

2024, Vol. 17, N 2

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, 2024
© IOS RAS, 2024
© KFU, 2024



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. Islyayev, 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. Zariipov, 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, independent scientist, 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

2024, Vol. 17, N 2

MINBAR

ISLAMIC STUDIES

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

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

- 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, 2024
© ФГБУН ИВ РАН, 2024
© КФУ, 2024



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

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

Кашаф Шамиль Равилович, 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, независимый исследователь, 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>Shikhaliev Sh.Sh., Shumkin A.V.</i> Confrontation between Shamkhalate and Kabarda in the 16 th century (the issue of international relations in the North Caucasus).....	263
<i>Salakhov A.M.</i> Humanitarian component in Tatar confessional schools of the 19 th – early 20 th centuries (using the example of an essay on logic “Isaguji”)	315
<i>Khairutdinov A.G.</i> The question of Hadith studies in Zakir Qadiri's article “Dini Ve Gayri Dini Rivayetler” (Religious and Non-Religious Traditions)	328
<i>Khisamieva G.N.</i> The contribution of Imam Kashfelasrar to the spiritual and moral education of the Tatar diaspora in Northwestern China	343
<i>Kasparyan K.V., Kolesnikov I.N., Rutkovskaya M.V.</i> The role of Muslim organizations in North Ossetia in the development of interfaith relations in the republic in the early 1990s and late 2010s.....	351

THEOLOGY

<i>Fatkhullin R.A.</i> The concept of tolerance in Islam and its practical implementation ...	371
<i>Ovezov M.M.</i> The creed “al-‘Aqaid al-nasafiyyah” as a standard of Sunni doctrine	382
<i>Mukhetdinov D.V.</i> Distinctive features of religious renewal in Abu Hamid al-Ghazali's spiritual path	391
<i>Lyukhurov M.Kh.</i> The role of Islam in public consciousness in the Republic of Kazakhstan in the 1990s–2000s.	410
<i>Suleymanov A.R., Enikeeva I.I.</i> Discourses of Islamic Philosophy in modern religious education	430

PSYCHOLOGY

<i>Iakhin F.F.</i> Schema Therapy and Islamic understanding of the inner world of man: conceptual parallels and ways for integration	449
<i>Barinova N.G.</i> Religiosity as a factor of subjective well-being of Russian women in cross-cultural marriages with UAE nationals	480

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

Шихалиев Ш.Ш., Шумкин А.В. Противостояние шамхальства и Кабарды в XVI веке (к вопросу о международных отношениях на Северном Кавказе) 263

Салахов А.М. Гуманитарный компонент в татарских конфессиональных школах XIX – начала XX в. (на примере сочинения по логике «Исагуджи») 315

Хайрутдинов А.Г. Вопросы хадисоведения в статье Закира Кадыри «Дини вә гайре дини риваятьләр» (Религиозные и нерелигиозные предания) 328

Хисамиева Г.Н. Вклад имама Кашфласара в духовно-нравственное воспитание представителей татарской диаспоры Северо-Западного Китая 343

Каспарян К.В., Колесников И.Н., Рутковская М.В. Роль мусульманских организаций Северной Осетии в развитии межконфессиональных отношений в республике в начале 1990-х – конце 2010-х гг. 351

ТЕОЛОГИЯ

Фатхуллин Р.А. Концепция толерантности в исламе и ее практическая реализация 371

Овезов М.М. Кредо «аль-‘Акаид ан-насафиййа» как эталон суннитской доктрины 382

Мухетдинов Д.В. Особенности религиозного обновления в духовной биографии Абу-Хамида аль-Газали 391

Люхуров М.Х. Роль ислама в общественном сознании в Республике Казахстан в 1990–2000-х гг. 410

Сулейманов А.Р., Еникеева И.И. Дискурсы исламской философии в современном религиозном образовании 430

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

Яхин Ф.Ф. Схематерапия и исламское понимание внутреннего мира человека: концептуальные параллели и пути интеграции 449

Барина Н.Г. Религиозность как фактор субъективного благополучия российских женщин в межкультурных браках с гражданами ОАЭ 480

HISTORY

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ



- 
- ◆ Противостояние шамхальства и Кабарды в XVI веке (к вопросу о международных отношениях на Северном Кавказе)
 - ◆ Гуманитарный компонент в татарских конфессиональных школах XIX – начала XX в. (на примере сочинения по логике «Исагуджи»)
 - ◆ Вопросы хадисоведения в статье Закира Кадыри «Дини вэ гайре дини риваятьлэр» (Религиозные и нерелигиозные предания)
 - ◆ Вклад имама Кашфласрара в духовно-нравственное воспитание представителей татарской диаспоры Северо-Западного Китая
 - ◆ Роль мусульманских организаций Северной Осетии в развитии межконфессиональных отношений в республике в начале 1990-х – конце 2010-х гг.



Противостояние шамхальства и Кабарды в XVI веке (к вопросу о международных отношениях на Северном Кавказе)

Ш.Ш. Шихалиев^{1,2а}, А.В. Шумкин^{3б}

¹Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

²Институт Истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра РАН, г. Махачкала, Российская Федерация

³Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3322-0256>, e-mail: shihaliev74@mail.ru

^бORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6438-5646>, e-mail: arsen1293@rambler.ru

Резюме: Статья посвящена проблемам складывания региональной системы международных отношений на Северном Кавказе в XVI веке. Эпоха ордынских ханов и ширваншахов навсегда ушла в прошлое, а на смену им пришли новые империи: Сефевиды, Османы и Московское государство. С помощью миросистемного анализа показано происходившее тогда преобразование политического ландшафта региона. Вниманию читателя предлагается новый взгляд на кавказские общины и их место в истории цивилизации, а также на формы, которые принимала их интеграция в состав того или иного государства. Большой интерес вызывают использовавшиеся тогда способы формирования идентичности, а также иерархические представления, бытовавшие в сфере международных отношений. Впервые дана попытка реконструкции соответствующих исследуемой эпохе взглядов на сложившийся тогда на Северном Кавказе баланс сил.

Ключевые слова: Дагестан; Кабарда; черкесы; шамхальство; ширваншахи

Для цитирования: Шихалиев Ш.Ш., Шумкин А.В. Противостояние шамхальства и Кабарды в XVI веке (к вопросу о международных отношениях на Северном Кавказе). *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):263–314. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-263-314

Благодарность: Статья написана в рамках проекта РНФ №22-18-00295 «Электронная библиотека арабиграфических рукописей из архивных, библиотечных, музейных и частных собраний России».



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



Confrontation between Shamkhalate and Kabarda in the 16th century (the issue of international relations in the North Caucasus).

Sh.Sh. Shikhaliev^{1,2a}, A.V. Shumkin^{3b}

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

²*Institute of History, Archaeology, and Ethnography, Daghestan Federal Research Center, Russian Academy of Sciences, Makhachkala, the Russian Federation.*

³*The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3322-0256>, e-mail: shikhaliev74@mail.ru

^bORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6438-5646>, e-mail: arsen1293@rambler.ru

Abstract: The article is devoted to the problems of the development of the regional system of international relations in the North Caucasus in the 16th century. The era of the Horde khans and Shirvanshahs is forever a thing of the past, and they were replaced by new empires: the Safavids, the Ottomans and the Moscow state. With the help of world-system analysis the article reveals the transformation of the political landscape of the region that took place at that period. A new look at the Caucasian communities and their place in the history of civilization, as well as the forms happened to occur in the process of their integration into a particular state is offered to the reader's attention. The methods of identity formation used at that period are of great interest, as well as the hierarchical ideas that existed in the field of international relations. For the first time, the paper comes as an attempt to reconstruct the views on the balance of power then prevailing in the North Caucasus that correspond to the epoch under study.

Keywords: Dagestan; Kabarda; the Circassians; Shamkhalate; the Shirvanshahs

For citation: Shikhaliev Sh.Sh., Shumkin A.V. confrontation between Shamkhalate and Kabarda in the 16th century (the issue of international relations in the north caucasus). *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):263–314. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-263-314

Acknowledgments: The article was written within the framework of the Russian Science Foundation project No. 22-18-00295 “Electronic Library of Arabographic Manuscripts from Archival, Library, Museum and Private Collections in Russia”

Введение

Проблема международных отношений на Северном Кавказе всегда находилась в фокусе внимания отечественных ученых. Для Российской империи этот вопрос представлял большой практический интерес ввиду интенсификации в конце XIX века процесса колониального раздела мира между Европей-



скими державами. Сбор материала о народах, покоренных в ходе Кавказской войны 1817–1864 гг., был очень важен для внедрения на местах эффективных институтов управления. Однако прежде всего для дореволюционной историографии было характерно противопоставление европейских и азиатских народов. Если первые смогли самостоятельно пройти через процесс модернизации и построить индустриальное общество, то задачей академического сообщества было выяснение, почему этого не удалось сделать вторым. Другой отличительной особенностью исторической науки той эпохи было умозрительное деление восточных народов на высокие цивилизации (они хотя и не достигли современности, но все же их культурный уровень заслуживал признания) и первобытные общества, так и не создавшие собственной письменности. Первые изучались методами ориенталистики, вторые – этнографии. Несмотря на то, что на Северном Кавказе были широко распространены арабская, персидская и тюркская письменные культуры, местные коренные народы предпочитали рассматривать как первобытные. Между тем априори считалось, что история таких народов не поддается реконструкции [1, с. 59–60].

После революции в нашей стране сложилась новая историческая школа, основанная на марксистской методологии, возглавлял которую М.Н. Покровский. Суть истории её последователи закономерно видели в развитии, т. е. в правильном изменении структуры человеческого общества, которое провоцирует классовую борьбу и тем самым становится двигателем прогресса. При этом структура общества определяется появлением новых форм собственности, таких как рабовладение, условное землевладение, частная собственность на капитал. А развитие хозяйства, которое стимулирует социальные изменения, зависит от окружающей общество природы (чем она суровее, тем больше препятствий стоит на пути прогресса) [2, с. 10–11]. Таким образом, отечественные историки-марксисты видели причины отставания исторического развития Кавказа в его суровых природных условиях, а покорению его Россией многие из них находили оправдание как шаг, способствовавшее социальному прогрессу [3, с. 97–99, 114, 196]. Согласно теории Ф. Энгельса, образование государства является естественным результатом централизации власти, складывающейся благодаря эволюции частной собственности и классовой иерархии [4, с. 238–239]. Но прямой зависимости между доминирующей формой собственности и складыванием государства эта теория, тем не менее, не устанавливает! Поэтому и советские историки были склонны атрибутировать доми-



нирующие этнополитические образования Северного Кавказа (шамхальство и адыгское княжество Кабарда) как находящиеся на пути становления государства. В сущности, вершиной развития советской историографии исследуемой проблемы являются работы А.М. Некрасова и А.Е. Криштопы [5, с. 67–72; 6, с. 5–20].

Между тем настоящая революция марксистской исторической мысли происходила на Западе, где в то же самое время образовалась школа миросистемного анализа. Во-первых, эта научная школа, применяя философию постпозитивизма, опротестовала те способы, которыми было структурировано социальное научное исследование при его возникновении в середине XIX в. В частности, постпозитивисты указали на произвольный характер представлений о современности [7, с. 228–229]. Во-вторых, представители миросистемного анализа продемонстрировали то, как неуклонно развивались способы самоорганизации человеческого общества: сначала был пройден путь от минисистем (племенных, сельских и городских общин Древнего мира) к мировым империям (сложным аграрным обществам Древности и Средневековья, которые объединяли различные культуры и делились на ядро и периферию), а затем к мировой экономике (общества Нового времени, в конце концов образовавшие глобальный капиталистический рынок) [7, с. 90–91]. Наконец, миросистемный анализ продемонстрировал взаимозависимость между уровнем демографии населения и интенсивностью развития цивилизации (но зависимость эта носит не линейный характер, поскольку человечество осваивает окружающую среду неравномерно) [8, с. 68–74]. Именно для того, чтобы продемонстрировать, как миросистемный анализ проливает свет на историю международных отношений на Северном Кавказе, авторы и предприняли эту работу.

Противостояние между шамхальством и Кабардой в середине XVI века

Основной интерес для отечественной исторической традиции, разумеется, всегда представлял тот период истории международных отношений на Северном Кавказе, когда в них было вовлечено Московское государство. Москва стала играть активную роль в международной жизни Северного Кавказа после покорения Астраханского ханства в 1556 г. [3, с. 184; 5, с. 30, 33, 136]. Именно на этот период позволяет пролить свет летописание, в то время как предшествующее время лишь эпизодически отражено в древнерусских источ-



никах. Между тем одним из предлогов для вступления Москвы в новые международные связи послужила развернувшаяся в то самое время война между шамхальством и Кабардой. И так как именно это противостояние стало узловым событием, положившим начало постепенному проникновению России на Кавказ, то, чтобы систематизировать данные о сложившейся там к середине XVI века системе международных отношений, удобнее всего было бы изучить его движущие силы.

В том, что касается фактической стороны вопроса, больше всего материала о событиях того времени удалось собрать Ш.Б. Ногмову. Среди шестнадцати кабардинских песен, положенных в основу его главного произведения «Черкесские предания» (которое А.П. Берже опубликовал под названием «История адыгейского народа»), находились и две редакции песни «Чегема старого ров»¹ [9, с. 69–76]. Третья ее редакция спустя столетие была включена в сборник «Кабардинский фольклор»² [10, с. 403–404]. Впрочем, адыгские

¹ А. Старые косы для летней косыбы мы храним,
Просо созревшее наше потравлено дикими свиньями,
Пусть бесленеевским ведьмам колосья во чреве нарвут волдырем,
Кони с полей во дворы возвратились без всадников,
Юные женщины, сидя в шегжей, убиваются,
На году трижды Каншоко князь в землю приводит врага,
Мы износили чувяки, блуждая кистинской дорожкой,
В узком ущелье железные лопнули наши котлы.
Стали войска супротив, на Кишбеке князя уместились.
«Матка покинула пчел», – говоря, начинается сраженье уцмий,
Бьются с ним две Кабарды,
Мост из трупов – уцмиево войско,
Кровь из-под моста струится водой дождевой.
Б. Войско князя Каншао мы за год три раза встречали,
Без всего мы остались – враги потравили хлеба,
Износили чувяки мы горной кистинской дорожкой,
Из железа котлы наши в узком ущелье прогнулись,
Пашут землю аульную наши враги.
«По собачьи служить мне, я выеду рано к уцмию,
Пусть мой посланец скачет узнать, что мне сделать ещё»,
Такова твоя доля Каншао-изменник.
Нам надеждой Чегем – его ров, что Мухостова крепость;
Стали друг против друга два хана – княгини в смятенье,
Кабарды две, вы к бою рванулись зараз.
«Ну а что если я отошлю от вас сына домой», –
Молвит старый Баруко Умаха и плетью грозит.
Но как двинулись только две ханские орды друг к другу,
Розлил старый Умаха из рога на землю бузу.
Не дают, не дают возвратиться Мартазу домой.

² В. О-о-рира, орирара-а!
Гей, Кабарда, своего посланца



исторические песни были непонятны без прозаических комментариев, передававших их гегуако, и именно Ногмов зафиксировал наиболее подробные разъяснения [11, с. 114–118]. Причем, судя по воспроизведенным им деталям, ему также была знакома и третья редакция песни.

В том, что касается подоплеку событий, устная традиция гегуако, в общем-то, лишь слегка дополняла текст самой песни. В редакциях А и Б виновником войны назван кабардинский князь Каншао Гиляхстанов, который трижды за год приводил с собой на родину дагестанское войско. При этом чужеземцы летом напали на покосы, препятствуя уборке проса – основной сельскохозяйственной культуры адыгов, так что всем местным жителям, кроме тех, кто был призван в ополчение, пришлось искать убежища в Кистинском ущелье (долина реки Армхи). В разъяснениях гегуако говорилось, что эти действия Каншао были вызваны захватом его земель семьями Биту и Маремшао Айдаровых³ [11, с. 115]. Но Айдаровы также призвали союзников – бесленеевского

Мы слали в Кишпек искать стоянки. Шокаля войска за канаву рвутся –
Ивана-пши жара напугала:
Ой, там отдыхали три дня мы.
Теперь к канаве своей пришли:
«Да тяготеет над вами отца проклятье, пши!
Нам крепостью будет Чегемский ров».
Друг против друга враги – пши и тлхукотлы,
Вот-вот в драке сольются.
Гуаша меж ними кидается в речку,
Кричит: «Аур-хан к нам прибыл!
Как бы не ввел он у нас своего хабзе.
Не единое ль целое – две Кабарды,
Как едины ягнята в одной корзине?»
«Мы не пустим своих людей», – сказали пши.
Приказали Борова Умахо плетью стегать
За то, что пристал он к друзьям-тлхукотлам.
Гнездо Тергешиновых – гроб дубовый.
Один кувыркнулся да спрыгнул в яму:
Невестка Кардановых, в сажень ростом,
Копьем Сосруко его заколола,
На посмешище тело из ямы тащила.
Сена уж год не косивши, ржавеют косы,
Ложится ячмень пожелтый
Под пятою друзей тлхукотлов.

³ В родословной книге А.И. Лобанова-Ростовского Биту действительно назван сыном Айдара, хотя в книгу А.М. Пушкина он вписан как сын Инармаса и брат Айдара [12, с. 605, 607]. Ногмов называет Маремихо, или Маремшао, также сыном Айдара, но такой князь по генеалогиям неизвестен [11, с. 105, 115]. Следовательно, тут приведено прозвище Темрюка Айдарова, дочь которого Кученей впоследствии крестилась под именем Мария. Действительно, из дальнейшего рассказа видно, что именно он был противником Каншао, а Ногмов далее называет Кученей именем Мариан (Марьям), а её отца «Темрюк Маремшаович Идаров» [11, р. 123]. О том, что Айдаровы заняли земли Малой



князя Эльжеруко Канокова и абазинского Льва Ачба, а затем собрали войско на реке Чегем, устроив укрепленную позицию между горой Бештау и р. Терек. Причем об участии Эльжеруко в этих событиях Ногмову было известно из его жизнеописательной песни, в которой упоминается Чегемский ров [9, с. 78]. Но вряд ли помощь бесленеевцев была бескорыстной, так как редакция А содержит обвинение в адрес их ведъм в похищении тем летом кабардинского хлеба (хотя, казалось бы, виновником неурожая был Каншао с сопровождавшими его дагестанцами!).

Гораздо меньше известно из песни о дагестанском войске. В редакциях А и Б их предводитель назван уцмием, тогда как в редакции В ими командуют шамхал и Авар-хан. В редакциях Б и В значительное внимание также уделено кабардинскому уорку Умахо Борову и его сыну Муртазе. Согласно поздним комментариям, он перешел на сторону Каншао (Боровы владели землями на реке Чегем и в последующем были вассалами князей Мисостовых) [10, с. 404; 13, с. 197]. Видимо, такое внимание в песне к Боровым объясняется тем, что они переманивали других кабардинцев на сторону Каншао [11, с. 116]. В редакции В дагестанцы названы войском тлхукотлов (неправильно рожденных). Под этим названием у адыгов было известно сословие земельных арендаторов, правовое положение которого было аналогично осетинским фарсаглагам или горским ясакчи [13, с. 159, 162]. Очевидно, эта деталь должна была подчеркнуть разницу между кабардинским войском, комплектовавшимся на основе ленного права, и дагестанским, которому феодальная иерархия в то время ещё была незнакома. Но публикаторы истолковали эту деталь весьма буквально и отнесли описанные события ко времени позднейших антифеодальных восстаний [10, с. 403].

Эльжеруко Каноков, Темрюк Айдаров и Лев Ачба выступили к Нижнему Джулату, но не успели помешать дагестанцам переправиться через р. Терек и стать лагерем в Каратереке. Поэтому кабардинцам пришлось отступить назад и расположить войско на укрепленных высотах между реками Чегем и Баксан. На другой день дагестанцы перенесли свой лагерь к позициям своих противников, а на третий началось сражение, продолжавшееся несколько дней. В сохранных Ш.Б. Ногмовым комментариях также приведена генеалогическая

Кабарды, принадлежавшие Гиляхстановым, свидетельствует также местная топонимия: левобережье реки Дурдур осетины в последующем называли Силтанук (очевидно, в честь сына Темрюка Айдарова Султанука, крестившегося вместе с Кученей под именем Михаила) [3, с. 548].



легенда рода Ортановых с описанием первого знакомства кабардинцев с огнестрельным оружием: обнаружив грохот и поднимающийся вслед за ним дым, кабардинцы отправили ночью на другой берег Чегема добровольца по имени Вартан, которому удалось захватить у дагестанцев фитильное ружье. Благодаря добытому оружию он и был возведен в достоинство уорка. На третий день битвы дагестанцы были разбиты, Каншао погиб, а воины из Кумуха и Аварии потеряли две трети своих людей. Место этой битвы было в последующем известно как Кишпек [11, с. 114–118].

На кладбище шамхальского рода в Гази-Кумухе сохранилась надгробная эпитафия Мухаммада, сына ‘Амаль-Мухаммада, «убитого в сражении с неверными черкесами», датированная месяцем мухаррам 960 г. х. (27 декабря 1552 г. – 24 января 1553 г.)⁴ [14, с. 149]. Та же дата указана в эпитафии еще одного мученика из селения Рича⁵ [14, с. 148–149]. Эти эпитафии позволяют установить дату сражения, которая одновременно проливает свет на личность Авар-хана, упомянутого в редакции В и комментариях Ногмова. До 977 г. х. (1569 г.) Аварией правил ‘Андуник-нуцал, который известен нам по рукописной генеалогии, строительной надписи 954 г. х. (1547–48 г.) и вольной грамоте 961 г. х. (1553–54 г.) [15, с. 53; 16, с. 188–189; 17, с. 184–187]. Вопрос о шамхале несколько сложнее и поэтому будет рассмотрен отдельно.

В редакции В упоминается Иван-пши (то есть князь Иван Грозный), причем в комментариях объясняется, что его войска опоздали к битве из-за летней жары. Очевидно, здесь имеет место характерное для исторического фольклора нарушение хронологии описываемых событий. Согласно песне, дагестанское войско трижды за год приходило в Кабарду, напад на летние покосы, но, судя по надгробию из Гази-Кумуха, основное сражение имело место все-таки в январе 1553 г. В июле 1557 г. к Ивану Грозному прибыл черкасский мирза Кавклыч Кануков (видимо, бесленеевец), который «пришел от братии от кабартынских князей черкасских от Темрюка да от Тазрюта-князя бити челом, чтоб их государь пожаловал, велел им себе служить и в холопстве их учинил, а на Шавкал

⁴ Юноша прекрасный, благородный, самый щедрый, славнейший, получивший прощение, счастливый, мученик, убитый в сражении с неверными Черкесии, Мухаммад ибн ‘Амаль-Мухаммад в мухарраме девяност шестидесятого года.

⁵ Во имя Аллаха милостивого, милосердного... Камень Шейх ‘Али ибн Мулла ‘Абд ар-Рахмана, удивительнейшего из ученых, и... как свидетельствуют разумеющие это, умер он... мучеником. Дата: девяност шестидесятый год хиджры Пророка, – да благословит его Аллах и приветствует! И... мусульман и мусульманок! Смерть – чаша, и все люди пьют из нее. Могила – дверь, и все люди входят в нее. Смерть – истина, а жизнь – обман.



бы им государь пожаловал, астороханьским воеводам велел помощь учинити» [12, с. 26]. В октябре следующего 1558 г. к царскому двору прибыли «Темирюковы княжи дети большово князя из Кабарды Булгерук-мурза да Салнук-мурза бити челом, чтобы государь их жаловал, своих холопей, я оборонь учинил от шевкальского государя». Тогда «Булгарьи-мурзе велел молвить государь, что им оборонь учинит от шевкал, как его царский довод будет» [12, с. 30].

Очевидно, сведения об этих переговорах были сразу доведены Грозным до противоположной стороны, так как в 1559 г. к нему прибыло посольство «от Шавкалов (Шахехалов) с просьбою, дабы российский государь защитил их от подданных ему князей черкасских», «но как по дошедшим жалобам от черкас кабардинских ясно открылось, что сами шавкальские народы делают обиды черкесам, то в защищение сих последних противу шавкалов послано войско в черкасския кабардинския области» [18, с. 279–280]. В феврале 1560 г. Иван Грозный отправил «по челобитью кабартынских князей и по неправдам шевкаловым воеводу Ивана Семеновича Черемисинова с товарищи на Шевкал и на Тюмень» [12, с. 30–31].

Не получили должных разъяснений в комментаторской традиции встречающиеся только в редакции В строки о невестке Кардановых, убившей копьем Сосруко, одного из Тергешинowych, брошенного в яму. Вероятно, отчасти на этот сюжет может пролить родословная кабардинских князей, согласно которой имена Кардан и Сосруко носили сыновья Таусултана Джанхотова (современники описанных в песне событий), а про сына Кардана Султан-бека было известно, что «убили его кумычenea» [12, с. 605, 610]. В таком случае песня описывает процесс истребления мужчин из рода княжеского убийцы, как было предусмотрено нормами обычного права кабардинцев [19, с. 147].

В этой связи внимание авторов привлёк отрывок из дагестанского псевдобιοграфического произведения «История Аргвани» о том, как «пришли в Авар ханы Кабатийские Суракат и Кагар. Суракат поселился в Аваре, а Кагар в Чир-юрте» [20, с. 218]. Среди имен героев рассказа (قهر و سرقة) первое напоминает имя Сосруко Таусултанова, а второе – его брата Кардана. При этом использованный в арабском тексте термин القبط «египтяне» является аллюзией на легенду о египетском происхождении кабардинских князей [21, с. 10–11, 45]. Неизвестно, какими источниками пользовался создавший «Историю Аргвани» кади с. Чиркей Хаджж 'Али ибн Хасан аль-Аргуни аль-Авари, умерший в 1173 г. х. (1759–1760) [22, с. 106–107; 23, с. 53], но весьма вероятно, что



хронологическая запись, инкорпорированная им в свой труд, изначально была посвящена совместному походу кабардинских князей и воеводы И.С. Черемисинова на шамхальство в 1560 г. Во всяком случае, фраза, что «...в горах других князей не было, кроме Сураката и Кагара», говорит в пользу такого предположения, так как именно кабардинские князья считались первыми среди представителей северокавказской аристократии [20, с. 221; 18, с. 160].

В самом деле, в одной из рукописей «Истории Аргвани» про Сураката и Кагара говорится, что «они обнаружили это место пустым, без следов развалин, и пригодным для жизни. Они отправили письма в другие страны и народам, и там скопилось очень много народа из иудеев и христиан» [24, с. 85]. Видимо, здесь и надо искать разгадку названия Мухостовой крепости, упомянутой в редакции Б. Прежде всего следует отметить, что слухи о городе, основанном русскими воеводами в Кабарде, и о том, что князь Темрюк «в городе сел», стали распространяться в Крыму уже после отправки к нему в 1562 г. царем Г.С. Плещеева со стрелецким приказом и пятью сотнями казаков [12, с. 34–35, 619]. Впоследствии, 22 декабря 1566 г., к Ивану Грозному прибыл «Матлов-князь Темгрюкович» просить, чтобы тот «для бжежения от недругов его велел город на реке Терке усть-Сююнчи реки поставить». В итоге 2 февраля 1567 г. Грозный «для городского дела князя Ондreja княже Семенова сына Бабищева да Петра Протасьева со многими людьми, да и наряд, пушки и пищали, с ними в Черкасы послал, а велел на Терке-реке Темгрюку-князю по его челобитью город поставить» [12, с. 40–41]. В Дербенд-наме упоминается «крепость Сурхаб, которая в настоящее время известна как Кызылйар, а правитель его Мусхаб» [25, с. 30]. Если исправить диакритический знак, поставленный под последней буквой, то получим название Мусхат, соответствующее кабардинскому Мухост.

В этой связи нельзя обойти вниманием надгробные эпитафии других двух сыновей 'Амаль-Мухаммада – Будаи-шамхала и Сурхая, установленные на кладбище шамхальского рода в Гази-Кумухе⁶ [14, с. 150–151]. Год их смерти в сражении с неверными – 974 г. х. (1566–1567) соответствует времени постройки первой крепости на Тереке. Нет сомнений, что погибли они, пытаясь воспрепятствовать начатому строительству.

⁶ Могила – дверь, и все люди входят в нее. Это могила Будаи-шамхала ибн 'Амаль-Мухаммада, да будет прощение им обоим и потомству их обоих! Счастливый, ставший мучеником в сражении с неверными. 974 год. Он обладатель власти, храбрый. Это могила Сурхая ибн 'Амаль-Мухаммада. Дата: девятьсот семьдесят четвертый год.



Итак, из летописных, фольклорных и эпиграфических источников довольно много можно выяснить о ходе войны между Кабардой и шамхальством, которая имела место примерно в промежутке 1552–1567 гг. Но эти источники проливают свет лишь на формальный предлог к началу войны, в то время как её глубинные причины остаются за рамками их внимания, поэтому, чтобы раскрыть эти причины, необходимо разъяснить, что же из себя представляли Кабарда и шамхальство того времени.

Кабардинское княжество

Ответ на вопрос, что из себя представляла в XVI веке Кабарда, далеко не так прост. Дело в том, что в отечественной историографии всегда много внимания уделялось зависимости Черкесии от Крыма и Османской империи и процессу ее перехода под власть Российской империи, но, во-первых, ее политические единицы трактовались как племена, а во-вторых, до сих пор отрицалось наличие в ней централизованной власти [5, с. 67–71]. Благодаря этому на черкесов смотрели примерно так же, как на завоеванные европейцами первобытные мини-системы Нового Света. Между тем этнополитические образования Черкесии были феодальными уделами, как правило, носившими имена своих основателей [26, с. 274]. Вместе с тем исследования школы миросистемного анализа показали, что феодальные общества возникли в результате дезинтеграции древних раннеклассовых империй и всегда были объединены сложной схемой соподчинения [27, с. 18–19]. К тому же последние публикации документов доказали несостоятельность мнения об отсутствии в Черкесии централизованной власти.

Не так давно И.В. Зайцев обнаружил и опубликовал брат султана Мурада III, выданный в начале месяца мухаррама 999 г. х. (ноябрь 1590 г. н. э.) на имя темиргоевского бея Мехмеда, о назначении его эмиром черкесов [28, с. 73–74]. Это открытие полностью изменило наши представления о средневековой Черкесии. На самом деле косвенные указания на существование такого документа, пожалованного темиргоевскому бею за участие в черкесском ополчении, приведенном в 1579 г. бейлербеем Каффы Джа'фар-пашой на помощь завоевателю Дербента 'Осман-паше, содержались и в адыгском историческом фольклоре [29, с. 52; 30, с. 251]. К тому же темиргоевские князья вплоть до аннексии Крыма Россией пользовались правами ханских наместников в Черкесии и соответственно имели собственное поместье в Крыму [31,



с. 136]. Однако только из берата стало известно, что эта должность перешла к ним в 1590 г. от кабардинских князей. В этой связи возникают две основные проблемы. Первая из них касается времени учреждения крымского и османского наместничества над черкесами. Вторая затрагивает структуру владений и формы управления, которыми располагал эмир черкесов.

Что касается времени вступления Черкесии в вассальные отношения с Крымом и Османской империей, то А.М. Некрасов, проанализировав данные восточной историографии, связал его соответственно с правлениями хана Менгли-Гирея и султана Баязида Вели [5, с. 114]. Едва ли можно согласиться с подобной точкой зрения, так как сведения о Черкесском вилаете появились еще в литературе о Золотой Орде и уже оттуда постепенно перешли в известия о временах Османской империи [32, с. 120; 33, с. 363; 29, с. 52]. В самом деле, ещё зимой 1237–1238 гг. Менгу-каан и Кадан убили государя черкесов Тукара, резиденция которого находилась в Таматархе [34, с. 78; 35, с. 37]. Очевидно, вилайет был образован из бывших владений этого монарха и при распаде Золотой Орды просто перешел к Крымскому ханству, первый правитель которого Хаджи-Гирей в своем ярлыке от 1453 г. указал Копу и Тамань (административные центры Черкесии) среди подвластных ему городов [36, с. 189]. Именно этим объясняется ожесточенная война ханов Большой Орды против черкесов (подданных Крыма) перед ее падением. Позже черкесы обязательно упоминались в пространной версии ханской титулатуры Гиреев⁷ [37, с. 115].

Менгли-Гирей первым из крымских ханов заключил шарт-наме с Османами, но все же установившиеся тогда отношения вовсе не были тем безусловным вассалитетом, к которому они пришли в последующем [38, с. 142–155]. Поэтому османская власть распространилась на черкесов только благодаря завоеванию в 1479 г. генуэзских колоний черноморского побережья Кавказа и учреждению на их месте Таманского санджака Каффинского эйялета. Но потребовалось некоторое время, чтобы подчинить адыгское население, рассредоточенное в сельских районах, поэтому предания темиргоевцев и бесленевцев об их покорении Баязидом II (1481–1512) выглядят вполне достоверно [5, с. 114]. Характерно, что в черкесском фольклоре уже Кабарда Тамбиев

⁷ Великой Орды и Великого царства, и Дешт-и Кипчака, и престольного Крыма, и всех татар, и многих ногаев, и татов с тавгачами, и живущих в горах черкесов великий падишах я, великий хан Мухаммад-Гирей.



(прототипом которого был князь Тамани Кадирберди) представлялся в качестве приближенного турецкого султана [39, с. 1–2].

В конце 1511 г., во время бегства Селима Явуза от его отца Баязида Великого в Крым, его корабль зашел в гавань Копы, где к нему, по всей видимости, присоединился будущий верховный князь Кабарды Темрюк Айдаров. Согласно топонимической легенде, объяснявшей последующее переименование Османов Копы в Темрюк, он сопровождал Селима в течение трех с половиной лет [40, с. 47–48]. Очевидно, покинуть двор своего государя Темрюку пришлось ради начатой тем войны против Исма‘иля Сефеви. Сохранилось сообщение венецианского представителя в Стамбуле от 23 июня 1516 г., записанное со слов великого везира Пири-паши, о том, что «Черкес отправился к Черному морю против Софи, чтобы помочь государю своему Турку» [5, с. 113].

Это было логичное решение, так как в 1486–1487 гг. отец Исма‘иля шейх Хайдар и его мюриды уже совершили поход «в Черкассию, идя к Киппихи и Карбатеи, которые обе расположены на Большом море, и подобным образом поступили и с этими местами, до тех пор пока люди из Тетракоussy и Кремуха не сошлись с ними врукопашную» [41, с. 116–117; 42, с. 84–85]. Таким образом, участие черкесов в первой османско-сефевидской войне было последовательным продолжением их противостояния с шейхом Хайдаром. Несмотря на недостаток документов, освещающих эти события, напрашивается вывод, что особые отношения кабардинских князей с османскими султанами начались именно тогда и продолжались вплоть до времени правления упомянутого в берате 1590 г. в качестве предыдущего эмира черкесов Арсланбека Бийарсланова.

Несколько сложнее вопрос о внутренней структуре Черкесии. В процитированном выше источнике конца XV в. упомянуты четыре удела: первый из них находился в Кипчаке (точнее вокруг Копы на правом берегу Кубани), вторым была Кабарда, третьим Татар кёше «Татарский угол», четвертым Темиргой. В предыдущих публикациях одного из авторов уже была разобрана история сложных взаимоотношений между уделами в Копе и Тамани, которые, по всей видимости, положили начало соответственно Бесленею и Кабарде. При этом именно черкесские владельцы Тамани Джанибек, Костомок, Кадирберди и Петрезок в генуэзских документах носили титул «князя Зихии», который, очевидно, тождественен статусу «эмир черкесов» берата Мурада III. Но после османского завоевания Тамани кабардинцы, видимо, были вытеснены на правый берег Кубани в удел Бийарслан-бека и его сына Канпулада.



Вероятно, именно в этот момент произошел транзит власти от первого рода (предков кабардинских кодзов Тамбиевых) ко второму (предкам бесленеевских и кабардинских князей). Темиргоем в то время правили Кертибий и его сын Бийберди, и в 1590 г. совершился уже новый переход должности эмира черкесов к их роду (предкам темиргоевских, хатукаевских, жанеевских и хегакских князей) [43, с. 163–174; 21, с. 23–29].

