевышнем и Его законах, носителей подобного относят к обладателям «основательных знаний». Им свойственно здоровое мышление и светлый ум, они не поддаются низменным позывам и не подвергаются воздействию фальшивых новшеств и порочных идей, а внутренний мир их огражден от сомнений и путаницы: «Он – Тот, Кто ниспослал тебе Писание, в котором есть ясно



изложенные аяты, составляющие мать Писания, а также другие аяты, являющиеся иносказательными. Те, чьи сердца уклоняются в сторону, следуют за иносказательными аятами, желая посеять смуту и добиться толкования, хотя толкования этого **не знает никто**, кроме Аллаха. А **обладающие основательными знаниями** говорят: “Мы уверовали в него. Все это – от нашего Господа”. Но поминают назидание только обладающие разумом» (3: 7).

Говоря о плодах «основательности знания», Ибн-Джарир ат-Табари отмечает, что они проявляются в отсутствии сомнений и путаницы [5, с. 206]. Развивая тему о высших ступенях человеческого знания, имам ар-Рази поясняет, что оно означает познание Всевышнего посредством достоверных и однозначных аргументов [26, с. 147]. Любопытную связь между знанием и верой отмечает Ибн Касир. Он обращает внимание на ответ обладающих основательными знаниями: «При том, что им знакомо толкование аятов, на первое место они ставят элемент веры (говоря: «Мы уверовали»), а при необходимости толковать иносказательные аяты, они опираются на ясно изложенные. Очевидно, что подобная позиция не оставляет места ни малейшему сомнению» [27, с. 11]. Шейх Тантави поясняет, что обладание основательными знаниями означает постижение и принятие религиозных (высших) истин, обладание здравым мышлением и светлым умом, не поддающимся страстям и похотям, а также наличие иммунитета перед фальшивыми новшествами и порочными идеями [20, с. 32].

Знание расширяет способности человека. Действия ученого наполняются смыслами и содержанием, он обретает способность особым образом влиять как на свой внутренний мир, так и на окружающих. В результате обладатели знаний обретают особую значимость для социума, подтверждено ли это официальными полномочиями или нет: «О те, которые уверовали! Когда вас просят на собраниях сесть пошире, то садитесь пошире, и Аллах одарит вас местом просторным. Когда же вам велят подняться, то поднимайтесь. Аллах возвышает по степеням тех из вас, кто уверовал, и тех, кому **даровано знание**. Аллах ведает о том, что вы совершаете» (58: 11).

Фахр-ад-дин ар-Рази отмечает, что Всевышний характеризует ученых пятью достоинствами: им свойственна вера, единобожие, плач (за допущенные ошибки и в надежде на милость Всевышнего), смирение и страх. Он за-



мечает также, что Всевышний говорит о различных видах предпочтений. Известно, что участники битвы при Бадре имеют превосходство над другими верующими, радеющие (сражающиеся) на пути Аллаха имеют превосходство над остающимися (сидящими) дома. Благодетельные рабы Аллаха имеют превосходство над перечисленными, а ученые – превосходят всех. Таким образом, ученые являются лучшими из людей [18, с. 400]. Нет сомнения в том, добавляет далее ар-Рази, что «знание ученого предполагает качественно иное содержание его поклонения: он лучше знает, как уберечься от сомнительных вещей, как контролировать свою душу, каким образом и в какое время лучше обращаться с покаянием» [8, с. 495].

Об учителях

Говоря об учителях как о носителях особого уровня знаний, Коран учит, что и оценивать их с более низких знаниевых позиций невозможно по объективным причинам. Непонимание данного положения или несогласие с ним ведет к сложностям в выстраивании доверительных отношений между учителем и учеником, что неминуемо отражается на плодотворности передачи знаний. Важно, чтобы ученик относился к учителю с величайшим доверием и не спешил давать оценку его действиям, его знанию. Важно помнить, что одни и те же явления и поступки могут оцениваться по разным критериям: «Муса (Моисей) сказал ему (Хидру): “Могу ли я последовать за тобой, чтобы ты **научил** меня о прямом пути тому, чему ты обучен?”. Он сказал: «У тебя не хватит терпения находиться рядом со мной. Как ты сможешь терпеливо относиться к тому, что ты не объемишь **знанием?**». (18: 66–68).

Ибн-Джарир ат-Табари поясняет, что Муса (мир ему) в то время оценивал происходящее лишь по внешним признакам, без учета знания о сокровенном [28, с. 71]. При этом Муса желал получить знания о том, что лежит за пределами постигаемого человеком мира. Ибн Касир отмечает, что есть сложности на данном пути: «Человеку может быть невыносимо сталкиваться с действиями, которые с его позиции оцениваются как неприемлемые» [29, с. 181], а значит в данных условиях он должен быть готов полностью верить себя учителю. Поясняя невозможность или крайнюю сложность терпеливого отношения к непонятному, Фахруддин ар-Рази замечает, что чело-



веку тягостно переносить то, истинной природы чего он не знает [30, с. 485]. Шейх Тантави добавляет, что Муса не был готов терпеть то, что идет вразрез с пониманием внешних явлений и противоречит здравой человеческой логике [12, с. 553]. Далее шейх Тантави также отмечает, что отсутствие знания о действительном положении дел непременно приведет к потере терпения [12, с. 565].

Значимость миссии учителя подчеркивается в Коране многократно: «Мы посылали до тебя посланниками только мужей, которым внушали откровение. **Если вы не знаете**, то спросите обладателей Напоминания» (16: 43).

Аят однозначно указывает на необходимость обращаться к обладателям знания (учителям) как на один из надежных и плодотворных способов получения знаний. Повеление обратиться к обладателям знания в данном случае связано с областью, в которой собственное рациональное мышление бессильно (вопрос о предыдущих посланниках и откровениях), и в таком случае учителя остаются единственным живым источником знаний.

В свете изучения проблемы преодоления внутриличностного конфликта следует отметить, что само существование обладателей знания, а также возможность обратиться к ним дарит человеку дополнительную степень душевного спокойствия: в случае невозможности найти ответ самостоятельно есть источник, способный развеять сомнения и вернуться в состояние внутреннего баланса.

Заключение

Коран содержит огромное количество упоминаний о знании и разуме: практически в каждой суре прямо или косвенно затрагивается эта тема. Исследование аятов о знании как факторе преодоления внутриличностного конфликта позволило сделать ряд любопытных выводов.

Один из ключевых коранических посылов относительно роли знания в разрешении или профилактике внутриличностного конфликта заключается в том, что знание укрепляет веру в Аллаха и уверенность в себе. Человеку становится проще ориентироваться в потоке жизненных обстоятельств и легче принимать решения. Такой человек лучше защищен от влияния внешних негативных воздействий, что позволяет ему поддерживать баланс и гармонию



внутреннего мира, обретая покой и удовлетворенность. Особую роль в этой связи играет Коран как источник высших истин.

Особое место в коранических повествованиях уделено развитию познавательных способностей. Коран учит, что важными условиями их развития являются искреннее стремление к знаниям и упорство в реализации всех имеющихся познавательных потенциалов вкупе с благородством помыслов и чистотой внутреннего мира. Но эти факторы – лишь начало. Действительные глубины познания, находящиеся вне возможностей стандартных человеческих усилий и за оболочкой внешних явлений, может открыть лишь Всевышний для тех, кто благоговейно обращается в Нему в своих мольбах.

Тех, кому Всевышний открыл понимание сути явлений, Коран именует обладателями основательных знаний. Им свойственно здоровое мышление и светлый ум, они не поддаются низменным позывам и не подвергаются воздействию порочных идей, а внутренний мир их огражден от сомнений и путаницы. Они обретают способность особым образом влиять как на свой внутренний мир, так и на окружающих.

Важное место в Коране отводится миссии учителя, который помогает ученику расширять границы известного и преодолевать рамки привычных суждений. Само существование учителя как человека, способного открывать, разъяснять и поддерживать, дарит ученику дополнительную степень душевного спокойствия.

Литература

1. Саяхов Р.Л. Коран о внутриличностном конфликте на примере понятий «шакк» и «райб». *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(4):951–961.
2. Ар-Рагыб аль-Исфাহани Абу-ль-Касим аль-Хусайн ибн Мухаммад. *Аль-Муфрadat фи гариб аль-Кур'ан*. Дамаск/Бейрут: Дар аль-калям, Ад-Дар аш-Шамиййа; 1412 х. 580 с.
3. Абу-Хамид Мухаммад ибн Мухаммад аль-Газали ат-Туси. *Ихйа' 'улюм ад-дин*. Т. 1. Бейрут: Дар аль-ма'рифа; 1420 х. 361 с.
4. Кулиев Э.Р. *Коран. Перевод смыслов и комментарии*. М.: Эксмо; 2012. 808 с.



5. Абу-Джа'фар Мухаммад ибн Джарир ибн Йазид ат-Табари. *Джами' аль-байан 'ан тафсир ай аль-Кур'ан*. Т. 6. Мекка: Дар ат-тарбиййа ва ат-турас; б.г. 460 с.

6. Абу-'Абдуллах Мухаммад ибн 'Умар ибн аль-Хусайн ибн аль-Хусайн ат-Тайми ар-Рази (Фахруддин ар-Рази хатыб ар-Рей). *Мафатих аль-гайб*. Т. 7. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас аль-'араби; 1420 х. 171 с.

7. Абу-Мухаммад аль-Хусайн ибн Мас'уд ибн Мухаммад ибн аль-Фарра' аль-Багави аш-Шафи'и. *Ма'алим ат-танзиль фи тафсир аль-Кур'ан*. Т. 5. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас аль-'араби; 1420 х. 360 с.

8. Абу-'Абдуллах Мухаммад ибн 'Умар ибн аль-Хусайн ибн аль-Хусайн ат-Тайми ар-Рази (Фахруддин ар-Рази хатыб ар-Рей). *Мафатих аль-гайб*. Т. 29. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас аль-'араби; 1420 х. 533 с.

9. Абу-Джа'фар Мухаммад ибн Джарир ибн Йазид ат-Табари. *Джами' аль-байан 'ан тафсир ай аль-Кур'ан*. Т. 17. Мекка: Дар ат-тарбиййа ва ат-турас; б.г. 652 с.

10. Абу-ль-Касим Махмуд ибн 'Амр ибн Ахмад аз-Замахшари Джар-Аллах. *Аль-Кашиш* 'ан хакаиқ гавамид ат-танзиль. Т. 2. Бейрут: Дар аль-китаб аль-'араби; 1407 х. 751 с.

11. Насыруддин Абу-Са'ид 'Абд Аллах ибн 'Умар ибн Мухаммад аш-Ширази аль-Байдави. *Анвар ат-танзиль ва асрар ат-та'виль*. Т. 3. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас аль-'араби; 1418 х. 299 с.

12. Мухаммад Саййид Тантави. *Ат-Тафсир аль-васит ли-л-Кур'ан аль-Карим*. Т. 8. Каир: Дар нахдат Миср ли ат-тыба'а ва ан-нашр ва ат-таузи'; 1998. 597 с.

13. Абу-'Абдуллах Мухаммад ибн 'Умар ибн аль-Хусайн ибн аль-Хусайн ат-Тайми ар-Рази (Фахруддин ар-Рази хатыб ар-Рей). *Мафатих аль-гайб*. Т. 9. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас аль-'араби; 1420 х. 532 с.

14. Абу-'Абдуллах Мухаммад ибн 'Умар ибн аль-Хусайн ибн аль-Хусайн ат-Тайми ар-Рази (Фахруддин ар-Рази хатыб ар-Рей). *Мафатих аль-гайб*. Т. 31. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас аль-'араби; 1420 х. 201 с.

15. Абу-Джа'фар Мухаммад ибн Джарир ибн Йазид ат-Табари. *Джами' аль-байан 'ан тафсир ай аль-Кур'ан*. Т. 5. Мекка: Дар ат-тарбиййа ва ат-турас; б.г. 602 с.



16. Абу-Мухаммад аль-Хусайн ибн Мас'уд ибн Мухаммад ибн аль-Фарра' аль-Багави аш-Шафи'и. *Ма'алим ат-танзиль фи тафсир аль-Кур'ан*. Т. 1. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас аль-'араби; 1420 х. 728 с.

17. Абу-'Абдуллах Мухаммад ибн 'Умар ибн аль-Хусайн ибн аль-Хусайн ат-Тайми ар-Рази (Фахр-ад-дин ар-Рази хатыб ар-Рей). *Мафатих аль-гайб*. Т. 3. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас аль-'араби; 1420 х. 652 с.

18. Абу-'Абдуллах Мухаммад ибн 'Умар ибн аль-Хусайн ибн аль-Хусайн ат-Тайми ар-Рази (Фахр-ад-дин ар-Рази хатыб ар-Рей). *Мафатих аль-гайб*. Т. 2. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас аль-'араби; 1420 х. 448 с.

19. Абу-'Абдуллах Мухаммад ибн 'Умар ибн аль-Хусайн ибн аль-Хусайн ат-Тайми ар-Рази (Фахр-ад-дин ар-Рази хатыб ар-Рей). *Мафатих аль-гайб*. Т. 32. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас аль-'араби; 1420 х. 380 с.

20. Мухаммад Саййид Тантави. *Ат-Тафсир аль-васит ли-л-Кур'ан аль-Карим*. Т. 2. Каир: Дар нахдат Миср ли ат-тыба'а ва ан-нашр ва ат-таузи'; 1998. 392 с.

21. Абу-'Абдуллах Мухаммад ибн 'Умар ибн аль-Хусайн ибн аль-Хусайн ат-Тайми ар-Рази (Фахр-ад-дин ар-Рази хатыб ар-Рей). *Мафатих аль-гайб*. Т. 8. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас аль-'араби; 1420 х. 358 с.

22. Мухаммад Саййид Тантави. *Ат-Тафсир аль-васит ли-л-Кур'ан аль-Карим*. Т. 10. Каир: Дар нахдат Миср ли ат-тыба'а ва ан-нашр ва ат-таузи'; 1998. 450 с.

23. Абу-ль-Касим Махмуд ибн 'Амр ибн Ахмад аз-Замахшари Джар-Аллах. *Аль-Кашиаф 'ан хакаи гавамид ат-танзиль*. Т. 3. Бейрут: Дар аль-киتاب аль-'араби; 1407 х. 619 с.

24. Абу-Джа'фар Мухаммад ибн Джарир ибн Йазид ат-Табари. *Джами' аль-байан 'ан тафсир ай аль-Кур'ан*. Т. 13. Мекка: Дар ат-тарбиййа ва ат-турас; б.г. 19 с.

25. Абу-ль-Касим Махмуд ибн 'Амр ибн Ахмад аз-Замахшари Джар-Аллах. *Аль-Кашиаф 'ан хакаи гавамид ат-танзиль*. Т. 1. Бейрут: Дар аль-киتاب аль-'араби; 1407 х. 698 с.

26. Абу-'Абдуллах Мухаммад ибн 'Умар ибн аль-Хусайн ибн аль-Хусайн ат-Тайми ар-Рази (Фахр-ад-дин ар-Рази хатыб ар-Рей). *Мафатих аль-гайб*. Т. 7. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас аль-'араби; 1420 х. 181 с.



27. Ибн-Касир Абу-аль-Фида' Исма'иль ибн 'Умар аль-Кураши аль-Басри ад-Димашки. *Тафсир аль-Кур'ан аль-'азым*. Т. 2. Бейрут: Дар таййиба лин-нашр ва ат-таузи'; 1420 х. 1999. 487 с.

28. Абу-Джа'фар Мухаммад ибн Джарир ибн Йазид ат-Табари. *Джами' аль-байан 'ан тафсир ай аль-Кур'ан*. Т. 18. Мекка: Дар ат-тарбиййа ва ат-турас; б.г. 694 с.

29. Ибн-Касир Абу-аль-Фида' Исма'иль ибн 'Умар аль-Кураши аль-Басри ад-Димашки. *Тафсир аль-Кур'ан аль-'азым*. Т. 5. Бейрут: Дар таййиба лин-нашр ва ат-таузи'; 1420 х. 1999. 502 с.

30. Абу-'Абдуллах Мухаммад ибн 'Умар ибн аль-Хусайн ибн аль-Хусайн ат-Тайми ар-Рази (Фахр-ад-дин ар-Рази хатыб ар-Рей). *Мафатих аль-зайб*. Т. 21. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас аль-'араби; 1420 х. 568 с.

References

1. Sayakhov R.L. Koran o vnutrilichnostnom konflikte na primere ponyatii "shakk" i "rayb" [Quran on internal conflict on the example of the concepts "shakk" and "rayb"]. *Minbar. Islamic Studies*. 2021;14(4):951–961. (In Russian)

2. Al-Raghib al-Isfahani Abu-l-Qasim al-Husayn ibn Muhammad. *Al-Mufradat fi gharib al-Qur'an* [Vocabulary in the strange Quran]. Damascus\Beirut: Dar al-qalam, Al-Dar al-Shamiya; 1412 х. 580 p. (In Arabic)

3. Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali at-Tusi. *Ihya' 'ulum al-din* [The revival of religious sciences]. Т. 1. Beirut: Dar al-ma'rifa; 1420 h. 361 p. (In Arabic)

4. Kuliev E.R. *Koran. Perevod smyslov i kommentarii* [The Koran. Translation of meanings and comments]. Moscow: Eksmo; 2012. 808 p. (In Russian)

5. Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir ibn Yazid al-Tabari. *Jami' al-bayan 'an tafsir ay al-Qur'an* [A comprehensive statement about the interpretation of verses in the Quran]. Т. 6. Mecca: Dar al-tarbiya wa al-turath; n.d. 460 p. (In Arabic)

6. Abu 'Abd Allah Muhammad ibn 'Umar ibn al-Husayn ibn al-Husayn al-Taymi al-Razi (Fakhr al-Din al-Razi Khatib al-Rey). *Mafatih al-ghayb* [Keys to the unseen]. Т. 7. Beirut: Dar ihya' al-turath al-'arabi; 1420 х. 171 p. (In Arabic)

7. Abu Muhammad al-Husayn ibn Mas'ud ibn Muhammad ibn al-Farra' al-Baghawi al-Shafi'i. *Ma'alim al-tanzil fi tafsir al-Qur'an* [Features of revelation in



the interpretation of the Quran]. T. 5. Beirut: Dar ihya' at-turath al-'arabi; 1420 x. 360 p. (In Arabic)

8. Abu 'Abd Allah Muhammad ibn 'Umar ibn al-Husayn ibn al-Husayn al-Taymi al-Razi (Fakhr al-Din al-Razi Khatib al-Rey). *Mafatih al-ghayb* [Keys to the unseen]. T. 29. Beirut: Dar ihya' al-turath al-'arabi; 1420 x. 533 p. (In Arabic)

9. Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir ibn Yazid al-Tabari. *Jami' al-bayan 'an tafsir ay al-Qur'an* [A comprehensive statement about the interpretation of verses in the Quran]. T. 17. Mecca: Dar al-tarbiya wa al-turath; n.d. 652 p. (In Arabic)

10. Abu al-Qasim Mahmud ibn 'Amr ibn Ahmad al-Zamakhshari Jar Allah. *Al-Kashshaf 'an haqa'iq ghawamidh al-tanzil* [Revealing mysterious facts download]. T. 2. Beirut: Dar al-kitab al-'arabi; 1407 x. 751 p. (In Arabic)

11. Nasir al-Din Abu Sa'id 'Abd Allah ibn 'Umar ibn Muhammad al-Shirazi al-Baydawi. *Anwar al-tanzil wa asrar al-ta'wil* [Lights of revelation and secrets of interpretation]. T. 3. Beirut: Dar ihya' at-turath al-'arabi; 1418 x. 299 p. (In Arabic)

12. Muhammad Sayyid Tantawi. *Al-Tafsir al-wasit li-l-Qur'an al-Karim* [Intermediate interpretation of the Holy Quran]. T. 8. Cairo: Dar nahdhat Misr li al-tiba'a wa al-nashr wa al-tawzi'; 1998. 597 p. (In Arabic)

13. Abu 'Abd Allah Muhammad ibn 'Umar ibn al-Husayn ibn al-Husayn al-Taymi al-Razi (Fakhr al-Din al-Razi Khatib al-Rey). *Mafatih al-ghayb* [Keys to the unseen]. T. 9. Beirut: Dar ihya' al-turath al-'arabi; 1420 x. 532 p. (In Arabic)

14. Abu 'Abd Allah Muhammad ibn 'Umar ibn al-Husayn ibn al-Husayn al-Taymi al-Razi (Fakhr al-Din al-Razi Khatib al-Rey). *Mafatih al-ghayb* [Keys to the unseen]. T. 31. Beirut: Dar ihya' al-turath al-'arabi; 1420 x. 201 p. (In Arabic)

15. Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir ibn Yazid al-Tabari. *Jami' al-bayan 'an tafsir ay al-Qur'an* [A comprehensive statement about the interpretation of verses in the Quran]. T. 5. Mecca: Dar al-tarbiya wa al-turath; n.d. 602 p. (In Arabic)

16. Abu Muhammad al-Husayn ibn Mas'ud ibn Muhammad ibn al-Farra' al-Baghawi al-Shafi'i. *Ma'alim al-tanzil fi tafsir al-Qur'an* [Features of revelation in the interpretation of the Quran]. T. 1. Beirut: Dar ihya' at-turath al-'arabi; 1420 x. 728 p. (In Arabic)

17. Abu 'Abd Allah Muhammad ibn 'Umar ibn al-Husayn ibn al-Husayn al-Taymi al-Razi (Fakhr al-Din al-Razi Khatib al-Rey). *Mafatih al-ghayb* [Keys to the unseen]. T. 3. Beirut: Dar ihya' al-turath al-'arabi; 1420 x. 652 p. (In Arabic)



18. Abu 'Abd Allah Muhammad ibn 'Umar ibn al-Husayn ibn al-Husayn al-Taymi al-Razi (Fakhr al-Din al-Razi Khatib al-Rey). *Mafatih al-ghayb* [Keys to the unseen]. T. 2. Beirut: Dar ihya' al-turath al-'arabi; 1420 x. 448 p. (In Arabic)
19. Abu 'Abd Allah Muhammad ibn 'Umar ibn al-Husayn ibn al-Husayn al-Taymi al-Razi (Fakhr al-Din al-Razi Khatib al-Rey). *Mafatih al-ghayb* [Keys to the unseen]. T. 32. Beirut: Dar ihya' al-turath al-'arabi; 1420 x. 380 p. (In Arabic)
20. Muhammad Sayyid Tantawi. *Al-Tafsir al-wasit li-l-Qur'an al-Karim* [Intermediate interpretation of the Holy Quran]. T. 2. Cairo: Dar nahdhat Misr li al-tiba'a wa al-nashr wa al-tawzi'; 1998. 392 p. (In Arabic)
21. Abu 'Abd Allah Muhammad ibn 'Umar ibn al-Husayn ibn al-Husayn al-Taymi al-Razi (Fakhr al-Din al-Razi Khatib al-Rey). *Mafatih al-ghayb* [Keys to the unseen]. T. 8. Beirut: Dar ihya' al-turath al-'arabi; 1420 x. 358 p. (In Arabic)
22. Muhammad Sayyid Tantawi. *Al-Tafsir al-wasit li-l-Qur'an al-Karim* [Intermediate interpretation of the Holy Quran]. T. 10. Cairo: Dar nahdhat Misr li al-tiba'a wa al-nashr wa al-tawzi'; 1998. 450 p. (In Arabic)
23. Abu al-Qasim Mahmud ibn 'Amr ibn Ahmad al-Zamakhshari Jar Allah. *Al-Kashshaf 'an haqa'iq ghawamidh al-tanzil* [Revealing mysterious facts download]. T. 3. Beirut: Dar al-kitab al-'arabi; 1407 x. 619 p. (In Arabic)
24. Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir ibn Yazid al-Tabari. *Jami' al-bayan 'an tafsir ay al-Qur'an* [A comprehensive statement about the interpretation of verses in the Quran]. T. 13. Mecca: Dar al-tarbiya wa al-turath; n.d. 19 p. (In Arabic)
25. Abu al-Qasim Mahmud ibn 'Amr ibn Ahmad al-Zamakhshari Jar Allah. *Al-Kashshaf 'an haqa'iq ghawamidh al-tanzil* [Revealing mysterious facts download]. T. 1. Beirut: Dar al-kitab al-'arabi; 1407 x. 698 p. (In Arabic)
26. Abu 'Abd Allah Muhammad ibn 'Umar ibn al-Husayn ibn al-Husayn al-Taymi al-Razi (Fakhr al-Din al-Razi Khatib al-Rey). *Mafatih al-ghayb* [Keys to the unseen]. T. 7. Beirut: Dar ihya' al-turath al-'arabi; 1420 x. 181 p. (In Arabic)
27. Ibn Kathir Abu al-Fida' Isma'il ibn 'Umar al-Qurashi al-Basri al-Dimashqi. *Tafsir al-Qur'an al-'azim* [Interpretation of the Great Quran]. T. 2. Beirut: Dar tayyiba li-l-nashr wa al-tawzi'; 1420 x./1999. 487 p. (In Arabic)
28. Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir ibn Yazid al-Tabari. *Jami' al-bayan 'an tafsir ay al-Qur'an* [A comprehensive statement about the interpretation of verses in the Quran]. T. 18. Mecca: Dar al-tarbiya wa al-turath; n.d. 694 p. (In Arabic)



Р.Л. Саяхов

Коран о знании ('ильм) как факторе преодоления внутриличностного конфликта
Minbar. Islamic Studies. 2023;16(4):904–921

29. Ibn Kathir Abu al-Fida' Isma'il ibn 'Umar al-Qurashi al-Basri al-Dimashqi. *Tafsir al-Qur'an al-'azim* [Interpretation of the Great Quran]. T. 5. Beirut: Dar tayyiba li-l-nashr wa al-tawzi'; 1420 x. 1999. 502 p. (In Arabic)

30. Abu 'Abd Allah Muhammad ibn 'Umar ibn al-Husayn ibn al-Husayn al-Taymi al-Razi (Fakhr al-Din al-Razi Khatib al-Rey). *Mafatih al-ghayb* [Keys to the unseen]. T. 21. Beirut: Dar ihya' al-turath al-'arabi; 1420 x. 568 p. (In Arabic)

Информация об авторе

Саяхов Руслан Личицевич, кандидат педагогических наук, проректор по научной работе Религиозной организации – Духовной образовательной организации высшего образования «Российский исламский университет» Центрального духовного управления мусульман России, г. Уфа, Российская Федерация.

About the author

Ruslan L. Sayakhov, Cand. Sci (Pedagogy), Vice-Rector for Scientific Work of the Religious Organization – Spiritual Educational Organization of Higher Education “Russian Islamic University” of the Central Spiritual Administration of Muslims of Russia, Ufa, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 18 августа 2023
Одобрена рецензентами: 18 октября 2023
Принята к публикации: 18 ноября 2023

Article info

Received: August 18, 2023
Reviewed: October 18, 2023
Accepted: November 18, 2023



A.A. Sharipov

Prospects for the development of interreligious dialogue as a way to counter common...
Minbar. Islamic Studies. 2023;16(4):922–933

DOI 10.31162/2618-9569-2023-16-4-922-933

УДК 297.1

Original paper

Оригинальная статья

Перспективы развития межрелигиозного диалога как способ противостояния общим угрозам

А.А. Шарипов^{1а}

¹ЦРО «Региональное духовное управление мусульман Оренбургской области в составе Центрального духовного управления мусульман России»; МРО «Духовная профессиональная образовательная организация «Медресе «Хусаиния»; РО – ДОО ВО «Оренбургская духовная семинария Оренбургской Епархии Русской Православной Церкви», г. Оренбург, Российская Федерация

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

Резюме: В данной статье рассматриваются некоторые основные проблемы, стоящие перед исламом и православием, которые необходимо решать совместными усилиями, чтобы сохранить единство российского гражданского общества. Одним из способов борьбы с непосредственными угрозами является развитие межрелигиозного диалога. Тема межконфессионального взаимодействия – актуальный для нашей страны диалог между крупнейшими традиционными религиями (ислам и православие). Этот вопрос исследовался с разных сторон – политической, философской, социологической. Однако проблема взаимоотношения представителей этих религий до конца не изучена с теологической точки зрения. Рассматриваемые в данной статье перспективы развития диалога между исламом и православием будут способствовать достижению социальной стабильности и укреплению национальной и духовной безопасности нашей страны.

Ключевые слова: межрелигиозный диалог; ислам; православие; общие угрозы; перспективы развития диалога; нравственные ценности; монотеистические религии

Для цитирования: Шарипов А.А. Перспективы развития межрелигиозного диалога как способ противостояния общим угрозам. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(4):922–933. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-922-933



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



Prospects for the development of interreligious dialogue as a way to counter common threats

A.A. Sharipov^{1a}

¹*Centralized religious Organization “Regional Spiritual Administration of Muslims of the Orenburg Region as part of the Central Spiritual Administration of Muslims of Russia”; Muslim religious organization “Spiritual professional educational Organization” Madrasah “Husainiya”; Religious organization – Spiritual Educational Organization of Higher Education “Orenburg Theological Seminary of the Orenburg Diocese of the Russian Orthodox Church”, Orenburg, the Russian Federation*

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

Abstract: This article examines some of the main threats faced by Islam and Orthodoxy that need to be addressed together in order to preserve the unity of Russian civil society. One of the ways to deal with immediate threats is the development of interreligious dialogue. The topic of interreligious interaction is a dialogue between the largest traditional religions (Islam and Orthodoxy) that is relevant for our country. This question has been studied from different sides – political, philosophical, sociological. However, the relationship between representatives of these religions has not been fully investigated from a theological point of view. The prospects for the development of a dialogue between Islam and Orthodoxy considered in this article will contribute to achieving social stability and to strengthening the national and spiritual security of our country.

Keywords: interreligious dialogue; Islam; Orthodoxy; common threats; prospects for the development of the dialogue; moral values; monotheistic religions

For citation: Sharipov A.A. Prospects for the development of interreligious dialogue as a way to counter common threats. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(4):922–933. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-922-933

Введение

Россия – уникальная страна, где на протяжении многих веков в тесном единстве мирно жили представители разных религий, крупнейшими и наиболее влиятельными из которых являются ислам и православное христианство. Между ними никогда не было войн или конфликтов, хотя в истории становления и развития этого взаимодействия имели место разные периоды. Но важно, чтобы и мусульмане, и православные христиане были убеждены в том, что они принадлежат к одной стране: у них общие история, настоящее и



будущее. И эти две крупнейшие и наиболее влиятельные религии сталкиваются с общими угрозами, с которыми они должны бороться совместно, – с глобализацией и геополитическим переделом мира, со снижением уровня социальной морали и культурного статуса, с упадком нравственности и забвением традиций, физическими и духовными недугами (например, депрессия, которая с каждым годом становится все более распространенной) и т. д.

Общие угрозы

Рассмотрим эти угрозы более подробно.

Одна из них – геополитический передел миропорядка, в целях достижения которого западным силам удастся столкнуть представителей не то что разных религий, а даже одной (события января 2022 года в Казахстане, на Украине тому свидетельство).

Кроме того, упадок нравственного состояния общества в целом. В погоне за материальными благами народ становится злым, завистливым, возникает ненависть друг к другу и т.д. Сейчас цифровой век, когда информация распространяется очень быстро, происходит резкое расслоение общества – кто-то слишком богат, кто-то очень беден. И все это видно в сети Интернет. К глубокому сожалению, люди перестают быть довольными тем, что имеют. Отсюда у них возникает постоянная неудовлетворенность своим положением. Как отмечал дореволюционный отечественный исследователь в области педагогики Константин Дмитриевич Ушинский, основоположник теории развивающего обучения, осуществлять формирование человеческой личности можно «гораздо более и прямее: религией, языком народным, географией, историей, изучением природы и новыми литературами» [1, с. 251–252]. Рассуждая о нравственном воспитании, исследователь колоссально большое значение придавал институту религии, отмечая значимость не только интеллектуального, но и морально-нравственного совершенствования человека. Ключевая цель нравственного воспитания состоит в помощи человеку в самоопределении, понимании себя, осмыслении того, что есть для него добро и зло, нравственное и безнравственное, чтобы и его деятельность, и поведение выстраивались согласно с данным пониманием.



Еще одна угроза – подмена нравственных и семейных идеалов. Перспектива развития западноевропейских тенденций вызывает все больше опасений у российской общественности. Институт брака, семьи, материнства и отцовства фактически отживает и все больше теряет свою значимость в современном мире. Нравственные, этические ценности подменяются иными понятиями, в приоритете оказываются неверность супругов, искаженные представления о браке, легализация легкодоступных половых связей. Тем самым подрывается значение религиозных установок, общественность все дальше отходит от заветов Бога. По сути своей данные процессы направлены на уничтожение социума изнутри, поскольку именно семья является первичной ячейкой, единицей общества. Семья является транслятором нравственных ценностей, моральных норм, закладывает основы воспитания, передает постулаты веры от поколения к поколению. Все чаще стали появляться в обществе признаки противостояния между поколениями, так называемая проблема «отцов и детей». Но если ребенок воспитан на традиционных основах религии (неважно – ислама или православия), если с первых дней его жизни и мама, и папа были в тандеме в плане воспитания, имея общее представление и схожие позиции, как его воспитывать, если ему с детства разъясняли, какую степень занимают родители после Всевышнего, то проблема «отцы и дети» никогда не возникнет в этой семье. «Довольство родителей – в довольстве Всевышнего, довольство Всевышнего – в довольстве родителей» – вот один из главных принципов воспитания детей в исламе. В Священном Коране в 23 аяте суры «Ночной перенос» Господь повелевает: «Если достигнет при тебе старости один из них или оба, то (даже) не говори им: “Уф!”. и не кричи на них, а говори им уважительные слова» [2].

Ключевая цель ислама как мировой религии заключается в том, чтобы помочь людям прийти к самим себе, обрести себя как в земной, так и в загробной жизни, осмыслить для себя понятия «добра» и «зла» и обрести истинный путь. Пророк Мухаммад призывал человечество совершать добрые деяния, быть щедрыми, не отказывать в помощи нуждающимся, заниматься пожертвованиями, опекать по возможности обездоленных, терпимо и с уважением относиться к людям, не совершать злых и безнравственных деяний, не наносить вреда.



Попраание нравственных ценностей считается признаком лицемерия. К положительным нравственным качествам относятся доброта в отношениях, честность, правдивость, соблюдение обязательств, выполнение обещанного, скромность, щедрость, справедливость, почитание родителей, милосердие к слабым и др. И соблюдение религиозных обрядов без их влияния на изменение нрава в лучшую сторону не так значимо. Религия – это не только молитвы, посты, посещение храмов и так далее, на самом деле религия – это образ жизни, добрый совет и хорошие взаимоотношения между людьми.

Рассмотрим, на чем в воспитании основывается христианство. Как и в исламе, ключевым центром христианской морали является человеколюбие. Основы нравственного воспитания в духе христианства составляют моральные ценности, необходимость сочувственного, сострадательного отношения к ближнему. Данные ценности посредством семьи, церкви транслируются следующим поколениям, будучи направленными на нравственное преобразование, обогащение общества [3, с. 97].

Истинная религиозная вера – нечто глубоко сакральное, сокровенное для человека. Вера – единственный проводник между Богом и человеком, что позволяет человеку оказаться сопричастным к тайне божественного, помогает ему понять, что все сотворено Богом, все несет в себе частицу божественного бытия. Именно вера позволяет человеку избежать отчаяния, поскольку обеспечивает поддержку в самые трудные минуты. Отечественный философ И.А. Ильин, неоднократно обращавшийся к проблемам религии и веры, писал: «Человек без веры вообще не может жить, ибо вера есть главное и ведущее тяготение человека, определяющее его жизнь, его воззрения, его стремления и поступки» [4, с. 137]. «Верить» и «веровать» – значит принимать истинность, не поддаваясь сомнению. И это единственно возможный способ открыть сердце Богу [5, с. 117–127].

Задачи ислама и православия в сохранении традиционных духовных ценностей

В настоящее время становится очевидным, что конфликты между представителями разных конфессий являются подходящей почвой на политической арене, выгодной для международных сил. Религиозные противоречия



сопряжены и с целой совокупностью иных конфликтов – политических, социально-экономических, этносоциальных, ставших причиной порождения ненависти и вражды. Реализация данных процессов активизируется посредством информационных технологий, транслируется через телевидение и Интернет различными способами пропаганды и ведения информационной войны. Предпосылками для обострения ситуации становится формирование радикального настроя к религии, отказ от идеи человеколюбия и терпимости, неодинаковость в отношении к разным конфессиям, что ведет к ограничению возможностей реализовать права на свободу вероисповедания. Усугубляется данный конфликт посредством механизмов искажения информации в СМИ. Таким образом, сложившаяся ситуация актуализирует необходимость выстраивания доброжелательных, мирных отношений между конфессиями, ведения мирного диалога, объединения с целью поиска сплочения общества на основе идей добра, человеколюбия, нравственности.

Как ислам, так и христианство заточены на мирное, человеколюбивое, терпимое взаимодействие. Мусульмане и православные христиане мирно жили бок о бок на протяжении многих веков, у них есть многое, что их объединяет: Один Бог, одна Родина-мать, одни и те же ценности. Обе религии нацелены на нравственное развитие общества, привитие моральных ценностей, укрепление института брака, на недопущение окончательного нравственного и общественного упадка, что особенно актуально в настоящее время, когда в некоторых странах стали нормой понятия «родитель-1, родитель-2», за короткий период времени увеличилось число клиник по смене пола, на западе уже детям предоставляется право решать, кем они хотят быть – мальчиком или девочкой¹.

Данные актуальные проблемы неизбежно способны привести к нравственному разложению общества, а впоследствии и к его уничтожению, и единственным исцелением может являться возвращение к пониманию сути добра и зла, моральным нормам, идеям общечеловеческой любви. Безусловно, христианство и ислам не тождественны друг другу, религии подразумевают множество различий, однако нравственная основа у них одна.

¹ «Передумал, а уже поздно»: Европа пересматривает отношение к трансгендерам. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ria.ru/20210808/transgenders-1744737199.html>. (дата обращения: 03.03.2022).



Значимой задачей как ислама, так и христианства в настоящий момент является консолидация против негативных проявлений современного общества, а также сохранение традиционных моральных ценностей, трансляция новым поколениям законов нравственности. В этом процессе важно не поддаваться общественным провокациям, осуждению, нетерпимости, а бороться за спасение и сохранение накопленного нравственного опыта. В настоящее время многие вещи уводят людей от «истинного» пути – накопительство, погоня за материальным богатством развращают и ограничивают человеческую свободу. А вернуться к ней позволит лишь вера, обращение к Священным Писаниям – Библии и Корану, в основе которых заложены идеи любви, добра и человечности. Поэтому отвечать на вызовы современного мира, защищать наше право жить, основываясь на традиционной нравственности, – неизбежная и неотъемлемая задача каждого из нас, ведь от этого зависит то, как будем жить мы сами и наши потомки.

Несмотря на конфликтность межконфессиональных отношений, Россия может существовать в условиях многоконфессиональности на мирных началах. При этом не следует приуменьшать значение препятствующих тому факторов – личной неприязни и неприятия, пропаганды, политических конфликтов. В очередной раз это свидетельствует о том, что религия играет большую роль и проникает фактически во все сферы общественной жизни – от быта до политики, соответственно, существенным образом на них влияет.

Межрелигиозные отношения в России между исламом и православием – исторически наиболее укорененные в нашей стране и в настоящее время носящие корректный, бесконфликтный характер. И на основании этого можно обозначить перспективы межрелигиозного диалога на современном этапе.

Прежде всего, как ислам, так и христианство основаны на вере в Единого Бога. Во-первых, и ислам, и православие – монотеистические религии. Соответственно, ценности у них существенным образом перекликаются, это способствует их консолидации. Наличие у каждой из этих религий собственного Священного Писания позволяет обойти конфликт с толкованием, неприятием доктрины друг друга. Верховный муфтий шейх-уль-ислам Талгат Сафа Таджуддин высказался об этом так: «За всю историю человечества Всевышний посылал сотни и тысячи своих посланников – пророков. Это Авра-



ам, Моисей, Иисус, Пророк Мухаммад (да благословит их Аллах и приветствует) и многие другие. И Священный Коран, и Тора, и Библия призывают к вере – без нее человек жить не может. Большое счастье, когда вера передается из поколения в поколение. Веками так и было. Но в нашей стране более 70 лет насаждался государственный атеизм, поэтому немало людей впервые приходит в храм или в мечеть в пожилом возрасте. Мы это только приветствуем – прожитая жизнь сама приводит к вере. Люди задумываются о том, что придется возвращаться в вечный мир. Пророк Мухаммад (да благословит его Аллах и приветствует) говорил: “Мы дети разных матерей, но вера у нас одна”. Основа религии – вера в единого Создателя, в Его ангелов, в Судный день, в Его посланников, в Священные Писания и воскрешение в мире вечности. При этом нужно делать много добрых дел. Делись тем, чем наградил тебя Всевышний. Если есть знания – раздавай. Есть здоровье – помогай. Есть недостаток – поддержи неимущих. Человек, осознавший единство Создателя, должен научиться видеть в других людях своих братьев и сестер, потому что все мы произошли от Адама и Евы»².

Также следует отметить, что обе религии являются мировыми, не привязаны к конкретному народу, находятся вне национальности и социального положения паствы. Тем не менее, безусловно, обе религии проникают в основу культурного развития отдельных народов, становятся непосредственной их частью. Нет оснований для конфликтов и конкуренции между ними, поскольку они на протяжении веков сосуществовали даже в рамках одного государства. В XIX в. отечественный философ В.С. Соловьев выразил свою точку зрения относительно правила справедливости, применимого, в частности, в контексте взаимоотношений между конфессиями. Он писал, что справедливость невозможна без отрыва от идей нетерпимости, конфликтного отношения к иноверцам, но достигается лишь посредством принятия и человеколюбия. Терпимое, уважительное отношение есть обязанность, и оно может не отражать нашего внутреннего отношения к чужим воззрениям. Каждый народ, каждая вера, каждая культура имеют право на существование и развитие, иначе мы не имеем права ожидать подобного же отношения в контексте

² Таджуддин Т.С. *За всю историю человечества Всевышний посылал сотни и тысячи своих посланников – пророков...* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://vk.com/wall-63506126_66 (дата обращения: 03.03.2022).



нашего народа, религии, культуры. В этом и заключается основа принципа справедливости: отношение к иной вере, к иной культуре неизбежно отражает предполагаемое отношение к нашей вере и к нашей культуре со стороны остальных, в соответствии с так называемым «золотым правилом морали» [6, с. 113].

Таким образом, весьма значимой тенденцией построения коммуникации между мусульманским и христианским населением является консолидация их совместных интересов. Например, объединяющими могут являться следующие задачи: обеспечение взаимных мирных и доброжелательных отношений в контексте жизни в одном государстве; сохранение самобытности собственной культуры и обеспечение возможности ее трансляции; борьба с враждой, нетерпимостью, притеснениями, ограничением в конфессиональных правах.

Заключение

Подводя итог вышесказанному, можно сделать следующие выводы. На долю нашего государства выпало немало испытаний. Во время них особенно усиливается роль религии, которая выполняет функцию стабилизирующего фактора. Ибо в учениях ислама и христианства заложен мощный потенциал общечеловеческих ценностей, которые являются объединяющей силой, способствуют духовному сближению, призывают к миру и согласию.

Кроме того, религиозные организации зачастую имеют больший авторитет в обществе, чем любые другие гражданские группы и институты (так как фактически вся жизнь человека, от рождения до момента смерти, связана с религией: родился человек – происходит имянаречение, женится – идет в храм или мечеть, умер – его хоронят по религиозным канонам). Именно поэтому развитие межрелигиозного диалога, знание друг друга, понимание друг друга есть противодействие всем угрозам и вызовам.

В настоящее время становится очевидным, что на мировой арене присутствует корыстный интерес к обострению межконфессиональных конфликтов и противоречий в разных точках земного шара. И единственно возможный способ избежать вражды – обеспечение консолидации и мирного сосуществования представителей разных конфессий.



Представители ислама и православия в России продемонстрировали тот факт, что мирное, доброжелательное, терпимое и человеколюбивое существование возможно в рамках многоконфессионального государства.