В источниках Татар кёше всегда упоминается вместе с Темиргоем, и, судя по месторасположению, его территорию впоследствии занимал удел жанеевских князей. Само название жанеевского удела является производным от широко распространенного персидского имени Джан⁸, которое носил брат темиргоевских князей Булатуко и Хатуко [11, с. 96–97]. Очевидно, что в XVI веке только эти два рода, наследовавшие друг от друга должность эмира черкесов, пользовались монополией на княжескую власть среди адыгов. Однако в конце XV века Менгли-Гирей-хан взял с собой в поход на Хаджи-Тархан три тысячи воинов из абхазской общины бжедуггов, а по возвращении поселил их в Черкесии [44, с. 52]. В начале XVII в. остальные бжедуги последовали за ними и переселились на земли темиргоевцев. В итоге, несмотря на требование темиргоевцев в обмен на землю стать в положение их кодзов, крымский хан санкционировал приобретение ими княжеского статуса и послал в поддержку войско. На новом месте род бжедугских князей разделился на четыре ветви – Хамышевых, Черченеевых, Багарсоковых и Бастековых. Но лишь удел первых двух сохранил первоначальное название, подданные же остальных стали известны как махошевцы и вепсны [26, с. 508–509; 45, с. 28–31].

Не так повезло другим выходцам из сельских общин Абхазии – агучипсам, абадзехам и убыхам (агучипсы, разделившиеся на натухайцев и шапсугов, были, очевидно, выходцами из общества Ахчипсоу). Правители всех этих обществ были вынуждены довольствоваться позицией кодзов при «эмире черкесов» [13, с. 233–246, 264]. При этом коренные черкесы противопоставляли себя (адыге) переселенцам (абадзе) [18, с. 155; 46, с. 308]. Кстати говоря, потюркски эти две категории населения именовались соответственно белыми и черными черкесами [47, с. 16–17].

Следует отметить, что все эти этнополитические образования с научной точки зрения ни в коем случае не могут быть квалифицированы как племена

⁸ جان – перс. «душа, жизнь; дорогой, милый». В русских источниках того времени это популярное имя чаще всего отображалось в форме Ждан.



(в европейскую литературу этот термин попал из мусульманской как калька арабского термина *قبيلة*) [48, с. 200–201]. Племенная община, разумеется, сохранялась как составная единица в феодальном обществе кочевников, но для адыгов и абхазов таким социальным кирпичиком была сельская община (псухо) [40, с. 55–56]. Причем собственным псухо мог располагать лишь князь или первостепенный дворянин (уоркишхо), который как сюзерен обладал правом содержать на своей земле несколько ленников.

Что же касается форм управления, использовавшихся в Черкесии, то большое внимание всегда уделялось вопросу признания каждого вновь взошедшего на трон хана. По случаю его инаугурации черкесы должны были выплатить особый налог, называемый «тиш» (в русских источниках – «поминки»). В частности, известно, что для черкесов тиш был первоначально установлен в размере трехсот невольников, а во времена Селим-Гирей-хана доведен до семисот (других налогов черкесы не платили) [49, с. 18; 3, с. 194]. Для укрепления связей между Крымом и Черкесией ханы обычно брали в свой гарем дочерей местных князей, а своих детей отдавали им на воспитание [50, с. 10–11, 18–19]. В Средневековье практиковался обычай, согласно которому тот, кто берет на воспитание сына монарха, признает свой вассалитет по отношению к нему. Крымские султаны, выросшие в Черкесии, обычно получали там псухо, что представляло собой случай практической реализации норм таких источников права чингизидов, как *яса* и *тёре*⁹. В соответствии с ними государство делилось на феодальные уделы представителей правящей фамилии – уланов и служилой аристократии – беков (последний титул носили и черкесские князья). Помимо султанов земель в Черкесии пользовались также мирзы Большого и Малого Ногай [18, с. 193–199; 51, с. 62–63, 134–139, 143–145, 208–209].

В среде адыгов эмир черкесов носил титул «князя из князей»¹⁰, но сохранилось также сообщение, что крымский хан дал темиргоевским пше титул

⁹ Сословная комиссия обнаружила отсутствие в Кабарде султанских селений, в противоположность остальной Черкесии [51, с. 144]. Однако известно, что в ней обитал Салих-Гирей, сын Сеадет-Гирей-хана [52, с. 153]. В 1895 г. М. Абаевым была обнаружена каменная плита, на которую, по всей видимости, был нанесен договор о проведении границ между Крымом и Кабардой во исполнение Белградского соглашения [53, с. 120–121, 148]. Несмотря на то, что де факто власть Крыма над Кабардой продолжалась до момента назначения в неё генералом де Медемом пристава, очевидно, что в Кабарде уделы крымских султанов были ликвидированы уже после заключения в 1739 г. Белградского мирного договора [18, с. 331, 336; 3, с. 385]. Местонахождение плиты не известно, а архивная единица в РГВИА, на которую ссылаются, когда цитируют полный, но не вполне аутентичный перевод надписи, содержит другой документ [53, с. 395].

¹⁰ Калька с титула бейлербея.



«черного хана», передав тем самым «им все свои права и прерогативы там, где не управляет народом лично» [11, с. 97; 30, с. 251]. Видимо, эту формулировку надо понимать как ссылку на древние нормы обычного права тёрё, в соответствии с которым государство кочевников делилось на два крыла, и, несмотря на то что одно из крыльев занимало подчиненное положение, правители обоих могли носить ханский титул. В самом деле, после аннексии Крыма Российской империей в 1787 г. фирманом султана ‘Абд аль-Хамида Шахбаз-Гирей был назначен кубанским ханом, а в 1789 г. его заменил Бахта-Гирей [54, с. 209]. Продлившееся до 1792 г. правление Гиреев на Кубани как будто подтверждает предположение, что в то время Черкесия рассматривалась как одно из крыльев Крымского ханства. Впрочем, Кабарда к тому времени уже не входила в ее состав, так как еще в начале русско-турецкой войны 1768–1774 гг. в ней была введена система приставского надзора [18, с. 331].

Наряду с эмиром черкесов в XVII–XVIII вв. все большую роль играл входивший в состав ханского дивана кубанский сераскир (главнокомандующий над ногайцами), резиденция которого с 1608 г. находилась в крепости Копыл [49, с. 12–14]. Эту должность занимал один из членов ханской династии Гиреев, что опять же демонстрирует дуализм феодальной системы кочевников, в которой чингизиды и служилая аристократия делили власть между собой. Формально черкесы сераскиру не подчинялись, так как, в отличие от кочевников, не несли воинской повинности, но по просьбе хана всегда выставляли ополчение для участия в его походах (они были организованы в десятки) [49, р. 18]. После отстранения Гиреев от власти Черкесия отошла под власть Анапского паши, а Кубань в соответствии с Ясским мирным договором 1791 г. стала границей османских владений на Северном Кавказе [18, с. 346].

Характерное для Черкесии сочетание норм местного права, заимствованного из Грузии и Абхазии, с ясой и тёрё на самом деле выглядит закономерно. Ведь юридические обычаи кочевников не были ориентированы на оседлую форму ведения хозяйства, поэтому в частноправовой сфере грузинский обычай был для черкесов гораздо более удобен. Но вместе с тем татары, как и турки, были мусульманами и всячески способствовали распространению ислама среди адыгов. В частности, известно, что уже Хаджи-Гирей построил в Тамани мечеть [40, с. 44]. Разумеется, ислам распространялся прежде всего в среде черкесских князей и их уорков. Это способствовало проникновению в Черкесию исламских ритуалов и институтов.



Первоначально в исламском мире была неизвестна концепция разделения светской и духовной власти. И та и другая были сосредоточены в руках халифа (заместителя пророка), который также носил титул эмир аль-му'минин (повелитель верующих). Его представители на местах титуловались эмирами или валиями (наместниками). Так продолжалось до времен халифа аль-Му'тамида, который в 262 г. х. (875–876 г. н.э.) назначил своего брата аль-Муваффака своим соправителем и наследником, присвоив ему титул султана [55, с. 216]. Очевидно, что сама концепция светской власти не имела исламских корней и, по-видимому, была заимствована аль-Му'тамидом из римского права, так как слово «султан» является буквальным переводом латинского термина «император».

В 1517 г. Селим Явуз захватил последнего аббасидского халифа аль-Мутаваккиля. С тех пор исламские султаны, как правило, титуловали себя халифами. Так было в Османской империи (впрочем, халифом себя объявил еще Мехмед Фатих) и в Крымском ханстве [38, с. 154–155]. Известно, что халифом именовал себя и уже упомянутый в этой публикации 'Андуник-нуцал [15, с. 53; 16, с. 188–189]. Между прочим, в Крыму титул султана позже носили все представители правящей династии чингизидов, в то время как принадлежавшее им до того времени звание уланов перешло к бекам, рожденным от брака с царевнами из рода Гиреев [56, с. 10]. Верховный князь Кабарды носил титул валия, что предельно ясно обозначало его иерархический статус [11, с. 162; 13, с. 264; 10, с. 632].

Конечно, все это происходило до становления идеи национального государства, поэтому в Крыму и Османской империи культивировались другие представления об идентичности, основанные преимущественно на исламских религиозных символах и ритуалах. Характерно, что после того, как Османская империя уступила России по условиям Адрианопольского мирного договора 1829 г. Анапу и свои владения в Закубанье, черкесы отказались признавать российскую власть. Когда же Кавказская война завершилась их поражением, эти представления об идентичности оказались настолько прочными, что около полумиллиона горцев (примерно половина населения Черкесии того времени) предпочли переселиться на территорию Османской империи [57, с. 4–9]. Поток эмигрантов увлек и кабардинцев.

Однако миросистемный анализ обычно фокусирует внимание не на идеологической составляющей власти, а на её материальном воплощении – тор-



говом обороте предметами первой необходимости. Надо сказать, что и экономическая взаимозависимость Черкесии с Крымом и Турцией была весьма крепкой. Известно, что в Анапе находился крупнейший рабовладельческий рынок Османской империи [49, с. 10–12, 27; 58, с. 56]. В свою очередь ряд необходимых предметов обихода поступал в Черкесию исключительно из Крыма и Турции. В частности, до аннексии Крыма Россией Бахчисарай ежегодно поставлял черкесам тысячу ружейных стволов [49, с. 24]. А такие атрибуты социального статуса черкесов, как лук (для мужчин), а также корсет и ходули (для женщин), производились только в Крыму и Турции [13, с. 276; 10, с. 624, 634]. Многие черкесы и абхазы сделали карьеру при Османском дворе и дослужились до звания паши (среди них великий везирь Оздемир-оглу Осман-паша – завоеватель Ширвана и Дагестана) [40, с. 62].

Очевидно, что Черкесия, одним из феодальных уделов которой была Кабарда, органично интегрировалась сначала в Крымское ханство, а затем и в Османскую империю. Если те или иные европейские авторы оспаривали такой ее статус, то подобная точка зрения, как правило, основывалась на недостатке информации [49, с. 18, 21]. Разумеется, и для того, и для другого государства земля черкесов оставалась периферией, и именно этим объясняется то, что их связь с Черкесией приняла форму вассалитета, а не прямого административного управления. Ведь она была поставлена в довольно двусмысленное положение, по мере того как власть Крыма над ней ослабевала, а османская все более усиливалась.

Шамхальство

Несмотря на то, что в Дагестане сохранился значительно более обширный корпус памятников исламской письменной традиции, чем в Черкесии, в сравнении с Кабардой проблемы истории шамхальства разработаны слабее. Объясняется это сложной спецификой жанра дагестанских публицистических произведений, в связи с которой до сих пор неясны были сами принципы интерпретации содержащихся в них данных [59, с. 98–101]. Тем не менее памятники эпиграфики, а также внешней историографии (древнерусской и тимуридской) фиксируют возникновение шамхальства в XIV веке. Ввиду ограниченности хронологических рамок данной работы здесь нецелесообразно подробно останавливаться на сведениях о ранней истории шамхальства, отметим лишь, что весной 1396 г. оно было разгромлено чагатайским войском



[60, с. 205]. По сведениям османского историка Ахмеда Джевдета, шамхальство возродилось лишь некоторое время спустя¹¹. Хотя источник его сообщения неизвестен, длительное отсутствие сведений о шамхалах в XV в. заставляет со вниманием отнестись к его информации.

Вновь определенные известия о шамхальстве встречаются в сохранившейся копии фирмана ширваншаха Фарруха Йасара от 879 г. х. (1474 г. н. э.) о назначении валием города Махмудабада и вилайетов Гуштаспи и Сальян его старшего сына – шамхала султана Мухаммада Гази, который был до тех пор хакимом города Баку и Апшерона. В 1502 г. после смерти своего брата Бахрама Мухаммад Гази унаследовал престол ширваншахов и правил шесть месяцев [61, с. 604–605]. Следует отметить, что по какой-то причине только из этого фирмана и монетных легенд известно его полное имя. Не упоминается оно и в двух документах, проливающих свет на полномочия шамхала. Первым является запись от 900 г. х. (1494–1495 г. н. э.) об обращении к его посредничеству при примирении сельских общин Хурюг и Ахты, сохранившаяся в хронографе из селения Ахты¹² [62, с. 178–179]. Вторым – известное в четырех списках соглашение между султаном Чупанилавом и тухумом Эргенов, заключенное в 905 г. х. (1499–1500 г. н. э.)¹³ [63, с. 234–235].

¹¹ Говорят, что оно было основано после того, как распалось государство сыновей Тамерлана в 852 году (1442 г. н. э.). Джамаль-ад-дин-хаджи аль-Гарабудаги. «Тарих». Рукопись из личной коллекции жителя с. Карабудахкент Умарова Магомедбека (1978 г.р.), с. 64.

Османский историк Ахмед Джевдет писал: «После падения государства Тимура жители Северного Кавказа стали независимыми. Затем они установили правителем над собой хана из рода Чингиза и назвали его Шамхалом». Там же, с. 67.

¹² Произошло сражение между нами и рутульцами вместе с амирами Элису, и было убито из нас много мужчин. Затем мы отправились к воротам шамхала, он вали Дагестана – и склонили мы головы перед двором его, крепким и великим, изложили перед ним свою просьбу и [рассказали ему о своем] положении. Он принял нашу жалобу. Затем он пришел с нами в наше селение, говорил с жителями Ахты, и водворил дружбу и братство между нами и ахтыдцами. Он сказал жителям сел. Ахты: «оказывайте помощь и содействие обществу Хурюга до судного дня – а я далек от них», – И стали мы с ахтыдцами подобно брату единому в беде и в счастье – в году пророка – мир над нами – девятисотом.

¹³ Басмала и хамдала. А затем Большой Шамхал отдал эту землю Эргенам. А причиной этого даяния [было условие, чтобы они] разбивали то войско, которое придет на [места] его хараджей. Их тридцать мужей, которые пришли как убийцы своего султана. В той битве было убито двое мужчин и из них. После того, как они построили это селение, Чупанилав, султан Нижнего Чугли, неоднократно приходил к ним и совещался с ними, чтобы перейти к ним. Они согласились с его словами. И он, окинув свое селение, пришел к ним и был сделан их султаном. После того как в таком положении прошло некоторое время, к нему пришли двенадцать домов из рабов Нуцала, убежавших от того в гнев на него. И он поселил те дома в этом месте. После того как это дело было в таком состоянии, Чупанилав сильно разгневался на них. Он отправил посланца к Нуцалу и прибыл в Кикунь для того, чтобы посоветоваться и поговорить. Когда они оба встретились в этом месте, они поговорили, посоветовались и Нуцал сказал Чупанилаву: «Я продал тебе этих рабов за золотой лук». Чупанилав согласился на эту продажу и стал их владельцем. После превращения их в его собственность, он в



Очевидно, за период своего недолгого пребывания на троне султан Мухаммад Гази не успел назначить нового шамхала, так как в краткой истории уцмиев о его сыне и преемнике султана Махмуде говорится, что когда он «захватил страну Дагестан», то «назначил над ними человека из своих подданных», то есть шамхала, который «также сражался вместе с победителем против неверующих, и они завоевывали вдвоем их села и города, пока не утвердился ислам в городах Дагестана» [25, с. 190–191]. Впоследствии сын ширваншаха Ибрахима (дяди султана Махмуда, свергнувшего его в том же 1502 г.) Музаффар отправился в Дагестан к шамхалу, своему родственнику, и остался там под его покровительством. Его брат Фаррух Йасар нашел убежище там же после недолгого царствования в Ширване в 934 году хиджры (1527–1528 г. н.э.) [61, с. 608, 610]. Однако, когда их старший брат ширваншах Халилуллах II умер в 1535 г., из шамхальства вернулся и был возведен на ширванский престол Шахрух, сын Фарруха Йасара [61, с. 611].

В 1539 г. огромная сефевидская армия захватила Шахруха и увезла в Тебриз, где он был казнен. После этого шах Тахмасп объявил династию ширваншахов низложенной, а Ширван был преобразован в один из иранских вилаетов [61, с. 613]. Согласно истории уцмиев, главам знатных домов Дагестана был в этот момент разослан шахский фирман следующего содержания: «Я сделал шамхала раисом над вами, следуйте за ним и повинуйтесь ему. Я буду отправлять вам ежегодно от хараджа и дары – столько, чтобы вам не нуждаться» [25, с. 191].

Имя того шамхала, который предоставил убежище своим родственникам-ширваншахам, а затем был назначен шахом Тахмаспом валием Дагестана, известно нам по двум документам. Первым из них является акт о прекращении тяжбы между Улхай-шамхалом и его рабыней Назук. Год в документе не указан, однако он был переписан известным ученым 'Али ибн Мухаммадом из Кумуха, умершим в 935 г. х. (1528–1529 гг. н. э.)¹⁴ [64, с. 88]. Вторым является сохранившийся в двух копиях акт о прекращении выплат шамхалу харадж-

Кикуну перебил всех их, а их женщин выдал замуж за своих рабов и слуг. Затем, после этого, они попросили у него землю в стороне. И он отдал им эту землю: начиная от Кинухил парса, Хавай от Шулалул-кала и нижний край от широкого ущелья. Чупанилав и Эрген согласились на это действие. Свидетели при этом: кади 'Абд ар-Рауф, 'Абд аль-Ваххаб, 'Али Тленсерухский, Салман Цудахарский, Яхья ибн Башир и кади Сулайман. Произошло это в девятьсот пятом году по хиджре.

¹⁴ Басмалы. Улахай-шамхал ибн Улахай-шамхал прекратил тяжбу со своей рабыней Назук и с ее четырьмя сыновьями [на условии получения от них] двух тысяч танка. Свидетели: Арбухан, Бартху и Кара-Ибрахим. Восьмой день [месяца] ша'бан. Написал ее хаджи 'Али ибн Мухаммад.



жа селения Зулер, который датирован месяцем шабан 960 г. х. (июль-август 1553 г. н. э.)¹⁵ [65, с. 104–105]. Помимо этого, местные жители утверждали, что на обратной стороне каменной плиты, лежащей у входа в бассейн при бывшей соборной мечети селения Кумух, была вырезана эпитафия в честь Оркай-шамхала [14, с. 147]. Но никому до сих пор не удалось снять с нее копию. Итак, примерно в 1528–1553 гг. шамхалом был Оркай, или Улхай. Если верить акту о прекращении тяжбы с Назук, его предшественником, получившим назначение от султана Махмуда, был Оркай старший. Судя по тому, что при ширваншахе Фаррухе Йасаре шамхалом был его сын Мухаммад Гази, можно предположить, что Оркай старший также приходился отпрыском султану Махмуду.

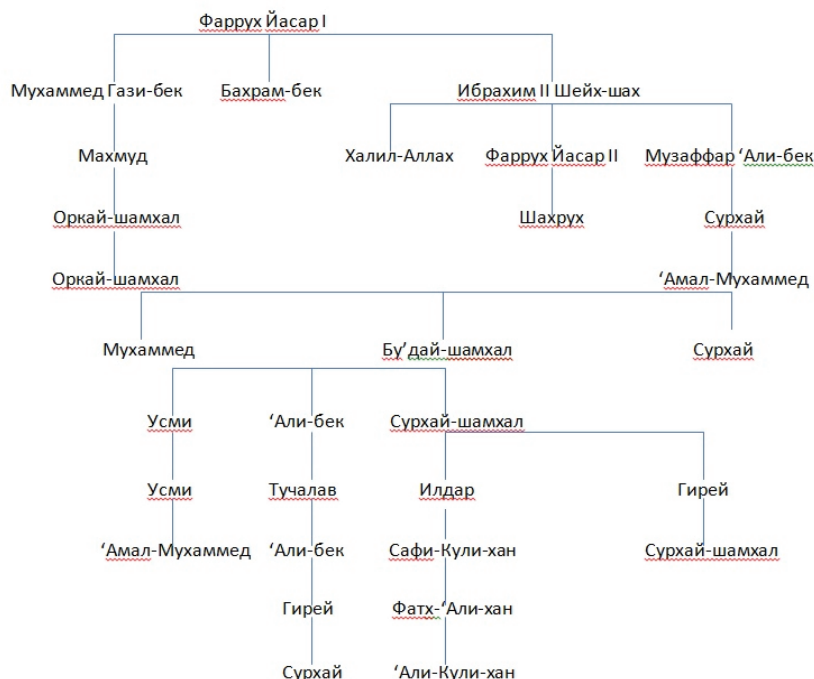
Видимо, Оркай побывал 2 января 1537 г. в Москве, чтобы передать Ивану Грозному послание ногайского бия Сеййид-Ахмада [66, с. 115–116]. Однако после завоевания шахом Тахмаспом Ширвана его военная сила возросла настолько, что вскоре смог отнять у ногайцев Тюмень. Об этом известно благодаря тому, что в 1551 г. ногайский бий Исма‘иль жаловался Грозному, что «тюменский шавкал нам недруг», и просил «две невеликие пушки и с стрелцы вместе, чтоб одного с нами недруга нашего повоевали» [67, с. 45]. Постепенно его экспансия на земли Северного Кавказа расширялась и привела Оркай-шамхала вместе с ‘Андуник-нуцалом к Чегемскому рву. Без текста надгробной эпитафии Оркая довольно проблематично строить предположения о времени его смерти, но весьма вероятно, что погиб он в битве при Кишпеке. Во всяком случае, преемник Оркая Будай и все последующие шамхалы были потомками ‘Амаль-Мухаммада сына Сурхая, сына ‘Али-бека, сына Шейх-Ибрахима [68, с. 7]. Надо полагать, ‘Али-бек – личное имя того из сыновей Ибрахима Шейх-шаха, который носил лакаб Музаффар.

¹⁵ Это разъяснение и доказательство на будущее. Поистине, Улхай-шамхал предъявил селению Типг свои претензии по поводу некоего селения, именуемого Зулер: «Харадж с этого селения предназначается мне». Но затем его притязания были отвергнуты. В присутствии справедливых [свидетелей], присягнувших об этом, решили, что на этом селении не было и не осталось никакого хараджа, вообще ничего. Прекращение претензий утвердили в присутствии следующих свидетелей: муллы ‘Али-Гули из Худхула, Салиха из Дулдуга, Раджаба, сына Абкана из Дулдуга, Ахмада из Курдали, Хусейна из Арага, Мухаммада Акуна из Кумуха, Мухаммада, сына Худая, и Омара из Кая, Ибрахима, сына Яхьи, и Ахмада, сына Сулаймана из Зерехгерана. Записал первый текст пыль от стоп Ахмад по прозвищу Кади. Утверждено это в субботу месяца ша‘бана девятьсот шестидесятого года по хиджре Пророка – мир ему.



Таблица 1. / Table 1.

Генеалогия шамхалов
Shamkhal genealogy



Нельзя обойти вниманием тот факт, что шамхалы, с одной стороны, были крупнейшими феодальными владельцами в Дагестане, с другой же, занимая должность его валиев, являлись официальными представителями государства Сефевидов. Если в первой ипостаси их взаимоотношения с подданными носили частноправовой характер, то во второй они взаимодействовали с остальными владельцами уже на публичноправовых основаниях. Причем постепенно сфера их влияния расширялась. Если местный автор Мухаммад Аваби Акташи в конце XVII в. запечатлел ситуацию, при которой Кайтаг, Кубачи и Табасаран платили харадж Дербентскому хану, а Гамри, Кюра, Ахты, Рутул, Цахур и Авария вплоть до границ Грузии – шамхалу, то к XVIII веку власть последнего распространилась также на Кайтаг и Кубачи [25, с. 34, 102–103].

Надо сказать, что из собранного шамхалом хараджа пятая часть причиталась ему, а остальное тратилось на воинов [25, с. 102]. Шахский диван не только не трогал эти доходы, но и ежегодно предоставлял шамхалам субсидию



на содержание войска в размере четырех тысяч туманов¹⁶ [69, с. 71]. Расквартировано это войско было в иранской крепости Балх, которая, по сведениям Эвлия Челеби и Мухаммада Аваби Акташи, находилась на месте последующего селения Эндирей [40, с. 113–114; 25, с. 20, 30]. В сочинении кумыкского автора 'Адиль-Гирея Исмаилова сохранилось описание гарнизона Эндирей¹⁷ [25, с. 205]. В этой связи целесообразно отметить существование в Эндирее туркменской колонии. Среди отечественных авторов никогда не было единства по поводу времени ее основания, но, судя по всему, она образовалась из шахсенов, несших службу в гарнизоне Балха. После правления Афшаров члены колонии подверглись закреплению [70, с. 71, 74; 71, с. 12–13; 20, с. 239]. Видимо, сам Мухаммад Аваби Акташи также принадлежал к числу этих шахсенов [25, с. 6, 16].

В соответствии с традициями государства Сефевидов в состав шахского дивана входили четыре высших вассала в ранге валия, владевшие своими землями на правах самоуправления. Помимо шамхала в их числе были царь Грузии, ханы Кандагара и Арабистана [69, с. 72]. После принятия шамхалом Муртаза-‘Али (Муртада-‘Али) российского подданства и основания в Кандагаре империи Ахмад-шаха Дуррани состав четверки немного поменялся – к концу XVIII в. в нее вместо них вошли ханы Лористана и Курдистана [72, с. 229]. Четверем валиям отводилась важная роль в обряде опоясывания мечом шаха (коронации), который проводился на могиле шейха Сафи-ад-дина Исхака в Ардебиле [72, с. 208]. По тому же образцу проходила и церемония возведения в шамхальское достоинство [73, с. 117–118].

Однако Сафи-ад-дин Исхак был известен прежде всего как основатель и первый шейх суфийского тариката Сафавийя [42, с. 77]. Поэтому паломничество к его могиле было одним из главных сакральных ритуалов этого братства. Дело в том, что государство Сефевидов имело корпоративную организацию, а вступление в этот тарикат открывало возможности карьеры в бюрократиче-

¹⁶ Османский автор Эвлия Челеби сообщил о Дагестане: «В этой стране денег – акче и пулов – нет» [40, с. 110]. Действительно, харадж собирался шамхалами в натуральной форме. Но справедливости ради все же следует отметить, что в Дагестане использовались в обращении персидские золотые, серебряные и медные монеты [18, с. 273–274; 20, с. 200]. В соответствии с исламским правом выпуск в обращение монеты считается таким же атрибутом власти султана, как чтение пятничной хутбы на его имя.

¹⁷ В Эндирее постоянно находилась тысяча всадников с привязанными кутасами, готовых в любой день выйти по тревоге. Кутас изготавливали из конской гривы для вытирания крови с сабли, а если его окунуть в воду, он становился чистым. Его привязывали только лучшим всадникам.



ском аппарате и армии. Мюриды братства Сафавиййа носили в качестве отличительного знака красную чалму с двенадцатью клиньями в честь двенадцати шиитских имамов [74, с. 74]. В фольклорном рассказе о событиях конца XVII века, зафиксированном в 1883 г. В.Ф. Миллером и М.М. Ковалевским у чегемцев, действительно упоминаются «пышная красная одежда» и «высокая персидская шапка» шамхала [75, с. 860]. Несомненно, под первой подразумевалась чалма, по которой подданных Сефевидов именовали кызылбашами, а под второй – головной убор тадж, поверх которого она традиционно повязывалась. Следовательно, шамхалы являлись членами братства Сафавиййа.

В этой связи невозможно обойти вниманием суфийский зиярат в Кумухе, расположенный за большим прудом рядом с годеканом квартала Гурналал. До середины XX века на нем сохранялась выполненная примерно в XVIII веке надпись «Это защитник религии, распространитель ислама Калантар» [76, с. 87]. ‘Али Каяев обнаружил в библиотеке согратлинских кадиев список «Тарих-Дагестан», в котором в рассказ о завоевании мусульманами Кайтага было добавлено имя хозяина зиярата – «Калантар, сын султана Хайдара»¹⁸ [76, с. 155]. В итоге Каяев на основе местной традиции сделал выводы, что Гази-Каландар прибыл в Дагестан в XII веке, по происхождению был тюрком и газием, взяв с собой лакских воинов, вел войны за веру, обращал в ислам дагестанские народы (в том числе даргинцев) и назначил шамхала править Дагестаном [77, с. 124–125].

Прежде всего следует отметить, что термин «каландар» употребляется как одно из названий дервиша, поэтому название зиярата означает нечто вроде «могилы безымянного суфия». Однако имя отца Гази-Каландара хорошо известно в истории Дагестана. Речь идет о шестом шейхе тариката Сафавиййа Хайдаре (титул султана города Ардабиля Сефевиды носили со времен его отца – пятого шейха Джунейда). Султан Хайдар совершил в конце XV века три похода против черкесов через территорию Дагестана, в ходе которых его мюриды разграбили Кайтаг и обратили обитавших там христиан в ислам (во времена ‘Али Каяева кайтагцев стали называть даргинцами). Во время третьего

¹⁸ Они «убили султана их по имени Газанфар (Гаданфар). И обосновались они в этой области, и был амиром их Калантар, сын Султан-Хайдара, и построил он в области Хайдак много селений и заключил договор с амирами Кумука области Гази-Кумук. Затем, по прошествии незначительного срока, нарушил он обещание свое торжественное и предал мечу неверных ее... и взял город Кумук. И приняли они ислам и назначил в нем султана из родственников своих, а султан этот назывался шамхал».



похода он был окружен вместе со своим войском в Табасаране соединенными силами Фарруха Йасара и султана Ак-Коюнлу Якуба. Последний приказал обезглавить его и привез отрубленную голову с собой в Тебриз [74, с. 70, 72; 42, с. 76, 79–95; 78, с. 93]. В частности, Шу'айб ибн Идрис аль-Багини, составивший очерк истории дагестанской ветви суфийских братств Накшбандийя и Хадилидийя, упоминал шейхов Джунейда и Хайдара в числе предводителей газиев, исламизировавших Дагестан¹⁹ [79, с. 418].

Учитывая то, что обряд возведения в шамхальское достоинство начинался паломничеством в Ардебиль и завершался ритуалом выбора шамхала путем бросания золотого яблока в Гази-Кумухе [73, с. 117–118], логично предположить, что Гази-Каландаром в Дагестане называли восьмого и последнего шейха братства дервишей Сафавийя²⁰ шаха Исма'иля Сефевии. Замена имени Исма'иля объясняется тем, что произнесение собственных имен глав тарикатов табуировалось, так как по народным поверьям их упоминание грозило всевозможными несчастьями [80, с. 40–41]. Матерью Исма'иля была Халима, дочь султана Ак-Коюнлу Узун Хасана, происходившего из туркменского племени баяндур [74, с. 72]. Благодаря этому государство Сефевидов унаследовало традиции Ак-Коюнлу, и туркмены по-прежнему занимали в нем место правящей элиты. Сам Исма'иль был известен под тахаллусом Хатаи как автор порядка полутысячи стихотворных произведений на тюркском языке (адресо-

¹⁹ Я читал в некоторых исторических книгах о том, что шейх аль-Хадрави был родом из Ардебилля, что находится в области Иран. Он отправился вместе со своими воинами-мюридами в Дагестан, чтобы жители его повиновались повелениям Аллаха и остерегались от Его запретов. Этот шейх отправился без уведомления Надир Шаха аль-Хурасани, который владел частью Дагестана в ту эпоху. Тогда Надир Шах отправил свое войско против шейха Джунайда в сторону Баб аль-Абваб, то есть Дербенд, с целью убить его и уничтожить его войско. Эти оба войска встретились возле селения Г-б-з, что на левом берегу реки Самур, произошло сражение, где шейх Джунайд стал шахидом вместе с большей частью своих мюридов. Затем оставшиеся его мюриды перенесли его тело в селение Хадар, что находится в области Куба, и там похоронили его. Это случилось в 851 году. Шейх Джунайд был из рода Мусы Казыма и Сафи ад-Дина и поэтому получил прозвище и нисбу ас-Сафави. Да смилуется над ним Аллах. Также пал смертью шахида его сын Хайдар в Дербенде. Его тело также перенесли в селение Тинит и похоронили там вместе с некоторыми павшими мюридами. Это случилось в 895 году. Да пребудет над ними и над нами милость Всевышнего Аллаха, амин!

²⁰ В противоположность Исмаилю его преемники больше не управляли тарикатом лично, а назначали для этого специального заместителя, носившего титул халифат аль-хуляфа'. Поскольку шамхалы принадлежал к братству Сафавийя, следовательно, в Кумухе должна была находиться завийя (малая обитель) этого тариката, где шамхалы должны были подготовиться к той части обряда, которая завершалась бросанием золотого яблока (если начинался он с кызылбашского ритуала, то и завершён должен был быть по правилам тариката). А частью обители, как правило, является святыня: настоящее погребение Шаха Исмаиля находится в мавзолее Сафи-ад-дина Исхака в Ардебиле, но члены тарикатов часто устраивали в обителях фиктивные зияраты своих шейхов.



ванных его мюридам, большинство из которых принадлежало к туркменским племенам Азербайджана, впоследствии получившим название шахсевены) [81, с. 49]. Недоумение, на первый взгляд, может вызвать отсылка к XII веку. Но она, вероятнее всего, объясняется тем, что суфии отслеживали свою историю по силсила²¹ – духовной генеалогии глав суфийских тарикатов. Так, сам шейх Сафи-ад-дин Исхак жил в XIV веке, но его тестем и учителем был шейх Захид Гиляни, основатель тариката Захидийя, который в свою очередь отделился от суфийского братства Сухравардийя. Таким образом, цепи духовной преемственности возводили историю ордена Сафавийя к XII веку – времени основания первых тарикатов [82, с. 138]. Во всяком случае, среди шейхов – основателей первых тарикатов XII века имена Хайдара и Калантара неизвестны.

Скорее всего, надпись на зиярате была выполнена при шамхале Муртаза-‘Али, перешедшем в российское подданство после окончательного падения Сефевидов, чтобы почтить память его бывших сюзеренов. В XIX веке дагестанские мюриды братства Сафавийя «растворились» среди тарикатов Накшбандийя, Хальватийя и Сухравардийя, но корпоративная организация общества сохранилась [82, с. 139–146]. Характерно, что руководители государства, возникшего в Дагестане в ходе восстания против Российской империи, носили титул имама [82, с. 143]. Дело в том, что имамом шииты называют правителя-суверена, аналогичного суннитскому халифу [83, с. 17, 46–47]. В самом деле, Дагестан и Афганистан оставались главными оплотами суннитов в шиитском Иране. Именно религиозными притеснениями было вызвано их восстание против шаха Хусейна в первой четверти XVIII века. Поэтому использование подобной терминологии довольно необычно, хотя и легко объяснимо, если принять во внимание местные ритуалы почитания зиярата основателя шахской династии. Во всяком случае, в Дагестане религиозная сегрегация существенно осложняла перспективу формирования целостных представлений об идентичности и способствовала симпатиям местного населения к Османской империи.

Многие исследователи уделяют внимание указаниям Эвлия Челеби и И.Д. Попко. Первый считал Дагестан османским владением, второй же утверждал, что «на шамхаловой печати – на одной стороне была надпись, обозначающая персидское подданство, а на другой московское, и он прикладывал ее к

²¹ سلسله – араб. цепь.



своим бумагам той или другой стороной, смотря по тому, куда писал – в Шемаху или в Астрахань» [40, с. 107–108; 84, с. 71]. К сожалению, оба свидетельства представляют собой не более чем тенденциозные политические памфлеты. Челеби отказывался признавать результаты Стамбульского мирного договора 1612 г., в соответствии с которым Османская империя возвратила захваченный ею в 1579 г. Дагестан шаху 'Аббасу. А Попко просто обвинял шамхалов в двоедушии, в то время как в действительности их письма в Московское государство скреплялись печатями следующего образца: «Шаха Аббаса холоп Сурхай шевкал» [85, с. 174].

По свидетельству Эвлия Челеби, Дагестан в XVII веке в соответствии с сефевидской административной системой был разделен на семь ханств и округа сорока семи кадиев, а шамхал исполнял обязанности их бейлербея [40, с. 106–107]. Представители знатных домов Дагестана обычно отправлялись в Персию служить при шахском дворе. Из фирманов шахов 'Аббаса II, Сулеймана и Хусейна известно, что дети шамхалов Ильдара, Гирея и Сурхая, а также другие сыновья местной знати, помимо жалования за службу, получили поместья в Ширване [51, с. 118–119; 78, с. 121]. Самую блестящую карьеру среди них сделал Фатх-'Али-хан, сын Сафи-Кули-хана, внук шамхала Ильдара, занимавший в течение двенадцати лет должность везира государства Сефевидов [78, с. 124]. Вдобавок правители Кумуха состояли в родстве с династией Сефевидов (сестра шамхала была замужем за шахом Тахмаспом) [74, р. 87]. Следует отметить, что даже после перехода шамхалов в подданство Российской империи правители Гази-Кумуха (одна из младших ветвей шамхальского дома) некоторое время оставались приверженцами дома Каджаров, о чем свидетельствует документ, хранящийся в архиве И.А. Каяева²².