В настоящее время, когда активно идет возрождение и укрепление традиционных для нашей страны религий, всем участникам диалога необходимо четко осознать, что в первую очередь они должны уважать права друг друга независимо от религиозных или национальных отличий. Только понимая, что у каждого человека есть право быть другим, стороны гарантированно смогут выстраивать конструктивный межрелигиозный диалог, а это несомненно послужит достижению стабильности в обществе и укреплению нашего государства.

Литература

1. Ушинский К.Д. *О камеральном образовании. Собрание сочинений: В 11 т.* Т. 1. М. – Л.: АПН РСФСР; 1948. 740 с.
2. Аль-Мунтахаб. *Толкование Священного Корана на русском языке.* Пер. с арабс. языка. Ходжаева Р.У. (ред.). Казань; 2001. 638 с.
3. Осмонова Д.А. Ценности ислама и христианства в духовно-нравственном воспитании современной кыргызстанской молодежи. *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: Мир печати; 2018. С. 94–98.
4. Ильин И.А. *Путь к очевидности.* М.: Республика; 1993. 430 с.
5. Стрижова Ю.В. Религиозная вера как социально-онтологическое основание религиозной личности и ее познавательной деятельности. *Этнокультурный и межконфессиональный диалог в Урало-Поволжском полиэтническом пространстве: Сборник материалов III и IV Всероссийских научно-практических конференций.* Оренбург: ООО ИПК «Университет»; 2014. С. 117–127.
6. Чарикова Е.А. Философские основания религиозной толерантности в творчестве В.С. Соловьева. *Государственно-конфессиональные отношения: теория и практика. Международная конференция.* Оренбург. 30 марта 2010 г.



Сб. статей. Годовова Е.В. (сост.). Оренбург: ООО «Агентство «Пресса»; 2010. С. 110–116.

References

1. Ushinskiy K.D. O kameral'nom obrazovanii [On cameral education]. *Sobranie sochineniy: v 11 tomakh* [Collection of works in 11 volumes]. Vol. 1. Moscow-Leningrad: Academy of Pedagogical Sciences of RSFSR Press; 1948. 740 p. (In Russian)

2. Al'-Muntahab. *Tolkovanie Svyashchennogo Korana na russkom yazyke* [Al-Muntakhab. Interpretation of the Holy Quran in Russian]. Tr. from Arabic. Khodjaeva R.U. (ed.). Kazan; 2001. 638 p. (In Russian)

3. Osmonova D.A. Tsennosti islama i khristianstva v dukhovno-nravstvennom vospitanii sovremennoy kyrgyzstanskoy molodezhi [Values of Islam and Christianity in the spiritual and moral education of modern Kyrgyz youth]. *Idealy i tsennosti islama 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. 94–98. (In Russian)

4. Ilyin I.A. *Put' k ochevidnosti* [The Path to Evidence]. Moscow: Republic Press; 1993. 430 p. (In Russian)

5. Strizhova Yu.V. Religioznaya vera kak sotsial'no-ontologicheskoe osnovanie religioznoy lichnosti i ee poznavatel'noy deyatel'nosti [Religious faith as a socio-ontological basis of a religious personality and its cognitive activity]. *Etnokul'turnyy i mezkhkonnessional'nyy dialog v Uralo-Povolzhskom polietnichnom prostranstve: Sbornik materialov III i IV Vserossiyskikh nauchno-prakticheskikh konferentsiy* [Ethno-cultural and interfaith dialogue in the Ural-Volga polyethnic space: Collection of materials of the III and IV All-Russian scientific and practical conferences]. Orenburg: University Press; 2014, pp. 117–127. (In Russian)

6. Charikova E.A. Filosofskie osnovaniya religioznoy tolerantnosti v tvorchestve V.S. Solov'eva [Philosophical foundations of religious tolerance in



the works of V.S. Solovyov]. *Gosudarstvenno-konfessional'nye otnosheniya: teoriya i praktika. Mezhdunarodnaya konferentsiya. Orenburg. 30 marta 2010 g. Sbornik statey* [State-confessional relations: theory and practice. International Conference. Orenburg. March 30, 2010. Collection of articles]. Orenburg: Press Agency; 2010, pp. 110–116. (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 библеистики 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, 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 of 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: 18 сентября 2023
Одобрена рецензентами: 18 октября 2023
Принята к публикации: 18 ноября 2023

Article info

Received: September 18, 2023
Reviewed: October 18, 2023
Accepted: November 18, 2023



Перцептивная область и координационное управление в межконфессиональных отношениях

Д.Г. Курачев^{1а}, Л.Г. Курачева^{2б}

¹Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (РАНХиГС), Брянский филиал, г. Брянск, Российская Федерация

²Брянский государственный университет имени академика И.Г. Петровского, г. Брянск, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6325-8752>, e-mail: kyrachev@mail.ru

^бORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6348-9462>, e-mail: larisakuracheva@mail.ru

Резюме: В настоящей работе раскрывается перцептивная область межконфессиональных контактов, ее содержание, функции, формы, сфера охвата. Эмпирически верифицируются взаимоотношения традиционных и нетрадиционных религиозных общностей на разной глубине воцерковленности. Полевая работа, послужившая базой для дальнейшего обобщения, проводилась в Москве, Прикамье, Башкортостане на выборке около 3000 верующих. В число приверженцев исследуемых конфессиональных сообществ вошли представители православия, мусульманства, финно-угорского язычества, а также Иеговисты, Адвентисты, Пятидесятники, Вайшнавы (кришнаиты). Методологическая позиция сгруппирована через компиляцию кантовского трансцендентального, социокультурного и структурного подходов, диалектики, культурной антропологии и социальной феноменологии. Исследование проводилось посредством включенного наблюдения, с полным погружением в обыденность жизни изучаемых конфессиональных групп, а также применением семантических, проективных, опросных методов. Анализируется специфика социальных установок на эмоциональном, когнитивном и поведенческом уровнях, семантическая наполненность перцептивных образов. Показана специфика реакций в конфликтных ситуациях. Актуализируется дискурс о потенциальной опасности и реальной угрозе в конфессиональной области общественных отношений, невозможности оставления этих процессов в сфере свободного и неконтролируемого плюрализма, необходимости госопосредствования. Обсуждаются приемы сдерживания межрелигиозных антагонизмов.

Ключевые слова: межконфессиональная перцепция; религия; конфликт; толерантность; воцерковленность



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



Для цитирования: Курачев Д.Г., Курачева Л.Г. Перцептивная область и координационное управление в межконфессиональных отношениях. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(4):934–956. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-934–956

Perceptual domain and coordination control in interfaith relationships

D.G. Kurachev^{1a}, L.G. Kuracheva^{2b}

¹*Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA), Bryansk branch, Bryansk, the Russian Federation*

²*Bryansk State University named after Academician I.G. Petrovsky, Bryansk, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6325-8752>, e-mail: kyrachev@mail.ru

^bORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6348-9462>, e-mail: larisakuracheva@mail.ru

Abstract: This paper reveals the perceptual field of interfaith contacts, its content, functions, forms, scope. The relationship between traditional and non-traditional religious communities is empirically verified at different depths of church formation. The field work, which served as the basis for further generalization, was carried out in Moscow, the Kama region, Bashkortostan on a sample of about 3,000 believers. Among the studied confessional groups there are Orthodoxy, Islam, Finno-Ugric paganism, Jehovah's Witnesses, Adventists, Pentecostals, Vaishnavs (Hare Krishnas). The methodological position is grouped through a compilation of Kant's transcendental, socio-cultural and structural approaches, dialectics, cultural anthropology and social phenomenology. The study was conducted by means of included observation, with full immersion in the everyday life of the studied confessional groups, as well as the use of semantic, projective, and survey methods. Thus, the paper analyzes the specifics of social attitudes at the emotional, cognitive and behavioral levels, as well as the semantic fullness of perceptual images. Moreover, it also illustrates the specifics of reactions in conflict situations and touches upon the problems connected with revealing the discourse on the potential danger and real threat in the confessional sphere of public relations, the impossibility of abandoning these processes in the sphere of free and uncontrolled pluralism, the need for state mediation. Finally, the research discusses the means of containing interreligious antagonisms.

Keywords: interfaith perception; religion; conflict; tolerance; churching

For citation: Kurachev D.G., Kuracheva L.G. Perceptual domain and coordination control in interfaith relationships. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(4):934–956. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-934–956

Введение



Важнейшим культуuroбразующим фактором является фактор религиозный, его мобилизационный потенциал продолжает влиять на характер идентичности и культурное своеобразие социальных групп. Это влияние весьма неоднозначно, с одной стороны, конфессиональная приобщенность обуславливает определенную социальную нормативность и предписывает регламент поведения, то есть встроена в социальный контроль, с другой, религиозная идентичность оборачивается социальным размежеванием и отчуждением.

Очевидно, что в современном обществе, при выраженных миграционных процессах и конфликтах на границах «культурных миров», межконфессиональные отношения становятся весьма проблемным фактором возможной нестабильности. От того, как будут восприниматься иноверцы, будет зависеть благополучие в гораздо более широком содержании спектра социальных контактов в обществе, чем просто религиозные и национальные отношения. Собственно дестабилизация межконфессиональных отношений создает непосредственную почву для цветных революций и вооруженных конфликтов.

Проблема межконфессиональных отношений носит междисциплинарный характер и, несмотря на усиленное внимание, на данный момент еще находится на начальных этапах концептуальной разработки. Зачастую эта область общественной жизни остается в сфере теоретического дискурса и выпадает из поля научно-эмпирической верификации. В имеющейся литературе прослеживаются преимущественно исторические и общетеоретические суждения, серьезных социологических и психологических исследований, к сожалению, пока еще недостаточно. Межконфессиональные отношения описаны чаще всего через взаимодействие, культурный обмен (интроекция) и коммуникацию (обмен информацией, диалог). Попыток представить, рассмотреть и проанализировать их в русле перцептивных априорных форм ранее не предпринималось. Инновацией настоящей работы является эмпирическое изучение по преимуществу именно перцептивной семантики в неокантианской парадигме. Подход дает возможность заглянуть за внешний видимый план межрелигиозных отношений, в сферу недемонстрируемых аффективных, когнитивных, поведенческих установок, накопленного исторического опыта в контексте позитива/негатива, таким образом реально спрогнози-



ровать возможные сценарии развития событий. Согласно данному подходу, субъект творит объект как синтетическую единицу своего восприятия, это позволяет на скрытой-невидимой стадии выявить специфику и деструкцию еще до ее непосредственного проявления в поведенческих отношениях, когда конфликт находится в латентной стадии, как априорная форма уже существует, но еще не проявился в открытом деструктивном противостоянии. Данный подход позволяет проводить социально-психологические мониторинги, смещая исследовательскую активность с объективной ситуации на процесс ее вызревающей объективации.

Предметной областью данного исследования выступал перцептивный аспект межконфессиональных отношений. В качестве цели – построение их модели-концепции с возможностью прогнозирования и регулирования. Задачи: определение выраженности, своеобразия и представленности феномена в общественных отношениях; анализ его возрастного контекста, то есть демографии формирования; специфики непосредственно внутри и на периферии субкультур; семантического и установочного содержания; эмоциональных, когнитивных установок; поведенческих реакций в обычных ситуациях и ситуациях конфликта.

Методы и материалы

Реализация представленных задач принципиально возможна только в непосредственной мониторинг-диагностике, осуществляемой с применением пакета диагностических методов полевой работы.

Методики: наблюдение (с полным включением в обыденность жизни изучаемых конфессиональных групп), «Семантический дифференциал» (Ч. Осгуда); метод фрустрационных реакций Розенцвейга (авторская адаптация В.С. Мухиной, К.А. Хвостова); Айовский тест двадцати высказываний «Кто Я?». М. Куна, Т. Макпартленда и его авторская вариация (школа символического интеракционизма); анкетирование диагностики эмоциональных, когнитивных, поведенческих социальных установок [1; 2; 3].

При грамотной методологической компиляции в междисциплинарных и кросс-культурных исследованиях современного аналитика с необходимостью будут ожидать новые горизонты и открытия, и главное, более адекват-



ное понимание того, что происходит с религиозными конфессиями в мире и Российской Федерации в частности [4, с. 310].

Математическая обработка полученных результатов для различных нужд осуществлялась с помощью F-теста (критерий Фишера); критерия 2 (критерий согласия Пирсона); t критерия Стьюдента и U-критерия Манна-Уитни.

Важно уточнить следующее. Настоящая статья представляет собой третий уровень концептуального синтеза и генерализации данных, промежуточные ступени анализа в данной конкретной статье по понятным причинам опускаются. Наглядно и непосредственно с таблицами математических результатов и сопутствующим подробным анализом можно ознакомиться в указанных работах автора [5, с. 147–206; 6, с. 142–226]. Приведение огромного количества цифровых и статистических данных в настоящей статье невозможно и нецелесообразно.

Площадка исследования. Непосредственная эмпирическая (полевая) работа проводилась в Москве, в Прикамье, в Башкортостане, выборку составили 3000 верующих из различных традиционных и нетрадиционных профессиональных сообществ.

Теоретическими основаниями явилась философская неокантианская конструкция, в которой чувственные и априорные формы находятся в сложном единстве. Последние упорядочивают и наполняют первые. Перцептивные формы – нечто автономное, относительно независимое. Благодаря априорным формам воспринимаемый объект не берется как данность, а конструируется. Следуя этой логике, образы социальных отношений – это некий результат доопытного формирования и своего рода порождение ума, будь то общественного или индивидуального. Социальная перцепция состоит в конструировании объектов. Разум конституирует из себя мир, который мы воспринимаем как тот или иной культурный или социальный объект. Общественные отношения возникают в значительной степени априорно в нашем уме. Образ социальной перцепции должен согласовываться с формой мышления, а не форма мышления с объектами социального мира. Конечно, объективная действительность форму определяет, однако следует отметить



весьма длительный этап процесса формирования и устойчивость постфактум самой формы.

В психологии была предложена модель по программе Д. Брунера «Новый взгляд» [7, с. 115–130]. Перцепцию в социальной форме следует понимать как результат, сложившийся в онтогенезе и филогенезе, с ней напрямую соотносятся социальные и культурные объекты. Можно говорить и об императивном метафизическом основании, но, как известно, сам Кант в научности метафизике отказал, поэтому оставим этот вопрос за скобками. Итак, объектами и субъектами перцепции являются религиозные общности. По закону фаворитизма и дискриминации общность моделирует в восприятии «чужих» априорные формы, которые негативны, пристрастны и нелояльны. В психологических работах по большим группам указывается [8, с. 198; 9, с. 99–100], что данные виды социальных отношений активизируют формы, которые как по некому плану развертывают физические социальные отношения. «Чужие» видятся через форму-эталон, диаметрально отличающийся от «Мы группы». Чужой видится деперсонализированно и негативно окрашен по формуле, как правило, «хуже своего».

Таким образом, согласно представленной модели, образ своей и чужой религии – это априорная форма рассудка. Важно изучить, каков он у конкретных представителей религиозных групп, регламентируют ли религиозные табу и предписания сколь-либо заметный социальный конструктив (помимо своих) или, напротив, нацелены исключительно на дестабилизацию и конфронтацию. Возможно предположить, что априорные перцептивные конфессиональные формы не только различны к разным конфессиям, но и построены по принципу матрешки, где внешне позиционируются одни установки, но при этом другие тщательно скрываются и проявляются сложным образом косвенно. Выявить подобного рода фактологию достоверно-доказательно (с цифрами и процентами) посредством даже сложных мониторингов затруднительно, но возможно.

Результаты исследования

Проведенное эмпирическое исследование с последующей многофакторной обработкой всего массива полученных данных позволило сформулировать ряд следующих обобщений.



Религиозные настроения, несмотря на секулярную атмосферу и постмодернистские веяния в современном российском обществе, достаточно мощно проявлены (особенно у образованных слоев населения), они не скрыты в индивидуальных исканиях и религиозных ориентациях синкретического плана, но находят свое выражение через идентификацию с конкретной конфессиональной группой. В конфессиональной идентичности тюркоязычные мусульмане гораздо более пассионарны, чем славяноязычные православные.

Через лояльность и идентификацию с религиозной группой адепт подпадает под иерархический и догматический контроль сознания, становится проводником соответствующего религиозного мировоззрения.

Активность на территории современной России конфессиональных групп и прозелитизм некоторых из них есть, по сути, конкуренция за власть над умами. Среди глубоко верующих не принято отдавать приоритеты светским источникам информации, влияние религии может в гораздо более значительной степени превосходить влияние государственных средств массовой информации. Верующие находятся в самодостаточном «информационном коконе». Религиозная идентичность проявляется мощно как у получивших неплохое образование, так и при недостаточной общей образованности. Догматическая пропедевтика на низком уровне не является препятствием к религиозной идентичности. Конфессиональная общность сама для себя является автономной идеологической ценностно-ориентационной субстанцией, замкнутым в себе самодостаточным жизненным миром. Приобщенность к нему катализируют у адептов процессы социокультурного взаимовосприятия и размежевания, межгруппового сравнения и обособления.

Социальное размежевание на почве религии требует особого внимания, так как известно, что конфессиональные группы не одинаково лояльны по отношению к светским ценностям и законам магистрального общества. Российская Федерация – светское государство¹. Степень антагонизации с окружающим светским пространством определяется вхождением в конкретную конструктивную/деструктивную и традиционную/ нетрадиционную религиозную общность. У сектантов социальная перцепция жестко опосредство-

¹ Федеральный закон от 26.09.1997 N 125-ФЗ (ред. от 11.06.2021) "О свободе совести и о религиозных объединениях" (с изм. и доп., вступ. в силу с 03.10.2021). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_16218/ (дата обращения: 01.11.2022).



вана культовыми клише и ксенофобией. В меньшей степени такой негатив обнаружен у представителей традиционных для России религий. Приход на территорию России новых, нетрадиционных конфессиональных групп или так называемых традиционных конфессий (с отсутствием позитивного опыта взаимососедства с титульными конфессиями) – это фактор дестабильности и социальных рисков.

В сфере перцепции латентно, как в сжатой пружине, сфокусированы и архивированы картины мира, ценностные смыслы и цивилизационные противоречия. Межгрупповая перцепция ввиду этого позиционируется нами как ядро и пружинный механизм межконфессиональных отношений.

Обнаруженные в результате исследования различия по степени воцерковленности и конфессиональной погруженности верующих позволили выделить центр и периферию соответствующих субкультурных групп (воцерковленные/не воцерковленные). Необходимо подчеркнуть, что в данных группах перцепция имеет некоторые различия. На периферии субкультур (от 97 до 94 % верующих) перцепция представлена секулярностью, выраженной терпимостью к инакомыслию и критической саморефлексией. В центре (в зависимости от конфессии у иудеев 3 %, у православных по регионам до 5,5 %) стереотипы и догматические клише словно зашоривают личностную рефлексию, «чужие» воспринимаются с неимоверно меньшей адекватностью. На периферии восприятие представлено субъективно-личностным окрасом, широким веером секулярных образов, выраженной терпимостью. В центре (у воцерковленных) в нем чаще фигурируют стереотипы, нелояльные и агрессивные оценки, догматические клише и табу, менее выражена здоровая самокритика. Обнаружена схожесть у верующих, находящихся в инварианте культур традиционных религий, и у сектантов.

Надо отметить, что в плане лидерства, личностной и социальной активности духовенства и «воцерковленные» определяют подавляющую часть всей субкультуры, весь уклад, ценностные позиции и ориентации остальной периферийной части верующих.

Сензитивность верующих к мнению и картине мира духовенства и воцерковленных очень велика. Огромное влияние глубоко религиозных людей на периферийных прихожан могут иметь как следствие позитивные эталон-



ные аспекты викарного обучения, так и при злоупотреблениях приводить к конфликтам.

В целом можно констатировать, что в современном так называемом светском Российском обществе межконфессиональное восприятие активно проявляет себя в широком спектре общественных отношений. Оно есть явление не какое-либо фрагментарное и ситуативное, напротив, достаточно мощно представленное. Одним из достоинств настоящей работы считаем установленный факт, что межконфессиональная перцепция обладает выраженным и своеобразным семантическим содержанием и диапазоном охвата сфер социальной ткани, отличным от региональной, классовой, этнонациональной и др. составляющих. При кажущейся схожести этнонациональной и религиозной идентичности эти феномены совсем неоднородны. Религиозная идентификация оказывается более приоритетной, она надстраивается над этнической идентичностью и через догмы и предписания выступает в роли мощной идеологии. Парадоксальным образом интернациональные мировые религии христианство и ислам представляются в глазах верующих как бы узконациональными. Очень важно учитывать, что религиозные противоречия есть серьезная кросс-культурная проблема и в гармонизации этноконфессиональной жизни общества в приоритете должна находиться именно конфессиональная составляющая как мировоззренческая и идеологическая матрица. Важно держать на контроле, под влиянием каких (и чьих) настроений эта матрица функционирует.

Обнаружены следующие тревожные тенденции. Среди некоторых социальных групп (мигранты, прибывшие из горячих точек, некоторые меньшинства, представители квазиэтнических анклавов, учащиеся духовных образовательных организаций) можно наблюдать своего рода новую волну конфессионального ренессанса. В данных анклавах религиозная вера имеет, мягко говоря, некоторые особенности, где под культовой фразеологией и псевдорелигиозностью скрываются иные идеологические начинки, приправленные зарубежным финансированием и тщательно замаскированные вплоть до состояния спящей яйцеклетки. Под ширмой вполне традиционной конфессии в подобного рода группах царят весьма радикальные настроения, вполне способные вырваться за свои пределы и повлиять на гораздо более широкие мас-



сы верующих. Эти группы могут быть настолько тщательно замаскированы, что выпадают из поля внимания соответствующих правоохранительных и силовых ведомств. Фактор мимикрии под традиционные конфессиональные группы, несомненно, надо учитывать.

При исследовании области семантики у верующих обнаружены специфичные оценочные ракурсы и знаково-смысловые области. В частности, особые установки, которые позиционируются в отношении к конкретной конфессии, к ее представителям и др. Различные компоненты как бы конвергируются в единый целостный образ поведенческих, когнитивных, эмоциональных установок.

Через внешний поведенческий уровень общения, в повседневных контактах более глубинные установки склонны камуфлироваться социальными ритуалами приличия. Верующие не хотят открыто демонстрировать своего реального отношения к иноверцам и маскируют его. При этом на когнитивном уровне обнаруживаются обособления, а на эмоциональном – отчуждение и пренебрежение. Это экспоненциально и свидетельствует о том, что обыденные социальные контакты слаженнее и многослойнее, чем кажутся, в них многое скрыто и не проявлено. Как следствие, во всем поликонфессиональном социуме кажущееся общественно-политическое спокойствие совсем не «спокойно».