²² Архив И.А. Каяева. Шифр: 508. Формат/листы 14 x 21.5. Язык: арабский. Адресант: а) Нух-хан ад-Дагистани (نوح خان الداغستاني) – сын Сурхай-хана II; б) не указан. Адресат: а) османский султан; б) Сурхай-хан II (سرخي خان).

Краткая аннотация: Документ представляет собой два письма. Перове из них (а) – это черновик письма от дагестанского правителя Нух-хана ад-Дагистани (умер в 1828 г.), старшего сына Сурхай-хана II турецкому султану. В письме, обращаясь к султану, автор пишет о том, что его отец всю свою жизнь посвятил войне с неверными русскими и скончался на пути джихада, возвышая религию Аллаха. Сам же автор письма находился при дворе персидских шахов, в свите наследного принца 'Аббаса Мирзы. Он долгое время находился при нем и даже присутствовал во время заключения мирного договора между двумя исламскими государствами – Османской империей и Ираном. Он пишет, что во время заключения мирного договора он познакомился с официальным представителем султана Наджибом-эфенди. Автор пишет, что провел в свите 'Аббаса Мирзы продолжительное время и в конце концов вернулся к себе на родину, где, наследовав власть, активно продолжил дело своего отца – войну с Россией. Автор письма просит у турецкого султана выслать ему помощь с тем, чтобы



В целом можно резюмировать, что в Дагестане административный аппарат имел более институционализированную форму, чем в Черкесии, благодаря длительной истории его исламизации. Для государства Сефевидов Дагестан также оставался периферией, чем объясняется его широкая автономия. Тем не менее он считался такой же общепризнанной его частью, как Восточная Грузия или Афганистан. Феодалное право было заимствовано в Дагестан из Кабарды за период кратковременного османского завоевания, но прочно утвердилось только на равнине, в то время как в горах по-прежнему преобладало частное землевладение.

Международные отношения на Северном Кавказе

Для того чтобы составить всестороннюю картину системы международных отношений, сложившихся в XVI в. на Северном Кавказе, не хватает лишь одной детали – определить место, которое занимало в них Московское государство. На первый взгляд это наименее сложная из поставленных на страницах этой публикации задач. Ведь об истории утверждения российского владычества на Кавказе в отечественной научной и публицистической литературе написано немало. Тем не менее существуют достаточно разнообразные мнения по этому поводу. Одна из наиболее распространенных точек зрения гласит, что само установление контактов с черкесами было началом покорения Россией Кавказа. Причем основывается такой взгляд прежде всего на буквальном толковании высокопарных формулировок из внешнеполитической корреспонденции Московского государства. К сожалению, эти декларативные заявления – всего лишь дань дипломатическим традициям того времени, в соответствии с которыми обман считался легальным средством унижить зарубежного государя к чести своего собственного [86, с. 39–40]. Заключение с теми или иными князьями шарт-наме (аналог европейских хартий) всегда интерпретировались

изгнать неверных русских из границ Дагестана. Данное письмо является черновиком, поскольку в тексте есть исправления, когда он некоторые слова вычеркивает и заменяет синонимами. Второе письмо (б) является оригиналом, поскольку в нем имеется отпечаток печати адресанта. Имя адресанта не указано. Он пишет, что к нему прибыл Таймас-хан, посланник Сурхай-хана, и подробно рассказал ему о событиях, которые там происходили, о войсках и сражениях Фатхали-шаха Кубинского. Далее автор пишет, что Таймас-хан был в городе, захваченном врагами (русскими?), и увидел, что там не осталось их войска – они выдвинулись против кызылбашей. Автор письма просит Сурхай-хана написать письмо турецкому султану, чтобы тот воспользовался этим положением и выслал им военную помощь.

Примерная датировка письма: 1790–1810. Подлинник.

Место написания: Дагестан.



в Москве как основание для распространения на них своей власти. Но такие договоры лишь регулировали иерархическое соотношение разных правителей, поэтому адекватную картину может дать лишь их позиция в международной иерархии [87, с. 136–138].

В отечественной историографии моментом возникновения Московского государства принято считать завоевание независимости от Большой Орды, которое связывается со стоянием на реке Угре в 1480 г. Но в XV веке ещё даже не была высказана идея суверенитета народов, поэтому в глазах современников тех событий ситуация выглядела несколько сложнее. Власть имела сакральный характер, и подлинной независимостью обладал лишь правитель-суверен, положение которого определялось действующим правовым обычаем и древностью происхождения. Если в исламском мире такой суверен титуловался халифом или имамом, то в христианском представлении о нем регулировались римским правом, в котором была сформулирована концепция высшей исполнительной власти – *imperium*. Лишь наделенный ею правитель признавался подлинным сувереном, в то время как остальные занимали в иерархии вассальное по отношению к нему положение. Императорами мыслились не только автократы Византии и германские кайзеры Священной Римской империи, но и с определенного момента короли Англии, Франции, а также римские папы. На Руси этот титул был заимствован ещё Василием II Темным в славянизированной форме – самодержец [88, с. 698–710]. Но окончательно вся пышная титулатура, полагавшаяся императору, была принята лишь Иваном IV Грозным, в 1547 г. официально венчавшимся на царство (европейские монархи постепенно признали такой статус).

До тех пор правитель Московского государства носил титул великого князя, который в Европе приравнивался к герцогу, а на ордынских землях – к беку. Императору же соответствовал ханский титул. Характерно, что в редакции В песни о Чегемском рве Иван Грозный назван термином «пше», который также соответствовал положению бека (что ставило его даже ниже ‘Андуник-нуцала, названного в ней ханом) [10, с. 404]. Это очень красноречиво свидетельствует о том, как расценивали свои отношения с Грозным сами кабардинцы. Как представляется авторам, самую обоснованную точку зрения на этот вопрос привел в своих архивных выписках С.М. Броневский: Грозный не пытался покорить кавказских владетелей, а «довольствовался токмо стараться содержать их между собою в несогласии, посылать с рассмотрением малыя



помощи и приобретать их доверенность, а тогда же лъстя их корыстолюбию, главных дарами преклонять» [18, с. 280].

Но постройка крепости в Кизляре в 1567 г. очень сильно накалила международные отношения. Благодаря дагестанскому историческому сочинению «Тарих-и Кизляр-кала» известно, что она была основана на месте, где еще с 1545 г. располагалась иранская колония Абсийахкент [25, с. 219]. Точно неизвестно, как отреагировал на это шах Тахмасп, но из отписки посла в Крыму А.Ф. Нагова известно, что ещё 8 июля у него состоялась беседа с беком Сулейман-ишаном (амиятом московских государей), который знал о начале строительных работ и выдвинул в связи с этим ультиматум от лица хана. Однако Нагой в разговоре с ним отрицал свою осведомленность о наличии у Москвы подобных планов [12, с. 46–47]. Этот вопрос опять был поставлен 4 октября во время беседы с ханом Девлет-Гиреем [12, с. 48–49].

Уже в сентябре 1567 г. Девлет-Гирей направил в Москву ярлык с требованием снести крепость. В нем он дал обзор международной обстановки, сложившейся к тому времени на Кавказе: «А шавкальцы мусульманы, а при отцах и при дедех и при дядях наших от тех мест и по ся места меж нас с ними ссылка живет и люди к нам ходят, а наши люди к ним ходят, в дружбе и в любви ведемся. А черкасы хандыкереву величеству и нам подручны. И тем городом хочешь ты отлучити черкас от хандыкерева величества и от нас ты похотел черкас отлучить» [12, с. 43]. В то же время он послал в Кабарду войско под началом калги Мухаммад-Гирея, чтобы воспрепятствовать строительству Иваном Грозным замка на реке Койсу [12, с. 44–45]. В октябре Мухаммад-Гирей также отправил в Москву ярлык с требованием снести крепость [12, с. 45–46]. Из него известно, что ханское войско было под Кизляром и в качестве карательной меры увело у кабардинцев двадцать тысяч голов скота [12, с. 46].

В итоге строительство крепости в Кизляре было объявлено одной из официальных причин русско-османской войны 1568–1570 гг. Поход главных османских сил под командой Каффинского бейлербея Касим-паши (черкеса) потерпел неудачу, но в Черкесию также было направлено войско крымских царевичей [12, с. 53–54]. В 1570 г. царевич 'Адил-Гирей отправил своих людей «в Черкасы в Кумук», но «черкасы деи Алди-Гиреевых царевичевых татар побили». В конце концов летом 'Адил-Гирею удалось ранить Темрюка (тот вскоре умер) в землях «Баязытцких черкас», а его сыновей Машрюка и Биберюка взять в плен [12, с. 55].



В 1570 г. на мирных переговорах в Стамбуле русский гонец И.П. Новосильцев заявил великому везиру Мехмеду Соколлу, что «От Кабарды до Бесленей верст с 500, и та земля далеко отошла от тех черкас, которые вашему государю приклонились и служат, а не владел тою землею, где город Терка стал, опричь Темгрюка никто» [12, с. 57]. В ответном послании султана Селима говорилось, что «нашего величества князи наши холопи Кабардинские земли искони вечные наши бывали, а ныне в Кабардынской земле город поставлен, и которые из Астороханские земли кипчажские и иные земли мусульманы к нам приезжали в наши страны, а ныне на той дороге стоят твоего величества люди, и потому к нашему величеству к странам нашим не ездят, что там поставлен город» [12, с. 60–61].

В грамоте Ивана Грозного от марта 1571 г., адресованной султану Селиму, содержались заверения в неосведомленности Москвы, «что черкасы пятигорские твоему царству прикладны были», отрицалось участие московских войск в походах 1560 г. и 1562 г. на турецкий город Темрюк и удовлетворялось требование оставить крепость в Кизляре [12, с. 30, 36, 63–64]. Однако анализ трех надгробных эпитафий, первая из которых найдена в селении Акуша, а две остальные в Хосрехе, позволяет заключить, что до лета 1572 г. царь так и не выполнил своих обещаний²³ [14, с. 149]. По-видимому, в июне-июле этого года шамхал вновь собрал со всего Дагестана войско в поход на Кизляр.

Перед началом второй османо-сефевидской войны, в апреле 1578 г., Иван Грозный договорился с новым верховным князем Кабарды Канпуладом Айдаровым о возобновлении крепости, для чего был отправлен Л.З. Новосильцев [12, с. 74, 93–94]. Однако уже в следующем году ему пришлось снова оставить крепость по требованию султана. Но в действительности там по-прежнему находился тысячный отряд из стрельцов и казаков. В 1583 г. этот гарнизон был разбит Оздемир-оглу 'Осман-пашой [12, с. 75, 79, 83]. Поэтому русский гонец В.П. Благой получил в 1584 г. наказную память говорить в Стамбуле, что «ныне государевых людей на Терке нет, а живут на Терке воры беглые казаки без государева ведома» [12, с. 76, 88].

²³ Это могила Т-б-ка ибн Наджм-ад-дина, мученика, который умер в бою с неверными в начале сафара девятьсот восьмидесятого года. Да осветит Аллах его могилу!

Обладатель этого камня, павший в бою с неверными, 'Умар ибн 'Али. Дата: девятьсот восьмидесятый год от хиджры Пророка из Мекки.

Обладатель этой могилы Ша'бан ибн Мухаммад, павший в бою с неверными в девятьсот восьмидесятом году.



Новый этап московской политики на Северном Кавказе начался с захвата в 1588 г. Тюмени и закладки на ее месте второго Терского города [12, с. 97, 99–104, 627]. Первым воеводой туда был назначен Андрей Иванович Хворостинин, которого Мухаммад Аваби Акташи называл даругой [25, с. 20, 30]. Тогда же Кизлярская крепость снова была занята московскими войсками. Эти территории сначала находились в ведении Приказа Казанского дворца, но в XVII веке были переданы Посольскому приказу. Царь Федор Иванович после этого принял титул государя Кабардинской земли и начал выдавать жалованные грамоты на должность верховного князя Кабарды [72, с. 13]. Впрочем, эта попытка подчинить Кабарду закончилась тем, что Гази Пшеапшоков убил Мансуруку Темрюкова, пытавшегося на основе такой грамоты вне очереди занять пост валия, и с захваченными у него псухо скрылся за Кубанью [12, с. 607]. Айдаровы укрылись в Терском городе, но продолжили попытки захватить власть над Кабардой с московской помощью до 1641 г., когда их удел в Кабарде был окончательно уничтожен [12, с. 320, 324, 328, 330–332, 336–337]. Тем не менее Московские государи сохранили новый титул, так как в Терском городе выходцами из Кабарды была основана Черкасская слобода (по сути дела вассальное Москве кабардинское владение), глава которой вплоть до XVIII века назначался царской грамотой. По сути дела, до постройки крепости в Моздоке в 1763 г. и назначения первого пристава Кабарды в 1769 г. этим и ограничилась сфера российского влияния на Кавказе [18, с. 277].

Утвердиться в Тюмени Москве удалось благодаря перипетиям второй османо-сефевидской войны. В 1590 г. шах 'Аббас заключил с Османской империей мирный договор в Стамбуле и попросил царя Федора Ивановича оказать давление на Дагестан, где Осман-паша затеял строительство трех османских городов [12, с. 77; 26, с. 444]. Московским войскам удавалось делать это с переменным успехом, пока по мирному договору 1612 г. 'Аббас не вернул себе Дагестан [89, с. 412]. Поэтому он и был вынужден принять переход Тюмени под власть своего союзника. Но когда в 1635 г. воевода Терского города заложил на правом берегу Терека (на персидской стороне) Сунженский острог, это спровоцировало войну с Сефевидами 1651–1653 гг. [12, с. 264–266, 487–488]. Шамхал Сурхай предпринял два похода на острог, планируя затем скрыть Терский город [12, с. 488–493, 501–511, 513–514]. Но начавшаяся война с империей Великих Моголов вынудила шаха 'Аббаса II заключить мир с Москвой.



Так как же все-таки следует интерпретировать события войны между шамхальством и Кабардой в середине XVI века? Дело в том, что первая османно-сефевидская война началась с сокрушительного поражения шаха Исма'иля в Чалдыранской битве 23 августа 1514 года. Разгром персидской армии объяснялся отсутствием в ней, в противоположность османской, огнестрельного оружия. Поэтому в 1516 г. Исма'иль создал корпус тюфенгчи, первым начальником которого стал мирза Шах-Хусейн Исфакхани. Просьба ногайского бия Исма'иля к Ивану Грозному прислать пушки и стрельцов, упоминание о фитильных ружьях, применявшихся в битве при Чегемском рве, объясняют силу, на которую опирался Оркай-шамхал. Вне всякого сомнения, это был отряд корпуса тюфенгчи, на содержание которого, видимо, и предназначалась ежегодная субсидия в четыре тысячи туманов из шахской казны.

Следует помнить, что Оркай выступил против Темрюка Айдарова, принимавшего участие в походах Селима Явуза. В 1552 г., когда произошла битва при Чегемском рве, как раз началась третья и последняя кампания Сулеймана Кануни против Тахмаспа, в ходе которой шах пытался взять реванш над османами. Очевидно, что шамхал получил в это время задание сковать силы черкесов на Северном Кавказе, чтобы не допустить их переброски в Закавказье. Но в 1555 г. был заключен мирный договор в Амасье, ставший основой разграничения сфер влияния Османов и Сефевидов. Очевидно, Темрюк Айдаров не мог после этого обратиться за военной помощью против шамхальства (война с которым продолжалась) в Бахчисарай или Стамбул. Скорее всего, именно этим и объясняется заключение им в 1557 г. союза с Иваном Грозным, вызвавшего в 1567 г. ярость обоих его сюзеренов.

Заключение

Какие уроки можно извлечь из этого исторического сюжета? Прежде всего требуется привлечь внимание к необходимости пересмотреть господствующее в отечественной научной традиции отношение к изучению истории народов Кавказа. Со времен Российской империи они воспринимаются лишь как объект этнографического исследования, внеисторические народы, находившиеся на момент включения в ее состав на пути создания государства. В действительности государственность была им хорошо знакома, так как на протяжении длительного времени они являлись частью нескольких великих восточных империй.



Советских историков-марксистов справедливее будет назвать наследниками позитивистской мысли XIX века, чем истинного духа марксизма. Как представляется авторам, они довольно безыскусно владели его методологией. Предполагая, что феодальные общества могут существовать вне государства, они упускали из поля своего зрения то, что условное землевладение представляет собой очень сложную юридическую конструкцию, которая подразумевает воображаемое право верховной собственности на землю, сосредоточенное в руках узкого круга лиц. Но кто же может обладать таким правом в сознании людей, кроме государства либо его представителей? Таким вопросом они даже не задавались, а потому и не подозревали о наличии в Черкесии централизованной власти валия.

Миросистемный анализ, отправной точкой которого стала сформулированная К. Марксом теория глобализации, показал, что взаимозависимость человеческого общества, основанная на универсальной схеме разделения труда, на протяжении истории постоянно росла и сначала привела к объединению минисистем в сложные аграрные общества, охватившие множество культур (мировые империи), а после появления собственности на капитал к их эволюции в индустриальные общества, сформировавшие мировой капиталистический рынок.

Кавказские общины по своей сути были представителями высокой исламской цивилизации, вовлеченными в орбиту притяжения таких сложных аграрных обществ. Тот факт, что они пользовались арабской, персидской и тюркской письменностью, нисколько не умаляет уровень их развития. Их периферийное положение в этих империях объясняется в основном их низким уровнем демографического роста, который ограничивали природные условия Кавказа. В этом плане эпоха господства на Кавказе Улуса Джучи была его золотым веком, так как именно в то время ему был присущ довольно высокий уровень урбанизации. Затем наступил длительный период деградации городской культуры, но преобладающий сельский образ жизни вовсе не трансформировал жителей Кавказа в первобытные общества. Их история при тщательной и детальной работе вполне поддается реконструкции.



Литература

1. Валлерстайн И. *Миросистемный анализ: введение*. Тюкина Н. (пер.). М.: Издательский дом «Территория будущего»; 2006. 248 с.
2. Покровский М.Н. *Русская история в самом сжатом очерке*. Пятое по-смертное издание. М.: Учпедгиз; 1934. 282 с.
3. *История Кабардино-Балкарии в трудах Г.А. Кокиева. Сборник статей и документов*. Мамбетов Г.Х. (выявл., археогр., сост., вступ. ст.). Нальчик: Эль-Фа; 2005. 904 с.
4. Ковалевский М.М. *Современные социологи*. М.: Издательство ЛКИ; 2008. 432 с.
5. Некрасов А.М. *Избранные труды*. Дзамихов К.Ф., Рахаев Дж. Я. (сост.). Нальчик: Издательский отдел КБИГИ; 2015. 255 с.
6. Криштопа А.Е. *Дагестан в XIII – начале XV вв. Очерк политической истории*. М.: ТАУС; 2007. 228 с.
7. *Теория международных отношений на рубеже столетий*. Бус К. и Смит С. (ред.). Цыганков П.А. (пер. с англ., общ. ред. и предисл.). М.: Гардарики; 2002. 362 с.
8. Бродель Ф. *Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV–XVIII вв. Т. 1. Структуры повседневности: возможное и невозможное*. Куббель Л.Е. (пер. с фр.). М.: Прогресс; 1986. 624 с.
9. Ногма Ш.Б. *Филологические труды*. Т. I. Турчанинов Г.Ф. (иссл. и подг. к печ.). Нальчик: Кабардинское книжное издательство; 1956. 308 с.
10. *Кабардинский фольклор*. Бройдо Г.И. (общ. ред.). Нальчик: Эль-Фа; 2000. 650 с.
11. Ногмов Ш.Б. *История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев*. Кумыков Т.Х. (вступ. ст. и подг. текста). Нальчик: Эльбрус; 1994. С. 232.
12. *Кабардино-русские отношения в XVI–XVIII веках. Документы и материалы в 2 томах. Т. 1*. Нальчик: Эль-Фа; 2006. 696 с.
13. Хан-Гирей. *Записки о Черкесии*. Гарданов В.К., Мамбетов Г.Х. (вступ. ст. и подг. текста к печ.). Нальчик: Эль-Фа; 2008. 366 с.
14. *Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. Ч. 1. Надписи X–XVII вв.* Лавров Л.И. (тексты, пер., комм., введ. и прил.). М.: Наука, Главная редакция восточной литературы; 1966. 300 с.



15. Айтберов Т.М. К вопросу о рабстве в Дагестане в XVI–XVII вв. *Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (краткие сообщения)*. М.: Главная редакция восточной литературы; 1977. С. 52–57.

16. Айтберов Т.М. Плита с орнаментом из Хунзаха. *Народное декоративно-прикладное искусство Дагестана и современность. Сб. ст.* Махачкала: Изд. ДагФАН СССР; 1979. С. 188–189.

17. Айтберов Т.М. Источники по истории Аварии XVI–XVII вв. *Развитие феодальных отношений в Дагестане*. Махачкала: ИИЯЛ ДагФАН СССР; 1980. С. 179–194.

18. Броневский С.М. *Новейшие известия о Кавказе, собранные и дополненные Семеном Броневским*. Павлова И.К. (подг. текста к изд., пред., прим., слов. малоупот. слов, указ.). СПб.: Петербургское Востоковедение; 2004. 464 с.

19. Кудашев В.Н. *Исторические сведения о кабардинском народе*. Киев: Типо-Литография «С.В. Кульженко»; 1913. 283 с.

20. Семенов Н. *Туземы Северо-Восточного Кавказа (Рассказы, очерки, исследование, заметки о чеченцах, кумыках и ногойцах и образцы поэзии этих народов)*. СПб.: Тип. А. Хомского и К°; 1895. 488 с.

21. *История и родословная черкесов. Издание рукописи тюркского исторического сочинения XVIII в.* Зайцев И.В., Шумкин А.В. (факс. рук., текст, пер. с тюрки и указ., вступ. ст. и иссл., ген. сх.). М.: Издательство восточной литературы; 2019. 110 с.

22. Хапизов Ш.М. Новый источник по истории Дагестана и Чечни XVII–XVIII вв. *АСТА HISTORICA: труды по истории, археологии, этнографии и общественности*. 2018;2:106–109.

23. Назир ад-Дургели. *Услада умов в биографиях дагестанских ученых (Нухат ал-азхан фи тараджим 'улама' Дагистан)*. Шихсаидов А.Р., Кемпер М., Бустанов А.К. (пер. с ар., комм., факс. изд., указ. и библ.). М.: Издательский дом Марджани; 2012. 300 с.

24. Тесаев З.А., Баснукаев Х.У. Хроника «Тарих Чачан», составленная Изнауром Несерхоевым (перевод и комментарий). *Исторический журнал: научные исследования*. 2021;1:82–97. DOI: 10.7256/2454-0609.2021.1.35083

25. Шихсаидов А.Р., Айтберов Т.М., Оразаев Г.М.-Р. *Дагестанские исторические сочинения*. М.: Наука, Издательская фирма «Восточная литература»; 1993. 302 с.



26. Лавров Л.И. *Избранные труды по культуре абазин, адыгов, карачаевцев, балкарцев*. Абазов А.Х. (сост.). Нальчик: ГП КБР «Полиграфкомбинат им. Революции 1905 г.»; 2009. 556 с.

27. Валлерстайн И. *Мир-система модерна I. Капиталистическое сельское хозяйство и истоки европейского мира-экономики в XVI веке*. Дерлугьян Г.М. (предисл.), Проценко Н., Черняев А. (пер. с англ., литер. редак., комм.). М.: Университет Дмитрия Пожарского; 2015. 552 с.

28. Зайцев И.В. Берат султана Мурада III на имя Мехмеда о назначении его санджакбеем Кафы и эмиром черкесских земель (1590 г.). *Средневековый Восток: проблемы историографии и источниковедения. Сборник статей памяти Героя Советского Союза, академика З.М. Буниятова*. Баку: Элм; 2015. С. 72–86.

29. Ибрахим Эфенди Печеви. *История (Извлечения по истории Азербайджана и сопредельных стран и областей периода 1520–1640 гг.)*. Буниятов З.М. (пер. с тур. яз. и примеч.). Баку: Элм; 1988. 100 с.

30. Потто В.А. *Кавказская война*. Т. 5. М.: ЗАО Центрполиграф; 2007. 351 с.

31. Путешествие по Крыму академика Палласа в 1793 и 1794 годах. *Записки Одесского общества истории и древностей*. Т. 12. Одесса: Франко-Русская тип. Л. Даникана; 1881. С. 62–208.

32. Джамал ал-Карши. *Ал-мулхакат би-с-сурах. История Казахстана в персидских источниках*. Т. 1. Вохидов Ш.Х., Аминов Б.Б. (введ., пер. с ар.-перс., комм., текст, факс.). Алматы: Дайк-Пресс; 2005. 416 с.

33. *Золотая Орда в источниках*. Т. 1. Арабские и персидские сочинения. Храпачевский Р.П. (сост., введ. ст. и коммент.). М.: Наука; 2003. 448 с.

34. Аннинский С.А. Известия венгерских миссионеров XIII–XIV вв. о татарах и восточной Европе. *Исторический архив*. Т. III. М.-Л.: АН СССР; 1940. С. 71–112.

35. *Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды*. Т. II. Извлечения из персидских сочинений, собранные В. Тизенгаузенем и обработанные А.А. Ромаскевичем и С.Л. Волиным. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР; 1941. 308 с.

36. Малов С.Е. Изучение ярлыков и восточных грамот. Академику В.А. Гордлевскому к его семидесятилетию. *Сборник статей*. М.: Наука; 1953. С. 187–195.

37. Фаизов С.Ф. *Письма ханов Ислам-Гирея III и Мухаммед-Гирея IV к царю Алексею Михайловичу и королю Яну Казимиру. 1654–1658*. Крымскотатарская ди-



пломатика в политическом контексте постпереездовского времени. М.: Гуманитарий; 2003. 168 с.

38. Зайцев И.В. *Крымская историографическая традиция XV–XIX вв.: пути развития: рукописи, тексты и источники*. М.: Издательская фирма «Восточная литература»; 2009. 304 с.

39. Ермоленко М.И. Предание о кабардинцах Северного Кавказа. *Труды Ставропольской учёной архивной комиссии*. Вып. V. Ставрополь: Типография губернского правления; 1913. С. 115–116.

40. Эвлия Челеби. *Книга путешествия*. Вып. 2. Желтяков А.Д. (сост. и отв. ред.). М.: Наука, Главная редакция восточной литературы; 1979. 288 с.

41. Криштопа А.Е. Сведения западноевропейских путешественников XV века о Дагестане. *Вопросы истории и этнографии Дагестана. Сборник научных сообщений*. Вып. I. Махачкала: ДГУ им. В. И. Ленина; 1970. С. 110–123.

42. Фазлуллах ибн Рузбихан Хунджи. *Тарих-и алам-ара-йи амины*. Минорский В.Ф. (пер. с перс. на англ., введ., прил. и комм.). Минорская Т.А. (пер. с англ. на рус.). Баку: Элм; 1987. 170 с.

43. Шумкин А.В. Захария де Гвизольфи – князь Таманский, вождь «франков», Сююрташ-бей. *Тюркологический сборник 2015–2016*. М.: Наука, Восточная литература; 2018. С. 150–178.

44. Эвлия Челеби. *Книга путешествия*. Вып. 3. Желтяков А.Д. (сост. и отв. ред.). М.: Наука, Главная редакция восточной литературы; 1983. 376 с.

45. Хаджимуков Т.Т. Народы Западного Кавказа. *Кавказский сборник*. Т. 30. Тифлис: Типография окружного штаба; 1910. С. 2–50.

46. Люлье Л.Я. Черкессия – историко-этнографические статьи. *Материалы для истории черкесского народа*. Вып. 1. Нальчик: Полиграфкомбинат им. Революции 1905 года; 1991. С. 297–354.

47. Иоганн де Галонифонтибус. *Сведения о народах Кавказа (1404 г.): из сочинения «Книга познания мира»*. Бунятов З.М. (пер.с англ.). Баку: Элм; 1979. 42 с.

48. Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Гарданов В.К. (сост.). Нальчик: Эльбрус; 1974. 635 с.

49. Западно-Кавказские горцы и ногайцы в XVII столетии по Пейсонелю. Материалы для истории Западно-Кавказских горцев Е.Д. Фелицына. *Кубанский сборник*. Т. 2. Екатеринодар: Типография Кубанского Областного Правления; 1891. С. 3–32.



50. Шарль де Пейссонель. *Записка о Малой Татарии*. Лотошникова В. (пер. с фр.), Грибовский В. (вступ. ст., прим. и комм.). Днепропетровск: Герда; 2009. 80 с.
51. *Сборник документов по сословному праву народов Северного Кавказа: 1793–1897 гг.* А.И. Мусукаев (ред.). Т. 1. Нальчик: Эль-Фа; 2003. 346 с.
52. Ксаверии Главани. Описание Черкесии 1724 г. Вейденбаум Е.Г. (пер.). *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа*. Вып. 17. Тифлис; 1893. С. 153–164.
53. *Этюды о Балкарии*. Урусбиевы. Мисост Абаев. Басият Шаханов. Биттирова Т.Ш. (сост., ст. об авт., прим. и комм.). Нальчик: Эльбрус; 2007. 408 с.
54. Смирнов В.Д. *Крымское ханство под верховенством Османской империи*. Т. 2. М.: Издательский дом «Рубежи XXI»; 2005. 320 с.
55. *Та'рих-и Систан («История Систана»)*. Смирнова Л.П. (пер., введ. и комм.). М.: Наука, Главная редакция восточной литературы; 1974. 574 с.
56. *Книга путешествий Эвлии Челеби. Походы с татарами и путешествия по Крыму (1641–1667 гг.)*. Симферополь: Таврия; 1996. 240 с.
57. Берже А.П. *Выселение горцев с Кавказа*. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых; 2010. 72 с.
58. Потто В.А. *Кавказская война*. Т. 4. М.: ЗАО Центрполиграф; 2007. 511 с.
59. Шумкин А.В. *Авары между Кавказом и Паннонией*. М.: Квадрига; 2021. 160 с.
60. Шараф ад-Дин Али Йазди. *Зафар-наме*. Ахмедов А. (пер. со староузб., пред., комм., указ. и карта). Ташкент: Издательство журнала «SAN'AT»; 2008. 486 с.
61. Ашурбейли С. *Государство Ширванишахов*. Баку: Əbilov, Zeynalov və oğulları; 2006. 712 с.
62. Шихсаидов А., Баркуев К., Ахмедов М.-К. Исторические сведения о Дагестане из арабских рукописей. *Ученые записки института истории, языка и литературы Дагфилиала АН СССР*. Т. XI. Серия историческая. Махачкала, 1963. С. 173–185.
63. Айтберов Т.М. Документы по истории средневекового Дагестана (нач. XV – конец XVI вв.). *Вопросы истории Дагестана (Досоветский период)*. Вып. II. Махачкала: ИИЯЛ ДагФАН СССР; 1975. С. 231–240.



64. Айтберов Т.М. Материалы по истории Дагестана XV–XVII вв. *Восточные источники по истории Дагестана: Сб. статей и материалов*. Махачкала: ИИЯЛ ДагФАН СССР; 1980. С. 82–104.

65. *Обычай и закон в письменных памятниках Дагестана V – начала XX в.* Т. 1. Бобровников В.О. (сост. и отв. ред.). М.: Изд. Дом Марджани; 2009. 248 с.

66. *Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью*. Полное собрание русских летописей. Т. XIII. М.: Языки русской культуры; 2000. 544 с.

67. *Посольские книги по связям России с Ногайской Ордой. 1551–1561 гг.* Публикация текста. Мустафина Д.А., Трепавлов В.В. (сост.). Казань: Татар. кн. изд-во; 2006. 391 с.

68. Айтберов Т.М. «Родословная Сурхая б. Гарая Казикумухского» как источник по истории Дагестана XV–XVIII вв. *Источниковедение и текстология средневекового Ближнего и Среднего Востока*. М.: Наука; 1984. С. 5–12.

69. *История, география и этнография Дагестана XVIII–XIX вв. Архивные материалы*. Косвен М.О. (отв. ред.). М.: Издательство восточной литературы; 1958. 367 с.

70. Шихалиев Д.-М. *Рассказ кумыка о кумыках*. Махачкала: ИД «Эпоха»; 2012. 224 с.

71. Макаров В.Ф., Баранов Е., Ланге Б.А. *Татарское племя на Кавказе; Поездка в Урусбиевское общество горских татар. Очерки из жизни горских татар Кабарды; Балкария и балкарцы*. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых; 2009. 60 с.

72. Потто В.А. *Кавказская война*. Т. 1. М.: ЗАО Центрполиграф; 2007. 527 с.

73. Алиев К.М. Кумыки и их правители Шаухалы в османских (турецких) источниках XVI – перв. пол. XVIII вв. *Средневековые тюрко-татарские государства*. Вып. 2. Казань: Ихлас; 2010. С. 115–121.

74. *Россия и Европа глазами Орудж-Бека Баята – Дон Жуана Персидского*. Эфендиев О., Фарзалиев А. (пер. с англ., введ., комм. и указ.). СПб.: Издательство СПбГУ; 2007. 211 с.

75. Миллер В.Ф. *Фольклор народов Северного Кавказа: тексты; исследования*. Алиева А.И. (сост., вступ. ст., коммент., библиограф. указ. тр. В.Ф. Миллера по ист., этн., рел., яз. и фолькл. нар. Сев. Кав.). М.: Наука; 2008. 998 с.

76. *Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках*. Ч. 2. *Надписи XVIII–XX вв.* Лавров Л.И. (издание текстов, пер.,



комм., ст. и прил.). М.: Наука, Главная редакция восточной литературы; 1968. 248 с.

77. Каяев Али. *Лакский язык и история. Энциклопедический словарь*. Джидалаев Н.С. (ред.). М.: Наука; 2006. 550 с.

78. Аббас-Кули-ага Бакиханов. *Гюлистан-и Ирам: Из истории Ширвана и Дажестана с древнейших времен до 1913 г.* Буниятов З.М. (ред., коммент., примеч. и указ.); АН АзССР, Ин-т истории. Баку: Элм; 1991. 304 с.

79. Шу'айб ибн Идрис аль-Багини. *Табакат аль-хваджаган ан-накишбандиййа ва садат аль-машаих аль-халидиййа аль-махмудиййа*. Дамаск: Дар ан-ну'ман ли-ль-'улюм; 1999. 498 с.

80. Абашин С.Н. Ишан. *Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь*. Вып. 2. М.: Издательство Восточная литература РАН; 1999. С. 40–41.

81. Петрушевский И. *Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI – начале XIX века*. Л.: Издательство ЛГУ; 1949. 380 с.

82. Крымин А.В. Тарикат. *Кавказский сборник*. №1 (33). М.: Русская панорама; 2004. С. 137–148.

83. Торнау Н. *Изложение начал мусульманского законовещения*. СПб.: Типография II Отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии; 1850. 645 с.

84. Попко И.Д. *Терские казаки с стародавних времен: исторический очерк*. СПб.: Типография Департамента уделов; 1880. 517 с.

85. Магомедов Р.М., Магомедов А.Р. *История Дагестана*. Махачкала: Дагестанское книжное издательство; 1994. 267 с.

86. Юзефович Л.А. «Как в посольских обычаях ведется...» М.: Международные отношения; 1988. 216 с.

87. Трепавлов В.В. «Белый царь». *Образ монарха и представления о подданстве у народов России XV–XVIII вв.* М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН; 2007. 255 с.

88. Рабинович Е.Г. «Всея Руси самодержец». *Индоевропейское языкознание и классическая филология*. Т. XVI. СПб.: Наука; 2012. С. 698–711.

89. Бартольд В.В. *Работы по исторической географии*. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН; 2002. 711 с.



References

1. Vallerstajn I. *Mirosistemnyj analiz: vvedenie* [World-system analysis: introduction]. Tyukina N. (tr.). Moscow: Territory of the Future Publishing House; 2006. 248 p. (In Russian)
2. Pokrovskij M.N. *Russkaya istoriya v samom szhatom ocherke* [Russian history in the most concise outline]. Fifth posthumous ed. Moscow: Uchpedgiz Press; 1934. 282 p. (In Russian)
3. Istoriya Kabardino-Balkarii v trudah G.A. Kokieva. *Sbornik statej i dokumentov* [History of Kabardino-Balkaria in the works of G.A. Kokiev. Collection of articles and documents]. Mambetov G. Kh. (revealed., archaeogr., comp., entry. art.). Nalchik: El'-Fa Press; 2005. 904 p. (In Russian)
4. Kovalevskij M.M. *Sovremennye sociologi* [Modern sociologists]. Moscow: LKI Publishing House; 2008. 432 p. (In Russian)
5. Nekrasov A.M. *Izbrannye trudy* [Selected works]. Dzamikhov K.F., Rakhaev J.Ya. (comp.). Nalchik: Kabardino-Balkarian Institute for Humanitarian Studies Publishing Department; 2015. 255 p. (In Russian)
6. Krishtopa A.E. *Dagestan v XIII – nachale XV vv. Ocherk politicheskoy istorii* [Dagestan in the XIII – early XV centuries. Essay on Political History]. Moscow: TAUS Press; 2007. 228 p. (In Russian)
7. *Teoriya mezhdunarodnyh otnoshenij na rubezhe stoletij* [The theory of international relations at the turn of the century]. K. Booth, S. Smith (ed.). Tsygankov P.A. (tr. from English, total ed. and pred.). Moscow: Gardariki Press; 2002. 362 p. (In Russian)
8. Brodel' F. *Material'naya civilizaciya, ekonomika i kapitalizm XV–XVIII vv. T. 1. Struktury povsednevnosti: vozmozhnoe i nevozmozhnoe* [Material civilization, economics and capitalism of the XV-XVIII centuries. V. 1. Everyday structures: possible and impossible]. Kubbel L.E. (tr. from French). Moscow: Progress Press; 1986. 624 p. (In Russian)
9. Nogma Sh.B. *Filologicheskie trudy* [Philological works]. V. I. Turchaninov G.F. (studied and prep. to publ.). Nalchik: Kabardian Book Publishing House; 1956. 308 p. (In Russian)
10. *Kabardinskij fol'klor* [Kabardian folklore]. Broido G.I. (gen. ed.). Nalchik: El'-Fa Press; 2000. 650 p. (In Russian)



11. Nogmov Sh.B. *Istoriya adyhejskogo naroda, sostavlenneya po predaniyam kabardincev* [The history of the Adykhay people, compiled according to the legends of the Kabardians]. Kumykov T.Kh. (entry. art. and subg. text). Nalchik: Elbrus Press; 1994. 232 p. (In Russian)
12. *Kabardino-russkie otnosheniya v XVI–XVIII vekah. Dokumenty i materialy v 2 tomah* [Kabardian-Russian relations in the 16th–18th centuries. Documents and materials in 2 vols]. V. 1. Nalchik: El'-Fa Press; 2006. 696 p. (In Russian)
13. Han-Girej. *Zapiski o Cherkesii* [Notes about Circassia]. Gardanov V.K., Mambetov G.Kh. (entry. art. and subg. text to print.). Nalchik: El'-Fa Press; 2008. 366 p. (In Russian)
14. *Epigraficheskie pamyatniki Severnogo Kavkaza na arabskom, persidskom i tureckom yazykah. V. 1. Nadpisi X–XVII vv.* [Epigraphic monuments of the North Caucasus in Arabic, Persian and Turkish languages. Inscriptions of the X–XVII centuries]. Lavrov L.I. (texts, lane, comm., and adj.). Moscow: Nauka Press, the Main Oriental Literature Department; 1966. 300 p. (In Russian)
15. Ajtberov T.M. K voprosu o rabstve v Dagestane v XVI–XVII vv. [On the issue of slavery in Dagestan in the 16th–17th centuries]. *Pis'mennyye pamyatniki i problemy istorii kul'tury narodov Vostoka. XII godichnaya nauchnaya sessiya LO IV AN SSSR (kratkie soobshcheniya)* [Written monuments and problems of the history of the culture of the peoples of the East. XII Annual Scientific Session of the Leningrad Branch of the Institute of Sciences of the USSR Academy of Sciences (brief reports)]. Moscow: the Main Oriental Literature Department Publ.; 1977, pp. 52–57. (In Russian)
16. Ajtberov T.M. Plita s ornamentom iz Hunzaha [Plate with ornament from Khunzakh]. *Narodnoe dekorativno-prikladnoe iskusstvo Dagestana i sovremennost'. Sb. st.* [Folk arts and crafts of Dagestan and the modernity. Collection of articles]. Mahachkala: Institute of the History of Language and Literature of the Dagestan branch of the USSR Academy of Sciences Publ.; 1979, pp. 188–189. (In Russian)
17. Ajtberov T.M. Istochniki po istorii Avarii XVI–XVII vv. [Sources on the history of Avaria of the XVI–XVII centuries]. *Razvitie feodal'nykh otnosheniy v Dagestane* [Development of feudal relations in Dagestan]. Mahachkala: Institute of the History of Language and Literature of the Dagestan branch of the USSR Academy of Sciences Publ.; 1980, pp. 179–194. (In Russian)
18. Bronevskij S.M. *Novejshiya izvestiya o Kavkaze, sobrannyya i popolnennyya Semenom Bronevskim* [The latest news about the Caucasus, collected and supplemented



by Semyon Bronevsky]. Pavlova I.K. (text preparation to ed., preface, comment., rarely used words dict., index). St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie Publ.; 2004. 464 p. (In Russian)

19. Kudashev V.N. *Istoricheskie svedeniya o kabardinskom narode* [Historical information about the Kabardian people]. Kiev: S.V. Kul'zhenko Typolithography; 1913. 283 p. (In Russian)

20. Semenov N. *Tuzemcy Severo-Vostochnogo Kavkaza (Rasskazy, ocherki, issled., zametki o chechencah, kumykh i nogajchah i obrazy poezii etih narodcev)* [Natives of the North-Eastern Caucasus (Stories, essays, research, notes about the Chechens, Kumyks and Nogais and samples of the poetry of these peoples)]. St. Petersburg: A. Homskogo and Co. Press; 1895. 488 p. (In Russian)

21. *Istoriya i rodoslovnaya cherkesov. Izdanie rukopisi tyurkskogo istoricheskogo sochineniya XVIII v.* [History and genealogy of the Circassians. Edition of the manuscript of the Turkic historical work of the XVIII century]. Zaitsev I.V., Shumkin A.V. (fax., typescript, text, tr. from Turkish and index, preface and articles, genealogical schemes). Moscow: Oriental Literature Press; 2019. 110 p. (In Russian)

22. *Hapizov Sh.M. Novyj istochnik po istorii Dagestana i Chechni XVII-XVIII vv.* [A new source on the history of Dagestan and Chechnya in the 17th–18th centuries] ACTA HISTORICA: works on history, archeology, ethnography and social studies. 2018;2:106–109. (In Russian)

23. Nazir ad-Durgeli. *Uslada umov v biografiyah dagestanskikh uchenykh (Nuzkhat al-azkhan fi taradzhim 'ulama' Dagistan)* [Delight of minds in the biographies of Dagestan scientists]. Shikhsaidov A.R., Kemper M., Bustanov A.K. (transl. from Arabic, comm., typescript, index and Bibliography.). Moscow: Marjani Press; 2012. 300 p. (In Russian)

24. Tesaev Z.A., Basnukaev H.U. Hronika “Tarih Chachan”, sostavlennaya Iznaur Naserhoevym (perevod i kommentarii) [Chronicle “Tarikh Chachan”, compiled by Iznaur Naserkhoev (translation and comments)]. *Historical journal: scientific research*. 2021;1:82–97. DOI: 10.7256/2454-0609.2021.1.35083 (In Russian)

25. Shikhsaidov A.R., Ajtberov T.M., Orzaev G.M.-R. *Dagestanskije istoricheskie sochineniya* [Dagestan historical works]. Moscow: Nauka Press, Oriental Literature Publ.; 1993. 302 p. (In Russian)

26. Lavrov L.I. *Izbrannye trudy po kul'ture abazin, adygov, karachaevcev, balkarcev* [Selected works on the culture of the Abazins, Circassians, Karachais, Balkars]. Abazov A.Kh. (comp.). Nalchik: The State Enterprise of the Kabardino-Balkarian Republic



“Republican Polygraph Plant Named After the Revolution of 1905”; 2009. 556 p. (In Russian)

27. Vallerstajn I. *Mir-sistema moderna I. Kapitalisticheskoe sel'skoe hozyajstvo i istoki evropejskogo mira-ekonomiki v XVI veke* [World-system of modernity I. Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the 16th century]. Derlugyan G.M. (preface.), Protsenko N., Chernyaev A. (tr. from English, letter. ed., comm.). Moscow: Dmitry Pozharsky University; 2015. 552 p. (In Russian)

28. Zajcev I.V. Berat sultana Murada III na imya Mekhmeda o naznachenii ego sandzhakbeem Kafy i emirom cherkesskih zemel' (1590 g.) [Berat of Sultan Murad III addressed to Mehmed on his appointment as sanjakbey of Kafa and emir of the Circassian lands (1590)]. *Srednevekovyj Vostok: problemy istoriografii i istochnikovedeniya (Sbornik statej pamyati Geroya Sovetskogo Soyuza, akademika Z.M. Bunyatova)* [Medieval East: problems of historiography and source study. Collection of articles in memory of the Hero of the Soviet Union, academician Z.M. Bunyatov]. Baku: Elm Press; 2015, pp. 72–86. (In Russian)

29. Ibrahim Efendi Pechevi. *Istoriya (Iz vlecheniya po istorii Azerbajdzhana i sopredel'nyh stran i oblastej perioda 1520-1640 gg.)* [History (Extracts on the history of Azerbaijan and neighboring countries and regions of the period 1520–1640)]. Bunyatov Z.M. (tr. from turkish language and note). Baku: Elm Press; 1988. 100 p. (In Russian)

30. Potto V.A. *Kavkazskaya vojna* [Caucasian War]. V. 5. Moscow: CJSC Centrpoligraf; 2007. 351 p. (In Russian)

31. Puteshestvie po Krymu akademika Pallasa v 1793 i 1794 godakh [Travel to the Crimea by Academician Pallas in 1793 and 1794]. *Zapiski Odesskogo obshchestva istorii i drevnostej* [Notes of the Odessa Society of History and Antiquities]. V. 12. Odessa: Franco-Russian type. L. Danikana; 1881, pp. 62-208. (In Russian)

32. Dzhama al-Karshi. *Al-mulhakat bi-s-surah. Istoriya Kazakhstana v persidskikh istochnikakh* [Addition to the building. History of Kazakhstan in Persian sources]. V. 1. Vokhidov Sh. Kh., Aminov B.B. (tr. from ar.-pers., comm., text, fax.). Almaty: Dajk-Press; 2005. 416 p. (In Russian)

33. *Zolotaya Orda v istochnikakh* [The Golden Horde in the sources]. V. 1. Arabskie i persidskie sochineniya [Arabic and Persian writings]. Khrapachevsky R.P. (comp., input. art. and comment.). Moscow; 2003. 448 p. (In Russian)

34. Anninskij S.A. *Izvestiya vengerskikh missionerov XIII–XIV vv. o tatarakh i vostochnoj Evrope* [News of Hungarian missionaries of the XIII–XIV centuries. about



the Tatars and Eastern Europe]. *Istoricheskij arhiv* [Historical archive]. V. III. Moscow-Leningrad, 1940, pp. 71–112. (In Russian)

35. *Sbornik materialov, otnosyashchih k istorii Zolotoj Ordy* [Collection of materials related to the history of the Golden Horde] T. II. Izvlecheniya iz persidskikh sochinenij, sobrannye V. Tizengauzenom i obrabotannye A.A. Romaskevichem i S.L. Volinym [Extracts from Persian works collected by V. Tiesenhausen and processed by A.A. Romaskevich and S.L. Volin]. Moscow-Leningrad: USSR Academy of Sciences Press; 1941. 308 p. (In Russian)

36. Malov S.E. Izuchenie yarlykov i vostochnyh gramot [Study of labels and oriental letters]. *Akademiku V. A. Gordlevskomu k ego semidesyatiletiju. Sbornik statej* [Academician V. A. Gordlevsky for his seventieth birthday. Collection of articles.]. Moscow: Nauka Press; 1953, pp. 187–195. (In Russian)

37. Faizov S.F. *Pis'ma hanov Islam-Gireya III i Muhammed-Gireya IV k caryu Alekseyu Mihajlovichu i korolyu YAnu Kazimiru. 1654-1658. Krymskotatarskaya diplomatika v politicheskom kontekste postpereyaslavskogo vremeni* [Letters from Khans Islam-Girey III and Muhammad-Girey IV to Tsar Alexei Mikhailovich and King Jan Casimir. 1654-1658. Crimean Tatar diplomacy in the political context of post-Pereyaslav time]. Moscow: Humanitarian; 2003. 168 p. (In Russian)

38. Zajcev I.V. *Krymskaya istoriograficheskaya tradiciya XV–XIX vv.: puti razvitiya: rukopisi, teksty i istochniki* [Crimean historiographic tradition of the 15th–19th centuries: paths of development: manuscripts, texts and sources]. Moscow: Oriental Literature Publishing company; 2009. 304 p. (In Russian)

39. Ermolenko M.I. Predanie o kabardincakh Severnogo Kavkaza [Legend about the Kabardians of the North Caucasus]. *Trudy Stavropol'skoj uchyonoj arkhivnoj komissii* [Proceedings of the Stavropol Scientific Archival Commission]. Is. V. Stavropol: Printing House of the provincial government; 1913, pp. 115–116. (In Russian)

40. Evliya Chelebi. *Kniga puteshestviya* [Travel Book]. V. 2. Zheltyakov A.D. (comp. and resp. ed.). Moscow: Nauka Press, the Main Oriental Literature Department; 1979. 288 p. (In Russian)

41. Krishtopa A.E. Svedeniya zapadnoevropejskikh puteshestvennikov XV veka o Dagestane [Information from Western European travelers of the 15th century about Dagestan]. *Voprosy istorii i etnografii Dagestana. Sbornik nauchnykh soobshchenij* [Issues of history and ethnography of Dagestan. Collection of scientific reports]. Is. I.



Mahachkala: Dagestan State University named after V. I. Lenin; 1970, pp. 110–123. (In Russian)

42. Fazlullah ibn Ruzbihan Hundzhi. *Tarih-i alam-ara-ji amini* [World-beating story]. Minorsky V.F. (tr. from pers. Into English, adj. and comm.), T.A. Minorskaya (translated from English into Russian). Baku: Elm Press; 1987. 170 p. (In Russian)

43. Shumkin A.V. Zahariya de Gvizol'fi – knyaz' Tamanskij, vozhd' "frankov", Syuyurtash-bej [Zacharia de Guizolfi – Prince of Taman, leader of the "Franks", Syuyurtash Bey]. *Turkologic collection 2015–2016*. Moscow: Nauka Press, Oriental literature; 2018, pp. 150–178. (In Russian)

44. Evliya Chelebi. *Kniga puteshestviya* [Travel Book]. V. 3. Zheltyakov A.D. (comp. and resp. ed.). Moscow: Nauka Press, the Main Oriental Literature Department; 1983. 376 p. (In Russian)

45. Hadzhimukov T.T. Narody Zapadnogo Kavkaza [Peoples of the Western Caucasus]. *Kavkazskij sbornik* [Caucasian collection]. V. 30. Tiflis: Printing House of the District Headquarters; 1910, pp. 2–50. (In Russian)

46. Lyul'e L.Ya. Cherkessiya – istoriko-etnograficheskie stat'i [Circassia – historical and ethnographic articles]. *Materialy dlya istorii cherkesskogo naroda* [Materials for the history of the Circassian people]. V. 1. Nalchik: The State Enterprise of the Kabardino-Balkarian Republic "Republican Polygraph Plant Named After the Revolution of 1905", 1991, pp. 297–354. (In Russian)

47. *Iogann de Galonifontibus. Svedeniya o narodah Kavkaza (1404 g.): iz sochineniya "Kniga poznaniya mira"* [Information about the peoples of the Caucasus (1404): from the work "The Book of the Knowledge of the World"]. Bunyatov Z.M. (tr. from English). Baku: Elm Press; 1979. 42 p. (In Russian)

48. *Adygi, balkartsy i karachaevtsy v izvestiyakh evropeyskikh avtorov XIII–XIX vv.* [Adygs, Balkars and Karachais in the news of European authors of the 13th–19th centuries]. Gardanov V.K. (comp.). Nalchik: Elbrus Press; 1974. 635 p. (In Russian)

49. Zapadno-Kavkazskie gorcy i nogajcy v XVII stoletii po Pejsonelyu [West Caucasian highlanders and Nogais in the 17th century according to Peysonel]. *Materialy dlya istorii Zapadno-Kavkazskih gorcev E.D. Felicyna. Kubanskij sbornik* [Materials for the history of the West Caucasian highlanders E.D. Felitsyna. Kuban collection]. V. 2. Ekaterinodar: Printing House of the Kuban Regional Board; 1891, pp. 3–32. (In Russian)



50. Sharl' de Pejssonel'. *Zapiska o Maloj Tatarii* [Note about Little Tataria]. Lotoshnikova V. (trans. From fr.), Gribovsky V. (entry. art., preface and comm.). Dnepropetrovsk: Gerda Press; 2009. 80 p. (In Russian)

51. *Sbornik dokumentov po soslovnomu pravu narodov Severnogo Kavkaza: 1793-1897 gg.* [Collection of documents on the estate law of the peoples of the North Caucasus: 1793-1897.] Musukaev A.I. (ed.). V. 1. Nalchik: El'-Fa Press; 2003. 346 p. (In Russian)

52. Ksaverio Glavani. *Opisanie Cherkessii 1724 g.* [Description of Circassia 1724]. Per. E. G. Veidenbauma. *Sbornik materialov dlya opisaniya mestnostej i plemen Kavkaza* [Collection of materials for describing the localities and tribes of the Caucasus]. Is. 17. Tiflis; 1893, pp. 153–164. (In Russian)

53. *Etyudy o Balkarii* [Sketches about Balkaria]. Urusbievy. Misost Abaev. Basiyat Shahanov. Bittirova T.Sh. (comp., art. about auth., preface and comm.). Nalchik: Elbrus Press; 2007. 408 p. (In Russian)

54. Smirnov V.D. *Krymskoe hanstvo pod verhovenstvom Ottomanskoj porty* [The Crimean Khanate under the supremacy of the Ottoman Porte]. V. 2. Moscow: The XXI Frontiers Publishing House; 2005. 320 p. (In Russian)

55. *Ta'rih-i Sistan ("Istoriya Sistana")* ["History of Sistan"]. L.P. Smirnova (tr., and comm.). Moscow: Nauka Press, the Main Oriental Literature Department; 1974. 574 p. (In Russian)

56. *Kniga puteshestvij Evlii Chelebi. Pohody s tatarami i puteshestviya po Krymu (1641–1667 gg.)* [Book of Travels by Evliya Celebi. Hiking with the Tatars and traveling around the Crimea (1641–1667)]. Simferopol: Tavriya Press; 1996. 240 p. (In Russian)

57. Berzhe A.P. *Vyselenie gorceev s Kavkaza* [Eviction of highlanders from the Caucasus]. Nalchik: M. and V. Kotlyarovs' Publishing House; 2010. 72 p. (In Russian)

58. Potto V.A. *Kavkazskaya vojna* [Caucasian War]. V. 4. Moscow: CJSC Centrpoligraf; 2007. 511 p. (In Russian)

59. Shumkin A.V. *Avary mezhdru Kavkazom i Pannoniej* [The Avars between the Caucasus and Pannonia]. Moscow: Kvadriga Press; 2021. 160 p. (In Russian)

60. Sharaf ad-Din Ali Jazdi. *Zafar-name* [Book of victories]. Akhmedov A. (tr. From the Old Uzbek, preface, comm., index and map). Tashkent: "SAN'AT" Magazine Publishing House; 2008. 486 p. (In Russian)



61. Ashurbejli S. *Gosudarstvo Shirvanshahov* [State of the Shirvanshahs]. Baku: Əbilov, Zeynalov və oğulları; 2006. 712 p. (In Russian)
62. Shihsaidov A., Barkuev K., Ahmedov M.-K. Istoricheskie svedeniya o Dagestane iz arabskih rukopisej [Historical information about Dagestan from Arabic manuscripts]. *Uchenye zapiski instituta istorii, yazyka i literatury Dagfiliala AN SSSR* [Scientific notes of the Institute of History, Language and Literature of the Dagestan Filial of the USSR Academy of Sciences]. V. XI. Historical series. Mahachkala, 1963, pp. 173–185. (In Russian)
63. Ajtberov T.M. Dokumenty po istorii srednevekovogo Dagestana (nach. XV – konec XVI vv.) [Documents on the history of medieval Dagestan (beginning of the 15th and the end of the 16th centuries)]. *Voprosy istorii Dagestana (Dosovetskij period)* [Questions of the history of Dagestan (Pre-Soviet period)]. Is. II. Mahachkala: Institute of History, Language and Literature of the Dagestan Filial of the USSR Academy of Sciences; 1975, pp. 231–240. (In Russian)
64. Ajtberov T.M. Materialy po istorii Dagestana XV-XVII vv. [Materials on the history of Dagestan XV-XVII centuries]. *Vostochnye istochniki po istorii Dagestana: Sb. statej i materialov* [Eastern sources on the history of Dagestan: collection of articles and materials]. Mahachkala: Institute of History, Language and Literature of the Dagestan Filial of the USSR Academy of Sciences; 1980, pp. 82–104. (In Russian)
65. *Obychaj i zakon v pis'mennyh pamyatnikah Dagestana V – nachala XX v.* [Custom and law in the written monuments of Dagestan of the V and early XX centuries]. V. 1. Bobrovnikov V.O. (comp. and resp. ed.). Moscow: Marjani Press; 2009. 248 p. (In Russian)
66. Letopisnyj sbornik, imenuemyj Patriarshej ili Nikonovskoj letopis'myu [Chronicle collection, called the Patriarchal or Nikon Chronicle]. *Polnoe sobranie russkih letopisej* [Complete collection of Russian annals]. V. XIII. Moscow: Languages of Russian culture; 2000. 544 p. (In Russian)
67. *Posol'skie knigi po svyazyam Rossii s Nogajskoj Ordoj. 1551–1561 gg.* [Ambassadorial books on relations between Russia and the Nogai Horde. 1551–1561]. Publishing text. Mustafina D.A., Trepavlov V.V. (comp.). Kazan: Tatars Book Publishing House; 2006. 391 p. (In Russian)
68. Ajtberov T.M. “Rodoslovnaya Surhaya b. Garaya Kazikumuhskogo” kak istochnik po istorii Dagestana XV-XVIII vv. [“Genealogy of Surkhay b. Garay of Kazikumukhsky” as a source on the history of Dagestan in the 15th and the 18th centuries]. *Istochnikovedenie i tekstologiya srednevekovogo Blizhnego i Srednego Vostoka*



[Source studies and textology of the medieval Near and Middle East]. Moscow: Nauka Press; 1984, pp. 5–12. (In Russian)

69. *Istoriya, geografiya i etnografiya Dagestana XVIII – XIX vv. Arhivnye materialy* [History, geography and ethnography of Dagestan XVIII – XIX centuries. Archive materials]. Kosven M.O. (resp. ed). Moscow: Oriental Literature Publishing House; 1958. 367 p. (In Russian)

70. Shihaliyev D.-M. *Rasskaz kumyka o kumyках* [A Kumyk's story about the Kumyks]. Mahachkala: Epoha Publishing House; 2012. 224 p. (In Russian)

71. Makarov V.F., Baranov E., Lange B.A. *Tatarskoe plemya na Kavkaze. Poezdka v Urusbievskoe obshchestvo gorskih tatar. Ocherki iz zhizni gorskih tatar Kabardy; Balkariya i balkarcy* [Tatar tribe in the Caucasus. A trip to the Urusbiev society of Mountain Tatars. Essays from the life of the Mountain Tatars of Kabarda Region; Balkaria and Balkars]. Nalchik: M. and V. Kotlyarovs' Publishing House; 2009. 60 p. (In Russian)

72. Potto V.A. *Kavkazskaya vojna* [Caucasian War]. V. 1. Moscow: CJSC Centrpoligraf; 2007. 527 p. (In Russian)

73. Aliev K.M. *Kumyki i ih praviteli SHauhaly v osmanskih (tureckih) istochnikakh XVI – perv. pol. XVIII vv.* [Kumyks and their rulers Shaukhals in Ottoman (Turkish) sources between the XVI and the first part of the XVIII centuries]. *Srednevekovye tyurko-tatarskie gosudarstva* [Medieval Turkic-Tatar states]. Is. 2. Kazan: Ikhlās Press; 2010, pp. 115–121. (In Russian)

74. *Rossiya i Evropa glazami Orudzh-Beka Bayata – Don Zhuana Persidskogo* [Russia and Europe through the eyes of Oruj-Bek Bayat – Don Juan of Persia]. Efendiev O., Farzaliev A. (tr. from English, preface, comm. and index.). St. Petersburg: SPbGU Publishing House; 2007. 211 p. (In Russian)

75. Miller V.F. *Fol'klor narodov Severnogo Kavkaza: teksty; issledovaniya* [Folklore of the peoples of the North Caucasus: texts; research]. Aliyeva A.I. (comp., entry art., comment., bibliographic index and the teatise by Miller's V.F. on Hist., Etnogr., Rel., lang. and folklore of the North. Caucasus Peoples). Moscow: Nauka Press; 2008. 998 p. (In Russian)

76. *Epigraficheskie pamyatniki Severnogo Kavkaza na arabskom, persidskom i tureckom yazykah. V. 2. Nadpisi XVIII–XX vv.* [Epigraphic monuments of the North Caucasus in Arabic, Persian and Turkish languages. Inscriptions of the XVIII–XX centuries]. Lavrov L.I. (ed. of texts, translation, comm., art. and appendix). Moscow: Nauka Press, the Main Oriental Literature Department; 1968. 248 p. (In Russian)



77. Kayaev Ali. *Lakskij yazyk i istoriya. Enciklopedicheskij slovar'* [Lak language and history. Encyclopedic dictionary]. Dzhidalaev N.S. (ed.). Moscow: Nauka Press; 2006. 550 p. (In Lakian)

78. Abbas-Kuli-aga Bakihanov. *Gyulistan-i Iram: Iz istorii Shirvana i Dagestana s drevnejshikh vremen do 1913 g.* [Gulistan-i Iram: From the history of Shirvan and Dagestan from ancient times to 1913]. Bunyatov Z.M. (ed., comment., notes and index); Academy of Sciences of the AzSSR, Institute of History. Baku: Elm Press; 1991. 304 p. (In Russian)

79. Shu'ayb ibn Idris al-Bagini. *Tabaqat al-khwajagan al-naqshbandiyyah wa sadat al-mashayikh al-khalidiyyah al-mahmudiyyah*. Damask: Dar al-nu'man li-l-'ulum; 1999. 498 p. (In Arabic)

80. Abashin S.N. Ishan. *Islam na territorii byvshey Rossiyskoy imperii. Entsiklopedicheskij slovar'* [Islam on the territory of the former Russian Empire. Encyclopedic Dictionary]. Is. 2. Moscow: Oriental Literature of the Russian Academy of Sciences Publishing Company; 1999, pp. 40–41. (In Russian)

81. Petrushevskij I. *Ocherki po istorii feodal'nyh otnoshenij v Azerbajdzhane i Armenii v XVI – nachale XIX veka* [Essays on the history of feudal relations in Azerbaijan and Armenia in the 16th and early 19th centuries]. Leningrad: Leningrad State University Publishing House; 1949. 380 p. (In Russian)

82. Krymin A.V. Tarikat [Tariqa]. *Kavkazskij sbornik* [Caucasian collection]. №1(33). Moscow: Russian panorama Press; 2004, pp. 137–148. (In Russian)

83. Tornau N. *Izlozhenie nachal musul'manskogo zakonovedeniya* [Exposition of the principles of Muslim jurisprudence]. St. Petersburg: Printing House of the II Department of His Imperial Majesty's Own Chancellery; 1850. 645 p. (In Russian)

84. Popko I.D. *Terskie kazaki s starodavniy vremen: istoricheskij ocherk* [Terek Cossacks from ancient times: a historical sketch]. St. Petersburg: Printing house of the Department of Appanages; 1880. 517 p. (In Russian)

85. Magomedov R.M., Magomedov A.R. *Istoriya Dagestana* [History of Dagestan]. Mahachkala: Dagestan Book Publishing House; 1994. 267 p. (In Russian)

86. Yuzefovich L.A. *"Kak v posol'skikh obychayakh vedetsya..."* ["As is done in embassy customs..."]. Moscow: International relations; 1988. 216 p. (In Russian)

87. Trepavlov V.V. *"Belyj car'". Obraz monarha i predstavleniya o poddanstve u narodov Rossii XV–XVIII vv.* ["White Tsar". The image of the monarch and ideas about citizenship among the peoples of Russia in the 15th–18th centuries]. Moscow: Oriental



Literature of the Russian Academy of Sciences Publishing Company; 2007. 255 p. (In Russian)

88. Rabinovich E.G. “Vseya Rusi samoderzhec” [“Autocrat of All Rus”]. *Indoevropskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya* [Indo-European linguistics and classical Philology]. V. XVI. 2012, pp. 698–711. (In Russian)

89. Bartold V.V. *Raboty istoricheskoy geografii* [Works on Historical Geography]. Moscow: Oriental Literature of the Russian Academy of Sciences Publishing Company; 2002. 711 p. (In Russian)

Информация об авторах

Шихалиев Шамиль Шихалиевич, кандидат исторических наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва; ведущий научный сотрудник, Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра Российской академии наук, г. Махачкала, Российская Федерация.

Шумкин Арсений Вячеславович, аспирант, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация.

About the authors

Shamil Sh. Shikhaliev, Cand. Sci. (Hist.), Senior Researcher, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow; Leading Researcher, Institute of History, Archaeology, and Ethnography, Daghestan Federal Research Center, Russian Academy of Sciences, Makhachkala, the Russian Federation.

Arseniy V. Shumkin, postgraduate student, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, 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: 07 января 2024
Одобрена рецензентами: 07 апреля 2024
Принята к публикации: 20 мая 2024

Article info

Received: January 07, 2024
Reviewed: April 07, 2024
Accepted: May 20, 2024



А.М. Салахов

Гуманитарный компонент в татарских конфессиональных школах XIX – начала XX в...
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(2):315–327

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-2-315-327

УДК 9.908.16

Original Paper

Оригинальная статья

Гуманитарный компонент в татарских конфессиональных школах XIX – начала XX в. (на примере сочинения по логике «Исагуджи»)

А.М. Салахов^{1, 2а}

¹Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

²Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6873-7955>, e-mail: abdullasalakhov@yandex.ru

Резюме: В статье дается краткое описание получившего широкое распространение на мусульманском Востоке в общем и в системе народного образования татар XIX – начала XX в. в частности сочинения по логике Асир-ад-дина аль-Абхари «Исагуджи». Исследование пополнит представление о содержании учебного процесса в татарских конфессиональных школах указанного периода. В работе приводятся краткие сведения из истории возникновения логики как науки, упоминается о вкладе в ее развитие мусульманских ученых. Труд аль-Абхари является введением в логику, и в содержательном отношении его можно разделить на следующие главные разделы: о выражениях, об определениях, о видах суждений и умозаключений. Изучение в татарских медресе такого предмета, как логика, в известной степени способствовало, наряду с постижением других дисциплин, развитию мыслительной деятельности учащихся, расширяло их представление об окружающей действительности.

Ключевые слова: система народного образования татар; логика; сочинение аль-Абхари «Исагуджи»; представление об окружающей действительности; мыслительная деятельность

Для цитирования: Салахов А.М. Гуманитарный компонент в татарских конфессиональных школах XIX – начала XX в. (на примере сочинения по логике «Исагуджи»). *Minbar. Islamic Studies. 2024;17(2):315–327. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-315-327*



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



Humanitarian component in Tatar confessional schools of the 19th – early 20th centuries (using the example of an essay on logic “Isaguji”)

A.M. Salakhov^{1, 2a}

¹ Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation

² G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6873-7955>, e-mail: abdullasalakhov@yandex.ru

Abstract: The article gives a brief description of the work on logic “Isaguji” by Athir ad-din al-Abhari, which has become widespread in the Muslim East, in general, and in the Tatar public education system, in particular, which would make a certain contribution to the study of the content of the educational process in Tatar confessional schools of the indicated period. The paper provides some brief information on the history of the emergence of Logic as a science, as well as it mentions the contribution of Muslim scientists to its development. Al-Abhari's work is a propaedeutic to Logic and in terms of content, it can be divided into the following main sections: about words, about definitions, about types of judgments and inferences. The study of such a subject as Logic in Tatar madrasahs to a certain extent contributed, along with other disciplines, to the development of students' mental activity and expanded their understanding of the surrounding reality.

Keywords: Tatar public education system; Logic; the work of al-Abhari “Isaguji”; idea of the surrounding reality; development of mental activity

For citation: Salakhov A.M. Humanitarian component in Tatar confessional schools of the 19th – early 20th centuries (using the example of an essay on logic “Isaguji”). *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):315–327. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-315-327

Введение

Формальная логика – одна из древнейших наук. Она начала разрабатываться в VI в. до н. э. в Древней Греции и Индии с возникновением потребности в создании единых правил, которые позволяли бы определять победителя в споре [1, с. 10–11].

Логика обеспечивает необходимым набором средств для осуществления научно-познавательной деятельности, наделяет способностью точно выражать мысли. Изучение законов логики способствует развитию навыков критического и аналитического мышления [2, с. 11–12].



В Древней Греции проблемы логики исследовали Демокрит (род. ок. 470 г. до н. э.), Сократ (469–399 гг. до н. э.), Платон (427–347 гг. до н. э.). Однако основателем науки логики по праву считается величайший мыслитель древности, ученик Платона – Аристотель (384–322 гг. до н. э.) [1, с. 11]. Существенный вклад в развитие логики внесли такие мусульманские ученые, как аль-Фараби (870–950), Ибн-Сина (980–1037), Абу-Хамид аль-Газали (1058–1111), Ибн-Рушд (1126–1198) [3, с. 20]. Наряду с пространными трудами вышеупомянутых авторов мусульманскими учеными были составлены и работы вводного характера для учащихся «ас-Суллям аль-мураунак фи ‘ильм аль-мантык» (‘Абд ар-Рахман аль-Ахдари (1512–1545)), «Суллям аль-‘улюм» (Муhibб-Аллах ибн ‘Абд-аш-Шакур аль-Бахари (ум. 1706)). Особую популярность снискал труд Асир-ад-дина аль-Абхари (ум. 1264) «Исагуджи», к которому были написаны многочисленные комментарии.

В период работы с 2016 по 2024 гг. в ЦПН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ нами было описано 33 (в том числе неполных и повторяющихся) сочинения по логике, в частности пять списков собственно «Исагуджи»¹ и шесть комментариев к нему, составленных Хусам-ад-дином аль-Кати (ум. 1359)².

В данной статье мы проведем краткий обзор сочинения аль-Абхари, что позволит расширить представление о содержании учебного процесса в татарских конфессиональных школах XIX – начала XX в.³

Описание «Исагуджи»

Слово *исагуджи* является арабизированным вариантом древнегреческого слова *эйсагоге* – «введение» [6, с. 559]. Очевидно, данный титул заимствован у Порфирия Финикийского (232–304), автора «Введения» к «Категориям» Аристотеля, в котором изложены пять универсалий [7]. Согласно одной из версий Хаджжи Халифы, в данном случае имеет место употребление слова в переносном смысле: обозначение части для указания на целое [8, с. 206].

¹ Архив ЦПН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Ф №39. Ед. хр. №125, 179, 204, 292, 381.

² АЦПН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. Ф №39. Ед. хр. №9, 179, 186, 198, 204, 293, 306.

³ Наличие среди работ, составленных Ш. Марджани, комментария к трактату по логике Наджм-ад-дина аль-Катиби «Шарх мукаддимат ар-рисаля аш-шамсийа» [4], а также опубликованный обширный труд по логике А. Максуди «Мизан аль-афкяр» [5] свидетельствуют о факте большого внимания со стороны татарских богословов к науке мантык (логика) и ее преподаванию.



То есть свое название труд аль-Абхари получил в связи с тем, что в качестве одной из частей содержит очерк Порфирия⁴.

Поскольку логика призвана обеспечить верный ход мыслей для достижения правильного заключения, получаемого из высказываний (посылок), которые состоят из слов, то первое, что упоминает аль-Абхари, – это виды указания слов на смыслы, коих три: 1) полное соответствие (аль-мутабака), когда слово указывает на точно обозначаемый им смысл; 2) включение (ат-тадаммун), когда слово указывает на части обозначаемого им смысла (в случае, если таковые имеются); 3) сопутствие (аль-ильтизам), когда слово указывает на смысл, сопутствующий обозначаемому им смыслу [9, с. 10].

Примером первого является слово «человек», указывающее на «разумное существо», поскольку оно полностью соответствует обозначаемому им предмету. Примером второго является слово «человек», которое может обозначать одно из них, то есть либо разумный предмет, либо существо. Примером третьего является слово «человек», которое указывает на того, кто способен обучаться и писать [9, с. 13–14].