При изучении перцептивной области межконфессиональных отношений в контексте его возрастной демографии обнаружено, что религиозная социализация в самых широких социальных слоях вполне себе жива и функционирует. Первичные религиозные представления обнаружены уже в раннем возрасте (с года до трех лет). Вероятно, они закладываются и интериоризируются ребенком в общем контексте присвоения знаковых систем окружающей культуры. Активное формирование происходит на фоне вызревания формальной когнитивной стадии по Пиаже – это подростковый возраст. В юношеском возрасте все атрибуты перцепции иноверцев в полной мере актуализированы и сформированы, в силу специфики периода онтогенеза, даже радикализированы. Данные явления делают указанную возрастную группу (17–25 лет) особенно сензитивной для возможностей манипуляций со сто-



роны пропаганды от радикально настроенных религиозных кругов и идеологий.

Обсуждение и заключение

Одним из приоритетов нашей работы было выстраивание концептуально-методического аппарата таким образом, чтобы не ограничиваться констатацией данных, но выходить на траекторию прогноза. Исследование априорных форм восприятия для данной цели, на наш взгляд, наиболее подходяще. Кроме того, некоторые проективные методы также исследуют латентные установки. В частности, в процессе диагностики посредством методики Розенцвейга обнаружилось, что абсолютно любая межгрупповая и социальная напряженность на социальной почве является триггером катализации конфессиональных конфликтов. Они, кроме того, имеют тенденцию «распаковываться» за свои пределы и перескакивать на иные формы социальных связей.

В столкновениях и конфликте межконфессиональная перцепция проявляется в формах лояльности, адекватности, агрессии, неадекватности, игнорирования, отчуждения и др. Агрессия и нелояльность в большей мере адресованы чужим, тогда как своим – лояльность и адекватность. После ситуации смоделированного конфликта фрустрация, полученная от «своих», ретушируется, но при этом остается затаенная агрессия и обида по отношению к чужим, что вновь воспроизводит конфликт по круговой цепи.

В поведении, в ситуациях конфликта, у представителей различных религиозных групп имеются различия. Межгрупповой конфликт мощно катализирует фаворитизм и межрелигиозную дискриминацию, вплоть до геноцида.

Примечательно, что в схемах межконфессиональной перцепции в диалектическом единстве существуют априорные формы, способные как катализировать противоречия и конфликт, так и гармонизировать.

Пространство перцептивной стороны межконфессионального общения через симпатии и антипатии можно проиллюстрировать в типах.

По толерантному типу общение разворачивается у православных и мусульман. Исторический опыт взаимососедства между двумя великими ре-



лигиями на территории Российской Федерации привел к реализации конструктивного взаимоуважительного добрососедства. В семантическом поле перцепции налицо амбивалентный баланс между идентификацией и отчуждением, это зона своего рода «доверия и взаимоуважения». Вне депривации и фрустрации явных противоречий и конфликтов между верующими данных религий не обнаружено. В отношениях православных и мусульман обнаружена поляризация негатива и позитива. Дихотомия амбивалентно представлена в диалектическом единстве противоположностей как на субъективном, так и на интересубъективном уровне. Двойственность, на наш взгляд, отражает соотношение полярных тенденций обособления и идентичности, уважения себя и одновременно православных, а в восприятии «Мы» здоровую критическую рефлексию культурных императивов. Весьма примечательно, что между исламом и христианством в мировой практике далеко не всегда имеет место конструктив, данный тип общения можно представить как своего рода «образец добрососедства» авраамических традиций. Равномерная поляризация есть разумный баланс, и ее следует понимать как «конструктив» в межконфессиональных отношениях.

Перцептивная сторона общения между представителями ислама, православия, язычества, то есть традиционных для России конфессиональных групп по отношению к нетрадиционным (большинству протестантских деноминаций, кришнаитам и др.), проявлена обособленно-недифференцированным типом отношений. Содержание семантических образов фрагментарно, бедно, сами они аморфны, диффузны, а непосредственные контакты между верующими слабо проявлены.

У представителей ислама и православных христиан по отношению к финно-угорскому язычеству проявляется отчуждение и большое количество негативных и деструктивно окрашенных образов. Такой тип восприятия мы назвали негативно-конфликтным. Отличием его от предыдущего типа является большая актуализация образа перцепции и более явно насыщенное агрессивным наполнением семантическое содержание.

Обнаружено, что у представителей верующих из нетрадиционных для России религиозных групп аутоперцепция характеризуется нарциссизмом, элитарной ментальностью и замкнутостью в собственной картине мира.



То есть, как следствие, вхождение в секты влечет за собой формирование особой установки на радикализацию и нетерпимость к иноверцам. Это в гораздо большей степени проявляется у представителей верующих из нетрадиционных групп, чем у верующих мусульман или православных. Тип межконфессиональных отношений определен как радикально-изоляционный.

У финно-угорских язычников обнаружен особый маргинальный тип. Такое название обусловлено аномалиями инверсии межгруппового фаворитизма и межгрупповой дискриминации. Верующие, соотносящие себя как «язычника», хорошо рефлексируют негатив и обособление со стороны представителей авраамических традиций. При этом у них обнаружена поверхностная диффузная идентичность. Такой тип сопровождается социальной дезадаптацией. Можно констатировать, что финно-угорское язычество на исследуемой территории вымирает, а его носители обречены на ассимиляцию.

Вышеприведенная типология – это некий общий абдуктивный срез или концепт объяснения социальной реальности, который может быть использован при понимании межконфессиональной перцепции в иных географических и культурных регионах.

Формы межконфессиональной перцепции проявляют себя не всегда явно, но косвенно они склонны «скрываться» и распространяться в самых различных областях социальных отношений, непосредственно не связанных с межконфессиональными контактами. Порой приобретают изощренные формы, обходя явные, видимые противоречия, латентно проникают в бизнес, сферу масс-медиа, органы государственной власти и др.

Представители конфессий далеко не всегда сгруппированы в большие сплоченные образования. Скорее их представленность в социуме проявляется через своего рода сетевой характер. При этом религиозная идентификация и ориентация на конфессиональную приверженность предопределяет демаркацию с «Чужими» и безошибочную верификацию «Своих».

Анализ межконфессиональной перцепции экспонирует межрелигиозные отношения как феномен, проявляемый и эквилибрирующий в сумме разнообразных политических течений, социальных связей и массовых эмоций. Диапазон форм весьма разнообразен: широта – локализованность, субъект-



ность – интерсубъективность; выстроенность – аморфность; конструктив – деструктив и др.

Диверсификация форм не исключает возможность и необходимость контроля над данными процессами. Принимая во внимание потенциальную возможность негативного и неконтролируемого разрешения антагонизмов, конфессиональные общности, со всей очевидностью, не могут выступать как самодостаточные акторы в структуре саморегуляции общественной жизни или так называемого гражданского общества. «Выскальзывание» данной формы общественных отношений в неуправляемое русло просто недопустимо. Для амортизации массива антагонизмов необходимы посреднические усилия прежде всего таких мощных акторов, которые должны обеспечить конструктивное сосуществование и баланс интересов всех традиционных религий. Государство как социальная система для сохранения своей прочности по определению не может находиться в безучастной позиции и игнорировать актуальную необходимость координации этой сферы.

Основные выводы исследования

В качестве средств координационного управления противоречиями и сдерживания конфессиональной ксенофобии должна выступать выверенная концептуальная плановая стратегия с проработкой ряда моментов, нуждающихся в свою очередь в тонкой и тщательной демаркации. Среди данных реперных точек, на наш взгляд, в качестве первостепенных следует обозначить такие.

1. Вопрос идеологии. Идеология, как известно, есть функция интересов правящего класса, то есть власти. Вопрос: к какой системе (в том числе конфессионального мировоззрения) принадлежат ключевые лица из так называемого правящего класса? Принимая во внимание, что сама классовая дифференциация имеет этноконфессиональные формы своего скрытого и явного выражения, следует брать за точку отсчета конкретную систему интересов конкретной (конфессиональной) общности, которую проводят в жизнь политические элиты. Несмотря на конкуренцию в правящем классе доминировать будет всегда кто-то один. Соответственной будет и идеология (даже если по закону признается идеологическое многообразие и отсутствие диктата



обязательной. Статья 13. Конституции Российской Федерации). Подобного рода доминирование не будет явным, скорее скрытым, незаметным и косвенным, поскольку реальные политические процессы имеют широкий и мощный неформальный план. Они слишком сложны и, к сожалению, далеко не всегда способны уместиться в существующих формальных институтах и законодательных нормах (Статья 14 1. Конституции Российской Федерации)². Другими словами, при координации межконфессиональных отношений необходимо исходить из контекста определения и постулатов идеологической позиции, в соответствии с которой будет осуществлена пропаганда конструктивного соседства и баланс конфессиональных и цивилизационных интересов в обществе.

2. Онтологические противоречия. Для координации и гармонизации межконфессиональных отношений крайне важно понимание непримиримой, онтологически противоположной сути догмато-ценностных противоречий. Речь, собственно, идет о «религиозном конфликте», проявлении пролонгированного цивилизационного антагонизма, где «чаша весов» может в любой момент перевернуть либо в пользу оптимизации, либо обострения. Деятельность по гармонизации в данной области, надо отметить, весьма тонкая и щепетильная. Сфера межконфессиональных отношений как инвариант цивилизационных противоречий в каком-то смысле и есть пресловутые движущие силы общественных отношений и исторического процесса, «мотор истории», они в большей мере подходят для объяснения исторической диалектики, чем марксистские классовые противоречия. В силу своей природы они не предполагают даже близкой вероятности и возможности своего полного, законченного разрешения, как может показаться в контексте привычной логики «диалатовской» интерпретации. В классическом гегелевском смысле они сами по себе суть некоторый переход, синтез и субъект, в котором являют себя, продукт собственной рефлексии их понятия [10, с.298]. Исходя из данной позиции управление как координация межконфессиональных отношений по своей сути есть бесконечный процесс разрешения конфликтов, находящихся

² Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12.12.1993 с изменениями, одобренными в ходе общероссийского голосования 01.07.2020). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_28399/ (дата обращения: 01.03.2023).



на разных стадиях зрелости и проявленности. Кроме того, еще раз следует отметить, что в формах межконфессиональной перцепции латентно существует инструментарий внутригрупповой и даже межгрупповой оптимизации. При попытках координации и регулирования следует не столько пытаться разрешить религиозные противоречия как gordiev узел, сколько привести их в балансовое, оптимальное для конкретного временного момента и территориального пространства соотношение.

3. Экуменизм как деструктивная позиция. При решении проблемы координации и оптимизации межконфессиональных отношений у многих чиновников как от духовных институтов, так и от государства уже возникали ранее и могут возникнуть соблазн и мотивация объединить всех и переделать «чужого» в «другого», а «другого» в «своего». Такого рода объединение суть лицемерный акт, в котором внешне демонстрируемая позиция взаимного компромисса противоречит с сущностью догматических ценностей. Экуменизм в мягком варианте – лишь поверхностные и неискренние вербальные интервенции. В жестком – распад и смерть традиции, предательство религиозной идентичности и сдача собственных интересов в пользу оппонента. Если угодно, то экуменизм и есть эсхатологическое люциферианство. Конструктивное координирование межконфессиональных отношений не означает догмато-ценностного или богослужебного смешения. Как цель и средство оно должно нести в себе покаяние, прощение и любовь. Необходимо отказаться от ксенофобии, параллельно со стоянием в своей вере признать духовные достоинства других вероисповеданий. Оставаясь в своей аутентичности, сохраняя позицию устойчивости к внешним воздействиям, при этом проявлять уважение к иноверцам. «Гармония в многообразии», на наш взгляд, не только возможна, но и необходима при уходе от установки воинственной экспансии, диктата и желания переделать кого-то под собственные лекала. Напротив, нужно знакомиться с культурной инаковостью конфессионального разнообразия. «Не менять, но принять и понять» представителей иных традиций и за счет этого внимательно и с большим пониманием относиться к своей религии.

4. Проблема толерантности. Органическое объединение точек зрения возможно при охвате их какой-либо общей идеей, достаточно глубокой, что-



бы всех объединить: идеи взаимовыгодного добрососедства, стабильности в среде всего общества, всех возрастов, социальных групп, конфессий, как атеистов, так и верующих различных уровней религиозной вовлеченности. Данная идея соотносится с понятиями культурного многообразия и толерантности. Термин «толерантность» интерпретируется достаточно широко и свободно, в значительной степени испорчен газетными клише, имеет разные толкования, определяется в социальных дисциплинах порой весьма противоречиво. На протяжении почти трех десятилетий термин, находясь в зоне дискурса, подвергался критике. Тем не менее вместо него ничего альтернативного пока не предложено. В мультикультурном социуме что-то должно сдерживать ксенофобию, олицетворять в себе идеалы мира и добрососедства, уважения к цивилизационному многообразию. Конечно, идея должна не отталкивать, а привлекать внимание. Необходимо дать ей четкое содержание и определение. Мы понимаем под толерантностью способность сохранять собственную аутентичность в условиях цивилизационного многообразия и устойчивость к деструктивным воздействиям. В определении исключается возможность терпимости к пороку и вседозволенности. Кроме того, толерантность бывает только взаимной и предполагает наличие антипода – нетолерантности, носит избирательный характер и не распространяется на нечто разрушительное, в том числе и на многие религиозные и квазирелигиозные группы. Мы категорически против позиции насаждения псевдотолерантности. Необходим дифференцированный подход к понятию: да, толерантным и милосердным можно быть даже к врагу или к сопернику, но к извращенцу, преступнику глупо и аморально.

В условиях неопределенности, изменчивости и разных обстоятельств координация процессов межконфессиональных отношений требует как сбалансированного, гибкого и творческого подхода, так опытного и образованного руководителя. В настоящий момент на федеральном уровне органами государственной власти, осуществляющими политику управления межконфессиональными отношениями, являются: Минрегион России (защита прав меньшинств); МВД России (миграционные процессы); Минюст России (надзор); Минобрнауки России (образование); Минкультуры России (наследие); Министерство спорта, туризма и молодежной политики (воспитания моло-



дежи); Минкомсвязи России (массовые коммуникации); Минэкономразвития России (формирования целевых программ); Минздравсоцразвития России (трудовой миграции); Генеральная прокуратура Российской Федерации; ФСБ России. Есть основания полагать, что имеется некоторая размытость полномочий среди очень солидной представленности акторов управления. В подобного рода многообразии конфессиональные иерархии порой не знают, к кому обратиться для решения конкретных задач.

О том, что существуют такие организации, как «Межрелигиозный Совет России», «Международная организация религиозной свободы» и др., вряд ли уместно упоминать в контексте целей нашей работы. Данные структуры скорее более церемониальны, чем практичны и действенны, если там и существует диалог, то в среде конфессиональных иерархов он ограничивается банальными декларациями, в частности: «Религия не должна использоваться для оправдания зла войны, а Бог не может быть заложником человеческой жажды власти»³.

В социально-политической реальности при реализации межконфессионального добрососедства отдельные органы, департаменты: ФСБ, полиция, гражданские объединения, добровольные организации, конфессиональные власти – на высшем и среднем уровне действуют разрозненно и не всегда эффективно, потому что нет необходимой координации между ними, эти функции четко никому не делегированы.

Учитывая столь внушительный список различных инстанций, возникает мотивация создать некую единую структуру, которой следовало бы делегировать соответствующие функции, например «Департамент по регулированию межконфессиональных отношений», вспоминается комитет по делам религий в СССР, и возложить на нее необходимые функции регулирования. Среди них: пропаганда концепта конструктивного взаимососедства, мониторинговые исследования, организация взаимодействия с органами власти, диалог духовенства, конфессионально-культурная адаптация мигрантов и многое другое. Вроде бы все логично, но подобного рода меры не везде и не всегда будут эффективными. К тому же при президенте и правительстве уже

³ Полное выступление Папы Римского на VII съезде лидеров мировых и традиционных религий. LIVE. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=1Iy6VL6RJgs/> (дата обращения: 01.11.2022).



имеются общественные советы, межведомственные комиссии, при губернаторах в каждом субъекте РФ существуют соответствующие уполномоченные, а раздувание бюрократического аппарата, как известно, редко решает проблему. Следует добавить также, что сформирован целый ряд движений по противодействию экстремизму и ксенофобии, действуют программы в сфере регулирования межконфессиональных отношений. При всем при этом ситуацию с содержанием аппаратной стороны в значительной степени усложняет дефицит управленческих кадров, способных осуществлять подобного рода деятельность как тактически, так и стратегически.

На наш взгляд, самым уязвимым звеном в цепи управления перцептивной и интерактивной сферами межрелигиозных контактов представляется недостаток квалифицированных кадров. Собственно конструкция координационно-управленческой модели должна начинаться не столько с создания соответствующего департамента, а через процесс обучения и образования профильных специалистов. В РАНХиГС Северо-Кавказской академии государственной службы, РИУ им. Кунта-Хаджи, Нижегородском институте управления – филиале РАНХиГС, КФУ им. В.И. Вернадского (Симферополь) имеются соответствующие направления подготовки. При этом ежегодный выпуск остается недостаточным. Программы обучения находятся на начальной стадии апробации и недостаточно централизованы.

Правильным подходом будет являться тот, где идея гармонизации, регулирования и управления межконфессиональной сферой будет начинать свою реализацию и развитие в логике всех сопутствующих событий, с этапа непосредственной подготовки конкретных специалистов. Обучение по направлению подготовки «межконфессиональные отношения» возможно не только в формах специалитета или магистерских программ государственного и муниципального управления, но и по иным направлениям подготовки, в том числе начиная с блока конкретной предметной дисциплины «Межэтнические и межконфессиональные отношения». Кроме того, необходимо расширить поле образовательной деятельности за счет курсов переподготовки кадров и возможностей дистанционного обучения, спустить начальную подготовку в образовательные организации среднего звена (как в некоторых регионах РФ).



В рамках конкретного предложения и дискурса позиционируем авторский концепт, основанный на материалах кандидатской и докторской диссертаций 1994 г. и 2005 г. соответственно, опубликованных в ряде монографий и статей на разных уровнях.

Курс «Межконфессиональные отношения» был прочитан впервые в 2009 году, прошел апробацию в рамках магистерской программы ГМУ в 2013–2016 гг., в БФ РАНХиГС.

Ожидается, что по мере прохождения материалов курса обучающиеся будут ознакомлены со значимостью и важностью проблемы межконфессиональных отношений, с их многообразием и социальной представленностью, широтой охвата областей общественной жизни, концептуальными и методологическими основами исследования, методологией и стратегией их изучения; иметь знания, владеть умениями и навыками оптимизации данных сфер межкультурного взаимоотношения.

В заключение следует отметить, что межконфессиональная стабильность является задачей весьма щепетильной, многогранной и находящейся в прямой корреляции с целой гаммой смежных социально-политических условий: экономических, социально-демографических (напряженность), наличия вооруженных конфликтов и многих других. Мероприятия по профилактике религиозного экстремизма, поддержания конфессионального мира и баланса приходится реализовывать на фоне множества противоречий: военных действий, законодательной эклектики, антагонии в сформированном общественном мнении, классовых, этнических, культурных и субкультурных и др. Реализация данных мер требует тщательно взвешенных подходов, адресного анализа территориальных и временных условий, следования нужной стратегии.

Литература

1. Кузьмин М.Ю., Конопак И.А., Синёва О.В. Проблема анализа методики «Двадцать утверждений» М. Куна и Т. Макпартленда при помощи процедуры многомерного шкалирования. *Известия Иркутского государственного университета. Серия: Психология.* 2015;11:15–26. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://cyberleninka.ru/article/n/problema-analiza-metodiki-](https://cyberleninka.ru/article/n/problema-analiza-metodiki)



dvadtsat-utverzhdenny-m-kuna-i-t-makpartlenda-pri-pomoschi-protsedury-mnogomernogo-shkalirovaniya (дата обращения: 12.05.2023).

2. Kurachev D.G. The self-awareness of young adepts of the Hare Krishna cult. *Russian Education & Society*. 2012;54(2):16–34. DOI: 10.2753/RES1060-9393540202

3. Мухина В.С., Хвостов К.А. *Проективный метод депривации структурных звеньев самосознания*. Архангельск: Архангельский областной институт переподготовки и повышения квалификации работников образования; 1995. 40 с.

4. Бобровников В. Парадоксы изучения современного ислама в России. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2018;1(36):310–322.

5. Курачев Д.Г. *Межконфессиональные отношения: формы и содержание (опыт философского анализа): монография*. Брянск: Академия при Президенте Российской Федерации, РАНХиГС Брянский филиал; 2012. 357 с.

6. Курачев Д.Г. *Перцептивная сторона межконфессионального общения молодежи (на материале религиозных сообществ Башкортостана): монография*. Уфа: Изд-во Гилем Академ. наук РБ; 2004. 376 с.

7. Брунер Дж. *Психология познания. За пределами непосредственной информации*. Пер. с англ. М.: Прогресс; 1977. 413 с.

8. Tajfel H. (ed.) *Differentiation between social groups: Studies in the social psychology of intergroup relations*. European Association of Experimental Social Psychology by Academic Press; 1978. 474 p.

9. Костинская А.Г. Восприятие социальное. *Философский энциклопедический словарь*. М.: Советская энциклопедия; 1989. С. 99–100.

10. Гегель. *Наука логики*. Т. 3. М.: Мысль; 1972. 373 с.

References

1. Kuzmin M.Yu., Konopak I.A., Sinyova O.V. Problema analiza metodiki “Dvadtsat’ utverzhdenny” M. Kuna i T. Makpartlenda pri pomoshchi protsedury mnogomernogo shkalirovaniya [The Analysis of “Twenty Exercises” Method Introduced by M. Kuhn and T. Mcpartland Through Multidimensional Scaling]. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta* [The Bulletin of Irkutsk State University. Series: Psychology]. 2015;11:15–26. [Electronic source].



Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/problema-analiza-metodiki-dvadsat-utverzheniy-m-kuna-i-t-makpartlenda-pri-pomoschi-protsedury-mnogomernogo-shkalirovaniya> (Accessed: 12.05.2023). (In Russian)

2. Kurachev D.G. Self-consciousness of young adherents of the Hare Krishna cult. *Russian education and society*. 2012;54(2):16–34. DOI: 10.2753/RES1060-9393540202

3. Mukhina V.S., Khvostov K.A. *Proektivnyy metod deprivatsii strukturnykh zven'ev samosoznaniya* [The projective method of depriving structural units of self-consciousness]. Arkhangelsk: Arkhangelsk Regional Institute of Retraining and Advanced Training of Educational Workers; 1995. 40 p. (In Russian)

4. Bobrovnikov V. Paradoksy izucheniya sovremennogo islama v Rossii [Paradoxes of the modern Islam study in Russia]. *Gosudarstvo, religiya, cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, church in Russia and abroad]. 2018;1(36):310–322. (In Russian)

5. Kurachev D.G. *Mezhkonfessional'nye otnosheniya: formy i sodержanie (opyt filosofskogo analiza): monografiya* [Interfaith relations: forms and content (experience of philosophical analysis): monograph]. Bryansk: The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, RANEPa Bryansk branch; 2012. 357 p. (In Russian)

6. Kurachev D.G. *Pertseptivnaya storona mezhkonfessional'nogo obshcheniya molodezhi (na materiale religioznykh soobshchestv Bashkortostana): monografiya* [Perceptual side of interfaith communication of youth (based on the material of religious communities of Bashkortostan): monograph]. Ufa: Gyilem Publishing House of Bashkortstan Academy of Sciences; 2004. 376 p. (In Russian)

7. Bruner J. *Psikhologiya poznaniya. Za predelami neposredstvennoy informatsii* [Psychology of cognition. Beyond the immediate information]. Tr. from English. Moscow: Progress Press; 1977. 413 p. (In Russian)

8. Tajfel H. (ed.) *Differentiation between social groups: Studies in the social psychology of intergroup relations*. European Association of Experimental Social Psychology by Academic Press; 1978. 474 p.

9. Kostinskaya A.G. *Vospriyatie sotsial'noe* [Social perception]. *Filosofskiy entsiklopedicheskiy slovar'* [Philosophical Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Soviet Encyclopedia Press; 1989, pp. 99–100. (In Russian)



10. Hegel. *Nauka logiki* [The Science of Logic]. Vol. 3. Moscow: Mysl Press; 1972. 373 p. (In Russian)

Информация об авторах

Курачев Дмитрий Геннадьевич, доктор философских наук, доцент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (РАНХиГС), Брянский филиал, г. Брянск, Российская Федерация.

Курачева Лариса Геннадьевна, кандидат психологических наук, доцент, ФГБОУ ВО Брянский государственный университет имени академика И.Г. Петровского, г. Брянск, Российская Федерация.

About the authors

Dmitry G. Kurachev, Dr. Sci. (Philosophy), Associate Professor, the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA), Bryansk branch, Bryansk, the Russian Federation.

Larisa G. Kuracheva, Cand. Sci. (Psychology), Associate Professor, Bryansk State Academician I.G. Petrovski University, Bryansk, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

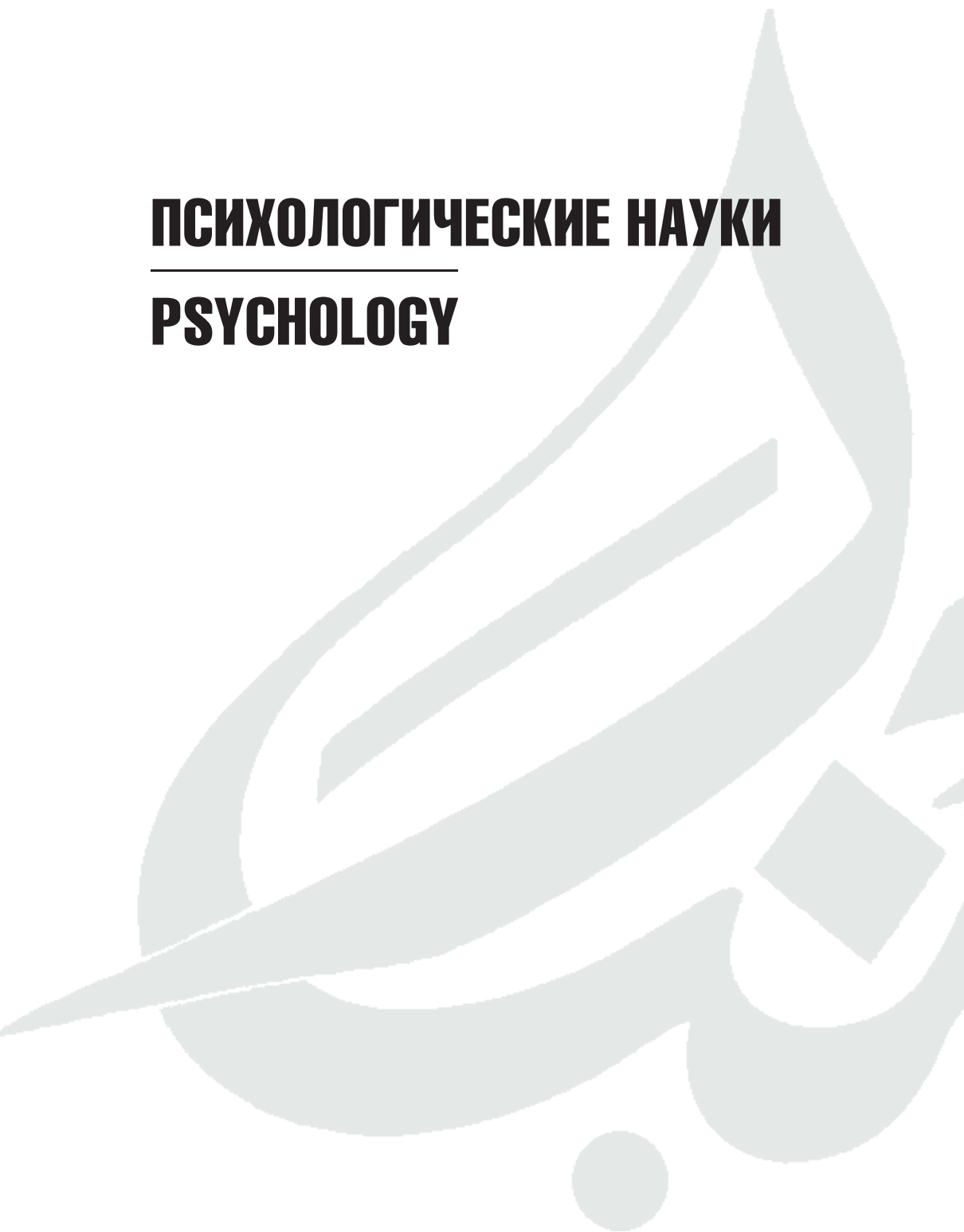
Поступила в редакцию: 28 августа 2023
Одобрена рецензентами: 06 октября 2023
Принята к публикации: 06 ноября 2023

Article info

Received: August 28, 2023
Reviewed: October 06, 2023
Accepted: November 06, 2023

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

PSYCHOLOGY





◆ Психологические основы
взаимопроникновения и
взаимодействия элементов китайской
культуры и культуры исламских
народов в Китае

◆ Терапия обсессивно-компульсивного
расстройства: психология и религия



Психологические основы взаимопроникновения и взаимодействия элементов китайской культуры и культуры исламских народов в Китае

Е.А. Александрова^{1а}

¹Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6675-6965>, e-mail: aleksandrovaee@gmail.com

Резюме: В статье предпринимается попытка рассказать об исламе в Китае с точки зрения особенностей китайской психологии и характерного для китайской культуры стиля приращения нового культурного материала. Автором выделяются некоторые элементы культурной конфигурации, благодаря чему можно наблюдать естественное с точки зрения психологии взаимопроникновение двух культурных комплексов. К таким элементам относятся, например, фольклор и боевые искусства. И фольклор, и боевые искусства как части системы играют значительную роль в функционировании народной культуры, используются как элементы мягкой силы в межкультурном и межрелигиозном диалоге в самой Китайской Народной Республике (КНР) и за ее пределами. В качестве значимых рассмотрены не только фольклорные элементы, маркирующие бытование народной культуры, но и боевые искусства. Поскольку боевые искусства – это фактически троп, то есть средство повествования о Китае, узнаваемое во многих уголках мира, с помощью которого можно увидеть как основы, так и дополнения в результате использования в межкультурной коммуникации. Методология, примененная в анализе материалов, носит междисциплинарный характер. В общей культурологической рамке применяются подходы этнопсихологии, культурной антропологии, психологии религии. Смешанная методология с опорой на концепцию культурной конфигурации позволяет посмотреть на сочетание и взаимопроникновение китайской традиционной культуры и культуры ислама как на нечто объективно существующее, живое.

Ключевые слова: ислам; Китай; психология; религия; фольклор; культурная конфигурация; боевые искусства

Для цитирования: Александрова Е.А. Психологические основы взаимопроникновения и взаимодействия элементов китайской культуры и культуры исламских народов в Китае. *Minbar. Islamic Studies. 2023;16(4):959–973. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-959-973*



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



The Psychological Basis of the Interaction of Elements of Chinese Culture and Culture of Islamic Peoples in China

E.A. Aleksandrova^{1a}

¹*Moscow State University for Psychology and Education, Moscow, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6675-6965>, e-mail: aleksandrovae@gmail.com

Abstract: The article attempts to describe Islam in China in terms of Chinese psychology and the Chinese culture's style of adding new cultural material. The article highlights some elements of the cultural configuration thanks to which it is possible to observe interpenetration of two cultural complexes as the natural from the psychological point of interpenetration. Such elements include, for example, folklore and martial arts. Both folklore and martial arts as part of the cultural system in China play a significant role in the functioning of folk culture, used as "soft power" in the intercultural and interreligious dialogue within the People's Republic of China and beyond its borders. The reason why the folklore elements and martial arts are considered as important in the given context hides in their role in Chinese cultural history. It is obvious that folklore is one of the basics of ethnic group genesis and identification. Chinese and Islam culture co-existence leads to the rejuvenation of folk tradition by means of introducing a new character recognizable for the domestic population. As for martial arts – it is a kind of way of narrating Chinese culture, natural and essential for people inside country and, in its turn, recognizable for external viewers. The methodology used in the analysis of materials is interdisciplinary. In the general framework of Cultural Studies the methods of Cross Cultural Psychology, Cultural Anthropology, and the Psychology of Religion are applied. The mixed methodology, based on the concept of cultural configuration, gives a focus on the combination of Chinese traditional and Islamic culture as objectively existing, living and natural.

Keywords: Islam; China; Psychology; religion; folklore; cultural configuration; martial arts

For citation: Aleksandrova E.A. The Psychological Basis of the Interaction of Elements of Chinese Culture and Culture of Islamic Peoples in China. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(4):959–973. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-959-973

Введение

Ислам и исламская культура попадают в Китай в VII веке: военное столкновение быстро оборачивается развитием торговли и основанием поселений, где сначала преобладали пришлые народы – носители исламского культурно-психологического комплекса, частью которого со временем стало и местное население, принявшее новую религию. По характерной для КНР терминологии все народы, кроме титульного этноса, являются национальными меньшинствами. Десять таких меньшинств общей численностью около



18 миллионов человек исповедуют ислам. На территории КНР расположено более 30 тысяч мечетей, верующих окормляют более 40 тысяч имамов и мулл, осуществлены переводы на китайский язык множества текстов, начиная с Корана. По закону и конституции КНР вероисповедание – частное дело граждан, а деятельность религиозных организаций подчиняется принципу непротиворечия политике партии¹. С учетом специфики современных представлений о положении ислама и исламских народов в Китае автором поставлена цель – описать такие элементы китайской культуры и культуры ислама, на примере которых можно отчетливо наблюдать естественный процесс взаимопроникновения культурных форм и результат такого взаимодействия с точки зрения психологических особенностей китайской культуры и культуры ислама. Это позволит, в том числе, немного изменить фокус рассмотрения бытования культуры народов, исповедующих ислам и проживающих на территории КНР. Для достижения цели была выработана общая гипотеза, состоящая в предположении о том, что ислам является частью культурной конфигурации современной китайской культуры. В задачи исследования входили выделение, описание и анализ культурных форм в избранном контексте. В качестве метода был применен культурологический анализ литературы, источников и личного опыта наблюдения и духовной практики. Теоретическую основу для выработки гипотезы составила теория культурной конфигурации Рут Бенедикт [1], а также комплекс теорий и методов психологии религии, этнопсихологии, психологии межкультурной и межрелигиозной коммуникации. Используя идею культурной конфигурации, автор выделяет ряд составляющих исламской культуры непосредственно в Китае. Это возможно благодаря применению комплексной методологии, позволяющей рассмотреть культуру исламского населения КНР как субкультуру. С другой стороны, культурологическая матрица позволяет объединить подходы психологии религии и этнопсихологии для описания уникального конструкта, появившегося в Китае в результате взаимопроникновения китайской и исламской культур.

¹ *Религия и свобода совести в Китае (Белая книга)*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.fmprc.gov.cn/rus/zl/ce_ceml_chn/zfbps/199710/t19971030_878940.html (дата обращения: 04.10.2023).



Этнопсихологический аспект и «лингвистическая относительность» как факторы, описывающие психологию взаимодействия китайской культуры и культуры ислама

Из приведенной выше исторической справки видно, что с бытованием ислама в Китае связано несколько психологических особенностей. Спецификой китайской современной культуры стало определенное отношение к различным элементам её составляющих. Не только этнические группы воспринимаются как национальные меньшинства, но и религиозные группы маркируются скорее как субкультуры. Из этого следует особенность психологического восприятия, основанного на примате китайской традиционности. Целостность китайской культуры всегда будет на первом месте, о чем свидетельствует, например, следующее положение Конституции КНР: «Религиозные организации и религиозные дела свободны от иностранного контроля»².

Термин «лингвистическая относительность» взят в кавычки, потому что его прямое использование в нашем случае не совсем корректно. Однако словосочетание отсылает к определенному стилю рассуждения, используя который мы сможем сформулировать идею для описания феномена. Вопросы перевода религиозного текста, являющегося порождением определенной культурной традиции, всегда были сложны. Китайский язык – одна из вершин сложности. К особенностям китайского языка, отражающимся в специфике перевода религиозных текстов, относится как его «изобразительность», так и видимые в нем вторичные языковые системы: философия и традиционные верования ханьцев. Китайский язык относится к сино-тибетской языковой семье, письменность иероглифическая. На протяжении веков китайский язык развивался и преобразовывался, выражая китайский культурный комплекс, в рамках которого постепенно и неотрывно от языка формировались философия, религия, менталитет. Первые источники, свидетельствующие о существующей древнейшей письменности, относятся к XIV–XI векам до н. э. В I веке н. э. начинается процесс лингвистической адаптации символично-смыслового пласта, связанного с проникновением буддизма. В VII веке такой процесс начинается в связи с появлением ислама. Как уже упоминалось выше, ислам и

² Конституция КНР в редакции 2018 года. [Электронный ресурс]. https://chinalaw.center/constitutional_law/china_constitution_revised_2018_russian/ (дата обращения: 04.10.2023)



арабский язык приходят в Китай по «пути пряностей» из Джидды в Кантон. Картина будет неполной, если не уточнить, что после периода доминирования арабского языка, во времена династий Тан (618–907) и Сун (960–1279), в среде китайских мусульман повысилась роль персидского языка и была создана арабографичная система записи китайских слов [2, с. 98]. Сначала арабский язык становится языком китайских мусульман, однако к XIV веку он заменяется на так называемый цзинтанъюй, который можно охарактеризовать как сочетание арабских, персидских и китайских слов, записанных китайскими иероглифами [3]. XX век в Китае был богат событиями в области политики и социальной сферы, коснувшимися также и ислама. Во второй половине прошлого века в рамках политики «реформ и открытости» появляются дополнительные условия для развития деятельности мусульманских организаций и для изучения арабского языка как иностранного. В 1989 году выходит в свет «Китайско-арабский двуязычный текст Корана и аннотация к нему» [3, с. 107]. Существуют специализированные словари. Уникальной иллюстрацией не только богатства переводческой традиции, но и ее включения в китайский контекст можно назвать Сианьскую соборную мечеть 742 года постройки [4], на стенах которой вырезан полный текст Корана как на арабском, так и на китайском языках [4, с. 41–45]. Мечеть внесена в список достопримечательностей, что с точки зрения китайской культуры также очень интересно, так как это знак реализации политики повышения информированности о культурном наследии КНР [5].

Психологический контекст мусульманской науки в Китае

Как уже было отмечено выше, одна из уникальных особенностей китайской психологии состоит в ее неразделенности. Синтез конфуцианства и исламской философской мысли характеризует указанную черту.

Ярким примером можно считать сочинение «Хань Китаб», начало составления которого относится к XVII веку. Инициатором составления этого текста стал шейх Лю Чжи (примерно 1660–1739), живший в эпоху Цин (1644–1912). Текст являет собой сочетание исламского учения, конфуцианской идеологии и концепции сильного государства. Интерес в контексте нашего рассуждения представляет тот факт, что Лю Чжи для работы над сво-



ей книгой ушел в уединение на одну из священных гор Китая – пик Утайшань в провинции Шаньси. Затвор на священной горе издревле был неотъемлемой частью духовных практик в китайской традиции. При этом методологически автор пользовался системой рассуждения, принятой в конфуцианстве. По завершении работы над книгой Лю Чжи отправился в путешествие по стране, во время которого обсуждал результаты своих размышлений и обучал желающих тому, что осознал сам [6]. Роль обучения в современной картине бытования ислама в КНР связана с еще одной замечательной чертой китайского общества – одним из самых высоких в Азии уровнем образования среди женщин. «Отличительной чертой китайского ислама являются женские мечети. Управляемые женщинами-ахунами (имамами), они существуют на протяжении нескольких веков, особенно на Центральной равнине. В тех районах, где нет отдельных мечетей для женщин, девочки могут посещать школу при обычной мечети... Эти занятия проводятся учителями обоего пола. Примером является вечерняя школа – “женская школа” (нюсяо) в г. Санья на острове Хайнань» [7, с. 102]. С точки зрения современной психологии китайского общества это очень важный фактор, работающий на поддержание политики равных возможностей.

Интересно, однако, что ученые фиксируют «линию разлома» между книжной традицией и использованием текстов среди китайских мусульман. Опираясь на богатый этнографический материал [8], А.П. Голиков замечает, что в современных китайских мусульманских общинах древние традиции сходят на нет и «ученики медресе при Восточной мечети в г. Синин (Цинхай) ничего не знают об использовании арабской графики для записи китайских слов, тем более о существовании “Хань-китаба”» [9, с. 515].

Китайская традиция и фольклор народов, исповедующих ислам

Для культуры и психологии народов, исповедующих ислам, зеркалом, отражающим людские чаяния, лекарством от скуки и тяжелого труда стал образ Ходжи Насреддина, истории о котором попадают в Китай как часть нематериального наследия. Этот фольклорный герой – один из самых популярных и любимых в мировой культуре. В китайской традиции Ходжа Насреддин известен как Афаньти [10, с. 32]. Очевидно, что это имя образовано



от слова «эфенди». Греческое по происхождению, оно использовалось для обозначения человека, который сам может защищать себя в суде. С арабского и персидского оно переводится как «господин», «повелитель», то есть относится к титулатуре, без привязки к личности, является вежливым обращением или адресовано духовной особе (в тюркских языках). В случае с Афаньти семантически важны все пласты значений. В фольклорной традиции народов Китая Афаньти сталкивается не только с муллами и торговцами, но и с императором и чиновниками двора, что придает образу специфическую окраску. Однако это лишь оттенок, бытовые особенности жизни общины и сословного общества на уровне простого народа настолько схожи, что без контекста истории про Афаньти и Ходжу Насреддина чаще всего неразличимы. Для примера можно обратиться к следующей истории: «Как-то император решил показать, что заботится о благе подданных, и приехал посмотреть, как живет семья Афаньти. На вопрос о том, где поле и зерно, Афаньти ответил, что они все у императора, мебель и вещи из дома забрал уездный чиновник, сын умер от непосильного труда, а жена от испуга спряталась. Когда император в гневе закричал, что это все вздор, Афаньти ответил: “Нет-нет! Все сказанное – чистая правда! А если это ложь, то что же тогда могло Вас так сильно разгневаться?!”» [10, с. 55]. Благодаря сочетанию универсалий и этнокультурных черт, образ Ходжи Насреддина (Афаньти) стал элементом, упростившим психологическую адаптацию носителей разных культурных комплексов на территории одной страны. Такие скрепы проявляются особенно ярко в полиэтническом и полирелигиозном обществе, где процессы адаптации различных культурных комплексов – часть постоянно действующего механизма функционирования общенациональной культуры.

Психологические особенности китайского боевого искусства и исламская культура

Боевое искусство – неотъемлемая часть культуры Китая на протяжении тысячелетий. Будучи в первую очередь духовной практикой, боевое искусство требует высокой концентрации, погружения, отбрасывания лишнего, не просто понимания, а «вплавления» в себя принципов и навыков через осознание и тренировку единства тела и духа. В своем высочайшем воплощении



боевое искусство – «проживание жизни». Китайская поговорка гласит: «Делай то, что велит твое сердце, следуй естественному в себе». Естественность здесь относится к основным понятиям китайской культуры, лучше всего выраженным в философии Дао (Пути). Духовная практика в Китае находит свое вербальное и сущностное выражение именно в Дао. Это не только религия и философия даосизма, это основа китайской культуры, ее корень и мерило вещей, ее словесное и «вне-словесное» отражение. Как уже говорилось выше, приходящие на территорию Китая философские и религиозные учения вынуждены адаптироваться к условиям новой среды. С психологической точки зрения самым интересным можно считать принятие новой формы религии. Преодолеть границы государств и этнических групп может только религиозное учение, монолитное в своем внутреннем ядре и одновременно обладающее достаточной гибкостью для адаптации к различным материальным и нематериальным условиям принимающей культуры. Ислам, ставший мировой религией, безусловно, относится к таким учениям и на культурной почве Китая взаимодействует с ее базовыми основаниями, приобретая узнаваемые визуальные, лингвистические, мировоззренческие характеристики. Неотъемлемость практики древних китайских боевых искусств в мусульманских регионах Китая может стать одним из примеров уникальной культурной конфигурации, наблюдаемой нами при взаимодействии китайского и мусульманского культурно-психологических комплексов.