Выражение (аль-ляфз) может состоять из одного слова (быть простым); в этом случае оно указывает на передаваемый им смысл целиком – «человек»; либо быть составным (в форме словосочетания), когда его часть будет указывать на часть передаваемого им смысла, – «бросающий камни» [9, с. 16].

Простое выражение может быть общим (аль-кулли) и частным (аль-джу'и). Общим является такое выражение, представление о котором не исключает наличие в нем соучастия⁵, например, «человек». Частным является такое выражение, представление о котором исключает наличие в нем соучастия, например, имя собственное Зайд [9, с. 18].

Общее выражение может быть существенным (аз-зати) и акциденциальным/привходящим (аль-‘арады). Существенное – это то, что присутствует в сущностях составляющих его единиц. Например, «существо» применительно к человеку или коню. Акциденциальное – это то, что не присутствует в сущностях составляющих его единиц. Например, «смеющийся» применительно к человеку [9, с. 20]. То есть смех является привходящим качеством человека, а не существенным.

⁴ Вернее, переведенный на арабский язык и кратко изложенный очерк Порфирия.

⁵ То есть множества единиц.



Далее аль-Абхари переходит к изложению пяти универсалий, известных нам из вышеупомянутого труда Порфирия: род (аль-джинс), вид (ан-нау'), различающий признак (аль-фасль), собственный признак (аль-хасса), универсальная акциденция ('арад 'амм). Знание данных универсалий необходимо для составления определений.

Существенное может представлять собой ответ на вопрос «что это?» с учетом лишь общего у множества различных предметов. Например, «существо» применительно к человеку и коню; это есть род [9, с. 21].

Либо оно (существенное) может представлять собой ответ на вопрос «что это?» с учетом как общего, так и специфического у множества различных предметов. Например, «человек» применительно к Зайду и 'Амру; это есть вид [9, с. 21].

Либо оно (существенное) может представлять собой ответ на вопрос «что это [за вещь] в своей сущности?». Это то, что отличает вещь от другой, относящейся к тому же роду. Например, «разумный» применительно к человеку; это есть различающий признак [9, с. 21].

После объяснения трех существенных универсалий автор излагает две случайные универсалии: собственный признак (аль-хасса) и общее привходящее/случайное ('арад 'амм). Привходящее, которое относится лишь к одному предмету (хакыка), есть собственный признак (аль-хасса). Например, «смех» применительно к человеку. Случайное, которое относится к более чем одному предмету, есть общее привходящее. Например, «дыхание» применительно к человеку и к остальным существам. В свою очередь как *аль-хасса*, так и *'арад 'амм* могут быть неотделимыми (аль-лязим), так и допускать отделение (аль-муфарик) от сущности. Пример первого: потенциальная способность смеяться и смех в действительности применительно к человеку. Пример второго: потенциальная способность дышать и дыхание в действительности применительно к человеку и к другим существам [9, с. 39].

Поскольку процесс познания и общения требует применения конкретной и точной лексики, постольку возникает необходимость в наличии определений для слов, передающих те или иные смыслы [2, с. 61].

Разъясняющие слова (определения) бывают четырех видов. Первый: полное определение (хадд тамм) – то, что указывает на сущность вещи; оно



состоит из рода вещи и его двух различающих признаков. Например, «существо разумное» применительно к человеку. Второй: неполное определение (хадд накыс) – то, что состоит из дальнего рода вещи и его ближайшего различающего признака. Например, «говорящее тело» применительно к человеку. Третий: полное описание (ар-расм ат-тамм) – то, что состоит из ближайшего рода вещи и его неотделимого собственного признака. Например, «смеющееся существо» применительно к человеку. Четвертый: неполное описание (ар-расм ан-накыс) – то, что состоит из привходящих признаков, относящихся к одной сущности. Например, определение человека: «он ходит на двух ногах, имеет ногти, прямую осанку, не имеет волосяного покрова на коже, способен смеяться по природе» [9, с. 33–34].

Далее следует раздел о суждениях. Суждения – это высказывания, которые могут оцениваться как истинные или ложные. Суждения бывают предикативные – «Зайд способен писать»; условно-соединительные – «Если солнце восходит, то есть утро»; условно-разъединительные – «Число бывает либо четным, либо нечетным» [9, с. 37]. Первая часть предикативного суждения называется *субъектом* (мауду‘), вторая – *предикатом* (махмуль); первая часть условного суждения называется «предшествующей»⁶, вторая – «последующей»⁷ [9, с. 37].

[В отношении качества] предикативные суждения бывают либо утвердительными – «Зайд способен писать», либо отрицательными – «Зайд не способен писать» [9, с. 40]. Суждения, в которых субъект представлен отдельной личностью, как показано в вышеприведенных примерах, являются *специальными* (махсуса). Суждения, имеющие количественную характеристику, являются *ограниченными* (махсура). Ограниченные суждения делятся на универсальные (куллиййа) – «Каждый человек способен писать», «Ни один человек не способен писать» и частные (джуз’иййа) – «Некоторые люди способны писать». Суждения, не являющиеся специальными и не имеющие количественных слов, называются *неопределенными* (мухмалъ) – «Человек способен писать» [9, с. 41].

Условно-соединительное суждение (аш-шартыййа аль-муттасыля) является таковым либо по *следствию* (люзумиййа) – «Если солнце восходит,

⁶ Имеется в виду основание.

⁷ Имеется в виду следствие.



то день есть», либо *по совпадению* (иттифакыййа): «Если человек способен говорить, то осел способен кричать» [9, с. 43]. Если в суждениях первого типа истинность последующей части высказывания вытекает из истинности предшествующей ввиду наличия связи между ними [9, с. 44], то в суждениях второго типа истинность следствия обусловлена истинностью основания не в силу наличия связи между ними, а по совпадению, случаю [9, с. 45].

Условно-разделительное суждение (аш-шартыййа аль-мунфасыля) бывает либо чисто таковым (хакыкыййа) – «Число бывает либо четным, либо нечетным» (в суждениях данного типа исключается возможность одновременного утверждения и отрицания обоих его членов) [9, с. 43], либо в нем исключается только одновременное утверждение обоих его членов – «Эта вещь [есть] либо дерево, либо камень», либо в нем исключается только одновременное отрицание обоих его членов – «Зайд либо находится в море, либо не утонет» [9, с. 43].

После описания типов суждений автор переходит к изложению непосредственных умозаключений. Данные умозаключения получаются из одной посылки через установление *противоречия* (ат-танакуд) и посредством *обращения* (аль-'акс).

Противоречие представляет собой различие двух суждений по положительности и отрицательности, когда из истинности одного вытекает ложность другого. Например: «Зайд способен писать», «Зайд не способен писать» [9, с. 50]. Общеутвердительному суждению противоречит частноотрицательное, например: «Все люди – существа» – «Некоторые люди не существа»; общеотрицательному – частноутвердительное, например: «Человек не существо» – «Некоторые люди существа» [9, с. 52].

Между ограниченными суждениями (аль-махсурат) отношение противоречия возникает только в случае их различия относительно универсальности и частности, поскольку два общих (универсальных) суждения могут быть ложными, например: «Каждый человек способен писать», «Ни один из людей не способен писать», а два частных суждения могут быть истинными, например: «Некоторые люди способны писать», «Некоторые люди не способны писать» [9, с. 54].



Обращение заключается в перемене местами субъекта и предиката исходного суждения при неизменности положительности/отрицательности, истинности/ложности [9, с. 55].

Общеутвердительное не обращается в общее, поскольку истинным является высказывание: «Каждый человек существо», а не является истинным: «Всякое существо – человек»; оно обращается в частное. Если мы скажем: «Каждый человек – существо», то будет истинным утверждение: «Некоторые существа [есть] люди». Поскольку субъект в данном случае одновременно характеризуется как человек и существо, то, соответственно, людьми будут лишь некоторые из последних⁸ [9, с. 57].

Частноутвердительное обращается по этой же причине в частное. Общеотрицательное обращается в общеотрицательное, поскольку если истинным является высказывание «Ни один человек не есть камень», то истинным будет: «Ни один камень не есть человек».

Частноотрицательное суждение не обращается, поскольку истинным является высказывание «Некоторые животные не являются людьми» и не будет истинным обратное.

После непосредственных рассматриваются умозаклучения на основе двух или более посылок. *Аль-кыйас*⁹ – это высказывание, состоящее из двух и более высказываний, которые, будучи приняты в качестве истинных, дают новое истинное высказывание [9, с. 60]. *Аль-кыйас* образуется либо через сочетание терминов¹⁰ (*аль-кыйас аль-иктирани*) – «Всякое тело состоит из частей. Все, что состоит из частей, – возникшее». Вывод: «Всякое тело – возникшее». Либо через противопоставление терминов (*аль-кыйас аль-истисна'и*)¹¹ – «Если солнце взошло, то есть день. Но солнце взошло». Вывод: «Есть день». Или: «Если солнце взошло, то есть день. Но дня нет». Вывод: «Солнце не взошло» [9, с. 65].

Элемент, повторяющийся в обеих посылках *аль-кыйаса*, называется средним термином (*хадд аусат*). Субъект заключения называется *меньшим* термином (*хадд асар*), а его предикат – *большим* термином (*хадд акбар*).

⁸ Поскольку понятие «существо» обширнее понятия «человек».

⁹ *Аль-кыйас* – дедуктивное умозаклучение.

¹⁰ В такого рода умозаклучениях термины не разделены противительным союзом.

¹¹ В такого рода умозаклучениях термины разделены противительным союзом.



Посылка, в которой присутствует меньший термин, называется «меньшей»; посылка, содержащая больший термин, называется «большей» [9, с. 65]. Построение из большей и меньшей посылок называется фигурой (шакль). Фигур бывает четыре: в первой средний термин является предикатом в меньшей посылке и субъектом в большей; в четвертой – наоборот; в третьей средний термин является субъектом в обеих посылках; во второй фигуре средний термин является в обеих посылках предикатом [9, с. 66].

Поскольку главной логической фигурой, дающей новое знание, является первая, аль-Абхари рассматривает четыре ее основных модуса.

Первый – в нем и обе посылки, и вывод являются общеутвердительными: «Всякое тело составное. Всякое составное – возникшее». Вывод: «Всякое тело – возникшее».

Второй – в нем меньшая посылка общеутвердительная, большая общеотрицательная, вывод общеутвердительный: «Всякое тело составное. Ничего из составного не вечно». Вывод: «Ни одно тело не вечно».

Третий – в нем меньшая посылка частноутвердительная, большая общеутвердительная, вывод частноотрицательный: «Некоторые тела составные. Всякое составное возникшее». Вывод: «Некоторые тела возникшие».

Четвертый – в нем меньшая посылка частноутвердительная, большая общеотрицательная, вывод частноотрицательный: «Некоторые тела составные. Ничего из составного не вечно». Вывод: «Некоторые тела не вечны» [9, с. 68–69].

Аль-кыйас через сочетание может состоять либо из двух предикативных суждений, как упоминалось выше, либо из двух соединительных. Например: «Если солнце восходит, то день есть. Если день есть, то земля освещена». Вывод: «Если солнце восходит, то земля освещена». Либо он может состоять из двух разделительных суждений. Например: «Всякое число либо четное, либо нечетное. Всякое четное – либо пара четного, либо пара нечетного». Вывод: «Всякое число либо нечетное, либо пара четного, либо пара нечетного». Либо он может состоять из предикативного и соединительного суждений, предикативного и разделительного суждений, соединительного и разделительного суждений... [9, с. 70].

Если посылка в аль-кыйасе через противопоставление будет выражена условно-соединительным суждением, то отрицание ее предшествующего



члена¹² будет утверждать ее последующий член¹³. Например: «Если это человек, то он существо. Но это человек». Вывод: «Он существо». Отрицание противоположного следствию будет утверждать противоположное основанию. Например: «Если это человек, то он существо. Но это не существо». Вывод: «Оно не [есть] человек».

Если посылка в нем будет являться чисто-разделительным суждением, то отрицание одного из его членов будет утверждать противоположное другому, а отрицание противоположного одному из них будет утверждать другой. Например: «Число всегда [есть] либо четное, либо нечетное. Но это [число] четное». Вывод: «Оно не нечетное» [9, с. 72].

В заключении автор перечисляет виды аксиом (истинных посылок), которые образуют *аль-кыйас*, дающий решающий аргумент (*аль-бурхан*):

1) очевидные (*аль-авлавиййат*), например: «Один – половина двух», «Целое больше части»;

2) наблюдаемые (*мушахадат*), например: «Солнце сияет», «Огонь жжет»;

3) опытные (*муджаррабат*), например: «Питье [сока] вьюнка смолоносного способствует выведению желчи»;

4) замечаемые (*хадсиййат*), например: «Свет луны происходит от солнца»;

5) достоверные (*мутавадират*), например: «Мухаммад (да благословит его Аллах и приветствует) заявил о пророчестве и явил чудеса»;

6) суждения, сопровождаемые умозаключениями, подтверждающими их аксиоматичность, например: «Четыре – чет» [9, с. 73].

Виды *аль-кыйаса*, уступающие по степени истинности получаемого заключения *аль-бурхану*:

1) спор (*аль-джадаль*) – *аль-кыйас*, состоящий из посылок, известных в качестве истинных;

2) ораторское обращение (*аль-хытаба*) – *аль-кыйас*, состоящий из посылок, принятых в качестве истинных от лица, вызывающего доверие, либо из посылок вероятно истинных;

3) стихотворение – *аль-кыйас*, состоящий из посылок, вызывающих расположение или отвращение души;

¹² То есть основания.

¹³ То есть следствие.



4) введение в заблуждение (софизм) – *аль-кыйас*, состоящий из похожих на истинные или на известные в качестве истинных или из лживых посылок [9, с. 75–76].

Заключение

Вышеизложенное позволило нам сделать заключение о том, что изучение сочинения по логике «Исагуджи» предоставляло учащимся татарских медресе указанного периода инструментарий для системного описания окружающей действительности в свете универсалий, а также развивало у них навыки логического мышления посредством использования различных видов суждений и их комбинаций.

Литература

1. Ивлев Ю.В. *Логика: учебник*. 4-е изд. перераб. и доп. М.: Проспект; 2013. 304 с.
2. Мухаммад Раби‘ Мухаммад Джаухари. *Давабит аль-фикр*. Каир: Издательство ун-та «аль-Азхар»; 1998. 124 с.
3. *Аш-Шамсиййа фи-ль-кава‘ид аль-мантыкиййа*. Тахкык Махди Фадль-Аллах. Касабланка: аль-Марказ ас-сакафи аль-‘араби; 1998. 240 с.
4. Шагавиев Д.А. The works of Shihab ad-din al-Marjani on Islamic scholastic theology. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):111–112.
5. Аль-Максуди А. *Мизан аль-афкяр*. Казань: Тип. Б.Л. Домбровского; 1903. 208 с.
6. Аль-Фараби, Абу Наср Мухаммад. *Логические трактаты*. Пер. с араб. Ред. колл.: Кунаев А.М. (отв. ред.) и др. Алма-Ата: Наука; 1975. 672 с.
7. Введение Порфирия к «Категориям» Аристотеля. Аристотель. *Категории*. Кубицкий А.В. (пер.). М.: Государственное социально-экономическое издательство; 1939. С. 51–76.
8. Хаджжи Халифа. *Кашф аз-зунун*. Т. 1. Дамаск: Дар аль-Фикр; б.г. 940 с.
9. Хусам-ад-дин Хасан аль-Кати. *Шарх матн аль-исагуджи фи-ль-мантык*. Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-‘ильмиййа; 2015. 79 с.



References

1. Ivlev U.V. *Logika: uchebnik* [The Logic: textbook]. 4th ed., revised and enlarged. Moscow: Prospekt; 2013. 304 p. (In Russian)
2. Muhammad Rabi' Muhammad Jawhari. *Dhawabit al-fikr* [Principles of extraction]. Cairo: Al-Azhar University; 1998. 124 p. (In Arabic)
3. *Al-Shamsiyya fi-l-qawa'id al-mantiqiyya* [Book Al-Shamsiyya regarding logical rules]. Mahdi Fadhl Allah (ed.). Casablanca: Al-Markaz al-thaqafi al-'arabi; 1998. 240 p. (In Arabic)
4. Shagaviev D.A. The works of Shihab ad-din al-Marjani on Islamic scholastic theology. *Minbar. Islamic Studies*. 2020;13(1):111–112.
5. Al-Maksudi A. *Mizan al-afkar* [Scales of judgment]. Kazan: Dombrovsky Printing House; 1903. 208 p. (In Arabic)
6. Al-Farabi Abu Nasr Muhammad. *Logicheskiye traktaty* [Logical treatises]. Tr. from Arabic. Ed. colleagues: Kunaev A.M. (resp. ed.) and etc. Alma-Ata: Nauka Press; 1975. 672 pp. (In Russian)
7. Vvedeniye Porfiriya k "Kategoriyam" Aristotelya [Porfiry's Introduction to Aristotle's Categories]. Aristotle. *Kategoriya* [The Categories]. Kubitski A.V. (tr.). Moscow: State Socio-Economic Publishing House; 1939, pp. 51–76. (In Russian)
8. Hajji Khalifa. *Kashf al-zhunun* [Removing the assumptions]. Vol. 2. Damascus: Dar al-fikr; 940 p. (In Arabic)
9. Husam al-Din Hasan al-Kati. *Sharh matn Isaguji fi-l-mantiq* [Commentary on "Isaguji" book on logic]. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyya; 2015. 79 p. (In Arabic)

Информация об авторе

Салахов Абдулла Мунирович, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Центра письменного наследия Института языка литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан; библиотекарь Российского исламского института, г. Казань, Российская Федерация.

About the author

Abdulla M. Salakhov, Cand. Sci. (Philology), Senior Research Fellow, G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of Tatarstan Academy of Sciences; Librarian in Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation.



А.М. Салахов

Гуманитарный компонент в татарских конфессиональных школах XIX – начала XX в...
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(2):315–327

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфлик-
та интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict
of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 17 января 2024

Одобрена рецензентами: 17 марта 2024

Принята к публикации: 17 мая 2024

Article info

Received: January 17, 2024

Reviewed: March 17, 2024

Accepted: May 17, 2024



A.G. Khairutdinov

The question of Hadith studies in Zakir Qadiri's article "Dini Ve Gayri Dini Rivayetler"...
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(2):328–342

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-2-328-342

УДК 297.1

Original Paper

Оригинальная статья

Вопросы хадисоведения в статье Закира Кадыри «Дини вә гайре дини риваятьләр» (Религиозные и нерелигиозные предания)

А.Г. Хайрутдинов^{1а}

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

^аORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0648-0466>, e-mail: khaidar67@mail.ru

Резюме: Статья знакомит с неизвестной в России научной статьей Закира Кадыри, опубликованной в Турции в период эмиграции. В ней автор, опираясь на богатую источниковую базу, в том числе и на всемирно известные памятники литературы, а также научные труды западных и российских исламоведов, рассматривает феномен устного предания как культурно-исторического явления, описывает роль и место предания у арабов и других народов в доисламскую эпоху, ведет речь о трансформации предания в мусульманской среде и ее институционализации в виде хадиса. Также автор рассматривает особенности, методологию, положительные и отрицательные аспекты науки о хадисах, в том числе останавливается на причинах и механизмах фальсификации иснадов и матнов хадисов. Рассматриваемый материал является примером научной работы глубоко образованного мусульманского интеллектуала, подготовленной в соответствии с западными научными традициями. Публикуемые данные представляют собой ценный вклад в массив информации об истории татарской религиозной, философской и научной мысли в целом и будут вписаны в анналы российского исламоведческого сообщества.

Ключевые слова: Закир Кадыри Уган; исламоведение; хадис; история хадисоведения; фальсификация хадисов

Для цитирования: Хайрутдинов А.Г. Вопросы хадисоведения в статье Закира Кадыри «Дини вә гайре дини риваятьләр» (Религиозные и нерелигиозные предания). *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):328–342. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-328-342



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



The question of Hadith studies in Zakir Qadiri's article “Dini Ve Gayri Dini Rivayetler” (Religious and Non-Religious Traditions)

A.G. Khairutdinov^{1a}

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

^aORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0648-0466>, e-mail: khaidar67@mail.ru

Abstract: The article introduces the content of a scientific article by Zakir Qadiri, unknown in Russia but published in Turkey during the period of his emigration. The author, relying on a rich source base, including world-famous literary monuments, as well as scientific works of Western and Russian Islamic scholars, examines the phenomenon of oral tradition as a cultural and historical phenomenon. He describes the role and place of tradition among the Arabs and other peoples in pre-Islamic era, writes about the transformation of tradition in the Muslim environment and its institutionalization in the form of hadith. The article also examines the features, methodology, positive and negative aspects of the science of hadith, including the reasons and mechanisms for falsifying isnads and matns of hadiths. The material is an example of the scientific work of a deeply educated Muslim intellectual, prepared in accordance with Western scientific traditions. The published data represent a valuable contribution to the array of information about the history of Tatar religious, philosophical, and in general scientific and social thought, and will enrich the annals of the Russian Islamic studies community.

Keywords: Zakir Qadiri (Ugan); Islamic studies; Hadith; the history of hadith studies; falsification of hadiths

For citation: Khairutdinov A.G. The question of Hadith studies in Zakir Qadiri's article “Dini ve Gayri Dini Rivayetler” (Religious and Non-Religious Traditions). *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):328–342. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-328-342

Введение

После драматических революционных событий 1917 года в Российской империи, последовавшей за ними гражданской войны и установления большевистской власти большое количество блестящих татарских интеллектуалов были вынуждены покинуть родину. Среди них был и видный общественный, политический и государственный деятель, религиозный мыслитель, просветитель, писатель, журналист Закир Халимович Кадыри (1878–1954).

Предлагаемая вниманию читателя публикация является итогом нашего первого осознанного прикосновения к интеллектуальному наследию Закира



Кадыри (ذاكر قادري). В течение без малого тридцатилетней исследовательской деятельности, нацеленной на религиозно-философское наследие выдающегося татарского религиозного мыслителя и богослова Мусы Джаруллаха Бигиева, имя его единомышленника и соратника Закира Кадыри не раз попадало в поле внимания автора настоящей статьи. Были собраны доступные труды этого ученого из числа изданных в России в надежде вернуть их в научный оборот. Однако благодаря стечению обстоятельств, нам удалось обнаружить статью Закира Кадыри «Дини вэ гайре дини риваятьлэр», после чего решение перевести и ввести ее в научный оборот было принято незамедлительно. На то были свои причины: во-первых, эта работа ученого не была известна в России; во-вторых, она относилась к важнейшей исламской дисциплине – хадисоведению, что подчеркивало значимость и компетентность Кадыри как религиозного ученого-богослова обновленческого толка; в-третьих, тема статьи сохранила свою актуальность даже в наши дни, поскольку изложенная в ней информация вносит ясность в вопрос о причинах сознательного и несознательного искажения духовного знания, принесенного пророком Мухаммадом, – искажений, которые нанесли колоссальный урон миропониманию мусульман и исламской цивилизации в целом. В своей статье Кадыри говорит и об этих моментах. Что касается настоящей публикации, то она вкратце знакомит с содержанием этой работы ученого, заостряя внимание на ряде моментов, о которых умалчивали авторы популярной религиозной литературы.

Поскольку первая из перечисленных выше причин касается вопроса о степени изученности научного наследия Закира Кадыри, то необходимо отметить, что в России до сих пор написано всего лишь одно научное исследование, посвященное жизненному пути и общественной деятельности Закира Кадыри, а именно диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук Р. К. Вильдановой «Закир Кадыри (1878–1954): общественно-политическая и журналистская деятельность» (2013 г.) [1]. Помимо прочего, в ней сообщаются основные вехи жизни и творческой биографии ученого: Закир Кадыри родился в с. Абдуллово (ныне Ульяновская область), учился в Симбирском медресе, затем – в бухарском медресе «Мир-и Араб», в Стамбуле и знаменитом каирском университете «Аль-Азхар». Вместе с ним в Аль-Азхаре учились М. Бигиев, Г. Баттал, З. Камали, ставшие друзьями и соратниками на всю жизнь. Закир Кадыри одним из первых познакомил российских мусульман с идеями передовых деятелей исламского возрождения Дж. Афгани, М. Абдо и



др. Благодаря своим статьям в египетских газетах, Закир Кадыри стал известным также и в России: с просьбой помочь получить из Египта новые книги к нему обращался Р. Фахретдин, А. Ибрагимов публиковал материалы Кадыри в своих газетах «Ульфат» и «Ат-Тильмиз». После возвращения на родину Кадыри в 1914 г. стал редактором единственной в Уфе газеты на татарском языке «Тормыш», которая являлась настолько авторитетной и информационно насыщенной, что ее перепечатывали затем татарские газеты других регионов. На страницах «Тормыш» отразилась история становления татарской государственности в форме штата «Идель-Урала». В 1917 году Кадыри издал одну из важнейших книг своей жизни «Мәмләкәт идарәсе рәвешләре» (Формы государственного управления). После объявления об основании татарской республики «Идель-Урал» и создания национального правительства «Милли идарә» Закиру Кадыри было доверено заниматься национальным просвещением и образованием. Однако уже весной 1918 г. «Идель-Урал» был запрещен, газета «Тормыш» – закрыта. Кадыри был вынужден эмигрировать, искал убежище в Китае, Турции, Финляндии. Основной период жизни Кадыри в эмиграции прошел в Турции. Он занимался глубокой научной деятельностью, работал главным хранителем библиотеки рукописей «Сулеймание» в Стамбуле, где не только изучал древние манускрипты, но и возвращал их к жизни в своих переводах и комментариях. Пользуясь возможностью, Кадыри стремился донести до общественности опыт восточных и европейских мыслителей, имена и труды которых специалисты начинают познавать только сегодня. Неоценимы по значимости такие его фундаментальные труды, как перевод на турецкий язык «Мукаддимы» (Введение) Ибн Хальдуна, и четырехтомный перевод «Тарих аль-умам ва аль-мулюк» (История народов и правителей) Абу-Джа'фара Табари, которые считаются наиболее удачными из всех подобных переводов [2].

Теперь несколько слов о журнале, в котором был опубликован рассматриваемый в настоящей публикации источник. 3 марта 1924 г. Великое национальное собрание Турции приняло Закон №430 под названием «Закон об унификации образования» (*Tevhid-i Tedrisat Kanunu*), согласно которому все образовательные учреждения переходили в подчинение Министерству национального образования. Данный закон предусматривал закрытие всех религиозных учебных заведений и создание теологического факультета в Стамбульском университете (*Darülfünun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*) для предоставления религиозного образования. На факультете преподавались тафсир, хадис, фикх



и методология фикха, арабская литература, философия калама, этика и социология, история ислама, история религий, арабский, персидский и французский языки. В ноябре 1925 г. увидел свет первый номер ежеквартального научного журнала «Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası», издаваемого теологическим факультетом. До перехода на латиницу журнал издавался на арабской графике (1–10-й номера), а с 1928 года – на латинице (номера 11–25) [3]. Издание существовало до февраля 1933 и прекратило существование в связи с закрытием университета Дарульфунун [4].

Закир Кадыри преподавал на теологическом факультете с первых дней его создания, а в 1926 г. на страницах журнала увидела свет его интереснейшая научная статья «Дини вә гайре дини риваятьләр».

Обзор статьи Закира Кадыри «Дини вә гайре дини риваятьләр»

Статья написана на позднеосманском языке и состоит из двух частей. В первой автор пишет о преданиях (далее, в зависимости от контекста: либо риваят, либо предание), не имеющих отношения к религии, во второй – о религиозных риваятах. Одни параграфы работы автором были обозначены римскими цифрами и сопровождаются названиями, другие – только римскими цифрами без названий.

Статья открывается главой под названием «Гайре дини риваятьләр» (Нерелигиозные предания). Эта глава начинается с невыделенного в отдельный параграф вступительного слова, в котором обозначена авторская методология исследования проблемы: во-первых, феномен предания (далее: риваят) Кадыри относит к области науки, которую он называет «риваят гыйлеме» (наука о предании); во-вторых, он разделяет эту науку на два раздела: религиозные (дини) и нерелигиозные (гайре дини) риваяты; в-третьих, автор отмечает, что, хотя монотеистические религии и посылались народам, которые совершили определенный прогресс в литературе, но даже у них нерелигиозные риваяты, т.е. мифы, предшествовали формированию религиозного предания. По этой причине феномен предания является, с точки зрения Кадыри, неотъемлемой частью любой национальной литературы. Помимо этого, вступительное слово включает в себя разъяснение содержания понятия «риваят», его значимости, предназначения и роли, которую он играет в формировании национальной идентичности. Также автор ведет речь о консервации предания в литературе древних народов, таких как индусы, эллины, римляне, семиты и тюрки, гово-



рит о ее месте в фольклоре, нашедшем отражение в «Махабхарате», «Илиаде», «Одиссее», «Торе», «Евангелии», в «Диван люгат ат-тюрк», в «Хильйат аль-инсан ва хальбат аль-лисан»¹.

В первой части статьи Кадыри также рассматривает такие проблемы, как риваяты у арабов в доисламскую эпоху, формы их бытования и способы трансляции из поколения в поколение, в которых главную роль играли жрецы, поэты и сказители (равии). Поэзия представлена им как основная форма сохранения и передачи риваята. Кадыри останавливается также и на значимости извода (иснад) и хранителей (хуффаз) для трансляции предания. В качестве первых известных хранителей-хафизов Кадыри упоминает арабских поэтов, создавших знаменитые сборники «аль-Му‘аллякат»² и «аль-Хамаса»³, а также передатчиков этих произведений. Он останавливается также на риваятах, возникших как следствие филологических штудий уже в исламскую эпоху, говорит о фольклористах, совершавших научные экспедиции в бедуинские племена, описывает причины, побудившие их к поиску племен с «неиспорченным языком», пишет о причинах возникновения расхождений между приверженцами филологических школ Куфы и Басры. Данный раздел представляется интересным не только для исламоведов, но и для историков литературы, этнологов, фольклористов и специалистов других областей науки, имеющих дело с нематериальной культурой человечества.

¹ «Хильйат аль-инсан ва хальбат аль-лисан» – сравнительный персидско-тюркско-могольский словарь, составленный Джамаляддином Ибн-аль-Муханной (ум. 1283), представляющий собой учебное пособие по грамматике тюркского языка. Сочинение является ценным источником по исследованию языка тюрков Центральной Азии XIII–XIV веков и кыпчакского языка этого периода. Труд включает в себя арабско-тюркский словарь, в разделе грамматики анализируется звуковая система, местоимения, склонение, дополнения.

² «Аль-Му‘аллякат» (арабск. – «подвешенные», «нанизанные») – сборник из семи знаменитых касыд доисламской Аравии VI в., удостоенных быть вывешенными на стенах Каабы. Касыды собрал Хаммад в середине VIII в. Он поместил туда по одной касыде таких поэтов, как Имру-уль-Кайс, Тарафа, Зухайр, Лябид, ‘Антара, ‘Амр ибн Кульсум и Харис ибн Хиллид. «М.» представляют собой типичные касыды, характерные для родоплеменного уклада: начинаются они обязательным любовным зачином, представляющим собой плач над следами покинутой стоянки возлюбленной, продолжают слабо связанными между собой отрывками на разные темы: любовные похождения, ночь в пустыне, описание коня, охоты, ливня, поездка верхом на подробно описанной верблюдице, хвастовство щедростью и разгульной жизнью, возражения упрекающим его за мотовство, дидактические рассуждения о бренности жизни.

³ «Аль-Хамаса» (арабск. – «доблесть») – антология наилучших отрывков из стихов около пятисот семидесяти арабских поэтов, творивших в VI–VIII вв., и собранная в IX веке. Состоит из 10 книг, включающих 884 поэм.



Вторая часть работы касается непосредственно мусульманской культуры, истории ислама и исламской учености, а потому представляет особенный интерес для исламоведов, историков мусульманской религиозной мысли, хадисоведения и других дисциплин. В ней автор дает определение понятию «религиозное предание», представляет этот культурный феномен как составную часть священных писаний вообще, останавливается на вопросе о месте риваята в Коране, ведет речь о хадисе как форме риваята, а также освещает феномен хадиса через призму истории ислама и затрагивает такие дисциплины, как критика хадиса, персонология хадиса, наука о родстве, разрядах и биографиях рассказчиков хадисов, о практике установления степени достоверности или недостоверности риваятов и проверке надежности рассказчиков хадисов. Отдельно автор останавливается на понятии иснада и проблеме верификации хадисов письмом. Особенный интерес представляет глава, в которой автор проливает свет на такую важную тему, как фальсификация хадисов. В последней главе Кадыри останавливается на историографии хадисоведения и, опираясь на сборник хадисов «аль-Джами' ас-сахих» имама Бухари, перечисляет имена рассказчиков хадисов, коих у него названо 184 человека (из них 34 рассказчика – женщины), а также указывает количество хадисов, переданных каждым из них. Сопоставление нами этих данных показало, что 157 человек (т.е. 85,3 %) из 184 передали от одного до десяти хадисов, 13 человек передали от 11 до 30 хадисов, 7 человек передали от 38 до 90 хадисов, 4 человека передали 217, 242, 268 и 270 хадиса соответственно, и один человек, а именно Абу-Хурайра ад-Дауси, передал 446 хадисов. Для пущей ясности остается добавить, что количество хадисов в сборнике имама Бухари, который Кадыри использовал в качестве источника для анализа, составляет 7 563 единицы. Из приведенных им данных Кадыри делает следующий вывод:

«Как становится понятным из перечисленного выше, если исключить повторы, то количество иснадов хадисов, которые, упоминаясь в сборнике Бухари, восходят к Пророку, составляет 2 602. Из них хадисов марфу' – 159. В совокупности, всего 2 761 хадис» [4, с. 210].

Особый интерес представляет критический подход Кадыри к методологии хадисоведения. Отмечая, что мусульманские богословы придавали невероятную значимость этой науке, их подходы все же не были лишены определенных и зачастую серьезных недостатков. Кадыри перечислил следующие изъяны методологии хадисоведения, которые в определенный исторический



момент оказали негативное влияние на эту науку: 1) отсутствие дифференциации между хадисами, которые касались религиозной сферы, и тех, которые относились к мирским делам. Напротив, оба вида рассматривались в качестве шариатского доказательства и из них выводились правовые решения и правила. Кадыри делает следующий вывод: «А поскольку такого рода хадисы собирались без какого-либо различения их друг от друга, то это привело к противопоставлению религиозных дел мирским делам» [4, с. 194]. 2) Отсутствие критики иснадов и рассказчиков наряду с принятием рассказов всякого, кто не был известен как выдумщик и обманщик, что, по мнению Кадыри, привело к появлению в хадисоведении многочисленных разногласий и споров. 3) Приводя в качестве доказательства такие аяты Корана, как «Вы стали лучшей общиной среди людей»⁴, «И так Мы сделали вас общиной посредствующей»⁵ и похожие по смыслу хадисы, богословы провозглашали честность (гадәләт) каждого сподвижника Пророка, в результате чего сформировалась практика опоры на рассказы каждого сподвижника без исключения. Кадыри отмечает, что это явление стало своеобразным средством для распространения некоторого количества ложных хадисов. 4) Кадыри считает, что значимость науки хадиса была подорвана тем, что они исследовались только с точки зрения восхождения их иснадов к пророку Мухаммаду, при отсутствии анализа собственно самого хадиса на предмет его соответствия или несоответствия Корану, логике и здравому смыслу. 5) Кадыри сетует на то, что хадисы не изучались критически с позиции разума, логики и аналогии. 6) Правилom стал отвод (джарх) передатчика еще до того, как осуществлялся критический разбор с целью выявления его надежности. Следствием отношения к критике равиев, а также к критике их иснадов как к запретному нововведению стало то, что иснады не подвергались серьезному изучению и в итоге распространились сфальсифицированные иснады. 7) Наблюдалось придание большего значения иснаду хадиса, нежели его матну, что отодвинуло на второстепенные роли такие аспекты, как собственно сам матн и его смыслы. 8) Начавшиеся спустя приблизительно два века после пророческой эпохи фиксация иснадов и их систематизация, а также вынесение решений о достоверности или недостоверности хадисов согласно этим иснадам

⁴ В оригинале: «Сез инсанлар ичрусендә хәерле өммәт улдыңыз!» В оригинале данный аят имеет вид: (كُنْتُمْ خَيْرُ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ), а в переводе на русский язык: «Вы являетесь лучшей из общин, появившейся на благо человечества» (Коран, 3:110) [5].

⁵ В оригинале: «Сези өммәт вәстә әйләдек». В оригинале данный аят имеет вид: (جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا), а в переводе на русский язык: «Мы сделали вас общиной умеренной» (Коран, 2:143) [5].