Важнейшим условием такого коммуникативного взаимодействия является внутренняя непротиворечивость, отсутствие необходимости делать выбор между культурой предков и воспринятой религией. Укорененная (и коренная) в китайской культуре концепция Дао дает возможность обеспечить базовую непротиворечивость. В дополнение к духовному и психологическому комфорту есть еще одно условие – соответствие социального устройства, то есть принципов повседневного бытования сообщества. «...“мудрость Пути” находит подлинное обоснование именно в человеческой социальности и культурном творчестве. Отсутствие собственных метафизических или религиозных целей, ориентация на успех в обществе – одна из самых примечательных особенностей китайской традиции “духовного делания”, составляющая такой разительный контраст с индийской йогой или даже средневековым



христианством», – написал выдающийся российский специалист по культуре Китая В.В. Малявин [11, с. 12].

Универсальность и всеохватность концепта Дао (Пути) обосновывает ошибочность рассмотрения боевых искусств Китая только как спорта или оздоровительных процедур. Боевые искусства с самого начала своего существования были в первую очередь духовной практикой, позднее нашедшей свое выражение, например, в категории дэ – «добродетель», понимаемой как внутренняя целостность и духовная общительность [11, с. 13]. «Те, кто упражняется в воинском искусстве, заботятся о позах и уповают на физическую силу. Те, кто постигает искусство Пути, заботятся о питании жизненной силы и поддержании духа, движения свои направляют волей, а раскрытия силы направляют через дух...» (мастер Сюэ Дянь, 1934 год) [11, с. 13–14]. Таким образом, на первом месте духовная практика, первостепенная роль «внутреннего достижения», гун-фу, единение сознания и тела, создание доверительных «вне-словесных отношений» между людьми.

Воплощение принципов Дао и дэ в воинском искусстве – это искусство поединка, искусство победы, защиты и нападения. Несмотря на то, что овладение и оттачивание боевых приемов – неотъемлемая часть боевых школ, есть стили, где практичности уделяется особое внимание.

Примером такой школы вот уже многие годы служит Ма Ши Тунбей – тунбей семьи Ма. Основателем школы стал мастер Ма Фенту (1888–1973) из провинции Хубей, происходящий из мусульманской семьи. Согласно современной генеалогии школы Ма Ши Тунбей, Ма Фенту и его брат Ма Инту обучались у отца и дяди, а затем у мастера Хуан Линьбяо³. Истоки самого стиля тунбей уходят в III век до н. э. [12, с. 82]. В составленной Ма Минда и изданной в 1996 году в Пекине «Новой книге о заслугах в воинском деле» говорится о том, что в основу системы тунбей цюань вошли все основные стили китайского боевого искусства. Главная особенность школы семьи Ма – введение принципов использования основных сил тунбей в приемах⁴.

³ *История и теория тунбей*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://moswushuclub.ru/istoriya-i-teoriya-tunbey/> (дата обращения: 04.10.2023)

⁴ 12 лучших приемов системы Тунбей. *Информационный портал Ассоциация клубов УШУ*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://pro-wushu.ru/content/12-luchshih-priemov-sistemy-tunbey> (дата обращения: 04.10.2023).



По мнению специалистов Московского клуба УШУ, Ма Фенту, опираясь на «Книгу Перемен», объясняет значение слова «тунбей» через два составляющих его иероглифа «тун» – проникновение, трансформация, а также «бей», который относится к тренировке, к овладению стилем. Обращает на себя внимание ход мысли, при котором мастер опирается на самые базовые основания китайской традиции. С точки зрения психологии межкультурной коммуникации подход, предложенный мастерами школы семьи Ма, интересен особенно для российского читателя. Межкультурный диалог России и Китая имеет многовековую историю, сформировался «словарь» терминов и коннотаций, в том числе устойчивая связь «китайские боевые искусства – буддизм». Философия и методы передачи традиции семьи Ма выходят за рамки этих представлений, что очень полезно для развития межкультурной компетентности. В рамки данной статьи не входит детальный разбор техник боевых искусств, школа семьи Ма используется как яркий пример взаимопроникновения китайской и мусульманской культурных традиций. Можно добавить, что обучение и передача знаний в Школе осуществляются с учетом правил, установленных для китайских стилей боевых искусств, включая систему личных учеников и закрытости некоторой части информации для непосвященных.

Итак, выделим некоторые черты, которые в психологическом контексте обеспечивают высокий уровень адаптации и коммуникативного взаимодействия традиционной китайской культуры и культуры ислама.

1. Универсальность концепции Дао, ее укорененность в мировоззрении, а также в социальной и бытовых сферах.

2. Ориентация на социум. На бытовом уровне для исламской культуры характерна забота о благе уммы (общины). В исламской традиции умма понимается как «дар аль-ислам» – мусульманский мир, объединяющий всех мусульман вне зависимости от этнической принадлежности. Такой подход обязательно реализуется в гибкой и продуманной повседневности, а не только умозрительно. Тесное взаимодействие членов общины предполагает диалогичность и внимание к интересам окружающих, так как от них в большой мере зависит благополучие индивида. Для китайской традиции характерна взаимозависимость субъектов отношений, что приводит к примату коллекти-



ва и дает нам еще одну психологическую точку соприкосновения. Как написал в середине XX века Ф.Л.К. Сю, рассуждая о базовой структуре личности в китайской культуре, «находясь в рамках традиций, индивид приспосабливается к действительности сравнительно легко... Он видит необходимость подавать бедным <...> познает необходимость вкладов в открытие школ и больниц до тех пор, пока может рассчитывать на улучшение своего душевного благополучия и повышение социального престижа» [13, с. 388–389].

3. Практичность. Ориентация на социум в умме привела к детальной разработанности всех аспектов бытового поведения, что в первую очередь предполагает практичность, реализуемость, механизмы поступенчатого научения нормам и правилам, а также способы их регуляции. На примере философии школы Ма Ши Тунбей мы видим практичность, выведенную как базовый принцип. Для комфортного сочетания древних принципов боевого искусства и исламской культуры, в рамках которой воспитывались основатели Школы, были выведены принципы, позволяющие объединить все необходимое не только для выживания традиции, но и для практического применения на благо общества. Мастера Школы, например, принимают участие в разработке программ подготовки государственных служащих.

Заключение

Рассмотрев некоторые аспекты бытования ислама в Китае, можно заметить, что к настоящему времени описываемые культурные традиции успешно взаимодействуют в результате прохождения процесса интеграции. В статье проанализированы такие элементы китайской и исламской культуры, на примере которых можно увидеть как путь взаимопроникновения традиций, так и результат взаимодействия. В статье не затрагиваются политические и идеологические вопросы.

Психологическое своеобразие китайской культуры, уникальность сочетания различных этнических и религиозных элементов в контексте даосизма и конфуцианства маркируют неповторимость современного культурного комплекса китайской культуры, неотъемлемой частью которой на протяжении веков является ислам во всем своем многообразии – в религиозном, философском, психологическом, идейном, социальном и бытовом измерениях.



Литература

1. Бенедикт Р. *Модели культуры*. М.: Альма-Матер, Гаудеамус; 2023. 315 с.
2. Завьялова О.И. Великий шелковый путь и персидская составляющая в языке современного китайского ислама. *Человек и культура Востока. Исследования и переводы*. 2014;1(4):96–108.
3. Базанова Е.А. Арабский язык в сотрудничестве Китая со странами Ближнего Востока в 1980-2010 гг. *Вестник РУДН. Серия Международные отношения*. 2011;2:107–114.
4. Djamel Dilmi. Sino-Arabic script and architectural inscriptions in Xi'an Great Mosque, China. *Journal of Islamic Architecture*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.researchgate.net/publication/284795994_Sino-Arabic_script_and_architectural_inscriptions_in_Xi'an_Great_Mosque_China (дата обращения: 04.10.2023).
5. Владимирова Д.А., Журбей Е.В., Карловская А.А. «Мягкая сила» во внешней политике России и Китая: особенности национальных стратегий. *Ойкумена. Регионоведческие исследования*. 2020;1:123–137.
6. James D. Frankel. *Rectifying God's Name: Liu Zhi's Confucian Translation of Monotheism and Islamic Law*. Honolulu: University of Hawaii Press; 2011. 256 p.
7. Захарьин А.Б. Ислам в Китае. *Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение*. 2010;4:56–69.
8. Ben-Dor Benite Zvi. *The Dao of Muhammad: a Cultural History of Muslims in Late Imperial China*. Cambridge, MA: Harvard University Press; 2005. 280 p.
9. Голиков А.П. Буддизм и ислам на периферии «ханьского Китая» (некоторые результаты полевых исследований на стыке провинций Ганьсу, Цинхай и Сычуань). *Общество и государство в Китае*. 2015; XLV, Ч. 1. С. 509–518.
10. Чудаки, шуты и пройдохи Поднебесной. *Китайские притчи и анекдоты*. Составление, общая редакция, предисловие и комментарии Воскресенского А. Перевод с китайского А. Воскресенского и В. Ларина. М.: Гудьял-Пресс; 1999. 208 с.
11. *Боевые искусства: Китай, Япония*. Сост., пер. с кит. и древнеяп., вступ. ст. и коммент. В.В. Малявина. М.: ООО «Издательство Астрель», ООО «Издательство АСТ»; 2002. 416 с.



12. Чжан Ю. *Сто вопросов по у-шу*. Киев: София; 1996. 320 с.

13. Белик А.А. *Историко-теоретические проблемы психологической антропологии*. М.: РГГУ; 2005. 420 с.

References

1. Benedikt R. *Modeli kul'tury* [Models of Culture]. Moscow: Al'ma-Mater, Gaudeamus Press; 2023. 315 p. (In Russian)

2. Zav'yalova O.I. Velikij shyolkovyj put' i persidskaya sostavlyayushchaya v yazyke sovremennogo kitajskogo islama [The Great Silk Road and the Persian part of Modern Chinese Islam]. *Chelovek i kul'tura Vostoka. Issledovaniya i perevody* [A man and Oriental Culture. Researches and Translations]. 2014;1(4):96–108. (In Russian)

3. Bazanova E.A. Arabskij yazyk v sotrudnichestve Kitaya so stranami Blizhnego Vostoka v 1980-2010 gg. [The Arabic Language in the Cooperation of China and Middle East Countries in 1980-2010]. *Vestnik RUDN. Seriya Mezhdunarodnye otnosheniya* [Peoples Friendship University Digest. International Relationships Series]. 2011;2:107–114. (In Russian)

4. Djamel Dilmi. Sino-Arabic script and architectural inscriptions in Xi'an Great Mosque, China. *Journal of Islamic Architecture*. [Electronic source]. Available at: https://www.researchgate.net/publication/284795994_Sino-Arabic_script_and_architectural_inscriptions_in_Xi'an_Great_Mosque_China (Accessed: 04.10.2023).

5. Vladimirova D.A., Zhurbej E.V., Karlovskaya A.A. “Myagkaya sila” vo vneshnej politike Rossii i Kitaya: osobennosti nacional'nyh strategij [“Soft Power” in Russian and China Foreign Affairs: specifics of National Strategies] *Ojkumena. Regionovedcheskie issledovaniya* [Oecumene. Religious Studies]. 2020;1:123–137. (In Russian)

6. James D. Frankel. *Rectifying God's Name: Liu Zhi's Confucian Translation of Monotheism and Islamic Law*. Honolulu: University of Hawaii Press; 2011. 256 p.

7. Zahar'in A.B. Islam v Kitae [Islam in China]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 13, Vostokovedenie* [Moscow University Digest. Spt. 13. Oriental Studies]. 2010;4:56–69. (In Russian)



8. Ben-Dor Benite Zvi. *The Dao of Muhammad: a Cultural History of Muslims in Late Imperial China*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005. 280 p.

9. Golikov A.P. Buddizm i islam na periferii «han'skogo Kitaya» (nekotorye rezul'taty polevyh issledovanij na styke provincij Gan'su, Cinhaj i Sychuan') [Buddhism and Islam on “Han China” Peripheries (some results of field researches on the Gansu, Qinghai and Sichuan provinces' borders)]. *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae, special'nost' Istoriya i arheologiya* [Society and State in China, History and Archeology]. 2015;XLV(1):509–518. (In Russian)

10. *Chudaki, shuty i projdohi Podnebesnoj. Kitajskie pritchi i anekdoty* [Oddballs, Fools and Rascals of the Celestial Empire. Chinese humorous stories]. Comp., gen. ed., foreword and comm. of Voskresensky A. Tr. from Chinese A. Voskresensky and V. Larin. Moscow: Gud'yal-Press; 1999. 208 p. (In Russian)

11. *Boevye iskusstva: Kitaj, Yaponiya* [Martial arts of China and Japan]. Compiling, general editorship and Tr. from ancient Chinese and ancient Japanese by Mallyavin V.V. Moscow: OOO Astrel, AST Press; 2002. 416 p. (In Russian)

12. Chzhan Yu. *Sto voprosov po u-shu* [One Hundred Questions about Wu-shu]. Kiev: Sofiya Press; 1996. 320 p. (In Russian)

13. Belik A.A. *Istoriko-teoreticheskie problemy psihologicheskoy antropologii. Uchebnoe posobie* [Historical and Theoretical Problems of Psychological Anthropology. The textbook]. Moscow: Russian State University for Humanities; 2005. 420 p. (In Russian)

Информация об авторе

Александрова Елена Андреевна, кандидат культурологии, доцент кафедры этнопсихологии и психологических проблем поликультурного образования Московского государственного психолого-педагогического университета, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Elena. A. Aleksandrova, Cand. Sci. (Cultural Studies), Associate Professor, department of Cross-cultural Psychology and Multi-cultural Education, Moscow State University for Psychology and Education, Moscow, the Russian Federation.



Е.А. Александрова

Психологические основы взаимопроникновения и взаимодействия элементов...

Minbar. Islamic Studies. 2023;16(4):959–973

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 10 июля 2023

Одобрена рецензентами: 20 сентября 2023

Принята к публикации: 30 октября 2023

Article info

Received: July 10, 2023

Reviewed: September 20, 2023

Accepted: October 30, 2023



Терапия обсессивно-компульсивного расстройства: психология и религия

Р.Х. Ганиева^{1а}

¹Ингушский научно-исследовательский институт гуманитарных наук им. Ч. Ахриева,
г. Магас, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2737-9335>, e-mail: rozacpp@mail.ru

Резюме: Данная статья является составной частью серии публикаций, в которых на основе конкретных кейсов детско-родительских отношений показана положительная динамика психологической работы, опирающейся на ингушскую культуру и религиозные ценности. В ней на примере конкретного случая описывается культура оказания психологической помощи с учетом духовного наследия клиента.

Статья включает краткую характеристику обсессивно-компульсивного расстройства, диагностических критериев заболевания, его эпидемиологии. ОКР рассматривается с позиций различных теорий. Подробно и последовательно описаны процесс краткосрочной терапии и применяемые техники.

Результаты накопленного автором опыта показывают, что мультикультурная компетентность терапевта не только обеспечивает высокий уровень доверия к нему со стороны клиента, но и позволяет применить профессиональный подход, базирующийся на использовании в терапевтической работе этнорелигиозных ресурсов.

Ключевые слова: обсессивно-компульсивное расстройство; социophobia; клаустрофобия; детско-материнские отношения; смерть; исламское консультирование; духовный контекст клиента; экзистенциальный вакуум; краткосрочная терапия; стратегии и техники психологической помощи

Для цитирования: Ганиева Р.Х. Терапия обсессивно-компульсивного расстройства: психология и религия (разбор случая). *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(4):974–998. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-974-998



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



Therapy of obsessive-compulsive disorder: psychology and religion

R.H. Ganieva^{1a}

¹*Ingush Research Institute of Humanities named after Ch. Akhriev, Magas, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2737-9335>, e-mail: rozacpp@mail.ru

Abstract: This article is an integral part of a series of publications in which, based on specific cases of child-parent relations, the positive dynamics of psychological work on the basis of Ingush culture and religious values is shown. It describes the culture of providing psychological assistance, taking into account the spiritual heritage of the client and the whole paper refers to a specific case as the example.

The article includes a brief description of obsessive-compulsive disorder, diagnostic criteria, the course of the disease, its epidemiology. OCD is considered from the standpoint of various theories. The process of short-term therapy is described in detail. The strength of the work is the presence of a step-by-step description of the techniques used.

The results of the experience accumulated by the author show that the multicultural competence of the therapist provides him not only a high level of trust from the client, but also a professional approach based on the use of ethno-religious resources in therapeutic work.

Keywords: obsessive-compulsive disorder; social phobia; claustrophobia; child-mother relations; death; Islamic counseling; spiritual context of the client; existential vacuum; short-term therapy; strategies and techniques of psychological assistance

For citation: Ganieva R.H. Therapy of obsessive-compulsive disorder: psychology and religion. *Minbar. Islamic Studies. 2023;16(4):974–998. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-974-998*

Введение

Когда встречаются два человека, чтобы создать семью, каждый из них обладает уникальным набором своих травматических историй, серией тайн и секретов. «Однако, если секреты значимы и болезненны, они могут быть фоном, на котором разворачивается все супружеское взаимодействие. Все еще больше усложняется, когда в семье появляется третий – ребенок» [1, с. 95].

Ребенок – самое слабое звено в семейной системе, и, пока не сформировалось его «Я», у него нет защитных механизмов и он не справляется со многими событиями, привычными для взрослых. Только поэтому он является «идентифицированным пациентом», по поводу которого родители обра-



щаются за психологической помощью. Еще З. Фрейд предположил наличие феномена бессознательной передачи психической информации от старшего поколения к младшему. М. Боуэн назвал этот процесс трансгенерационной трансляцией. Именно межпоколенная передача признана прокомментировать таинственное повторение патологических родительских моделей у детей, а также невероятное понимание детьми проблем своих отцов. «Синдром предков» (Шутценбергер, 2007), «двойные идентичности» (Кампенхаут, 2012), «склеп» (Abraham, 1984), «семейный мандат», «невидимые лояльности» (Buzormeni-Nagy, 1973), «визитеры Эго» (Mijola, 1987), «призраки в детской» (Fraiberg, 1975), «горячая картофелина» (English, 1969) – все эти метафоры описывают трансгенерационную передачу. Если трансляция семейных ценностей, традиций, обычаев от поколения к поколению осуществляется сознательно, то трансгенерационная передача идет на бессознательном уровне, так как негативный опыт и информация предыдущих поколений являются для человека тайным и скрытым грузом в силу его травматического характера.

В своей ежедневной практике мы систематически наблюдаем желание родителей сосредоточиться на проблемах ребенка. Попытки консультанта анализировать другие аспекты жизни семьи, как правило, вызывают негодование и раздражение. Даже если понятно, что проблема в супружеских отношениях, а не в ребенке, приходится играть в их игру. «Но родители “играют с реальностью”, давая детям вербальные и невербальные послания о неблагополучии и запрещая их обсуждать. Дети становятся заложниками родительских травм, болезненного родительского опыта, расплачиваясь за это психическим и физическим здоровьем, эмоциональным благополучием, доверием к миру» [1, с. 98].

В детстве ребенок полностью зависит от матери, от ее эмоционально-психологического состояния. И если мать переживает агрессию, депрессию, апатию, находится в своих фантазиях, ребенок на этапе симбиоза с матерью считывает ее состояние при помощи таких механизмов, как интериоризация, интроекция, инкорпорация.

В случае здоровых отношений в паре рождение ребенка сопровождается чувством удовлетворения и счастья. Супруги, которых любили их родители



ли, «передают любовь, как олимпийский огонь, из рук в руки своим детям. Но, к сожалению, так происходит не во всех семьях» [1, с. 105].

Описание случая

Психиатр направил в наш Центр тринадцатилетнюю девочку Марету, ученицу Республиканского Центра дистанционного образования. До четвертого класса она училась в частной школе. Ее высокая тревожность не позволяет ей посещать обычную школу. Марета – единственный ребенок в семье, который мечтает о брате.

На консультации мать рассказала, что Марета была во втором классе, когда стояла на подоконнике и, смотря на новогодние салюты, стала сильно кричать и плакать: «Мама, пойдем со мной в комнату», «Вы умрете, что я буду делать?», «Боюсь, что вы умрете», «Убейте меня, чтобы я не осталась без вас». Далее со слов матери мы узнали, что девочка часто задает родителям один и тот же вопрос: «Вы же долго будете жить?». Мать отвечает: «Мы долго будем жить, 200-300 лет». «Она знает, что мы должны умереть, – продолжает женщина. – Если я говорю: “Голова болит”, она спрашивает: “На сколько процентов у тебя болит голова?”».

Марета никуда не отпускает от себя маму. «Она чувствует мое состояние. Она всегда смотрит на меня», – говорит женщина.

Четыре месяца во время уроков мать девочки сидела в коридоре школы. «Боюсь, что она без вести пропадет... что ее может сбить машина... что она не ответит на телефон», «Было так, что мама во время митинга не отвечала на звонки», «Она была в парке, был сильный дождь, она не слышала, а потом перезвонила», «Если мама не отвечает, мне кажется, что она в больнице, никогда не ответит и не заберет меня из школы», «Кажется, что мама умрет... просто возьмет и пропадет», – снова и снова повторяет девочка. «Если она будет рядом со мной, с ней ничего не случится», – считает Марета.

На первой консультации был сформулирован запрос: высокая тревожность (ОКР), социофобия, клаустрофобия, низкий уровень доверия к миру, отсутствие сепарации от матери, интернет-зависимость, экзистенциальный кризис.



Из анамнеза: У папы в семье четырнадцать детей – семь братьев и семь сестер. Сестры отца часто повторяют: «*Е йиуиг цхьаь йита глерт шо?*»/«Вы хотите эту девочку оставить одну?». Мать девочки настаивает, чтобы муж женился. «Я не хочу делить ни с кем ни папу, ни тебя», – заявляет ей Марета. У матери нет отца. Из ее рассказа мы узнали, что он был спокойным и правильным человеком. Прадедушку Мареты (по материнской линии) забрали власти... расстреляли... Семья об этом узнала через многие годы. Дедушка клиентки был семимесячным ребенком, когда случилась эта трагедия.

Мать матери (бабушка Мареты) в настоящее время прикована к постели. Была строгой, заботливой, воспитала пятерых детей – трех сестер и двух братьев.

Отец и мать Мареты много лет проработали в одном из силовых ведомств, в настоящее время отец продолжает служить в данном подразделении. Марета – поздний ребенок, она родилась, когда матери было тридцать девять лет, после первого выкидыша. Когда малышке исполнилось пять месяцев, мама вышла на работу, оставив ее с тетей (сестрой матери).