привели к возникновению ряда негативных последствий. 9) Пренебрежительное отношение к хадисам, не имеющим отношения к таким темам, как Судный день, к религиозно-правовым решениям и правилам, но передаваемым с целью устрашения и насаждения страха, и даже попустительство к выдумыванию хадисов такого рода открыло широкий простор для распространения ложных хадисов [4, с. 194–195].

Резюмируя негативные последствия, вызванные перечисленными выше недостатками, Кадыри заключает:

«Противопоставление друг другу мирских дел и религиозной повестки оставило в жизни современных мусульманских народов глубокие следы, которые крайне трудно исправить. Если вы совершите мысленный обзор исламской общественной, политической и культурной жизни, начиная с уровня семьи и отдельной взятой личности, то совершенно открыто увидите эти следы. Вы своими глазами увидите, насколько глубокие следы эти правовые решения оставили в явлениях материальной и духовной жизни ислама, таких как институт семьи, воспитание, образ жизни, предпринимательство, управление государством, брак и развод, продажа и торговля, экономическая деятельность, земледелие на пустующих землях (ихъйаи аразый) и распределение земель, Махди, Даджалъ, Эпоха смуты (Әййам-ы фитән), тасаввуф и аскетизм, жизненный уклад, а также увидите, что совокупность всего перечисленного породила свою особую культуру и особый взгляд на мир. Изучите хадисы на данную тему из какой-либо книги из огромного количества книг по хадисам или хотя бы одну главу с хадисами, к примеру, о брачном даре, или бракосочетании несовершеннолетнего ребенка и несовершеннолетних девочек, или о торговле, бирже, землепользовании, или же открыв любой другой раздел и главу в ней. В итоге, вы останетесь погребенными под лавиной противоречащих друг другу и не согласующихся друг с другом хадисов. Станет очевидным наличие многочисленных разногласий между имамами различных мазхабов, также между шейхами и комментаторами, которые ради того, чтобы согласовать друг с другом такого рода хадисы, занимались ослаблением риваятов, их отменой (нәсех), предвзятой рационализацией (тәэвил) и тафсиром» [4, с. 195–196].

Статья Кадыри интересна также и его соображениями по вопросу о доверии к сподвижникам пророка Мухаммада, поскольку необъективный, на его взгляд, подход древних ученых к этому аспекту хадисоведения привел к



распространению большого количества ложных хадисов. В частности, Кадыри писал об этом следующее:

«В тех случаях, когда списки имен, составленные в добавление к тому, о чем говорилось выше, были представлены именами предшественников, то и хадисы, дошедшие с такими иснадами, были восприняты как достоверные и документально подтвержденные. Благородные сподвижники и великие мухаддисы были восприняты в качестве идеала, которые не могут совершать ошибок, а переданные ими хадисы не должны подвергаться изменению (табдил) или проверке надежности рассказчиков хадисов. Если иснад включает в себя имена сомнительных и вызывающих недоверие рассказчиков, то такой хадис признавался слабым и отходил к категории вымышленных (мәүзүг).

Этот метод был верен по отношению к личностям «пограничья». Во все времена необходимо оценивать достоверность изречений людей, выступающих с речами, обращать внимание на то, не запятали ли они себя ложью и обманом, а также осознавать суть сказанных ими слов. Однако этого критерия недостаточно. Необходимо подвергать критике их слова и с точки зрения других критериев. Одним из таких критериев является Коран, достоверность коего является неопровержимой. Другими критериями являются достоверные хадисы, истинность которых не вызывает сомнений, а также логика, трезвый ум (акыл) и допустимая интуиция (бадиһийат).

Таковы слабые места исследования иснадов и их критики. Кроме этого, после того, как был основан метод иснада, стало наблюдаться поражение иснадов деятельностью по фальсификации (тәғъшиш). Если мы обратим внимание на труды, посвященные выдуманному (мәүзүг) хадисам, и иснадам, которые были подвергнуты фальсификации и составлены заведомо ложно, то увидим реальность такого положения дел. Станет очевидным существование отдельных групп, занимавшихся сочинением ложных хадисов.

Еще одним упущением мухаддисов является тот факт, что они единогласно признавали как подтверждаемую Кораном честность всех без исключения сподвижников. Однако если мы обозрим историю ислама, то мы увидим, что среди сподвижников были и лжецы, и воры. Следовательно, аяты и хадисы, касающиеся сподвижников, отнюдь не заявляют о непогрешимости всех без исключения сподвижников. Если мы обратим внимательный взор к матнам хадисов, то сможем узнать о том, что еще со времен ‘А’иши и ‘Абд-Аллаха ибн ‘Аббаса выдвигались сомнения против Абу-Хурайры и Ка’ба ибн аль-Ахбара, переда-



вавшим неизвестные (*гариб*) хадисы. <...> риваяты, которые они рассказывали, отложив в сторону иснады, являются копией «Таурата» и даже «Талмуда»» [4, с. 196–197].

Одной из примечательных особенностей рассматриваемой статьи Закира Кадыри является его обращение к трудам не только мусульманских авторов, но и западных и российских востоковедов, а также упоминание имен исторических лиц, оставивших след в истории человеческой культуры. Общее количество упомянутых персоналий составляет приблизительно девятьсот имен. Если говорить об исламооведах западного и российского происхождения, то в работе упомянуты имена и труды следующих ученых и писателей (имена некоторых из них, равно как и названия их трудов, Кадыри в своей статье приводит на латинице, имена оставшихся прописаны арабскими буквами, которые здесь транслитерированы на кириллицу): Ahlvardt, V., Alef, L., Anerce, Helt, I., Jones, William, Jonson, Capitan F., Lacob, G., Lyall, Charles, Orndol, F., Анни Безант, Арнольд, Аракл, Ариока, Бартольд, Беоти, Брокгауз, Евфрон, Броккельман, Вальмики, Владимиров Александр, Вьяса, Вюстенфельд, Геродот, Гесиод, Гиргас, Гольдциер, Гомер, Готвальд, Джонс, Дози, Ираклий, Кирпичников, Корш, Крачковский, Кремер, Крымский, Митридат, Мюллер, Нёльдеке, Нофаль, Нэтчбул, Онари, Радлов, Розен, Солсбери, Холмогоров, Шмидт, Шпренгер.

Заключение

В кругах знатоков хадисоведения может возникнуть ряд вопросов к содержанию описанной выше статьи Закира Кадыри. Например, по поводу его рассуждений о том, что хадисы исследовались только с точки зрения восхождения их иснадов к пророку Мухаммаду, при отсутствии анализа собственно самого хадиса на предмет его соответствия или несоответствия Корану и здравому смыслу, может быть выдвинуто замечание, что представители школы *ас-хаб ар-ра'й* занимались именно этим. Еще один вопрос может вызвать замечание к Кадыри об отсутствии серьезного исследования цепочек передатчиков, которое привело к возникновению ложных иснадов, поскольку известно, что исламское богословие никогда не испытывало недостатка в выдающихся экспертах и специализированных трудах в этой отрасли хадисоведения.

Кадыри, несомненно, знал и об экспертах, и об огромном массиве соответствующей богословской литературы. Однако Кадыри понимал также и то, что, во-первых, это не стало панацеей от возникновения и распространения



ложных хадисов и иснадов; во-вторых, мало влияло на их проникновение и процветание в мусульманских массах, в-третьих, и это самое важное, на наш взгляд: Кадыри критикует саму методику хадисоведения (подспудно задевая и улемов, которые этим занимались, не называя при этом их имен). Он прекрасно понимал и высокую степень их научного и религиозного авторитета, объемы проделанной ими работы, осознавал и то, что они сами и их труды признаны незыблемыми и неоспоримыми. В этом свете заслуга Закира Кадыри заключается в том, что он находит изъяны в этой системе, указывает на них и показывает, какое негативное воздействие, прямое и косвенное, эти недостатки оказали на жизнь уммы и интеллектуальное состояние мусульман. И Кадыри делает это не как человек, который всю жизнь провел в моногенной мусульманской среде, в которой по объективным причинам трудно обрести способность критического восприятия окружающей действительности, а как человек, сформировавшийся в жестких условиях межкультурного пограничья, в котором многие века были вынуждены жить татары. Благодаря этому опыту Кадыри, как и многие другие его современники, получил шанс задаться вопросами о том, почему мир ислама оказался фактически колонией Запада. Драматизм ситуации заключается в том, что, осознавая наличие великих ученых-хадисоведов и сделанный ими вклад в исламскую ученость, Кадыри тем не менее не мог закрывать глаза на печальную реальность, а именно: все это научное величие (в котором хадисоведение являлось лишь частью), которое должно было стать как минимум инструментом в деле защиты цивилизации ислама, все же не смогло предотвратить его регресс и упадок.

Поскольку Кадыри в своей статье ведет речь об одной из фундаментальных исламских богословских дисциплин, то может возникнуть соблазн не воспринимать его исследование серьезно, сославшись на то, что все в хадисоведении уже было изучено и исследовано до него и он априори не мог сказать ничего нового. Однако в любом случае перед нами пример научно-богословского анализа или, если говорить религиозными терминами, пример иджтихада Закира Кадыри применительно к рассматриваемой им теме. Поэтому было бы неверно недооценивать его работу и ее значимость. Даже если бы Кадыри и не сказал чего-либо нового о хадисоведении, то даже в этом случае статья Закира Кадыри, его оценки и выводы достойны рассматриваться как пример глубокого научного исследования в области исламской теологии, выполненного, во-первых, представителем татарской богословской мысли, во-вторых,



ученым, который стоял у истоков преподавания теологии в высшей школе Турецкой Республики в самом начале ее возникновения. И, наконец, факт широкого использования Закиром Кадыри в своей статье научных трудов западных и российских исламоведов демонстрирует не только высокую степень его владения материалами такого рода, но и свидетельствует о степени его объективности в исследовании вопросов истории ислама и о критическом подходе к массиву исламской религиозной литературы, в том числе к таким трудам, которые считаются источниками ислама, как, например, сборник хадисов имама Бухари. Рассматриваемая работа Закира Кадыри была написана в лучших традициях структурирования материала и логики его изложения, принятых в западной научной среде.

Указанные особенности значительно повышают научную ценность статьи Закира Кадыри, вводя ее в круг наиболее значимых академических исламоведческих исследований в масштабах мировой исламоведческой науки. Кроме этого, статья Закира Кадыри, на наш взгляд, достойна быть включенной в образовательные программы мусульманских учебных заведений Российской Федерации и стать объектом исследования учащимися.

Кроме этого, выражаем надежду на то, что в ближайшем будущем будет осуществлена публикация доселе неизвестной в российской исламоведческой среде статьи Закира Кадыри, что станет ценным вкладом в массив информации об истории татарской религиозной, философской, научной и общественной мысли в целом, что она будет признана российским исламоведческим сообществом, мусульманской образовательной системой, а также всеми, кто интересуются вопросами ислама и мусульманской учености. Это стало бы своеобразным актом увековечивания памяти о Закире Халимовиче Кадырове, для которого решение проблем религиозного образования являлось одним из важнейших направлений его общественной деятельности.

Литература

1. Вильданова Р.К. *Закир Кадыри (1878–1954): общественно-политическая и журналистская деятельность. Автореф. дисс. ... канд. истор. наук.* Казань, 2013. 25 с.
2. Вильданова Р. К. *Закир Кадыри и трансформация российского общества в начале XX века.* Ульяновск: УлГУ; 2011. 181 с.



3. Hamit Er. Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi; 2017. C. 8. S. 526–527.

4. Кадыри З. Дини вә гайре дини риваятьләр. *Дарелфөнун илаһият факултәсе мәжмугасы*. 1926;1(4):132–210.

5. *Священный Коран с комментариями на русском языке*. Н. Новгород: Издательский дом «Медина»; 2007. 1742 с.

References

1. Vildanova R.K. *Zakir Kadyri (1878-1954): obshchestvenno-politicheskaya i zhurnalistskaya deyatel'nost'*. Avtorefer. diss. ... kand. istor. nauk [Zakir Kadiri (1878–1954): socio-political and journalistic activities. Abstract of Candidate of Historical Sciences Thesis]. Kazan, 2013. 25 p. (In Russian)

2. Vildanova R.K. *Zakir Kadyri i transformatsiya rossiyskogo obshchestva v nachale XX veka* [Zakir Kadiri and the transformation of Russian society at the beginning of the 20th century]. Ulyanovsk: Ulyanovsk State University Publ.; 2011. 181 p. (In Russian)

3. Hamit Er. Darulfunun İlahiyat Fakültesi Mejmuaşı [Journal of the Faculty of Theology of Darulfunun University]. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* [Turkish Religious Foundation Encyclopedia of Islam]. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Publ.; 2017. Vol. 8. pp. 526–527. (In Turkish)

4. Qadiri Z. Dini wa Ghayri Dini Riwayatlar [Religious and non-religious legends]. *Darulfunun İlahiyyat Fakültesi Majmu'asi* [Journal of the Faculty of Theology at Dar-al-Funun]. 1926;1(4):132–210. (In Ottoman)

5. *Svyashchennyy Koran s kommentariyami na russkom yazyke* [The Holy Quran with commentaries in Russian]. N. Novgorod: Medina Press; 2007. 1742 p. (In Russian)



A.G. Khairutdinov

The question of Hadith studies in Zakir Qadiri's article "Dini Ve Gayri Dini Rivayetler"..
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(2):328–342

Информация об авторе

Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович, кандидат философских наук, доцент; исполняющий обязанности заведующего отделом истории общественной мысли и исламоведения Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация.

About the author

Aidar G. Khairutdinov, Cand. Sci. (Philosophy), Associate Professor; the Acting Head of the Department of History of Social Thought and Islamic Studies at Sh. Marjani Institute of History of Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 25 января 2024
Одобрена рецензентами: 25 апреля 2024
Принята к публикации: 17 мая 2024

Article info

Received: January 25, 2024
Reviewed: April 25, 2024
Accepted: May 17, 2024



Г.Н. Хисамиева

Вклад имама Кашфласара в духовно-нравственное воспитание...
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(2):343–350

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-2-343-350

УДК 93/94

Original Paper

Оригинальная статья

Вклад имама Кашфласара в духовно-нравственное воспитание представителей татарской диаспоры Северо-Западного Китая

Г.Н. Хисамиева^{1а}

¹Институт Татарской энциклопедии и регионоведения Академии наук РТ, г. Казань, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0008-2282-5528>, e-mail: tgn.93@yandex.ru

Резюме: Актуальность представленной темы обусловлена тем, что деятельность имама Кульджи не являлась предметом исследования. На основе анализа интервью представителей татарской диаспоры Республики Казахстан и мемуарно-эпистолярного материала автором рассматривается жизнь и деятельность татарского имама Кашфласара в иноязычном пространстве. Отмечается его большой вклад в духовное и нравственное воспитание представителей татарской диаспоры Северо-Западного Китая, а также историческая роль имама в процессе репатриации татар в СССР. В результате проведенного исследования можно сделать вывод, что во многом благодаря духовно-просветительской деятельности имама татарская диаспора не утратила свою самобытность, свою религию, язык и культуру, что является немаловажным фактором в сохранении идентичности в иноязычном государстве.

Ключевые слова: татарская диаспора; татары Кульджи; Кашфласар хазрат; татарская диаспора Северо-Западного Китая; Синьцзян

Для цитирования: Хисамиева Г.Н. Вклад имама Кашфласара в духовно-нравственное воспитание представителей татарской диаспоры Северо-Западного Китая. *Minbar. Islamic Studies. 2024;17(2):343–350*. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-343-350



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



The contribution of Imam Kashfelasrar to the spiritual and moral education of the Tatar diaspora in Northwestern China

G.N. Khisamieva^{1a}

¹*Institute of Tatar Encyclopedia and Regional Studies of Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0008-2282-5528>, e-mail: tgn.93@yandex.ru

Abstract: The relevance of the presented topic lies in the fact that the activities of the Imam of Ghulja were not the subject of research. Based on the analysis of interviews with representatives of the Tatar diaspora of the Republic of Kazakhstan and memoir-epistolary material, the author examines the life and work of the Tatar Imam Kashflasrar in a foreign language space. The article points out his great contribution to the spiritual and moral education of representatives of the Tatar diaspora of Northwestern China, as well as the historical role of the imam in the process of repatriation of Tatars to the USSR. As a result of the conducted research, it can be concluded that largely due to the spiritual and educational activities of the imam, the Tatar diaspora has not lost its identity, its religion, language and culture, which is an important factor in preserving identity in a foreign-speaking country.

Keywords: Tatar diaspora; Tatars of Ghulja; Kashfelasrar hazrat; Tatar diaspora of Northwestern China; Xinjiang

For citation: Khisamieva G.N. The contribution of Imam Kashfelasrar to the spiritual and moral education of the Tatar diaspora in Northwestern China. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):343–350. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-343-350

Введение

Татарская диаспора Северо-Западного Китая была сформирована более 150 лет назад татарскими купцами, которые активно вели торгово-посредническую деятельность со странами Средней и Центральной Азии. Изучение истории формирования и жизни диаспоры в иноязычном пространстве требует особо пристального внимания.

Начало формирования татарской диаспоры можно датировать 1830 годом, однако число татар в этот период было незначительным, основной поток татарского населения приходится на 1850-е годы, после подписания между Россией и Китаем Кульджинского договора¹, который позволил официально вести торговую деятельность русским и татарским купцам.

¹ Договор был подписан 25 июля 1851 г. Кульджинский договор стал главным пунктом в



С приездом татарского купечества в такие крупные торговые города Северо-Западного Китая, как Кульджа, Чугучак и Урумчи, начинается полноценная жизнь татарской диаспоры, а именно: открываются мечети, медресе, приглашаются выдающиеся религиозные деятели из Казани и не только. Одним из таких знаменитых духовных деятелей татарской диаспоры Северо-Западного Китая был Кашфласрар хазрат. История его жизни и вклад в развитие духовно-нравственного воспитания татарской молодежи не освещалась в научных изданиях и не привлекала внимания исследователей.

Кульджа

Кульджа – город в верховьях реки Или. Крупный торговый город Синьцзяна в XIX–XX вв., который играл заметную роль в торгово-экономической жизни России и Китая. Благодаря торгово-посреднической деятельности татарского купечества, в период с 1830 по 1851 гг., в Кульдже формируется начальный пласт татарской общины.

В 1880 году на деньги купеческой семьи Желкибаевых в Кульдже возводятся первая татарская мечеть и двухклассное медресе. В связи с увеличением численности татарского населения в Кульдже и, соответственно, большим потоком учеников в 1885 году медресе расширяют, а также строят десятикомнатное общежитие. В 1900 году медресе вновь перестраивают.

В Кульдже также действовала школа для девочек при доме Маймуны абыстай. В медресе наравне с религиозными предметами преподавались природоведение, кулинария, счет, рукоделие.

развитии русско-китайских отношений на территории Центральной Азии. Значимость данного договора выходила за рамки простого торгового соглашения, подписанный договор подчеркивал отказ Цинской империи от своих притязаний на территории нынешних Казахстана и Киргизии, а также способствовал формированию юридической основы официальных русско-китайских отношений в приграничных районах Центральной Азии [1, с. 99]. Кроме того, после подписания данного договора русские купцы могли беспрепятственно пересекать границу Западного Китая. Статья №4 договора гласила: «Русские купцы имеют при себе старшину (караванбаша), который при следовании каравана в Или (Кульджу) по прибытии на китайский пикет Бориходжир – а по прибытии в Тарбогатай (Чугучак) на первый китайский пикет, представляет караульному офицеру билет своего государства; означенный офицер, записав число людей, скота и выюков с товарами, отпускает караван в сопровождении же офицера и солдат от пикета до пикета. В дороге не позволяется ни солдатам, ни купцам делать друг другу какие-либо обиды и стеснения» [2, с. 58]. Ко всему прочему китайское правительство отвело российским купцам места для постройки домов и складных магазинов для товаров [2, с. 60]. Последний пункт давал надежду на усиление позиций российского купечества в Кульдже и Чугучаке.



Кашфласрар Дамулла

В конце XIX по приглашению купца Ситдика Габитова в Кульджу приезжает Кашфласрар Вагапов, которого назначают имамом в местную татарскую мечеть, кроме того, имам занимается преподавательской деятельностью в новом медресе, расположенном рядом с мечетью. Относительно точной даты приезда имама в Кульджу сведения во многих воспоминаниях расходятся. Например, академик, уроженец города Кульджа, М. Усманов пишет, что приезд Кашфласрара датируется 1899 годом, аргументируя тем, что в 1950 году было отпраздновано 50-летие религиозной деятельности хазрата [3, с. 43]. Эту дату указывает и М. Ерзин [4, с. 130]. М. Чанышев в своем исследовании «Кытайда татар мәғарифе тарихы» (История татарского образования) отмечает 1881 г. [5, с. 61]. Татарский ученый-историк, представитель татарской диаспоры в Кульдже Хафиз Саттар Салых пишет о 1893 г. [6, с. 75]. Вследствие такой вариативности мы не имеем возможности указать точную дату переезда имама.

Кашфласрар хазрат-имам кади (шариатский судья) родился в 1858 году в Малмыжском уезде Вятской губернии, в деревне Пижмар, в семье Фатхитдина муллы. Окончив начальную школу в своей деревне, он продолжил обучение в Казани, а затем в Астрахани и далее в Бухаре, где получил чин муллы. Свободно владел арабским, персидским, турецким и русским языками. Хорошо образованного, молодого муллу Кашфласрара пригласили в Кульджу. Первоначально, еще до постройки нового медресе, он вел занятия в одной из комнат своего дома, а его жена обучала девочек [7, с. 14].

В своей педагогической деятельности Кашфласрар Вагапов придерживался кадимистского направления, но и методы джадидизма в преподавании не исключал. Кроме религиозных предметов его ученики изучали математику, татарский язык и литературу [8, с. 6].

Под руководством Кашфласрара Вагапова работал и библиотечный зал, в котором читатели могли знакомиться с периодической печатью, издаваемой в России, в частности в Казани, в Турции, а также с религиозной, художественной и научной литературой [5, с. 63].

Помимо духовно-религиозной деятельности имам занимался и быденными делами мусульманского населения, а также благоустройством города. Например, руками Кашфласрара хазрата был выращен фруктовый сад, который радовал всех жителей Кульджи [7, с. 13]. Представители местного населения



с глубоким уважением и любовью относились к имаму и его деятельности, многие вспоминают, что он не только воспитывал детей, но и принимал непосредственное участие в судьбе взрослых, а также прикладывал все усилия для сохранения той или иной семьи.

В результате его деятельности среди татар города не было неблагополучных семей. Помимо этого, хазрат мог разрешить любую общественную проблему. Например, «в период его работы имамом в Кульдже у рабочих не было выходных. Даже на заводе у известного капиталиста Мусабаева не было выходного дня. Кашфласрар хазрат обратился по этому вопросу к высокопоставленным горожанам, доказывал свою правоту с помощью сур и аятов из Корана, в результате добился того, что был установлен один выходной день в неделю» [7, с. 14–15]. Благодаря неустанному труду по распространению образования и укреплению дружеских отношений между народами хазрат прославился как мудрый и справедливый имам не только среди татар, но и среди других наций Кульджи [7, с. 14]. Поэтому в Кульдже его называли не хазрат, а Ногай Дамулла (татарский большой/старший мулла) [7, с. 14], что свидетельствовало о глубоком уважении и общенациональной признательности.

В период репатриации (1953–1956 гг.) эмигрантского населения в СССР вклад татарского муллы был значителен. Благодаря его метрической книге, которую он вел с момента обоснования в Кульдже, были выданы паспорта и свидетельства о рождении всем татарским репатриантам. Тауфик Абдыкеев вспоминает: «В 1954 году нас выпустили из Китая по документу, который выдало консульство СССР, подписанное Кульджинским дамуллой Кашфласраром. По его метрическим книгам выдавались свидетельства о рождении. Такой документ выдавали только нам – татарам, уроженцам города Кульджа»². К сожалению, после завершения репатриации след метрической книги теряется. На сегодняшний день нет сведений о том, где и в каких архивах она находится.

Несмотря на практически массовое переселение татар, уже будучи в преклонном возрасте, хазрат пожелал остаться в Китае. В 90-летнем возрасте, без объяснения причин, Кашфласрар хазрат Вагапов был заключен в китайскую тюрьму. «Старик, который прожил всю жизнь с молитвой, который призывал людей к благочестию и здоровому образу жизни, заложил и вырастил огромный фруктовый сад, был арестован» [7, с. 14].

² Интервью с Т.А. Абдыкеевым. Август, 2023 г.



Умер Кашфласрар хазрат в 99 лет, в 1957 году 29 марта. Выражая уважение к хазрату, его табут, передавая с рук на руки, несли семь километров до кладбища [6, с. 74]. «Местные жители отрывали лоскутки от ткани, покрывавшей табут, считая Кашфласрара святым человеком» [9, с. 102].

Заключение

Таким образом, можно сделать вывод, что Кашфласрар Вагапов был значимой фигурой в Кульдже. Из истории жизни и деятельности татарского муллы Кашфласрара хазрата видно, каким глубоким уважением и признательностью он пользовался не только среди своего народа, но и среди представителей других наций. Неустанное стремление к справедливости, распространению образования и укреплению дружеских отношений сделали его истинным символом мудрости и добродетели. Религиозно-просветительская деятельность хазрата помогала сплотить социальную силу в лице молодежи, которая в дальнейшем могла сохранить религиозную, культурную и историческую традицию татарского народа.

Литература

1. Валеев Р. М. *Российско-китайские отношения в XVII – первой половине XIX в.: Очерки отечественной историографии (40 – 80 гг. XX в.)*. Казань: Казан. ун-т; 2011. 147 с.
2. *Русско-китайские договорно-правовые акты 1689–1916*. М.: Памятники исторической мысли; 2004. 694 с.
3. Усманов М. А. *Ябылмаган китап яки чәчелгән орлыклар*. Казан: Татар. кит. нәшр.; 1996. 206 б.
4. Ерзин М. *Гасырлар сере*. Алматы: Мир; 2012. 315 с.
5. Чанышев М. *Кытайда татар мәгарифе тарихы*. Казан: Жыен; 2007. 240 б.
6. Хафиз Саттар Салых. Шеңжанда үткән бир бүлүм татар шәхесләр. Кашфласрар дамулла. *Шеңжан татар мәдәнияти*. 2014;0006:74–75.
7. Усманова-Юсимова Н. *Онытылмас шәхесләребез*. Алматы; 2009. 238 с.
8. Усманова-Юсимова Н. *Татарларның милли гөрөф-гадәт йолалары*. Алматы; 2007. 116 б.
9. Усманов А. О татарах в Кульдже. *Мы из Китая. Сборник воспоминаний*. Алматы: ABC; 1999. 164 с.



References

1. Valeev R.M. *Rossijsko-kitajskie otnosheniya v XVII – pervoj polovine XIX v.: Ocherki otechestvennoj istoriografii (40 – 80 gg. XX v.)* [Russian–Chinese relations in the XVII and the first half of the XIX century: Essays on Russian Historiography (40–80 years XX century)]. Kazan: Kazan University Press; 2011. 147 p. (In Russian)
2. *Russko-kitajskie dogovorno-pravovye akty 1689–1916* [Russian–Chinese contractual legal acts 1689–1916 years]. Moscow: Monuments of historical thought; 2004. 694 p. (In Russian)
3. Usmanov M. A. *Jabylmagan kitap jaki chachelgan orlyklar* [Not a closed book]. Kazan: Tatar Book Publishing House; 1996. 206 p. (In Tatar)
4. Erzin M. *Gasyrlar sere* [Secrets of the ages]. Almaty: Mir Press; 2012. 315 p. (In Tatar)
5. Chanyshhev M. *Kytajda tatar magarife tarikhy* [The history of Tatar education in China]. Almaty: Jyen Press; 2007. 240 p. (In Tatar)
6. Hafiz Sattar Salah. Shenjanda utkan bir bulum tatar shakheslar. Kashfelasrar damulla [Tatar figures. Kashfelasrar mullah]. *Shenjan tatar madaniyati* [The culture of the Tatars of Xinjiang]. 2014;0006:74–75. (In Tatar)
7. Usmanova-Jusimova N. *Onytylmas shakheslarebez* [Never-to-be-forgotten faces]. Almaty; 2009. 238 p. (In Tatar)
8. Usmanova-Jusimova N. *Tatarlarnyn milli goref-gadat jolalary* [National rituals and customs of the Tatars]. Almaty; 2007. 116 p. (In Tatar)
9. Usmanov A. O tatarah v Kul'dzhe [About the Tatars in Ghuldja]. *My iz Kitaya. Sbornik vospominaniy* [We are from China. Collection of memories]. Almaty: ABC Press; 1999, pp. 101-110. (In Russian)

Информация об авторе

Хисамиева Гульназ Назымовна, Институт Татарской энциклопедии и регионоведения Академии наук РТ, научный сотрудник, г. Казань, Российская Федерация.

About the author

Gulnaz N. Khisamieva, Institute of Tatar Encyclopedia and Regional Studies of Tatarstan Academy of Sciences, Research Worker, Kazan, the Russian Federation.



G.N. Khisamieva

The contribution of Imam Kashfelasrar to the spiritual and moral education...
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(2):343–350

Раскрытие информации о конflikте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфлик-
та интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict
of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 11 октября 2023

Одобрена рецензентами: 11 апреля 2024

Принята к публикации: 11 мая 2024

Article info

Received: October 11, 2023

Reviewed: April 11, 2024

Accepted: May 11, 2024



Роль мусульманских организаций Северной Осетии в развитии межконфессиональных отношений в республике в начале 1990-х – конце 2010-х гг.

К.В. Каспарян^{1а}, И.Н. Колесников^{1б}, М.В. Рутковская^{1с}

¹Пятигорский государственный университет, г. Пятигорск, Российская Федерация

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

^бORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5515-2701>, e-mail: in_kolesnikov@mail.ru

^сORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0637-6351>, e-mail: rutkovskayam@list.ru

Резюме: Статья посвящена исследованию специфических черт участия североосетинских исламских духовных организаций в процессе развития межрелигиозных отношений в Республике Северная Осетия-Алания в конце XX – первых десятилетиях XXI в. и их роли в развитии духовной сферы общественной жизни республики и стабилизации политической обстановки в данном субъекте Российской Федерации. В исследовании рассмотрены особенности миротворческой деятельности мусульманской общины Северной Осетии на территории республики и на Северном Кавказе в целом. В статье описана роль председателей Духовного управления мусульман Северной Осетии А.-Х. Евтеева, Х.-М. Тавказахова и Х.-Х. Гацалова в становлении и развитии межконфессионального диалога в РСО-Алания.

Ключевые слова: Духовное управление мусульман РСО-Алания; периодическое издание «Осетия. Голос ислама»; межнациональная организация «Наша Осетия»; Координационный центр мусульман Северного Кавказа (КЦМСК); Всеосетинское национальное движение «Стыр Ныхас»; Межрелигиозный совет России (МСР)

Для цитирования: Каспарян К.В., Колесников И.Н., Рутковская М.В. Роль мусульманских организаций Северной Осетии в развитии межконфессиональных отношений в республике в начале 1990-х – конце 2010-х гг. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):351–368. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-351-368



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



The role of Muslim organizations in North Ossetia in the development of interfaith relations in the republic in the early 1990s and late 2010s.

K.V. Kasparyan^{1a}, I.N. Kolesnikov^{1b}, M.V. Rutkovskaya^{1c}

¹*Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education «Pyatigorsk State University», Pyatigorsk, the Russian Federation*

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

^bORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5515-2701>, e-mail: in_kolesnikov@mail.ru

^cORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0637-6351>, e-mail: rutkovskayam@list.ru

Abstract: This article is devoted to the study of the specific features of the participation of North Ossetian Islamic spiritual organizations in the development of interreligious relations in the Republic of North Ossetia-Alania in the late twentieth and the first decades of the 21st centuries and their role in the development of the spiritual sphere of the republic's public life and the stabilization of the political situation in this territorial subject of the Russian Federation. This study examines the features of the peacekeeping activities of the Muslim community of North Ossetia in the republic and in the North Caucasus as a whole. This article examines the role of the chairman of the Spiritual Board of Muslims of North Ossetia A.H. Evteev, H.M. Tavkazakhov and H.H. Gatsalov in the formation and the development of interfaith dialogue in the Republic of North Ossetia-Alania.

Keywords: The Spiritual Administration of Muslims of the Republic of North Ossetia-Alania; "Ossetia. The Voice of Islam" periodical; "Our Ossetia" interethnic organization, the Coordination Center of the Muslims of the North Caucasus (KCMC), the All-Ossetian National Movement "Styr Nyhas"; the Interreligious Council of Russia (ICR)

For citation: Kasparyan K.V., Kolesnikov I.N., Rutkovskaya M.V. The role of Muslim organizations in North Ossetia in the development of interfaith relations in the republic in the early 1990s and late 2010s. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):351–368. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-351-368

Введение

Россия представляет собой полиэтническое и многоконфессиональное государство. Народы, которые проживают в Российской Федерации, исповедуют все мировые религии – христианство, ислам и буддизм. Кроме того, в стране большое количество граждан, исповедующих иудаизм и традиционные языческие культы.



В связи с этим конфессиональный вопрос является одним из важнейших аспектов государственной политики: недостаточно эффективное и несвоевременное решение межконфессиональных противоречий грозит целостности российского общества и может привести к серьезным межконфессиональным конфликтам. К тому же в определенных случаях причины межэтнических и межрелигиозных конфликтов могут совпадать.

В данном отношении Северо-Кавказский регион, в котором проживают десятки различных национальностей, исповедующих все перечисленные выше религии, является одной из самых проблемных (если не самой проблемной) территорией Российской Федерации, на которой все еще остаются не до конца решенными противоречия между различными этносами, связанные, в том числе, и с религией. Подобная ситуация представляет собой фактор дестабилизации и несет угрозу устоям российской государственности. Анализ поисков решения данной проблемы, которые предпринимаются в нашей стране, также должен стать предметом тщательного изучения.

Республика Северная Осетия-Алания является единственной республикой Северного Кавказа, в которой мусульмане не составляют большинство верующих. В то же время мусульманская умма Северной Осетии играет значимую роль в развитии духовной сферы общественной жизни республики.

При этом необходимо учесть тот немаловажный факт, что ислам негативно воспринимается в некоторых слоях российского общества вследствие трагических событий второй половины 1990 – начала 2000 гг., произошедших, в том числе, и на территории РСО-Алания. В данном случае имеются в виду гибель заложников в Беслане в 2004 г., а также ряд террористических актов, стоивших жизни видным осетинским публицистам и теологам традиционного мусульманского вероисповедания, являвшимся сторонниками сотрудничества с представителями других религий.

С учетом данного обстоятельства, как представляется, необходимо исследовать характер взаимодействия мусульманских организаций с другими конфессиями, а также с представителями различных этносов, проживающих в Северной Осетии, равно как и участие североосетинских мусульман в миротворческой деятельности на Кавказе, в частности в Южной Осетии. Не меньшее значение имеет и изучение деятельности мусульманской общины Северной Осетии в контексте сотрудничества всех конфессий РФ, направленного на до-



стижение мирных и партнерских межконфессиональных отношений в нашей стране.

Также следует учесть тот факт, что своеобразие РСО-Алания заключается в том, что многие из осетин, относящих себя как к христианам, так и мусульманам, лишь внешне соблюдают необходимые обряды, но, по сути, придерживаются традиционных политеистических верований.

В связи с этим важно проанализировать степень религиозности осетин-мусульман и характер их взаимоотношений с единоверцами, относящимися к другим этносам, как внутри республики, так и на Северном Кавказе (и за его пределами).

Цель данной научной работы: исследование деятельности исламских общественных организаций РСО-Алания в контексте развития межрелигиозных отношений в республике в начале 90-х гг. XX – первых десятилетиях XXI в.

На основе цели исследования сформулированы основные задачи:

- проанализировать специфику взаимодействия исламской общины Северной Осетии с другими конфессиями РСО-Алании в конце XX – начале XXI в.;
- исследовать миротворческий аспект деятельности мусульманской уммы РСО-Алания в 1990-х – 2010-х гг.;
- изучить особенности взаимодействия осетинских мусульманских организаций с представителями иных народов России, исповедующих исламскую религию в исследуемый период;
- исследовать персональный вклад руководителей Духовного управления мусульман Северной Осетии в развитие межконфессиональных отношений в республике.

Историография проблемы

Следует учесть то обстоятельство, что проблема взаимодействия мусульманской общины Северной Осетии с иными конфессиями республики рассматривается в трудах отечественных и зарубежных ученых. Непосредственно данную научную проблему изучают такие ученые, как Б.М. Бирагова, Д.З. Хайретдинов, Я.А. Амелина, Н.М. Емельянова, Т.Е. Дзеранов. В их работах исследованы особенности взаимодействия исламской уммы РСО-Алания с иными конфессиональными сообществами республики в начале 90-х гг. XX – первом десятилетии XXI в., изучен миротворческий аспект деятельности Духовного



управления мусульман Северной Осетии и личные вклады муфтиев республики в указанный период.

Значительный вклад в изучение данной темы внесли ученые, являющиеся специалистами по истории ислама, исповедуемого на территории Северного Кавказа и в России в целом. Необходимо в данном контексте отметить таких экспертов, как Р. Бухараев; М. Арсанукаева, А. Гиль, А. Шабацк; Й. Пилкингтон; Р.К. Келехсаев; А.К. Аликберов, В.О. Бобровников, А.К. Бустанов; С. Хантер; С.К. Осипов; Э. Аскеров.

Кроме того, отдельные аспекты рассматриваемой в данном исследовании проблемы раскрыты в научных трудах Р.Т. Вердиева; Л. Молодиковой, Э. Уотта; А.Л. Дзасохова; А.Т. Баликоева, А.П. Горбунова, И.Д. Ибрагимова; З.В. Кануковой; Р. Кенеза.

Результаты

Необходимо указать на тот факт, что в 90-х гг. XX – первых десятилетиях XXI в. мусульманской общине Республики Северная Осетия-Алания и другим конфессиям республики пришлось преодолевать кризис духовности, вызванный многолетней борьбой советской власти с любыми проявлениями религиозности. Жители республики, исповедующие различные религии, так или иначе должны были искать точки соприкосновения друг с другом во избежание масштабных противостояний.

Населению республики, исповедующему различные религии, необходимо было найти точки соприкосновения друг с другом для недопущения каких-либо проявлений религиозной нетерпимости. Однако руководители конфессиональных групп обладали крайне ограниченными возможностями (особенно в 90-е гг. XX в.) [1, с. 84].

Духовные лидеры всех конфессий республики, в том числе и мусульманской, предпринимали усилия по консолидации североосетинского общества. В октябре 1991 г. мусульманская община вошла в состав созданной под патронажем Ставропольской и Владикавказской епархии межнациональной организации «Наша Осетия». В нее вошли представители от православных осетин, национально-культурные объединения республики: русскоязычное «Русь», армянское «Эребуни», ассирийское «Ниневия», азербайджанское «Азери», кабардино-балкарское «Намис», «Татарское национально-культурное общество имени Тукая» и др. Главной задачей «Нашей Осетии» было обеспечение един-



ства граждан Северной Осетии. Во время празднования двадцатипятилетнего юбилея данной организации, проведенного во Владикавказе 27 мая 2017 г., архиепископ Владикавказский и Аланский Леонид отметил, в том числе, и весомый вклад мусульманской общины Северной Осетии в поддержание мира и стабильности в республике [2, с. 139].

Несмотря на то, что объединяющим фактором для осетин разных конфессий стало недопущение изменения территориальной целостности республики, православная и исламская общины Северной Осетии призывали граждан республики к диалогу с ингушским этносом [3, с. 57].

В мае 1993 г. исламская умма Северной Осетии поддержала создание Всеосетинского национального движения «Стыр Ныхас» (в переводе с осетинского – «Большой Совет»). Целью данного сообщества, которое в 1999–2006 гг. именовалось «Аланты Ныхас» (Аланский Совет), а потом вернулось к прежнему названию, стала борьба за воссоединение Северной и Южной Осетии в составе Российской Федерации [4, с. 42].

Перед сообществом была поставлена задача – возрождение традиционной осетинской культуры и поиск компромисса с ингушским народом. «Стыр ныхас», в состав руководства которого входят как православные христиане, так и мусульмане, продолжает работу и в конце 2010-х гг., координируя деятельность своих соотечественников через городские и районные «Ныхасы», которым неоднократно удавалось пресекать местные конфликты на религиозной основе [5, с. 122].

В целом, что важно отметить, отношения между православной общиной и исламской уммой Северной Осетии носят мирный, конструктивный характер, что обусловлено традициями региона, в котором на протяжении столетий не было масштабных межконфессиональных конфликтов, а чувство национальной идентичности чаще всего превалировало над религиозными противоречиями. Именно по этой причине не только среди православных осетин, но и среди основной части осетин-мусульман вызвали негативную реакцию действия местных исламских фундаменталистов, возглавляемых Е.Б. Тегаевым, и резкие высказывания муфтия А.-Х. Евтеева в адрес православия [6, с. 516].

При этом архиепископ Владикавказский и Ставропольский Феофан призывал православных осетин воздержаться от угроз в адрес бывшего муфтия и мусульман в целом. Позднее, по приглашению ДУМСО, архиепископ Феофан принял участие в открытии мечети в Беслане, состоявшемся в июне 2010 г.



Плодотворное сотрудничество между исламской уммой и архиепископом Владикавказским и Аланским Зосимой продолжилось и после создания североосетинской епархии [7, с. 85].

До 2011 г. наиболее многочисленная религиозная община Северной Осетии, православная, не имела своего автономного органа управления (в советские времена она входила в состав Ставропольской и Бакинской епархии, с 1991 г. – Ставропольской и Владикавказской). И лишь в 2011 г. по решению Священного синода Русской православной церкви была учреждена Владикавказская епархия.

Первым главой новой епархии стал епископ Зосима (Остапенко), в июне 2016 г. его преемником был назначен епископ Леонид (Горбачев). С 2012 г. архиерей Северной Осетии носил титул «епископ Владикавказский и Аланский», с января 2017 г. – «архиепископ Владикавказский и Аланский» [8, с. 16].

Необходимо также признать тот факт, что в 1990–2010-х гг. мусульманская община РСО-Алания развивала сотрудничество с той частью осетинского народа, которая придерживается традиционных народных верований, основанных, в том числе, на почитании мудрого старца Уастырджи, посланника Бога, покровителя великих героев-нарттов.

Святыни, посвященные почитанию Уастырджи, существуют во многих районах Северной (а также и Южной) Осетии. Традиционные верования осетинского народа, основанные на аланской мифологии, сложно однозначно назвать языческими хотя бы по той причине, что они не предполагают почитания множества богов, в них отсутствует институт священнослужителей и общеобязательных обрядов [9, с. 5].

Эту специфику осетинских народных верований неоднократно подчеркивали духовные лидеры как исламской, так и православной общин Северной Осетии, заявляя о том, что она не несет вреда духовному самосознанию верующих и является воплощением древних традиций аланского этноса.

По этой причине среди осетин, исповедующих традиционный ислам, вызвали отрицательную реакцию высказывания муфтия Х.-М. Тавказахова относительно традиционных осетинских верований, произнесенные в декабре 2007 г. во время интервью сайту ossetians.com. Х.-М. Тавказахов обвинил власти республики в потворстве распространению идолопоклонства в Северной Осетии и призвал запретить празднование Дня Святого Хетага.



Его единовѣрцы (даже из состава ДУМСО) отказались поддержать данный призыв. Критика традиционных верований, высказанная Х.-М. Тавказавым, вызвала одобрение лишь со стороны исламских фундаменталистов. Позднее, после создания в 2013 г. Организационного комитета Северо-Осетинской общественной религиозной структуры «Уацдин», по инициативе муфтия Х.-Х. Гацалова ДУМСО установило с ней сотруди́ческие отношения [10, с. 209].

Исламская умма РСО-Алания поддерживает партнерские отношения и с другими конфессиями республики. В частности, укрепляются связи с представителями Армянской Апостольской Церкви (ААЦ), чьи приходы включены в состав Армянской епархии Юга России, существующей на территории Северной Осетии еще с XVIII в. – со времен возникновения в данном регионе армянской общины (на данный момент ее численность составляет около 17 000 человек). Осетины (в том числе мусульмане) проявили солидарность с армянами во время первого карабахского конфликта, произошедшего в первой половине 1990-х гг. [11, с. 64].

В 2007 г. тогдашний глава РСО-Алания Т.Д. Мамсуров (мусульманин по вероисповеданию) в интервью сайту south-ossetia.info отметил положительный вклад армянских священнослужителей в культурное развитие республики и осудил геноцид армянского народа, организованный в Турции в 1915 г., как акт бесчеловечности и как проявление нарушения канонов исламской веры. В 2010 г. представители исламской уммы одобрили присутствие руководителей Северной Осетии на церемонии установления во дворе Владикавказской Армянской церкви Святого Григория (Сурб Григор Лусаворич) хачкара (памятный крест-камень) [12, р. 148].

Миротворческая деятельность мусульманской общины Северной Осетии приняла интенсивный характер в начале 2010-х гг., после избрания муфтием Х.Х. Гацалова. Однако и в 1990–2000-х гг. исламская умма в той или иной степени выполняла миротворческую миссию. Осетины-мусульмане наряду с соотечественниками оказывали поддержку южным осетинам, защищавшим свое право свободно жить на собственной земле. В результате военных действий десятки тысяч южных осетин покинули родные места и переехали в Северную Осетию. Помощь, оказываемая беженцам, осуществлялась, в том числе, по инициативе представителей религиозных конфессий [13, р. 303].



Вместе со всеми соотечественниками представители исламской уммы размещали беженцев в своих домах и собирали гуманитарную помощь для Южной Осетии. В то же время в период августовских событий 2008 г. будущий муфтий Х.Х. Гацалов (в тот момент имам Владикавказской мечети) обратился к своим единоверцам и всем осетинам в целом с призывом не применять насилие по отношению к грузинам, проживавшим в РСО-А. Его поддержали такие известные представители исламской уммы, как Ш.Ф. Джикаев, И.А. Дударов, Р.М. Гамзатов [14, с. 147].

Следует признать, что и А.-Х. Евтеев, несмотря на критические замечания в его адрес, после разрыва отношений с исламскими фундаменталистами в начале 2000-х гг. внес немалый вклад в урегулирование межконфессиональных противоречий в республике. Он отдавал себе отчет в том, что распространение ваххабизма в республике и активизация исламистского терроризма на Северном Кавказе вносили раскол в исламскую умму Северной Осетии и ухудшали отношения с другими конфессиями, ассоциирующими мусульманскую религию исключительно с негативными проявлениями.

В 2004 г. (в его бытность заместителем муфтия и руководителем отдела ДУМСО по работе с молодежью) по инициативе А.-Х. Евтеева в республике была создана Комиссия по разрешению внутренних конфликтов между представителями мусульманской молодежи РСО-А, официальным духовенством и представителями старшего поколения. Данная организация постоянно консультировалась с ведущими мировыми исламскими теологами, а также занималась переводами на осетинский и русский языки богословских книг. За два года работы Комиссия сумела сохранить единство исламской уммы республики и избежать столкновения между фундаменталистами и приверженцами традиционного ислама, а также с представителями других религий. Кроме того, А.-Х. Евтеев был инициатором интенсификации работы с молодежью через подконтрольные ДУМ Северной Осетии сайты в социальных сетях [15, р. 288].

Особые усилия по нормализации межконфессиональных отношений в республике и преодолению негативного отношения к исламской религии прилагал Х.Х. Гацалов. 25 мая 2013 г. во Владикавказе по его инициативе имамы двадцати девяти местных мусульманских общин РСО-А приняли фетву о неприменимости к Северной Осетии термина «дар аль-харб» (в переводе с арабского – «территория войны»). Х.Х. Гацалов был в числе первых российских исламских духовных лидеров, которые официально подвергли осуждению



участие мусульман из Российской Федерации в военных действиях в Сирии на стороне ИГИЛ. На протяжении уже десяти лет муфтий Северной Осетии отстаивает необходимость сотрудничества (именуемого им «соработничеством») между мусульманской общиной и православными организациями. С середины лета 2014 г. ДУМСО начало выпуск периодического русскоязычного издания «Осетия. Голос ислама». В 2014 г., после провозглашения ИГИЛ, Х.Х. Гацалов был в числе двух официальных лиц российской исламской уммы и единственным мусульманским духовным лидером из Российской Федерации, который выступил с осуждением данного события (вторым был глава Чеченской Республики А.Х. Кадыров) [16, р. 277].

С 2010 г. ДУМ РСО-Алания отличается повышенной публичной активностью, чему немало способствует тот факт, что муфтий Х.Х. Гацалов является сопредседателем Совета муфтиев России. В 2013 г., согласно итогам проведенного в социальных сетях по инициативе исламского медиаресурса «ansar.ru» голосования, ДУМСО была признана наиболее активной и эффективной по своим достижениям исламской уммой в России. В тот год Духовное управление мусульман Северной Осетии организовало около полутора ста крупных мероприятий, носивших политический, спортивный, обучающий и развлекательный характер, направленных на вовлечение молодежи республики в общественную работу, в том числе и благотворительного характера [17, с. 48].

13 декабря 2012 г. Х.Х. Гацалов принял участие во встрече главы РПЦ Кирилла с муфтиями регионов, входящих в состав Северо-Кавказского федерального округа, которая прошла в Кисловодске. Во вступительном слове Патриарх Кирилл заметил, что православные верующие воспринимают гибель исламских священнослужителей и общественных деятелей и верующих мусульман с той же скорбью, что и насильственную смерть своих единоверцев. Он заявил, что Русская православная церковь настаивает на обеспечении личной безопасности духовных лидеров Северного Кавказа, которые отстаивают традиционные российские ценности, призывают к миру в регионе, активно противодействуют распространению экстремистских идей в стране [18, р. 310].

Православный иерарх также акцентировал внимание на том обстоятельстве, что в Северо-Кавказском регионе эффективно реализуются совместные проекты, разработанные представителями исламской и православной конфессий. Результатом данного сотрудничества явилось создание на Северном Кавказе молодежных лагерей, в которых ведут активную разъяснительную и



просветительскую работу мусульманские и православные религиозные деятели. Патриарх Кирилл подчеркнул, что данная деятельность способствует сохранению духовности в молодежной среде [19, р. 38].

В ходе встречи обсуждались вопросы взаимодействия Русской православной церкви и исламских общин Кавказа по таким направлениям, как защита традиционных нравственных ценностей, профилактика религиозного экстремизма, развитие системы духовного образования, работа с молодежью. В своем докладе председатель ДУМ РСО-Алания Х.Х. Гацалов подчеркнул важность преподавания основ религиозной культуры в целях противодействия распространению экстремистских взглядов в молодежной среде.

В заключение была подписана Совместная декларация Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла и глав Духовных управлений мусульман Северного Кавказа, в которой, в частности, говорилось о том, что Северный Кавказ представляет собой регион, где проживает большое число этносов, неукоснительно соблюдающих вековые традиции на протяжении столетий. В документе также отмечалось, что мусульманские и православные духовные лидеры отдают себе отчет в особой значимости Северо-Кавказского региона в вопросе сохранения политической стабильности и сбережения нравственных ценностей. Авторы декларации заявили о намерении сохранять сотрудничество в будущем и проявлять солидарность при принятии судьбоносных для Российского государства решений [20, р. 141].

В феврале 2020 г. в Москве под председательством главы Русской православной церкви Патриарха Кирилла состоялось объединенное заседание Межрелигиозного совета России (МСР) и Христианского межконфессионального консультативного комитета (ХМКК). В мероприятии приняли участие представители религиозных общин: в составе МСР со стороны Координационного центра мусульман Северного Кавказа (КЦМСК) принял участие полномочный представитель КЦМСК в Москве Ш.А. Пшихачев; во встрече приняли участие представители всех официальных конфессий страны – Федерации еврейских общин России, Конгресса еврейских объединений и организаций России, Буддийской традиционной сангхи России, Армянской Апостольской Церкви (глава Ново-Нахичеванской и Российской епархии), Евангелическо-лютеранской церкви России, Римско-католической Церкви. Заседание посетили представители Администрации Президента РФ – заместитель начальника управления внутренней политики Администрации Президента РФ, начальник Департа-



мента межнациональных отношений и религии М.В. Белоусов, ответственный секретарь Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ С.А. Мельников [21, р. 206].

Во вступительной речи глава РПЦ Кирилл отметил, что, по его мнению, в Конституцию Российской Федерации должна быть внесена поправка, согласно которой в высшем законе страны было бы закреплено упоминание исключительной значимости веры в Бога как фактора сохранения духовной преемственности многонационального народа России. В принятом Коммюнике это предложение было поддержано представителями всех конфессий, участвовавшими в объединенном заседании.

Комментируя данное коммюнике, Х.Х. Гацалов заявил о своем полном и безоговорочном одобрении данного документа. Он также призвал мусульман Северной Осетии поддержать решения Межрелигиозного совета России [22, с. 85].

Заключение

В целом, отношения мусульманских организаций Северной Осетии с другими конфессиями республики можно назвать позитивными. Исламская умма РСО-Алания принимает активное участие в работе организаций «Наша Осетия» и «Стыр Ныхас», которые играют немалую роль в поддержании стабильности в республике, в предотвращении межнациональных и межконфессиональных конфронтаций.

Отношения с РПЦ носят характер сотрудничества, что является одновременно заслугой ДУМСО и православных иерархов – архиепископов Феофана, Зосимы и Леонида. Конструктивность отношений с осетинами, исповедующими традиционные национальные верования, объясняется чувством этнической солидарности мусульман республики.

Миротворческая деятельность мусульманской общины Северной Осетии после избрания Х.Х. Гацалова на пост главы ДУМСО не ограничивается помощью жителям Южной Осетии, которая не прекращается с начала 1990-х гг. С 2010 г. исламская умма РСО-А активно выступает против экстремистских религиозных организаций, участвует в работе Межрелигиозного совета России.

Взаимоотношения мусульманской общины Северной Осетии с государством и иными конфессиями на современном этапе носят, таким образом, конструктивный характер. Это обусловлено характерной для осетин религи-



озной терпимостью, во многом позволившей локализовать распространение радикальных исламистских идей в республике, уважительным отношением к традиционным осетинским верованиям и эффективным характером деятельности Духовного управления мусульман Северной Осетии при действующем муфтии Х.Х. Гацалове, сумевшем вступить в диалог с федеральным центром и заручиться его всемерной поддержкой.

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. Горбунов А.П., Ибрагимов И.Д. Университетское теологическое образование как уникальный фактор преемственности межконфессионального диалога в поликультурном пространстве. *Minbar. Islamic Studies*. 2009;2(2):121–127.
6. *История Осетии. XX век*. Дзасохов А.Л. (ред.). М.: Наука; 2003. 632с.
7. Мухетдинов Д.В. *Ислам в XXI веке*. М.: Издательский Дом «Медина»; 2016. 196 с.
8. Дзеранов Т.Е. История принятия ислама в Осетии (Алании). *Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук*. 2015;12–6:15–17.
9. Келехсаев Р.К. *Конфессиональные аспекты политического и социокультурного развития Осетии в условиях общественных модернизаций*. Автореф. дисс... канд. ист. наук. Владикавказ, 2015. 28 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. *Ислам на Северном Кавказе: история и вызовы современности*. Арсанукаева М., Гиль А., Шабазюк А. (ред.). Люблин-Майкоп, 2014. 266 с.
12. Харисова Л.А. Изучение основ мусульманской культуры в государственных образовательных организациях России. 84 методологические и методические позиции. *Ислам в современном мире*. 2016;12(2):145–150.



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. Ибрагимов И.Д. Перспективы развития исламского образования в современных условиях. Идеалы и ценности ислама в образовательном пространстве XXI в. *Материалы XII Международной научно-практической конференции*. Уфа: ООО «Печатник»; 2019. С. 46–50.
18. Rotstein A. *A people reborn: the story of North Ossetia*. London: Lawrence & Wishart; 2019. 431 p.
19. 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.
20. Askerov E. *Islam and Muslim Youth in Central Asia and Caucasus*. Baku: Eurasian Regional Center; 2020. 226 p.
21. Pilkington Y., Yemelianova G. *Islam in Post-Soviet Russia*. London: Routledge; 2022. 334 p.
22. Бирагова Б.М. Ислам в Республике Северная Осетия-Алания: социальное акторство и политическая трансформация. *Социально-гуманитарные знания*. 2022;7:84–86.

References

1. Khairetdinov 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 p. (In Russian)
2. Emelyanova N.M. *Musul'mane Osetii: Na perekrestke tsivilizatsiy: Monografiya* [Muslims of Ossetia: At the Crossroads of Civilizations: Monograph]. Moscow: RIK Press; 2003. 359 p. (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 p. (In Russian)
5. Gorbunov A.P., Ibragimov I.D. Universitetskoe teologicheskoe obrazovanie kak unikal'nyy faktor preemstvennosti mezhekfessional'nogo dialoga v polikul'turnom prostranstve [University Theological Education as a unique factor of continuity of Interfaith Dialogue in a Multicultural Space]. *Minbar. Islamic Studies*. 2009;2(2):121–127. (In Russian)
6. *Istoriya Osetii. XX vek* [History of Ossetia. The twentieth century]. Dzasokhov A.L. (ed.). Moscow: Nauka Press; 2003. 632 p. (In Russian)
7. Muhetdinov D.V. *Islam v XXI veke* [Islam in the XXI century]. Moscow: Medina Press; 2016. 196 p. (In Russian)
8. Dzeranov T.E. Istoriya prinyatiya islama v Osetii (Alanii) [The history of the adoption of Islam 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. 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 p. (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 ed. revised and supplemented. Moscow: Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences; 2018. 456 p. (In Russian)
11. *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 p. (In Russian)
12. Harisova L.A. *Izuchenie osnov musul'manskoy kul'tury v gosudarstvennykh obrazovatel'nykh organizatsiyakh Rossii. 84 metodologicheskie i metodicheskie pozitsii* [The study of the basics of Muslim culture in state educational organizations of Russia.



84 methodical and methodological approaches]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the Modern World]. 2016;12(2):145–150. (In Russian)

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. Kenz P. *A History of the Soviet Union from the Beginning to its Legacy*. London: Cambridge University Press; 2017. 388 p.

17. Ibragimov I.D. Perspektivy razvitiya islamskogo obrazovaniya v sovremennykh usloviyakh. Idealy i tsennosti islama v obrazovatel'nom prostranstve XXI v. [Prospects for the development of Islamic education in modern conditions]. *Materialy XII Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [Materials of the XII International Scientific and Practical Conference]. Ufa: Pechatnik Publ.; 2019, pp. 46–50. (In Russian)

18. Rotstein A. *A people reborn: the story of North Ossetia*. London: Lawrence & Wishart; 2019. 431 p.

19. 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.

20. Askerov E. *Islam and Muslim Youth in Central Asia and Caucasus*. Baku: Eurasian Regional Center; 2020. 226 p.

21. Pilkington Y., Yemelianova G. *Islam in Post-Soviet Russia*. London: Routledge; 2022. 334 p.

22. 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)



Информация об авторах

Каспарян Константин Викторович, кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры исторических и социально-философских дисциплин, востоковедения и теологии ФГБОУ ВО «Пятигорский государственный университет»; ведущий научный сотрудник Департамента координации научно-исследовательской и инновационно-проектной деятельности в специалитете, магистратуре и аспирантуре. г. Пятигорск, Российская Федерация.

Колесников Илья Николаевич, кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры исторических и социально-философских дисциплин, востоковедения и теологии ФГБОУ ВО «Пятигорский государственный университет»; ведущий научный сотрудник Департамента координации научно-исследовательской и инновационно-проектной деятельности в специалитете, магистратуре и аспирантуре, г. Пятигорск, Российская Федерация.

Рутковская Марина Валерьевна, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры исторических и социально-философских дисциплин, востоковедения и теологии ФГБОУ ВО «Пятигорский государственный университет»; ведущий научный сотрудник Департамента координации научно-исследовательской и инновационно-проектной деятельности в специалитете, магистратуре и аспирантуре, г. Пятигорск, Российская Федерация.

About the authors

Konstantin V. Kasparyan, Cand. Sci. (History), Docent, Associate Professor of the Department of Historical and Socio-Philosophical Disciplines, Oriental Studies and Theology, 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. Pyatigorsk, the Russian Federation.

Ilya N. Kolesnikov, Cand. Sci. (History), Docent, Associate Professor of the Department of Historical and Socio-Philosophical Disciplines, Oriental Studies and Theology, 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. Pyatigorsk, the Russian Federation.

Marina V. Rutkovskaya, Cand. Sci. (Philosophy), Docent, Associate Professor of the Department of Historical and Socio-Philosophical Disciplines, Oriental Studies and Theology, 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. Pyatigorsk, the Russian Federation.



**Раскрытие информации о
конфликте 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: 18 марта 2024
Одобрена рецензентами: 18 апреля 2024
Принята к публикации: 18 мая 2024

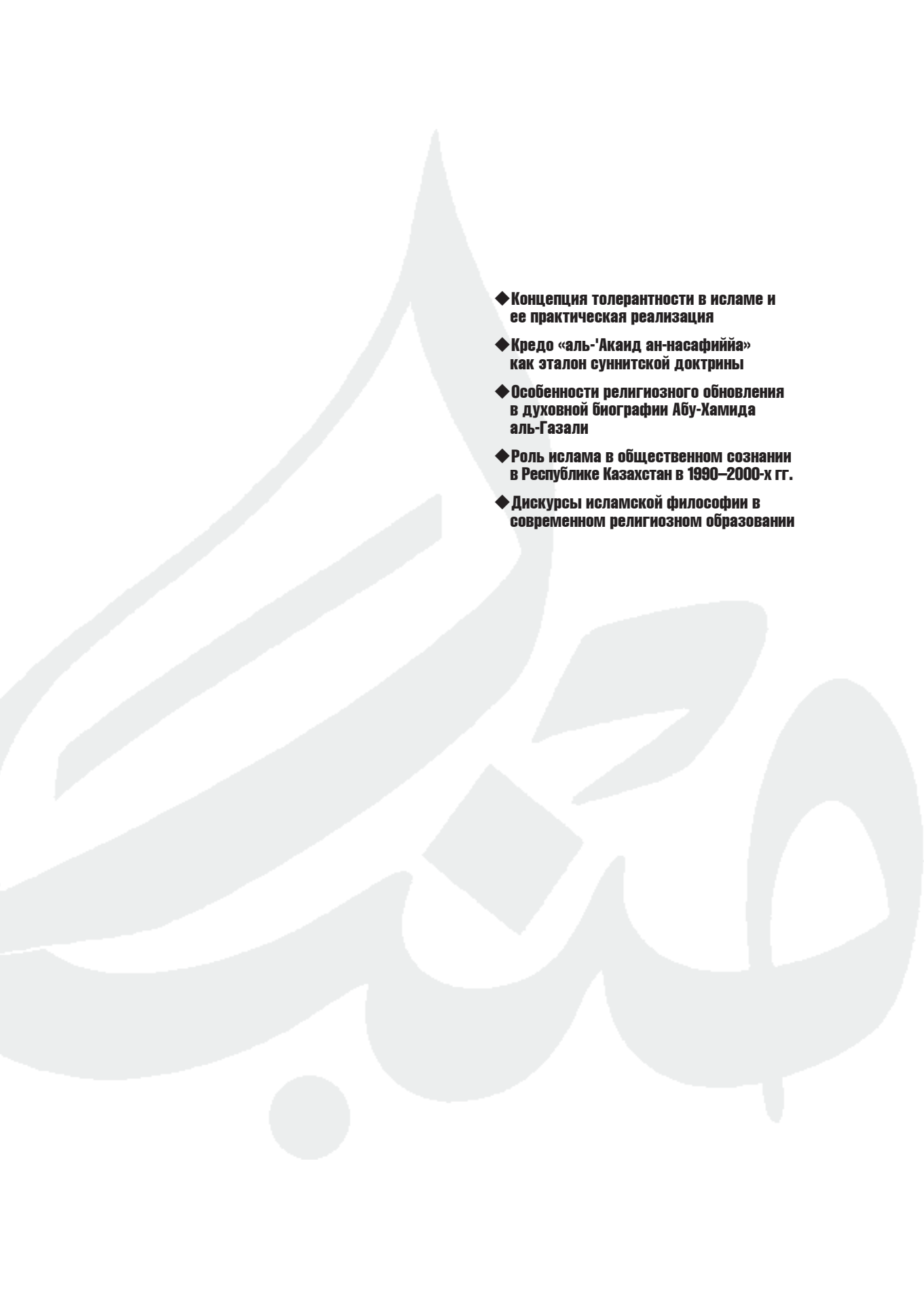
Article info

Received: March 18, 2024
Reviewed: April 18, 2024
Accepted: May 18, 2024

ТЕОЛОГИЯ

THEOLOGY



- 
- ◆ Концепция толерантности в исламе и ее практическая реализация
 - ◆ Кредо «аль-'Акаид ан-насафиййа» как эталон суннитской доктрины
 - ◆ Особенности религиозного обновления в духовной биографии Абу-Хамида аль-Газали
 - ◆ Роль ислама в общественном сознании в Республике Казахстан в 1990–2000-х гг.
 - ◆ Дискурсы исламской философии в современном религиозном образовании



Р.А. Фатхуллин

Концепция толерантности в исламе и ее практическая реализация
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(2):371–381

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-2-371-381

УДК 297

Original Paper

Оригинальная статья

Концепция толерантности в исламе и ее практическая реализация

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 концепции толерантности в исламе. Несмотря на большое количество работ по данной тематике, нет четкого определения понятия «толерантность» ни в Коране, ни в Сунне, что задает широкие рамки толкованию. При этом общенаучное определение указанного термина не подходит, поскольку не исключает полного принятия позиции оппонента, что не применимо по отношению не только к исламу, но и к остальным авраамическим религиям. Неизменным остается постулат о свободе вероисповедания согласно аяту 2:256. Также приводятся примеры ситуаций из жизни пророка Мухаммада и правителей мусульман, которые использовали толерантность как инструмент взаимодействия и влияния на немусульманское население и защиты религиозного сознания мусульман от иных верований и идеологий.

Ключевые слова: ислам; толерантность; зимми; джизья; свобода вероисповедания

Для цитирования: Фатхуллин Р.А. Концепция толерантности в исламе и ее практическая реализация. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):371–381. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-371-381



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



The concept of tolerance in Islam and its practical implementation

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 related to the study of the concept of tolerance in Islam. Despite the large number of works on this topic, there is no clear definition of tolerance either in the Quran or in the Sunnah, which sets a broad framework for interpretation. At the same time, the general scientific definition of tolerance is not suitable because it does not exclude the complete acceptance of the opponent's position, which is not applicable not only to Islam, but also to other Abrahamic religions. The postulate of freedom of religion remains unchanged in accordance with verse 2:256/ Moreover the papers provides some situational examples from the life of the Prophet Muhammad and Muslim rulers, who used tolerance as a tool of interaction and influence on the non-Muslim population and protecting the religious consciousness of Muslims from other beliefs and ideologies.

Keywords: Islam; tolerance; dhimmi; jizya; freedom of religion

For citation: Fatkhullin R.A. The concept of tolerance in Islam and its practical implementation. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):371–381. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-371-381

Введение

Необходимо отметить, что понятие «толерантность» неоднозначное, формулировка значения которого зависит от мировоззрения субъекта и его личных предпочтений, что наглядно проявляется в разнице между западным пониманием данного термина и российским, особенно в вопросах традиционных семейных отношений. Общим для социально-философского подхода остается идея нулевого уровня конфликта во взаимоотношениях с соблюдением плюрализма идей, идеологий, религий и т.д. [1, с. 25].

При этом общенаучное понимание толерантности шире религиозного, поскольку последнее опирается на незыблемые догматы, которые направлены на сохранение существующего религиозного сознания индивида, и не приемлет его трансформации, а также не предполагает признания равнозначной ценности других идеологий и религий, как это, например, предписано в авраамических



религиях. Светское же понимание не исключает полного принятия точки зрения оппонента [2, с. 15–16].

Толерантность в начальный период ислама

Данный период охватывает период пророческой деятельности Мухаммада, время формирования ислама как религиозно-правовой системы, предназначенной дать ответы на все актуальные вопросы мусульман.

Что касается понятия «толерантность», оно не сформулировано в конкретизированной форме ни в Коране, ни в пророческой Сунне. Корпус имеющихся аятов и хадисов при буквальном прочтении может использоваться как сторонниками толерантного отношения к иным религиям, так и их оппонентами. К тому же обе стороны используют понятие «отменённого и отменяющего аята» в поддержку своего мнения.

Например, аят 2:256 о том, что нет принуждения к вере [3, с. 72], сторонники толерантного отношения приводили в довод об относительном плюрализме религий, поскольку даже в этом случае классическое мнение состоит в том, что успех в этой жизни и спасение от наказания в Судный день заслужат только представители ислама и поэтому ислам призывает своих последователей к прозелитизму для спасения как можно большего количества людей. Сторонники мнения о том, что только ислам должен быть единственной исповедуемой религией, считают аят 2:256 отменённым аятами 9:29 и 9:5 [4, с. 240–245].

Яркий пример межрелигиозного сотрудничества – это Мединское соглашение между мусульманами и иудейскими племенами, жившими в Медине и рядом с ней, о создании совместного государства для защиты от внешних врагов. Данное соглашение устанавливало свободу вероисповедания и широкую автономию от мусульман [5, с. 11–13], за исключением того, что совместная внешняя политика велась под началом Мухаммада [6, с. 540–541].

Несмотря на то, что данное союзное государство просуществовало недолго и в дальнейшем история взаимоотношений с иудейскими племенами перешла в военную фазу, в том числе по причине их поддержки мекканских политеистов, которые пытались уничтожить Мухаммада и его сподвижников, нет свидетельств геноцида иудеев со стороны Мухаммада, за исключением казни военных преступников и тех, кто представлял угрозу Медине и мусульманам.



Мухаммад запретил причинять любой вред зиммию – немусульманину, заключившему мирный договор с мусульманами, поскольку они становились гражданами исламского государства со своими правами на свободу вероисповедания, защиту жизни, имущества, чести и т.д., а также и обязанностями, основными из которых были проявление уважения к исламу и мусульманам и выплата «джизьи» – налога, который взимался с военнообязанных мужчин за отказ служить в армии мусульман [7, с. 54]. Мухаммад казнил мусульманина за убийство зиммий и сказал, что совершивший подобное даже не почувствует запах Рая [8, с. 248–249, 276].

Данная практика явно свидетельствует в пользу толерантного отношения мусульман к представителям иных религий.

В последующем правители мусульман придерживались данной установки.

Реализация принципа толерантности

Для начала необходимо упомянуть о том, что классическое исламское право относительно взаимодействия мусульман с представителями иных конфессий опирается на средневековые труды, которые имеют свои особенности. Один из самых известных, написанный Абу-Йсуфом, «Китаб аль-Харадж» отражает данное взаимоотношение с позиции мусульман как титульной конфессии халифата и немусульман в лице зиммиев – граждан данного халифата, к которым относились все, кроме арабов-политеистов. У них было только два пути – ислам или смерть, но, как показала практика, были исключения. Интересен пример племени бану Таглиб: они были арабами, принявшими христианство, и шариат требует взимать с них джизью. Но они, будучи многочисленными, являлись хорошими воинами и поэтому посчитали выплату джизьи унижением. Умар ибн аль-Хаттаб, пытаясь склонить их к принятию ислама, заключил договор, по которому они платили закят и 'ушр в двойном размере, соблюдая все требования шариата по выплате закята, но при этом им было запрещено крестить своих детей [9, с. 213–214].

Зимми должны были отличаться от мусульман, в частности одеваться проще. Им не разрешалось строить новые культовые сооружения в соответствии с договором, по которому мусульмане не разрушали уже имеющиеся сооружения, но зиммиям не позволялось строить новые, раз в год разрешалось совершать крестный ход, но без хоругвея. Что касается города, который заложили арабы, то им нельзя строить в нем ни синагогу, ни



церковь, им нельзя бить в колокол в городе, хранить вино и содержать свиней [9, с. 226–258].

Взимался 'ушр (десятая часть стоимости товара, ввозимого для продажи), за исключением дипломатических представителей. Запрещено нарушать законы шариата на территории государства.

Запрещается вывозить за территорию халифата рабов, оружие, технологии – всё то, что может в дальнейшем использоваться против исламского государства.

Если будут пойманы шпионы-немусульмане, они подвергаются смертной казни, если же это будут мусульмане, то их подвергают жестокому телесному наказанию и заключают под стражу, пока они не раскаются.

В случае военных конфликтов исламское государство должно освобождать не только пленных из числа мусульман, но также пленных из числа зиммиев [9, с. 327–353].

Интересна рекомендация мусульманину: если у еврея или христианина умер близкий родственник, то в таком случае мусульманину следует выразить соболезнование [9, с. 374].

В XI в. аль-Маварди сформулировал основные принципы для зиммиев.

Обязательные:

- 1) не оскорблять Коран;
- 2) не оскорблять Мухаммада и ислам;
- 3) не распутничать;
- 4) не жениться на мусульманках;
- 5) не заниматься прозелитизмом;
- 6) не оказывать содействия врагам мусульман.

Нарушение любого из этих требований лишало их покровительства исламского государства.