В третьем классе отец купил дочери телефон, и она с головой ушла в виртуальную реальность, чтобы найти там возможность проявить себя.

«Дедушка (по отцовской линии) умер, когда мне было пять лет, – рассказывает Марета. – Меня отвезли к родственникам матери. Когда я вернулась, мне сказали, что он в больнице. Я много раз спрашивала у родителей: “Почему вы его не навещаете, почему не отвозите еду, одежду”. “Он в больнице. Он жив. Он лечится, – отвечала мама. – Мы с ним поговорили, мы ему деньги отправили”. Мои двоюродные братья и сестра говорили мне, что он умер, но, когда мама была рядом, они молчали или говорили о другом. Все считали меня детективом, очень догадливой девочкой. До одиннадцати лет они меня обманывали».

В картине мира ребенка «отсутствие» и «смерть» имеют знак равенства. У девочки появились навязчивые идеи и мысли, которые расцениваются родителями, особенно отцом, как капризы, а на самом деле являются приобретенными реакциями тревожности. На наших сессиях из уст девочки много раз звучала фраза: «Больше всего было обидно, что от меня скрывали смерть дедушки».



«Из-за всепоглощающего характера коллективной травмы граница между поколениями становится размытой, и следующее поколение не может построить свою идентичность независимо от родителей. Детей травмированного поколения, второго поколения после первого, Прагер (Prager, 2003) называет “потерянным поколением”. Эти дети, потерявшие собственное детство и идентичность, предрасположены больше идентифицировать себя с травматическим прошлым своих родителей, чем со своим собственным настоящим» [2, с. 22].

Реакция маленьких детей на утрату близкого им человека резко отличается от реакции взрослых. Малыш, которому всего лишь несколько месяцев, уже чувствует, что ему чего-то не хватает, что родители расстроены и подавлены. Дети в состоянии воспринимать горечь утраты начиная с трехмесячного возраста [3]. Дети в возрасте от 0 до 3 лет воспринимают смерть как разлуку или уход и не понимают, что покойник никогда не вернется к ним. Поэтому они выглядят не столь печальными, как более старшие дети. Между тем младенцы чувствуют, что окружающие их взрослые расстроены. Самым важным фактором, оказывающим влияние на ребенка этой возрастной категории, является реакция его родителей.

Чтобы ребенок справился с происходящим, необходимо сохранить обычную обстановку и привычное ощущение безопасности. Если же базовое чувство безопасности отсутствует, то ребенок демонстрирует регрессивное поведение.

Смерть оказывает грандиозное влияние на чувство безопасности и надежности ребенка. Потеря близкого человека у детей обретает циклический характер. На каждом следующем этапе своего развития ребенок переживает горечь утраты по-новому. Шестилетний ребенок, потерявший родного человека, когда ему было три года, воспринимает эту утрату по-другому – теперь он понимает, что она невозможна. На основных этапах развития утрата чувствуется более остро. По мере взросления у ребенка снова появляются интерес к смерти и переживания по этому поводу.

Детям тяжело осознавать окончательность ухода. В работах российских и зарубежных психологов (Л.И. Анцыферова, А.А. Баканова, А.В. Гнездилов, А.В. Осницкий, Н.В. Власова, Р. Мэй, Ф. Перлз, В. Франкл, К.Г. Юнг,



И. Ялом) показано, что шестилетние дети воспринимают утрату как временное явление и делают ошибочные выводы о причинно-следственной связи. Например, если человек умер в больнице, то ребенок может считать, что причиной его смерти был визит в медицинское учреждение. Он может впоследствии бояться посещать врача или больницу.

Ближе к шести годам дети делают логические умозаключения и пытаются выяснить причину смерти. В связи с тем, что шестилетние мыслят магическими, сказочными категориями, они уверены в том, что смогут повлиять на результат событий. Дети этой возрастной группы буквально воспринимают такие аргументы взрослых, как: «дедушка в больнице», «он заснул навсегда», «Аллах забрал его». Эти фразы могут напугать ребенка еще сильнее, чем правдивое объяснение утраты близкого человека.

Дети от шести до десяти лет понимают смысл и значение смерти. Они осознают, что это расставание навсегда. И это очень боязно для них. В связи с тем, что они понимают окончательность и бесповоротность смерти, они скорбят о потере, которая предшествовала этому возрасту. Именно в этом возрасте у ребенка может появиться страх потери второго родителя или своей собственной смерти. Таинственность смерти в глазах ребенка усиливает ее внезапность и непостижимость. В этом возрасте нельзя запрещать ребенку спрашивать все, что он хочет, и следует всегда отвечать на его вопросы, даже если ответы короткие и отрицательные. С другой стороны, дети могут демонстрировать регрессивное поведение. Подобные паттерны поведения тоже естественны и допустимы. Так ребенок справляется с утратой. Только так дошкольник и младший школьник рефлексировать и учиться жить без дорожного ему человека.

Запрос родителей Мареты заключался в том, чтобы избавиться от тревожного расстройства (ОКР), поэтому в первую очередь необходимо было снизить обсессивную симптоматику и разрушить систему ритуалов. Прежде чем рассказать об алгоритме вмешательства при терапии указанного расстройства, рассмотрим теоретический аспект ОКР.

Обсессивно-компульсивное расстройство относится к психическим расстройствам тревожного типа, которому присущи навязчивые мысли (обсессии), проникающие в сознание человека и вызывающие чрезмерное беспо-



койство и навязчивые действия (компульсии), представляющие собой многократно повторяющиеся поведенческие и мыслительные ритуалы, которые человек выполняет для того, чтобы снизить уровень тревоги. В жизни каждого индивида встречаются навязчивые идеи и поступки, которые не являются индикаторами психической патологии. До 80% населения так или иначе сталкиваются с обсессиями, однако эти люди не уделяют им особого внимания и не пытаются блокировать их [4]. «Большинство людей чувствует себя спокойнее, если могут проделывать определенные действия в установленном порядке: аккуратно застегивать пуговицы рубашки (75% опрошенных), объедать початок кукурузы «по рядам (60%), чистить зубы, двигая щетку сверху вниз (50%), менять полотенца каждый день или после душа (50%), щелкать пальцами (40%), спать на левом боку (34%), спать на животе (25%) и спать на спине (14%)» [5, с. 226].

Навязчивые мысли становятся проблемой тогда, когда они приобретают чрезмерный характер. Самыми популярными обсессиями считаются «навязчивые мысли по поводу загрязнения, катастрофы, виновности, точности, пунктуальности, симметрии, религии, агрессии, секса, тела, пустое философствование» [4]. К самым распространенным компульсиям можно отнести перепроверку (53%), уборку (50%), подсчет (36%), потребность исповедоваться (31%), поддержание симметричности (28%) и накопительство [6]. Значительное число людей с ОКР понимают, что их действия абсурдны и нелогичны, но продолжают выполнять свои ритуалы [7].

С точки зрения Дж. Нардонэ, компульсии бывают двух видов: компенсирующие (действие, которое позволяет «исправить» то, что произошло) и предупреждающие (действие, совершаемое для того, чтобы не допустить чего-то нежелательного) [8]. Нужно заметить, что предупреждающие ритуалы бывают двух подвидов: рациональные и магические [9]. Примером навязчивых действий первого вида может быть чрезмерный подсчет прибыли, примером магического ритуала выступает молитва. В свою очередь ритуалы подразделяются на цифровые (человек выполняет их определенное количество раз) и аналоговые (пока не снизится степень тревожности).

По мнению М.Е. Бурно, «к обсессиям-компульсиям предрасположены люди мыслительно-аналитического склада с тревожно-мыслительной инер-



тностью, чувственной яркостью, сомневающиеся в себе, с острым самолюбием и склонностью к скрупулезности-педантичности» [10].

Часто ОКР сопутствуют такие расстройства, как депрессия (55%), биполярное аффективное расстройство (30%), шизофрения (15–20%), инсомния (40%), изолированная фобия (30%), социофобия (до 20%), паническое расстройство (до 15%), булимия, анорексия и тики [5, с. 228].

При малейшем подозрении на наличие у клиента «психиатрической» симптоматики следует отправить его к доктору. Расстройство начинается как постепенно, так и внезапно. Основной причиной данного состояния клиентов остается предшествовавший стресс. Люди часто скрывают свое состояние при возможности более или менее контролировать его. Проходят годы, прежде чем человек обратится к специалисту. Средний возраст госпитализированных – 30 лет. Результаты работы с клиентами показывают, что у 20–30% наблюдается смягчение патологической симптоматики, у 40–50% – незначительная положительная динамика, у 20–40% – либо отсутствие динамики, либо регресс [7].

ОКР – одно из самых распространенных расстройств, которое у детей встречается чаще, чем у взрослых, и наблюдается у женщин от 25 до 34 лет, у мужчин от 35 до 54 лет [4].

На сегодняшний день существуют разные теории, объясняющие этиологию ОКР. Во-первых, исследования в области нейробиологии позволяют установить, что у больных в анамнезе зафиксированы родовые травмы, которые следует отметить как одну из причин расстройства. Во-вторых, исследования, выполненные с помощью позитронно-эмиссионной томографии, показали высокую метаболическую активность и повышенный поток во фронтальных зонах коры головного мозга, поясной извилины и базальных ганглиях. В-третьих, серия исследований позволяет сделать вывод, что у клиентов с ОКР крайне низкая активность серотонина.

Представители бихевиоризма утверждают, что obsessions – это условные рефлексы, в том случае, когда обычный стимул коррелирует с тревожным стимулом, уровень тревожности повышается при возникновении нейтрального стимула. Если человек совершает какие-то действия, чтобы снизить тревогу от обсессивных мыслей, то это приводит к компульсивным действиям.



Специалисты, работающие в рамках когнитивной терапии, отмечают, что клиенты обращают пристальное внимание на «нежелательные» мысли, идеи, представления и пытаются погасить их компульсивными действиями. Убеждения людей с ОКР выглядят так: «Мои мысли ненормальны», «Мои мысли опасны», «Я должен контролировать свои мысли», «Я должен быть идеальным», «Я ответственен за все, что происходит», «Мне нужна определенность».

Сторонники информационно-нейрофизиологической концепции, сформулированной в рамках теории метода ДПДГ, подчеркивают, что травма не была переработана головным мозгом субъекта, и как только пациент сталкивается с воспоминаниями о стрессе, активизируются нейронные связи, в которых зашифрованы первоначальные чувства [11]. Этот процесс обеспечивает больному включенность в ситуацию, запускает определенные когнитивные, поведенческие и аффективные реакции.

Авторы психоаналитической модели ОКР считают обсессии и компульсии признаками глубокой проблемы в подсознании человека. С точки зрения специалистов этого направления, ОКР закладывается на анальной стадии сексуального развития человека [12]. Контроль над нежелательными импульсами они осуществляют с помощью таких защитных механизмов, как изоляция, аннулирование и реактивное образование [7].

Следующая модель ОКР, так называемая стратегическая, разработана в Центре краткосрочной стратегической терапии в г. Ареццо (Италия). Как считают приверженцы этой теории, в основе ОКР лежит невротический страх, который вынуждает клиентов реагировать на него обсессиями и компульсиями [9].

Терапевтическая работа с Маретой была основана на методологии и техниках краткосрочной стратегической терапии. Для того, чтобы девочка убедилась в неэффективности предпринятой попытки решения (ППР), была предложена техника «Как ухудшить?». [5, с. 295].

«Обсессивно-компульсивные действия не лишены логики, но они следуют своей “необычной, оригинальной” логике; чтобы изменить ее, мы вынуждены применять столь же “неординарную, необычную” логику при разработке терапевтических стратегий» [8].



Есть несколько стратегий изменения ритуала. Мы выбрали в качестве основного «отложение выполнения ритуала». Его суть заключается в том, чтобы не выполнять ритуал сразу, сделать это спустя некоторое время, если это будет необходимо. В таком случае клиент получает новый эмоционально-корректирующий опыт. Марете было рекомендовано следующее: каждый раз перед тем, как выполнить ритуал, отложить его на 30–60 секунд, затем выполнить его, если будет необходимость. Далее эти отсрочки увеличивались вплоть до полного отказа от ритуала [5, с. 286].

То, что близкие очень часто вовлечены в поддержание проблемы клиента, было описано в работах М. Эриксона, П. Вацлавика, Р. Фиш, Дж. Хейли, И.К. Берг, С. де Шейзера и др. Каждый раз, когда клиенту с ОКР кто-то помогает решить его проблему, он получает два послания: «Ты ценен для меня» и «Ты не можешь справиться с расстройством, поэтому тебе нужна моя помощь». Мы довели до сведения Мареты, что каждый раз, принимая такую помощь, она все больше убеждается в своей неспособности справиться с проблемой самостоятельно. Завершилась очередная сессия предписанием: «Я понимаю, что ты сейчас не можешь отказаться от помощи, но каждый раз, когда ты просишь и получаешь ее, напomini себе, что ты ухудшаешь свою ситуацию».

Тем не менее и на этом этапе Марета, одолеваемая различными мыслями и сомнениями, обращалась к маме, чтобы получить от нее подтверждение правильности своих рассуждений. Клиентке и маме было дано предписание «Обет молчания» [5, с. 299].

Тем самым мама была исключена из поддержания ОКР, перестала снижать тревогу дочери своими заверениями. Никто из близких больше не участвовал в решении проблем девочки.

Опыт показывает, что наилучшие результаты достигаются в том случае, когда скорость и направление терапии определяются клиентом, а не терапевтом или близкими людьми. Когда человек понимает, что контроль остается за ним, он быстрее, смелее и с большей уверенностью продвигается в терапии. К тому же мы заключили с Маретой договор, что она будет ежедневно оставлять мне голосовое сообщение, докладывая о своем прогрессе и выполнении упражнений, что усиливало ее чувство ответственности.



Для того, чтобы лучше понять девочку, оптимизировать терапевтический процесс, улучшить общение с ней, представить абстрактные идеи в конкретном виде, в процесс терапии были включены рассказы, истории, аналогии, которые легко запоминаются и могут быть воспроизведены снова и снова. Тем самым мы решили расширить спектр своих ресурсов для того, чтобы увеличить шансы на успех. В первую очередь мы взяли рассказ «Шоколадный торт» [13, с. 82], суть которого заключается в том, чтобы клиент выполняла ритуалы, но по-своему, показав ОКР, что она обладает некоторым контролем над ситуацией. «Ладно, твоя взяла! Я помою руки, как ты ве-лишь, но я сделаю это своим способом! Поступая так, он начинает разрушать привычный порядок действия, что впоследствии поможет и полностью отка-заться от них. К тому же клиент пересматривает свои отношения с ОКР – от полного подчинения до пассивно-агрессивного подчинения. Подход «иди ты к черту» лежит в основе поведения и в конечном счете дает пациенту возмож-ность перейти в полное неповиновение ОКР» [13, с. 82].

В ходе терапевтического сотрудничества мы посчитали уместным вклю-чить еще один рассказ – под названием «Чарли Браун» [13, с. 118].

Люди с ОКР похожи на Чарли Брауна. Они верят своим навязчивым мыслям и выполняют свои навязчивые действия. Наша задача состояла в том, чтобы помочь Марете доверять себе, своей способности выдержать, про-явить решительность и в конце концов преодолеть все препятствия, выстро-енные ОКР. Марета отметила, что дискомфорт длится недолго и его можно вынести. Девочке нужно было запомнить, что успешная борьба с ОКР даст возможность почувствовать себя сильной и способной в перспективе оконча-тельно его победить.

Ближе к концу работы, когда результат уже был обозначен, но необ-ходимо было снять ограничения, наложенные проблемой, мы использовали технику «Шкалирование», основное предназначение которой состояло в том, чтобы побудить Марету продвинуться дальше по шкале прогресса своего со-стояния в сторону достижения цели терапии [5, с. 342].

Как известно, ОКР налагает на клиента большие ограничения. Для пре-одоления этих ограничений и создания нового устойчивого равновесия было использовано предписание «Как если бы» [5, с. 295].



Обычно это дается клиенту ближе к концу терапии, а именно в третьей фазе вмешательства. Суть техники заключается в том, чтобы каждый день совершать маленькое, но конкретное действие, как если бы человек уже решил проблему, и каждый день выбирать что-то другое. Результатом выполнения предписаний стало снятие последних ограничений, наложенных проблемой.

На вопрос «Как бы я вела себя, если бы проблема была решена?». девочка ответила: «Запишусь в обычную школу. Перестану ходить к психологу. Обрадую всех своих родственников, папе и маме расскажу. Со своей подругой и сестрой пойду в кафе. С подругой, которая живет в Магасе, погуляю. Запишусь на танцы. Мне вернут телефон. Я буду записывать видео. Буду всю свою оставшуюся жизнь гулять. Я люблю ходить по паркам. Не люблю сидеть дома. Мама устроится на работу, будет без меня ходить на свадьбы, похороны, в магазины и ездить к бабушке. Она будет спокойна».

На этом этапе Марета была госпитализирована для хирургического вмешательства по коррекции носа и удалению аденоидов, после чего в ее состоянии наблюдался регресс. Для перепрограммирования сознания в терапию была включена техника «Прощальное письмо к симптому», предложенная основателем позитивной психотерапии Носсратом Пезешкианом. Это письмо состоит из трех частей. В первой части девочка поблагодарила тревожность за приобретенный опыт. Во второй – объяснила, почему хочет расстаться. В третьей части отметила, чем заполнится пустота после расставания с расстройством. Это письмо Марета читала ежедневно в течение десяти дней и в моменты, когда ее «накрывал» симптом [14, с. 268].

Вместе с тем Марета чувствовала сильный страх и тревогу при любом социальном взаимодействии, испытывала панику из-за того, что ее слова и действия будут негативно оценены окружающими. Причиной социальных страхов могла быть гиперопека родителей, которая препятствует формированию навыков социального взаимодействия и социальной коммуникации. Для того, чтобы устранить дефицит социальных навыков посредством обучения различным стратегиям и техникам коммуникации, мы работали над развитием чуткости и умением считывать вербальные и невербальные сигналы. Марета изучила книги Алана и Барбары Пиз «Язык телодвижений» и Д. Морриса «Наблюдая за человеком». Следующим этапом работы стал тренинг со-



циальной компетентности, позволивший девочке сформировать способность к адекватной коммуникации в различных ситуациях [5, с. 332].

На этом этапе работы для преодоления страха отвержения была предложена техника «Прививка от отказа» [5, с. 314].

По мере выполнения предыдущих предписаний мы перешли к интеграции в социум для того, чтобы девочка смогла преодолеть изоляцию от общества и получить конструктивный опыт социального взаимодействия.

В связи с интернет-зависимостью родителям были даны следующие рекомендации:

- установить программу «Family Link» (приложение Play-Market);
- или заказать девочке лимитированный пакет;
- донести до сведения девочки, что цифровые устройства – это радиация, электромагнитные волны, излучение, способное вызвать даже генетические изменения;
- обустроить комнату Мареты, чтобы она могла принимать своих подруг и общаться с ними;
- пересмотреть режим дня и ночи ребенка (выбрать по желанию занятия хореографией, театральным искусством, гимнастикой, плаванием и т.д.).

Родители девочки были религиозно ориентированными. Сама Марета сильно опиралась на аяты и суры Корана, поэтому было решено включить в терапевтический процесс религиозный компонент.

Консультирование в контексте религиозных ценностей клиента

В исламской литературе имеется большое количество трудов – от Священного Писания и пророческих повествований до текстов богословов, мусульманских врачей и классических исламских правоведов, посвященных навязчивым мыслям и компульсивному поведению, касающихся наличия и роли повторяющихся мыслей в сочетании с их влиянием или отсутствием на религию.

В классических источниках для обозначения навязчивых идей используется термин «васвас». Слово «васвас» встречается в Коране и в пророческих повествованиях [15, 50:16]. Переводится оно как «шепот», но имеет и другие значения. «Одно из значений васваса – это подсознательное влечение, исхо-



дящее от низшего “я” (обладающего необузданными, гедонистическими наклонностями), которое всплывает в сознании. В качестве альтернативы ему можно приписать метафизические нашествия дьявола, который может потворствовать низшему эго (нафсу) или побуждать его к высвобождению некоторых из этих предосудительных мыслей» [16].

Исламские мыслители не исключают наличия психологических, социальных и биологических составляющих обсессивно-компульсивного расстройства [17] и связывают скрупулезность с ее метафизическим (дьявольским) происхождением [18]. С исламской точки зрения дьявол играет на психологических слабостях или триггерах человека. Содержание этих мыслей, возникающих в сознании, вызывает сильный дистресс, физиологически возбуждает человека, и в результате возникает состояние повышенной бдительности, которое приводит к навязчивой реакции, направленной на то, чтобы погасить или «отменить» последствия страха, возникшего в сознании. Другими словами, скрупулезность можно представить как страх перед собственными мыслями. Однако следует иметь в виду, что ислам не просто рассматривает наличие предосудительных мыслей как негативный показатель веры. Напротив, после того, как сподвижники Пророка (мир ему и благословение) рассказали ему о том, что у них есть предосудительные мысли, Пророк (мир ему и благословение) позитивно переосмысливал и преподносил наличие этих мыслей как показатель веры [19, с. 213].

У верующих людей, как правило, симптомы ОКР связаны с религиозными убеждениями и практиками. Религиозное проявление навязчивых мыслей и действий известно как скрупулезность. Абрамовиц и Якоби [20] приводят клиническое описание скрупулезности, которое заключается в формуле: «боязнь греха там, где его нет» [20].

Al-Solaim и Loewenthal [18] подчеркивают, что молодые мусульманские женщины из Саудовской Аравии, страдающие ОКР, сообщили, что навязчивые мысли на религиозной почве вызывают больше негативных чувств и переживаний и расцениваются как более тревожные по сравнению с другими навязчивыми идеями [19].

Абрамовиц и Якоби [20] рассматривают «четыре типа презентаций скрупулезности:



а) навязчивые мысли, которые интерпретируются в религиозных рамках, в) мысли религиозного характера, которые обычно считаются кощунственными, и стратегии ритуальной нейтрализации, которые могут включать или не включать религиозную тематику, с) мысли религиозного характера, перерастающие в навязчивые идеи, а также ритуалы проверки и поиска уверенности, d) навязчивые сомнения в том, правильно ли выполняются религиозные правила или заповеди, достаточно ли человек “верен”» [16].

В средневековом трактате Абу Зайда ал-Балхи «Пища для души», переведенном М. Бадри [21], можно прочесть, что этиология ОКР обусловлена одним из двух или несколькими факторами, сочетанием наследственной предрасположенности и этиологических причин. Он отмечает, что этиологические истоки ОКР могут быть также связаны с метафизическим присутствием «шепота дьявола». Данные современных специалистов свидетельствуют о том, что ОКР может быть вызвано генетической предрасположенностью [22], отдельными инфекционными заболеваниями [23] и аномалиями мозга [24]. Психологические аспекты ОКР были связаны с особенностями детского развития. По мнению Salkovskiset [25], люди с ОКР в детском возрасте имели:

- непосильную ответственность;
- слишком малую ответственность;
- воздействие жестких санкций или экстремальных правил;
- инциденты, когда их поступки приводили к серьезным последствиям;
- ситуации, когда они заблуждались, что их мысли или действия привели к серьезному несчастью.

Анализ тем и случаев васваса можно классифицировать на пять тематических категорий:

- Тахара, или чистота, – навязчивые мысли и ритуалы в отношении чистоты деяний, тела и желаний;
- Саля, или молитва (намаз), – перманентные страхи перед неполноценностью молитвы и повторение ее из-за неисполнения ее пунктов;
- Мунакахат (брак и развод) – навязчивые мысли о вероятности развода с супругом;



· Ахляк, или характер, – вмешательство греховных мыслей о музыке, насилии или сексе, опасаются, что они отражают латентную сущность клиента;

· ‘Акыда: повторяющиеся богохульные мысли, сопровождающиеся катастрофическими страхами перед вероотступничеством.

В исследовании Ok U., A.B. Goren [26] обнаружена положительная корреляция между религиозностью и обсессивно-компульсивным расстройством в неклинической выборке мусульман, при этом такие черты личности, как невротизм и добросовестность, играют футурологическую роль в показателях ОКР. Однако согласованность и добросовестность в совокупности проиллюстрировали лишь незначительную долю связи религиозности с симптомами ОКР. Данная работа позволяет предположить, что невротизм и перфекционизм сильно связаны с потенциальной обсессивно-компульсивной практикой ислама. «Религия, по-видимому, скорее обеспечивает условия для проявления симптомов ОКР, а не является отличительной темой или причиной ОКР, что проясняет теорию о том, что религиозные проявления являются социальным контекстом или покрытием ОКР, встречающимся у религиозных людей» [16].

Поскольку страх смерти мамы был центральным страхом Мареты, мы обсудили с ней этот вопрос с точки зрения религии. «Однажды ‘Аиша (да будет доволен ею Аллах) спросила Пророка (мир ему и благословение): “Встанет ли кто-нибудь вместе с шахидами в Судный день?”. Он ответил: “Да, встанет тот, кто каждые сутки 20 раз вспоминает о смерти”» [27]. «Один из ансаров (жители Медины) спросил у Пророка (мир ему и благословение): “О Посланник Аллаха (мир ему и благословение), кто самый умный и счастливый?”. Он ответил: “Кто больше всего вспоминает о смерти и лучше подготовлен к ней – тот самый умный, он удостоится чести и достоинства на этом и том свете” (ат-Табарани, Ахмад)» [28]. В результате этого обсуждения мы пришли к выводу: смерть придает жизни смысл.

В качестве важных составляющих терапевтической работы и поддержания психологического здоровья Марете было рекомендовано:

· После молитвы Фаджр в любое время до захода солнца (Магриб) в следующем порядке читать зикры: шахада – 100 раз; астагфируллах – 75 раз;



зикр ляфз аль-джаляля «Аллах» – 100 раз; «ля иляха ильляллах» – 100 раз; саялят – 50 раз; сура «аль-Ихляс» (сура №112) – 11 раз; сура «аль-Фатиха» – 1 раз.

- Сконцентрировать внимание на школьных предметах, особенно занятиях по русскому языку. Пророк Мухаммад (мир ему и благословение) сказал: «Если человек идет по пути знаний, то Всевышний для него прокладывает путь в Райскую обитель» [29, 11 гл., хадис №6793, с. 23–24].

- Прочитать книгу Марьям Вахитовой «Дорога, которую выбираешь ты» [30] – попытку автора увидеть мир глазами дочери и показать ей, каким может быть путь, и помочь определиться с выбором.

Во время чтения девочка прислала промежуточный отзыв: «Это самая комфортная книга для меня. Я читаю с удовольствием. Я нашла себя! Я многое поняла из того, что не понимала раньше! Благодаря этой книге, я начала вести дневник. Я получила большую пользу. Спасибо автору!»

Заключение

В картине мира ребенка «отсутствие» и «смерть» имеют знак равенства. У девочки появились навязчивые идеи и мысли, которые расцениваются родителями как капризы, а на самом деле являются приобретенными реакциями тревожности.

Потеря близкого человека у детей обретает циклический характер. На каждом следующем этапе своего развития ребенок переживает горечь утраты по-новому. На основных этапах развития утрата чувствуется более остро. По мере взросления у ребенка снова появляется интерес к смерти и переживания по этому поводу. Ближе к шести годам дети делают логические умозаключения и пытаются выяснить причину смерти. В связи с тем, что шестилетние мыслят магическими, сказочными категориями, они уверены в том, что смогут повлиять на результат событий.

Дети от шести до десяти лет понимают смысл и значение смерти. В связи с тем, что они понимают окончательность и бесповоротность смерти, они скорбят о потере, которая предшествовала этому возрасту. Именно в этом возрасте у ребенка может появиться страх потери второго родителя или сво-



ей собственной смерти. Таинственность смерти в глазах ребенка усиливает ее внезапность и непостижимость.

Опыт показывает, что наилучшие результаты в работе с тревожным расстройством достигаются в том случае, когда скорость и направление терапии определяются клиентом, а не терапевтом или близкими людьми. Когда человек понимает, что контроль остается за ним, он быстрее, смелее и с большей уверенностью продвигается в терапии.

Тревога выполняет определенную функцию. Человеку с тревожным расстройством нужно научиться принимать ее, соглашаться с ней, разрешать ей быть, подружиться с ней. В таком случае в психике формируется идея: «Это терпимо! Это переносимо!». Не избегать... Избегание только усиливает тревогу.

Критерием эффективности терапевтического процесса является не отсутствие тревоги, а присутствие ее в той мере, чтобы она не блокировала и не парализовала человека.

Литература

1. Олифинович Н.И. *Семейные тайны: хранить нельзя открыть. Системно-аналитический подход к трансгенерационной передаче семейной травмы*. М.: Издательская группа «Альма Матер»; 2022. 366 с.
2. Бако Т., Зана К. *Трансгенерационная травма и терапия. Трансгенерационная атмосфера*. М.: издатель Базенков И.Л.; 2023. 146 с.
3. Маликова Т.В., Новикова Т.О., Пирогов Д.Г. Переживание утраты детьми дошкольного возраста. *Педиатр*. 2018;9(6):111–117.
4. Прашко Я., Можны П., Шлепенцы М. *Когнитивно-бихевиоральная терапия психических расстройств*. М.: Институт общегуманитарных исследований; 2015. 1072 с.
5. Власов Н.А. *Краткосрочная психотерапия тревожных расстройств*. М.: Психотерапия; 2019. 376 с.
6. Лихи Р. *Свобода от тревоги. Справься с тревогой, пока она не справилась с тобой*. СПб.: Питер; 2017. 368 с.
7. Каплан Г.И., Сэдок Б.Дж. *Клиническая психиатрия*. В 2 т. Т. 1. М.: Медицина; 1994. 672 с.



8. Нардонэ Дж. *Страх, паника, фобия: Краткосрочная терапия*. М.: Психотерапия; 2008. 352 с.
9. Нардонэ Дж. Краткосрочная стратегическая психотерапия при обсессивно-компульсивных расстройствах. *Московский психотерапевтический журнал*. 2004;1:44–57.
10. Бурно М.Е. *О характерах людей (психотерапевтическая книга)*. М.: Академическая книга; 2017. 640 с.
11. Luber M. *Eye Movement Desensitization and Reprocessing (EMDR) therapy scripted protocols and summary sheets. Treating anxiety, obsessive-compulsive, and mood-related conditions*. NY: Springer Publishing Company; 2016. 439 p.
12. Комер Р. *Патопсихология поведения. Нарушения и патологии психики*. СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК; 2007. 640 с.
13. Вег А. *Услышать и остановиться. Терапевтические истории для лечения обсессивно-компульсивного расстройства*. СПб.: Питер; 2020. 208 с.
14. Кулева Е. *Прощай, страдание! Здравствуй, жизнь! Как перепрограммировать сознание на успех*. М.: ИД «Городец»; 2023. 304 с.
15. *Коран = The Holy Qur'an*. Шидфар Б.Я. (пер. с араб. и коммент.). М.: Изд. Дом Марджани; 2012. 608 с.
16. Keshavarzi H., Khan F., Syed B. Islamically Integrated Treatment of Obsessive-Compulsive Disorder Scrupulosity (Waswasa) in Muslim Patients. *Spiritual Counselling and Care In Health And Prison Services: Diverse Experiences & Practices*. 2020:229–251.
17. Са'д ад-дин ат-Тафтазани. *Шарх аль-'акаид ан-насафиййа*. Карачи: мактабат аль-Бушра; 2009. 416 с.
18. Al-Solaim L., Loewenthal K.M. Religion and obsessive-compulsivedisorder (OCD) among young Muslim women in Saudi Arabia. *Mental Health, Religion&Culture*. 2011;14(2):169–182.
19. Бадри М. *Теория и практика исламской психологии* Павлова О.С., Полосин В.С. (ред.) М.: АНОНПЦ «Аль-Васатыя – умеренность»; 2018. 268 с.
20. Abramowitz J.S., Jacoby R.J. Scrupulosity: A cognitive-behavioral analysis and implications for treatment. *Journal of Obsessive-Compulsive and Related Disorders*. 2014;3:140–149.



21. Бадри М. *Пища для души Абу Зайда ал-Балхи: когнитивно-поведенческая терапия врача девятого века*. М.: Международный институт исламской мысли; 2019. 110 с.
22. Hanna G.L., Himle J.A., Curtis G.C. and Gillespie B.W. A family study of obsessive-compulsive disorder with pediatric probands. *American Journal of Medical Genetics Part B: Neuropsychiatric Genetics*. 2005;134B(1):13–19.
23. Swedo S.E., Leonard H.L., Garvey M., Mittleman B., Allen A.J., Perlmutter S.J., et al. Pediatric autoimmune disorders associated with streptococcal infections: clinical description of the first 50 cases. *American Journal of Psychiatry*. 1998;155(2):264–271.
24. Zohar, J., Insel, T.R., Zohar-Kadouch, R.C., Hill, J.L. and Murphy, D.L. Serotonergic responsivity in obsessive-compulsive disorder: effects of chronic clomipramine treatment. *Archives of General Psychiatry*. 1988;45:167–172.
25. Salkovskis, P.M., Shafran, R., Rachman, S. and Freeston, M.H. Multiple Spiritual Counselling and Care in Health And Prison Services. 251 pathways to inflated responsibility beliefs in obsessional problems: possible origins and implications for therapy and research. *Behaviour Research and Therapy*. 1999;37:1055–1072.
26. Ok U., Goren A.B. The connections between religiosity and obsessive-compulsive symptoms and the role of personality traits in a non-clinical Muslim sample. *Mental Health, Religion & Culture*. 2018;21(2):153–170.
27. Monten' M. *Опыты*. М.: AL'FA-KNIGA; 2017. 1149 с.
28. Бесперстых А.П. *Афоризмы, цитаты и высказывания Ф.М. Достоевского*. Минск: Четыре четверти; 2016. 130 с.
29. *Сахих Муслим*. Т. 17. Бейрут: Дар аль-Ма'риф; 2014. 371 с.
30. Вахитова М. *Дорога, которую выбираешь ты. Книга о спорте, дружбе и выборе жизненного пути*. М.: Алиф; 2023. 208 с.

References

1. Olifirovich N.I. *Semeynyye tayny: khranit' nel'zya otkryt'. Sistemno-analiticheskiy podkhod k transgeneratsionnoy peredache semeynoy travmy* [Family secrets: you can't keep them open. A system-analytical approach to the



transgenerational transmission of family trauma]. Moscow: Al'ma Mater Press; 2022. 366 p. (In Russian)

2. Bako T., Zana K. *Transgeneratsionnaya travma i terapiya. Transgeneratsionnaya atmosfera* [Transgenerational trauma and therapy. The transgenerational atmosphere]. Moscow: Bazenkov I.L. Publisher; 2023. 146 p. (In Russian)

3. Malikova T.V., Novikova T.O., Pirogov D.G. Perezhivanie utraty det'mi doshkol'nogo vozrasta [The experience of loss by preschool children]. *Pediatr* [Pediatrician]. 2018;9(6):111–117. (In Russian)

4. PrashkoYa., Mozhny P., Shlepency M. *Kognitivno-bikhevioral'naya terapiya psikhicheskikh rasstroystv* [Cognitive behavioral therapy of mental disorders]. Moscow: Institute of General Humanitarian Research Publ.; 2015. 1072 p. (In Russian)

5. Vlasov N.A. *Kratkosrochnaya psikhoterapiya trevozhnykh rasstroystv* [Short-term psychotherapy of anxiety disorders]. Moscow: Psychotherapy Press; 2019. 376 p. (In Russian)

6. Lihi R. *Svoboda ot trevogi. Sprav'sya s trevogoy, poka ona ne spravilas' s toboy* [Freedom from anxiety. Deal with the anxiety before it deals with you]. St. Petersburg: Peter Press; 2017. 368 p. (In Russian)

7. Kaplan G.I., Sedok B. Dzh. *Klinicheskaya psikhiatriya* [Clinical Psychiatry]. In 2 vols. Vol.1. Moscow: Medicina Press; 1994. 672 p. (In Russian)

8. Nardone Dzh. *Strakh, panika, fobiya: Kratkosrochnaya terapiya* [Fear, panic, phobia: Short-term therapy]. Moscow: Psychotherapy Press; 2008. 352 p. (In Russian)

9. Nardone Dzh. *Kratkosrochnaya strategicheskaya psikhoterapiya pri obsessivno-kompul'sivnykh rasstroystvakh* [Short-term strategic psychotherapy for obsessive-compulsive disorders]. *Moscow Psychotherapeutic Journal*. 2004;1:44–57. (In Russian)

10. Burno M.E. *O kharakterakh lyudey (psikhoterapevticheskaya kniga)* [About the characters of people (psychotherapeutic book)]. Moscow: Academic book Press; 2017. 640 p. (In Russian)



11. Luber M. *Eye Movement Desensitization and Reprocessing (EMDR) therapy scripted protocols and summary sheets. Treating anxiety, obsessive-compulsive, and mood-related conditions*. Now York: Springer Publishing Company; 2016. 439 p.
12. Komer R. *Patopsikhologiya povedeniya. Narusheniya i patologii psikhiki* [Pathopsychology of behavior. Disorders and pathologies of the psyche]. St. Petersburg: Prime-EUROZNAK Press; 2007. 640 p. (In Russian)
13. Veg Allen. *Uslyshat' i ostanovit'sya. Terapevticheskiye istorii dlya lecheniya obsessivno-kompul'sivnogo rasstroystva* [OCD Treatment Through Storytelling. A Strategy for Successful Therapy]. St. Petersburg: Peter Press; 2020. 208 p. (In Russian)
14. Kuleva E. *Proshchay, stradaniye! Zdravstvuy, zhizn'! Kak pereprogramirovat' soznaniye na uspekhi* [Goodbye, suffering! Hello, life! How to reprogram consciousness for success]. Moscow: Gorodets Publishing House; 2023. 304 p. (In Russian)
15. *The Quran = The Holy Quran*. Shidfar B.Ya. (tr. from Arabic and comment.). M.: Marjani Press; 2012. 608 p. (In Russian)
16. Keshavarzi H., F. Khan, B. Syed Islamically Integrated Treatment of Obsessive-Compulsive Disorder Scrupulosity (Waswasa) in Muslim Patients. *Spiritual Counselling and Care in Health and Prison Services: Diverse Experiences & Practices*. 2020:229–251.
17. Sa'd al-Din al-Taftazānī *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafiyyah* [Explanation of Nasafi doctrines]. Karachi: Maktabat al-Bushrā; 2009. 416 p. (In Arabic)
18. Al-Solaim L, Loewenthal K.M. Religion and obsessive-compulsive disorder (OCD) among young Muslim women in Saudi Arabia. *Mental Health, Religion & Culture*. 2011;14(2):169–182.
19. Badri M. *Teoriya i praktika islamskoy psikhologii* [Theory and practice of Islamic Psychology]. Pavlova O.S., Polosin V.S. (eds). Moscow: Autonomous Non-profit Organization Scientific and Educational Center «Al-Wasatiya»; 2018, 268 p. (In Russian)



20. Abramowitz J.S., Jacoby R.J. Scrupulosity: A cognitive-behavioral analysis and implications for treatment. *Journal of Obsessive-Compulsive and Related Disorders*. 2014;3:140–149.
21. Badri M. *Pishcha dlya dushi Abu Zaydaal-Balkhi: kognitivno-povedencheskaya terapiya vracha devyatogo veka* [Food for the soul of Abu Zaid al-Balkhi: Cognitive behavioral therapy of a ninth-century physician]. Moscow: International Institute of Islamic Thought Publ.; 2019. 110 c. (In Russian)
22. Hanna G.L., Himle J.A., Curtis G.C. and Gillespie B.W. A family study of obsessive-compulsive disorder with pediatric probands. *American Journal of Medical Genetics Part B: Neuropsychiatric Genetics*. 2005;134B(1):13–19.
23. Swedo S.E., Leonard H.L., Garvey M., Mittleman B., Allen A.J., Perlmutter S.J., et al. Pediatric autoimmune disorders associated with streptococcal infections: clinical description of the first 50 cases. *American Journal of Psychiatry*. 1998;155(2):264–271.
24. Zohar, J., Insel, T.R., Zohar-Kadouch, R.C., Hill, J.L. and Murphy, D.L. Serotonergic responsivity in obsessive-compulsive disorder: effects of chronic clomipramine treatment. *Archives of General Psychiatry*. 1988;45:167–172.
25. Salkovskis, P.M., Shafran, R., Rachman, S. and Freeston, M.H. Multiple Spiritual Counselling and Care in Health And Prison Services. 251 pathways to inflated responsibility beliefs in obsessional problems: possible origins and implications for therapy and research. *Behaviour Research and Therapy*. 1999;37:1055–1072.
26. Ok U., Goren A. B. The connections between religiosity and obsessive-compulsive symptoms and the role of personality traits in a non-clinical Muslim sample. *Mental Health, Religion & Culture*. 2018;21(2):153–170.
27. Monten' M. *Opyty*. Moscow: Al'fa-kniga Press; 2017. 1149 p.
28. Besperstykh A.P. *Aforizmy, tsitaty, vyskazyvaniya F.M. Dostoevskogo* [Aphorisms, quotes and sayings of F.M. Dostoevsky]. Minsk: Four quarters Press; 2016. (In Russian)
29. *Sahih Muslim* [A Collection of Hadiths by Imam Muslim]. Vol. 17. Beirut: Dar al-Ma'rifa; 2014. 371 p. (In Arabic)



R.H. Ganieva

Therapy of obsessive-compulsive disorder: psychology and religion
Minbar. Islamic Studies. 2023;16(4):974–998

30. Vahitova M. *Doroga, kotoruyu vybirayesh' ty. Kniga o sporte, druzhbe i vybore zhiznennogo puti* [The road that you choose. A book about sports, friendship and the choice of a life path]. Moscow: Alif Press; 2023. 208 p. (In Russian)

Информация об авторе

Ганиева Роза Хаматхановна, кандидат психологических наук, профессор, заслуженный деятель науки Республики Ингушетия, ведущий научный сотрудник отдела социально-политических исследований Ингушского научно-исследовательского института гуманитарных наук им. Ч. Э. Ахриева, директор Центра психологической помощи, член Ассоциации психологической помощи мусульманам, г. Магас, Российская Федерация.

About the author

Rosa H. Ganieva, Cand. Sci. (Psychology), Full Professor, Honored Scientist of the Republic of Ingushetia, leading researcher of the Department of Socio-Political Research of the Ingush Scientific Research Institute of Humanities named after Ch. E. Akhriev, Director of the Center for Psychological Assistance, member of the Association of Psychological Assistance to Muslims, Magas, 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 ноября 2023
Одобрена рецензентами: 28 ноября 2023
Принята к публикации: 08 декабря 2023

Article info

Received: September 10, 2023
Reviewed: October 11, 2023
Accepted: November 23, 2023

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 – Л.И. Озтюрк
Технический редактор – С.Р. Батрова
Дизайн – Т.А. Лоскутова
Компьютерная верстка – Р.Р. Ильясов

Дата выхода в свет: 29.12.2023. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 6,25. Тираж 400 экз.; первый завод 200 экз. Заказ № 495. Цена свободная.

Частное учреждение высшего образования «Российский исламский институт».
Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19.
Учреждение «Совет по исламскому образованию».
Российская Федерация, г. Москва, ул. Остоженка, д. 49, стр. 4.
Отпечатано в типографии ООО «Духовно-деловой центр «Ислам нур»».
423832, Российская Федерация, Республика Татарстан, 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 – Lira I. Oztyrk

Technical editor – Svetlana R. Batrova

Design – Tatyana A. Loskutova

Computer layout – Ramil R. Ilyasov

The Issue Date: 29.12.2023. Format 70x100 1/16. Conventional printed sheets 6.25. Circulation 400 copies; the first factory 200 copies. Order № 495. The price is free.

Russian Islamic Institute.

420049. 19 Gazovaya Street, Kazan, the Republic of Tatarstan, Russian Federation.

Council for Islamic Education.

119034. 49 Ostozhenka Street, Building 4, Moscow, Russian Federation.

Printed in the publishing house of Spiritual and business center

«The light of Islam»

423832. 72 Tsentralnaya Street, Naberezhnye Chelny, the Republic of Tatarstan, Russian Federation

Site: www.minbar.su

The Subscription index of the Minbar. Islamic Studies journal
in the Official catalogue of "Subscriptions" of the Russian Post is ПИ 766.