Желательные:

- 1) отличаться от мусульман в одежде;
- 2) не ездить на лошадях, а использовать для этого ослов и т.п.;
- 3) строить дома ниже домов мусульман;
- 4) не употреблять при мусульманах спиртное, не держать на виду свиней и предметы культа (кресты);
- 5) не проводить свои религиозные обряды на виду у мусульман;
- 6) похороны проводить без помпы [10, с. 22–23].



Нарушение данных предписаний также могло наказываться.

Схожие положения есть в книге Ибн-аль-Каййима «Ахкам ахль аль-зимма...», что, возможно, связано с имевшими на тот период место крестовыми походами [11, с. 87].

Зимми обычно жили компактно со своими единоверцами ввиду удобства, но не по требованию мусульман. Гетто для них не существовали. Отдельно надо отметить, что зимми могли находиться на территории Мекки и Медины не более трех дней и только в качестве торговцев или дипломатов [12, с. 37].

Можно выделить позицию ханафитов, которые считают, что за убийство зиммий мусульманин наказывается смертной казнью [13, с. 45].

Зачастую иудеи и восточные христиане предпочитали жить под властью мусульман, а не европейских правителей. Что касается выплаты джизьи немусульманами, то в Византийской империи с нехристиан также брали подушный налог [10, с. 22].

Кроме того, надо отметить, что часть положений для зиммиев были интолерантны, например, запрет зиммий сидеть, когда у них в доме мусульманин стоит, мусульманам запрещено оказывать им знаки уважения, что, скорее, может служить психологическим приемом для принятия немусульманами ислама [10, с. 24].

Аналогичная ситуация была и в Европе. Четвертый Латеранский собор приказал, чтобы евреи и мусульмане в одежде отличались от христиан. Сарацины Сицилии как класс не могли быть интегрированы в средневековое общество [14, с. 283].

Надо отметить, что средневековое разделение исламскими учеными территории на «дар-аль-харб» и «дар-аль-салам» («территория войны» и «территория мира») не является фундаментальным в исламе и принадлежит истории [15, с. 42].

При этом всеобщее понимание необходимости межконфессионального взаимодействия и признание права на свободу совести в Европе осознали в эпоху Нового времени, когда философами были разработаны принципы идеологического плюрализма о том, что монополии на абсолютную истину, особенно в вопросах религии и мировоззрений, нет [16, с. 348].

ТолерантновзаимоотношенияпродолжилисьвОмеядском,Аббасидском и Андалусском халифатах. Они строили церкви для удовлетворения духовных потребностей граждан-немусульман и следили за ними. Ярким примером



является наместник Ирака Халид ибн 'Абд-Аллах аль-Касри, который приказал построить церковь в Куфе и Басре, несмотря на протесты мусульман, возможно, это связано с тем, что его мать была христианкой. Также Абу-Джа'фар аль-Мансур (754–775) построил три церкви в Дамаске, а халиф 'Умар ибн 'Абд-аль-'Азиз (717–120), не колеблясь, возвратил несколько церквей, которые были во владении некоторых арабов после того, как их покинули христиане, и по просьбе последних он вернул им их. При этом надо сказать, что среди халифов были и те, кто ограничивал религиозную свободу христиан [110, с. 81–83].

Часть ученых разрешала строительство и ремонт церквей, если земли, на которых они находятся, вошли в состав халифата на основе договора. К ним относятся имамы 'Абд-ар-Рахман аль-Авза'и (ум. 774), Абу-Ханифа (ум. 767), Малик (ум. 759) и ряд их учеников. Имам аль-Авза'и был любим христианами, и так как он защищал их и их собственность, включая церкви, от разрушения, то после его смерти христиане посыпали свои головы пеплом [11, с. 87–88].

В новейшей истории Египта примечательна деятельность Мухаммада Са'ид-паши (правил с 1854 по 1863 г.), который разрешил службу христиан в армии, упразднил выплату джизьи христианами в 1855 году, а также постановил, что в школах могут учиться все независимо от вероисповедания, назначил христианина губернатором Судана. Хедив Исма'иль, продолживший его реформаторскую политику (правил с 1863 по 1879 г.), принял решение о том, что любой христианин, который стремится войти в ислам, должен предстать перед коптским пастором, чтобы убедиться, что никто не оказал давления на него в этом вопросе. Хедив также назначал христиан судьями в судах. И дал им право стать членами Совета представителей Шуры в 1866 году, так как они являются гражданами Египта. Они стремились укрепить свое многоконфессиональное государство [11, с. 182].

Заключение

Поскольку концепция толерантности в исламе не имеет жестких границ, определенных Кораном и Сунной, это задает широкие рамки правителю по взаимодействию с немусульманским населением, начиная от мягкого отношения вплоть до жестких мер, в зависимости от ситуации и целей, преследуемых им.

В любом случае основой толерантности выступает свобода вероисповедания, отказ от насильственного принуждения к вере согласно



аяту 2:256 «Нет принуждения в религии», и те хадисы и предания, в которых говорится о негативном отношении к представителям иных религий, необходимо понимать как психологический прием для принятия ими ислама либо для защиты религиозного сознания мусульман от влияния иных идеологий и религий.

Литература

1. Касьянова Е.И. *Социально-философские основания толерантности: автореф. дисс. ... док. филос. наук* Улан-Удэ, 2009. 46 с.
2. Арцыбашев И.Г. *Ценностное содержание религиозной толерантности и веротерпимости: российский опыт: автореф. дисс. ... канд. филос. наук* Екатеринбург, 2008. 27 с.
3. Калям Шариф. *Перевод смыслов*. Казань: «Издательский дом «Хузур» – «Спокойствие»; 2020. 652 с.
4. Ибрагим Т.К. *Коранический гуманизм. Толерантно-плюралистические установки*. М.: ИД Медина; 2015. 576 с.
5. Ибрагим Т.К., Ефремова Н.В. *Сира: Жизнеописание пророка Мухаммада (углубленное изучение истории и культуры ислама)*. Т. 2. Ч. 1. Казань: Магариф; 2008. 439 с.
6. Ас-Салляби А.М. *Жизнеописание Пророка. Изложение событий и их анализ*. Т. 1. Сорокоумова Е. (пер. с араб.). М.: Аль-Китаб; 2012. 624 с.
7. Мухаммад Садык Мухаммад Юсуф. *Хадисы и Жизнь: 19 том. Пророк, явившийся миру милостью*. Полосин А.В. (ответ. ред.). М.: Хилал; 2013. 610 с.
8. Ибн Хаджар аль-'Аскалани. *Булуг аль-марам. Достижение цели в уяснении основ Шариата*. Кулиев Э.Р. (пер. с араб.). М.: Эжаев, 2011. 336 с.
9. Абу Йусуф Йа'куб б. Ибрахим ал-Куфи. *Китаб ал-Харадж*. Шмидт А.Э. (пер. с араб.). СПб.: Петербургское Востоковедение; 2001. 415 с.
10. Кадырова К.А. Религиозно-правовой статус немусульман в раннем исламе (VII – сер. XI в.). *Вестник РУДН. Серия Всеобщая история*. 2009;4:15–26.
11. *Масарат ат-тасамух фи-ль-ислям ва-ль-масихийя*. Дубай: Марказ аль-мисбар ли-д-дирасат ва-ль-бухус; 2019. 221 с.
12. Гиргас В.Ф. *Права христиан на Востоке по мусульманским законам*. СПб.: печатня В. Головина; 1865. 116 с.



13. Мец А. *Мусульманский Ренессанс*. М.: ВиМ; 1996. 544 с.
14. John P. Dolan. Medieval Christian tolerance and the Muslim world. *The Muslim World*. Hartford. 2000;4:280–287.
15. Гайнутдин Р. Ислам против терроризма. *Азия и Африка сегодня*. 2005;6:41–52.
16. Хантингтон С. *Столкновение цивилизаций*. М.: АСТ; 2006. 660 с.

References

1. Kasyanova E.I. *Sotsial'no-filosofskie osnovaniya tolerantnosti: avtoref. diss.... doc. filos. nauk* [Socio-philosophical foundations of tolerance: abstract of a doctoral thesis in Philosophy]. Ulan-Ude, 2009. 46 p. (In Russian)
2. Artsybashev I.G. *Tsennostnoe sodержanie religioznoy tolerantnosti i veroterpimosti: rossiyskiy opyt: avtoref. diss.... kand. filos. nauk* [The value content of religious tolerance and toleration: Russian experience: abstract of a candidate thesis in Philosophy]. Ekaterinburg, 2008. 27 p. (In Russian)
3. Kalyam Sharif. *Perevod smyslov* [Kalam Sharif. Translation of meanings]. Kazan: Khuzur Press; 2020. 652 p. (In Russian)
4. Ibrahim T.K. *Koranicheskiy gumanizm. Tolerantno-plyuralisticheskie ustanovki* [Koranic humanism. Tolerant-pluralistic attitudes]. Moscow: Medina Press; 2015. 576 p. (In Russian)
5. Ibragim T.K., Efremova N.V. *Sira: Zhizneopisanie proroka Mukhammada (uglublennoe izuchenie istorii i kul'tury islama)* [Sira: Biography of the Prophet Muhammad (in-depth study of the history and culture of Islam)]. Vol. 2. Part 1. Kazan: Magarif; 2008. 439 p. (In Russian)
6. As-Sallaby A.M. *Zhizneopisanie Proroka. Izlozhenie sobyitiy i ikh analiz. T. 1* [Biography of the Prophet. Presentation of events and their analysis Vol. 1]. Sorokoumova E. (tr. from Arabic). Moscow: Al-Kitab Publ.; 2012. 624 p. (In Russian)
7. Muhammad Sadiq Muhammad Yusuf. *Khadisy i Zhizn': 19 tom. Prorok, yavivshiysya miru milost'yu* [Hadith and Life: 19 vol. A prophet who appeared to the world in mercy]. Polosin A.V. (exec. ed.). Moscow: The Hilal Press; 2013. 610 p. (In Russian)
8. Ibn Hajar al-'Asqalani. *Bulyug al'-maram. Dostizhenie tseli v uyasnenii osnov Shariata* [Bulugh al-maram. Achieving the goal of understanding the basics



of Shariah]. Kuliev E.R. (tr. from Arabic). Moscow: Ezhaev Press; 2011. 336 p. (In Russian)

9. Abu Yusuf Yaqub b. Ibrahim al-Kufi. *Kitab al-Kharadz* [Kitab al-Kharaj]. Schmidt A.E. (tr. from Arabic). St. Petersburg: Petersburg Oriental Studies; 2001. 415 p. (In Russian)

10. Kadyrova K.A. Religiozno-pravovoy status nemusul'man v rannem islame (VII – ser. XI v.) [Religious and legal status of non-Muslims in early Islam (the VII and the mid-XI centuries)]. *Vestnik RUDN. Seriya Vseobshchaya istoriya* [Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia. General History series]. 2009; 4:15–26. (In Russian)

11. *Masarat al-tasamuh fi-l-islam wa-l-masihyyah* [Vectors of tolerance in Islam and Christianity]. Dubai: Markaz al-misbar li-l-dirasat wa-l-buhuth; 2019. 221 p. (In Arabic)

12. Girgas V.F. *Prava khristian na Vostoke po musul'manskim zakonam* [The Rights of Christians in the East under Muslim laws]. St. Petersburg: V. Golovin Printing House; 1865. 116 p. (In Russian)

13. Mets A. *Musul'manskiy Renessans* [Muslim Renaissance]. Moscow: ViM Press; 1996. 544 p. (In Russian)

14. John P. Dolan. Medieval Christian tolerance and the Muslim world. *The Muslim World*. Hartford. 2000;4:280–287.

15. Gainutdin R. Islam protiv terrorizma [Islam against terrorism]. *Asia and Africa today*. 2005;6:41–52. (In Russian)

16. Huntington S. *Stolknovenie tsivilizatsiy* [Clash of Civilizations]. Moscow: AST Press; 2006. 660 p. (In Russian)



Р.А. Фатхуллин

Концепция толерантности в исламе и ее практическая реализация

Minbar. Islamic Studies. 2024;17(2):371–381

Информация об авторе

Фатхуллин Рамис Альбертович, соискатель кафедры исторических и социально-философских дисциплин, востоковедения и теологии Пятигорского государственного университета, г. Пятигорск, Российская Федерация; заместитель начальника Центра межрелигиозного диалога Болгарской исламской академии, г. Болгар, Российская Федерация.

About the author

Ramis A. Fatkhullin, Postgraduate Student at the Department of Historical, Social and Philosophical Disciplines, Oriental Studies and Theology, Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, the Russian Federation; Deputy Head of the Interreligious Dialogue Center, Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 23 мая 2024

Одобрена рецензентами: 25 мая 2024

Принята к публикации: 30 мая 2024

Article info

Received: May 23, 2024

Reviewed: May 25, 2024

Accepted: May 30, 2024



M.M. Ovezov

The creed “al-‘Aqaid al-nasafiyyah” as a standard of Sunni doctrine
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(2):382–390

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-2-382-390

УДК 297.17

Original paper

Оригинальная статья

Кредо «аль-‘Акаид ан-насафиййа» как эталон суннитской доктрины

М.М. Овезов^{1а}

¹Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0001-6180-0242>, e-mail: mgsd16@gmail.com

Резюме: Предметом анализа в статье является средневековая рукопись «аль-‘Акаид ан-насафиййа» и связанные с ее составлением аспекты. Статья содержит данные о наиболее раннем варианте рукописи и её текстуальных особенностях. Выявляются некоторые разночтения с современными изданиями текста трактата, рассматриваются исторический мотив составления труда, а также его связь с основными богословскими трудами крупных ученых ханафитского мазхаба. Отдельно анализируется колофон рукописи, предоставляющий ценную информацию о дате и месте создания этого богословского трактата.

Ключевые слова: Абу-Хафс ан-Насафи; Абу-Мансур аль-Матуриди; Абу-аль-Му‘ин ан-Насафи; исламское вероучение; ханафитский мазхаб

Для цитирования: Овезов М.М. Кредо «аль-‘Акаид ан-насафиййа» как эталон суннитской доктрины. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):382–390. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-382-390



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



The creed “al-‘Aqaid al-nasafiyyah” as a standard of Sunni doctrine

M.M. Ovezov^{1a}

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

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0001-6180-0242>, e-mail: mqsd16@gmail.com

Abstract: The subject of the article is the medieval manuscript “al-‘Aqaid an-nasafiyya” and aspects related to its compilation. The article contains the data about the earliest version of the manuscript and its textual features. Some discrepancies with modern editions of the treatise text are revealed, the historical motive for compiling the work, as well as its connection with the main theological works of major scholars of the Hanafi madhhab are considered. The colophon of the manuscript, which provides valuable information about the date and place of composition of this theological treatise, is examined separately.

Keywords: Abu Hafs al-Nasafi; Abu Mansur al-Maturidi; Abu al-Mu’in al-Nasafi; Islamic creed; Hanafi madhhab

For citation: Ovezov M.M. The creed “al-‘Aqaid al-nasafiyyah” as a standard of Sunni doctrine. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):382–390. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-382-390.

Введение

Известные современные исследователи исламского богословского наследия¹ отмечают особенность ханафитской богословской традиции в том, что книги по вероучению этой школы сохранились до наших дней без искажений, в отличие от трудов богословов других школ, от которых в большинстве своем дошли лишь противоречивые цитаты. Теологические взгляды как эпони́ма мазхаба, так и его выдающихся последователей всесторонне и полно представлены в их собственных книгах.

Эта особенность просматривается не только на примере ранних сочинений периода зарождения мазхабов, но и трудов, создаваемых на протяжении почти всей истории существования самого ханафитского мазхаба². Книги клас-

¹ Как, например, шейх Са’ид ‘Абд-аль-Лятыф Фуда (1967 г.р.) на лекциях, посвященных своему комментарию к трактату «аль-‘Ақыда ат-тахавиййа». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=3yoE5AXmgO0&list=PL9eobMR-WQrjymc2hk8uee4Vzhgx-4g0U>. (дата обращения: 15.05.2024).

² Часть богословов ханафитского мазхаба склонна именовать свою школу вероучения также ханафитской, например, выдающийся татарский богослов Шихаб-ад-дин аль-Марджани (1818–



сического периода, в котором научные исследования достигли апогея, также сохранились до наших дней. Одним из таких красноречивых примеров является сохранность основного труда имама Матуриди [2, с. 19–29], который считается главой теологов ханафитской школы, с чем, кстати, соглашается и оппонент рационалистов³ Ибн-Таймийа⁴ в таких своих книгах, как «аль-Иман» [3, с. 371], «Дар' та'аруд аль-'акль ва ан-накль» [4, с. 245] и «Маджму' аль-фатава» [5, с. 438]. Труд имама Матуриди «Китаб ат-таухид» дает более чем исчерпывающее представление о его теологических взглядах.

Также ярким примером является, пожалуй, самая популярная книга не только в ханафитском мазхабе, но и получившая широкое распространение в других мазхабах – «аль-'Акаид ан-насафийа».

История этой книги такова: в некоторых рукописях, хранящихся в «Мактаба-и маджлис шура-и ислями Иран»⁵, написанных на фарси, указывается, что эмир провинции Систан⁶ – Абу-аль-Фадль⁷ – обратился к султану Ахмаду Санджару ибн Маликшаху ас-Сельджуки⁸ с просьбой оказать помощь в преследовании распространения сект в данной провинции. Вероятно, опасность могла исходить тогда от исмаилитов (исма'илийя), так как трактат акцентирует внимание на вопросах батынизма. Султан Санджар, обратившись к ученым Самарканда, просит их составить трактат, который будет носить прокламативный характер и содержать все основные положения вероучения Ахль ас-сунна ва аль-джама'а. Посовещавшись, ученые Самарканда сошлись на том, что эту работу способен выполнить шейх Абу-Хафс 'Умар ибн Мухаммад ибн Ахмад ан-Насафи⁹. Он смог составить трактат¹⁰ и представить его на рассмотрение ученым Самарканда, которые, ознакомившись с ним, выразили свое согласие с доктринальными положениями и в качестве одобрения поставили свои подписи на листах рукописи [7, с. 7–8].

1889) использовал этот прием в названии своего комментария на «Кредо Насафи» [1].

³ Асхаб ар-ра'й.

⁴ Таки-ад-дин Абу-аль-'Аббас Ахмад ибн 'Абд-аль-Халим аль-Харрани (1263–1328).

⁵ Мактаба-и маджлис шура-и ислями Иран (مکتبه مجلس شورای اسلامی ایران), [Библиотека палаты исламского совета Ирана], шифр рукописи – 11–13413.

⁶ Местность на юго-востоке Ирана, граничащая с Пакистаном и Афганистаном, известна также по исламским источникам как Сиджистан.

⁷ Тадж-ад-дин аль-авваль Абу-аль-Фадль Наср (1029–1073), однако, скорее всего, это был Тадж-ад-дин ас-сани Наср ибн Халыф (1106–1169).

⁸ Абу-аль-Харис Му'изз ад-дин Ахмад Санджар ибн Маликшах ибн Альб-Арслан (1086–1157).

⁹ Наджм-аль-милля-ва-д-дин Абу-Хафс 'Умар ибн Мухаммад ибн Ахмад ан-Насафи (1067–1142).

¹⁰ Подлинное авторское название трактата – «Усуль ад-дин 'аля и'тикад аль-мухтадин» [6, с. 2].



Таким образом, данная книга стала догматическим стандартом, на государственном уровне принятым султаном Сельджукского государства, которое после долгих веков господствования шиитов в восточной части аббасидского халифата смогло снова установить на этих землях суннитское главенство. Вероятно, этот факт также мог играть роль в составлении данного трактата, который был призван поддержать новый суннитский порядок.

Из этого становится ясно, что трактат позволял решить прежде всего определенную унифицирующую задачу, которая заключалась в том, чтобы на государственном уровне провести некую ревизию и упорядочивание богословских взглядов в халифате.

Говоря о тексте, следует отметить тот факт, что изначально имам Насафи составил его на фарси [6, с. 6], на языке региона Мавераннахр и Хорасан. Однако, как это предстает из рукописи, которую упомянем отдельно, труд получил при жизни имама Насафи широкое распространение, и, вероятно, он сам составил его арабскую версию и надиктовал ее, добавив важный раздел – «Асбаб аль-‘ильм» (Пути познания), которого нет в персидской версии [7, с. 9].

При ознакомлении с текстом и порядком упоминания теологических тем сразу становится очевидным, что авторство имама ан-Насафи в данном трактате несколько преувеличено. Так как порядок теологических тем и их изложение в основе своей является сильным сокращением главной книги по вероучению в ханафитском мазхабе – «Китаб ат-таухид» имама Абу-Мансура аль-Матуриди. В таком случае Насафи предстает перед нами в качестве ревизиониста, а не самостоятельного автора. Очевидно, что Абу Хафс, будучи учеником главного систематизатора взглядов имама Матуриди – Абу-аль-Му‘ина ан-Насафи¹¹, в данном сокращении опирался на его трактат «Табсырат аль-адилля». Труд Абу-аль-Му‘ина ан-Насафи, в свою очередь, являлся комментарием и систематизацией «Китаб ат-таухид» Матуриди.

Один из акцентов следует поставить на факте текстуальной аутентичности и сохранности данного богословского труда. Проведенная нами научная работа по исследованию этого трактата дала важный результат в разрешении вопроса его текстуальной сохранности. В 2019 году при поддержке советника посла Республики Узбекистан в Республике Беларусь Данияра Таджиевича Абидова была исследована рукопись, хранящаяся в библиотеке Академии наук

¹¹ Сайф аль-Хакк ва ад-Дин Абу аль-Му‘ин Маймун ибн Мухаммад ибн Мухаммад ан-Насафи (1038–1114).



Узбекистана [6, с. 3]. Результат исследования показал, что перед нами текст, который был переписан писцом Мухаммадом ибн Хамидом ибн 'Али Шарифом аль-Хамиди аль-Бухари в 764 году хиджры. То есть текст был написан по истечении 227 лет после смерти автора. Однако в колофоне была указана также следующая информация:

[...] نسخة التي كتبت تلك النسخة من إملاء الشيخ الأجل، الأستاذ نجم الحلة والدين رضي الله عنه، يوم الخميس بين الرواح في السابع والعشرين، في بلده سمرقند، حرسها الله تعالى عن الآفات، في مسجد مولانا الأجل الأستاذ، وهو مسجد سكة اللباد، من سنة ثلاث وثلاثين وخمسمائة¹²

«[Данная рукопись] была списана с рукописи, написанной под диктовку шейха, устаза, Наджм-аль-милля ва-д-дин [то есть самого имама Насафи], да будет доволен им Аллах, в четверг вечером, 27 [числа] в городе Самарканд, да сохранит его Аллах от бед, в мечети устаза [то есть имама Насафи]¹³, и это мечеть «Сиккат аль-Ляббад» в 533 году [хиджры]»¹⁴.

Иными словами, перед нами текст, скопированный с рукописи, написанной под диктовку самого имама Насафи за четыре года до его смерти. Этот факт в действительности является крайне редким примером, когда книга, ставшая своего рода негласным эталоном в своей области, сохранилась в оригинальной, неискаженной и первозданной форме.

Текстуальные вариации

Говоря о текстуальной сохранности трактата, следует прежде всего отметить, что с позиции смысловой компоновки текст не изменился с момента написания данной рукописи. Современные типографские издания мусульманского мира, которые во многом опираются на дореволюционные казанские издания, повторяют текст данной оригинальной рукописи. Однако ряд оборотов все же имеет небольшие отличия.

В качестве наиболее различающихся частей текста можно упомянуть, что если в современных изданиях говорится:

وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار وإن ماتوا من غير توبة

¹² См. с. 227 рукописи.

¹³ Дореволюционный самаркандский ученый Абу-Тахир Ходжа Самарканди в своем труде «Самария дар байан аусаф таби'и ва мазарат Самарканд» упоминает мечеть «Кабуд» или «Масджид-и 'Умар», атрибутируя ее к постройке имама Абу-Хафса ан-Насафи, в связи с чем, вероятно, текст этой рукописи был надиктован автором в этой мечети. Мечеть располагалась рядом с площадью Регистан, сохранилась одна дореволюционная фотография данной мечети.

¹⁴ Здесь и далее перевод с арабского языка автора статьи.



«Верующие из числа грешников не останутся в аду навечно, даже если умерли без покаяния», то в рукописи опущена фраза:

إن ماتوا من غير توبة

«даже если умерли без покаяния» [6, с. 14]. Также в современных изданиях [8, 9, 10, 11] имеется фраза:

لا نحرم نبذ التمر

«мы не запрещаем набиз фиников», которая в рукописи выглядит как:

لا نحرم نبذ الجر

«мы не запрещаем набиз кувшина» [6, с. 18], копируя оборот

نبذ الجر

«набиз кувшина» из хадисов, говорящих о его дозволении¹⁵ после изначального его запрета [12, с. 64–65]. Что касается остальных тем трактата, то они не претерпели концептуальных изменений¹⁶.

Заключение

Одним из важных аспектов, касающихся данного трактата, является факт того, что он, как это было упомянуто ранее, получил широкое распространение во всем мусульманском мире. На протяжении веков во всех регионах исламского мира вероучение изучалось по этой книге. Даже в таких отдаленных регионах, как Марокко и Мавритания, также изучали эту книгу. Количество комментариев и толкований, написанных к этому трактату, в своей совокупности достигает более 80 книг [14, с. 16–25]. При рассмотрении каталогов рукописей книгохранилищ Турции, Египта, Саудовской Аравии¹⁷ в разделе вероучения наибольшее количество рукописей представлено именно книгой «аль-‘Акаид ан-насафиййа».

Также хотелось бы отметить, что текст рукописи был исследован и издан в Беларуси в 2021 году, будучи снабженным краткими комментариями на арабском языке, и, насколько нам известно, стал первой публикацией и вводом её в научный оборот.

¹⁵ Условием дозволенности является соблюдение общего запрета на всё опьяняющее.

¹⁶ Возможно, стоит отметить также, что данная рукопись содержит написание распространившегося в изданиях выражения «правдивая весть» – خبرٌ صادقٌ как «весть правдивого» – خبرٌ الصادق, это разночтение упомянуто и в шархе Тафтазани [13, с. 132].

¹⁷ Фонды библиотек университета аль-Азхар, Дар аль-кутуб аль-мисриййа в Каире, библиотека Сюлейманиййе в Стамбуле, а также библиотека короля ‘Абд-аль-‘Азиза в Эр-Рияде.



В качестве резюме следует отметить, что данный богословский трактат является уникальным примером возможности чтения текста одной из главных книг по исламской теологии в ее первоизданном виде – будучи надиктованной автором. Факт того, что эта книга получила такое широкое признание в мусульманском мире, вне зависимости от мазхаба или региона, указывает на ее научно-богословскую ценность.

Литература:

1. Марджани Ш. *Зрелая мудрость в разъяснении догматов ан-Насафи (Китаб ал-Хикма ал-балига ал-джаниййа фи шарх ал-'акаид ал-ханафиййа)*. Шагавиев Д.А. (предисл., пер. с араб., коммент.). Казань: Татар. кн. изд-во; 2008. 478 с.
2. Özervarlı M.S. The Authenticity of the Manuscript of Maturidi's Kitab al-Tawhid. A re-examination. *İslam araştırmaları dergisi*. 1997;1:19–29.
3. Ибн-Таймиййа. *Китаб аль-Иман*. Мухаммад аз-Зубайди (ред.). Бейрут: Дар аль-китаб аль-'араби; 2005. 352 с.
4. Ибн-Таймиййа. *Дар' та'аруд ал-'акль ва-н-накль*. Т. 6. Эр-Рияд: Джами'ат аль-имам Мухаммад ибн Са'уд аль-ислямиййа; 1411/1991. 362 с.
5. Ибн-Таймиййа. *Маджму'ат аль-Фатава*. Т. 8. Медина: Мактабат Малик Фахд аль-Ватаниййа; 1425/2004. 572 с.
6. Наджм ад-Дин Насафи. *Ал-'Акаид ан-Насафиййа (Насафиев символ веры)*. Идрисов К.Х. (пер. с араб. и коммент.). М.: ООО Садр; 2016. 100 с.
7. Абу-Хафс 'Умар ибн Мухаммад ан-Насафи. *Усуль ад-дин 'аля и'тикад аль-мухтадин*. Овезов М.М. (коммент.). Минск: Книгазбор; 2021. 96 с.
8. *Матн аль-'акыда ат-тахавиййа ва ан-насафиййа*. Каир: Дар ас-салям; 1438/2017 53 с.
9. Нидаля Алях Раши. *Аль-Лятаиф аль-ияхиййа шарх аль-'акаид аль-насафиййа*. Стамбул: Дар ас-Самман; 1440/2019. 84 с.
10. Са'д-ад-дин ат-Тафтазани. *Шарх аль-'акаид ан-насафиййа*. 'Абд-ас-Салям Шаннар (ред.). Дамаск: Мактабат дар ад-даккак; 1428/2007. 214 с.
11. Са'д-ад-дин ат-Тафтазани, *Шарх аль-'акида ан-насафиййа*. Мустафа Марзуки (ред.). 'Айн-Млила: Дар аль-худа; б.г. 136 с.
12. Абу-аль-Хасан Нур-ад-дин аль-Хайсами. *Маджма' аз-заваид ва ман-ба' аль-фаваид*. Т. 5. Каир: Мактабат аль-Кудс; 1994. 348 с.



13. *Аль-Маджму‘а ас-саниййа ‘аля шарх аль-‘акаид ан-насафиййа*. Дамаск: Дар нур ас-сабах; 2012. 640 с.

14. *Шурух ва хаваши аль-‘акаид ан-насафиййа ли-ахль ас-сунна ва-ль-джама‘а аль-аша‘ира ва аль-матуридиййа*. Т. 1. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-‘ильмиййа; 1434/2013. 798 с.

References

1. Marjani Sh. *Zrelaya mudrost' v razyasneniyi dogmatov an-Nasafi (Kitab al-Khikma al-baliga al-janiyya fi sharh al-'akaid al-khanafiyya)* [Mature wisdom in explaining the dogmas of al-Nasafi (Kitab al-Hikma al-balighah al-janiyyah fi sharh al-'aqaid al-hanafiyyah)]. Shagaviev D.A. (preface, tr. from Arabic, comment.). Kazan: Tatar book publishing house; 2008. 478 p. (In Russian)

2. Özervarlı M.S. The Authenticity of the Manuscript of Maturidi's Kitab al-Tawhid. A Re-examination. *Islam araştırmaları dergisi*. 1997;1:19–29.

3. Ibn Taymiyyah. *Kitab al-Iman* [Book of Belief]. Muhammad al-Zubaydi (ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi; 2005. 352 p. (In Arabic)

4. Ibn Taymiyyah. *Dar' ta'arud al-'aql wa al-naql* [Removing the contradiction between reason and tradition]. Riyadh: Jami'at al-Imam Muhammad ibn Sa'ud al-Islamiyyah; 1411/1991. 362 p. (In Arabic)

5. Ibn Taymiyyah. *Majmu'at al-Fatawa* [Fatwas collection]. Madinah: Maktabat Malik Fahd al-Wataniyyah; 1425/2004. 572 p. (In Arabic)

6. Najm ad-Din Nasafi. *Al-'Aka'id an-Nasafiyya (Nasafiev simvol very)* [Al-'Aqa'id al-Nasafiyyah (Nasafi's Creed)]. Moscow: Sadra LLC Publ.; 2016. 100 p. (In Russian)

7. Abu Hafs 'Umar ibn Muhammad al-Nasafi. *Usul al-din 'ala i'tiqad al-muhtadin* [Fundamentals of religion according to the beliefs of those instructed]. Ovezov M.M. (comment.) Minsk: Knigazbor Publ; 2021. 96 p. (In Arabic)

8. *Matn al-'aqidah al-tahawiyyah wa al-nasafiyyah* [Texts of Tahawi and Nasafi creeds]. Cairo: Dar al-Salam; 1438/2017. 53 p. (In Arabic)

9. Nidal Alah Rashi. *Al-Lata'if al-ilahiyyah sharh al-'aqa'id al-nasafiyyah* [Divine subtleties: interpretation of Nasafi dogmas]. Istanbul: Dar al-Samman; 1440/2019. 84 p.

10. Sa'd al-Din al-Taftazani. *Sharh al-'aqa'id al-nasafiyyah* [Interpretation of Nasafi dogmas]. Damascus: Maktabat Dar al-Daqqaq; 1428/2007. 214 p. (In Arabic)



11. Sa’d al-Din al-Taftazani. *Sharh al-‘aqida al-nasafiyyah* [Interpretation of Nasafi’s dogma]. Mustafa Marzuqi (ed.). ‘Ayn Mlilah: Dar al-Huda; n.d. 136 p. (In Arabic)
12. Abu al-Hasan Nur al-Din al-Haythami. *Majma‘ al-zawaid wa manba‘ al-fawa‘id* [Code of additions and source of useful]. Cairo: Maktabat al-Qudsi; 1994. 348 p. (In Arabic)
13. *Al-Majmu‘ah al-saniyyah ‘ala sharh al-‘aqaid al-nasafiyyah* [A Brilliant collection for Interpretation of Nasafi dogma]. Damascus: Dar Nur al-Sabah; 2012. 640 p. (In Arabic)
14. *Shuruh wa hawashi al-‘aqaid al-nasafiyyah li ahl al-sunnah wa al-jama‘ah al-asha‘irah wa al-maturidiyyah* [Interpretations and sub-commentaries of Sunnis (Asharites and Matulidites) on Nasafi dogmas]. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah; 1434/2013. 798 p. (In Arabic)

Информация об авторе

Овезов Максат Меретгулыевич, заместитель муфтия Мусульманского религиозного объединения в Республике Беларусь, ответственный за научно-исследовательский отдел Мусульманского религиозного объединения в Республике Беларусь; докторант Болгарской исламской академии, г. Болгар, Российская Федерация.

About the author

Maksat M. Ovezov, Deputy Mufti of the Muslim Religious Association in the Republic of Belarus, a responsible person for the research department of the Muslim Religious Association in the Republic of Belarus; Doctoral Student of Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 13 ноября 2023
Одобрена рецензентами: 13 марта 2024
Принята к публикации: 13 мая 2024

Article info

Received: November 13, 2023
Reviewed: March 13, 2024
Accepted: May 13, 2024



Д.В. Мухетдинов

Особенности религиозного обновления в духовной биографии Абу-Хамида аль-Газали
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(2):391–409

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-2-391-409

УДК 297.17

Original Paper

Оригинальная статья

Особенности религиозного обновления в духовной биографии Абу-Хамида аль-Газали

Д.В. Мухетдинов^{1, 2а}

¹Московский исламский институт, г. Москва, Российская Федерация

²Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9647-243X>, e-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Резюме: Абу-Хамид аль-Газали занимает особое место в ряду муджаддидов – обновителей веры. Это явно следует уже из того факта, что он стал первым, кто не был назван таким устами последователей после своей смерти, но провозгласил себя им самостоятельно при жизни. В статье подчеркивается значимость такого провозглашения себя муджаддидом, его перформативный (в значении «выходящий за пределы лишь речевого акта») эффект и внутренняя обоснованность в связи с исторически развивавшейся концепцией и практикой таджида. Также прослеживается связь вех жизненного пути аль-Газали с этапами эпистемологического «путешествия», в которое он пустился. Показывается, что отход на этом пути от определенных методик суфизма, философии и фикха не подразумевал для аль-Газали сущностного разрыва с этими областями, но был возвращением к первоначальной сути данных дисциплин, понимаемой с точки зрения обновления и возрождения религиозных наук. Энциклопедический компендиум, составленный аль-Газали, служил той же цели – через придание знанию полноты обратить его на службу тому, кто способен постичь замысел обновления. В заключении дается общее представление обновленческой деятельности аль-Газали как «программы» по достижению в исламских науках уровня знаний, который способен пройти проверку разумом и чувственным опытом, и где нет неустойчивых к такой проверке элементов.

Ключевые слова: аль-Газали, Абу-Хамид; таджид; обновление; возрождение; суфизм; суфийский синтез; фальсафа

Для цитирования: Мухетдинов Д.В. Особенности религиозного обновления в духовной биографии Абу-Хамида аль-Газали. *Minbar. Islamic Studies. 2024;17(2):391–409*. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-391-409



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



Distinctive features of religious renewal in Abu Hamid al-Ghazali's spiritual path

D.V. Mukhetdinov^{1, 2a}

¹Moscow Islamic Institute, Moscow, the Russian Federation

²Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9647-243X>, e-mail: dmukhetdinov@gmail.com

Abstract: Abu Hamid al-Ghazali is a distinct figure among the mujaddids who are known as the renewers of the faith. It is clear already from the fact that he was the first to have proclaimed himself as one of them but have not been proclaimed as a mujaddid after his death. The present article emphasizes the significance of such declaration, as well as its performative (that is accepted as going beyond the simple act of speech) effect and points out its internal validity in connection with the historically developing concept and practice of tajdid. Moreover, the paper examines the interconnectedness of the milestones of al-Ghazali's life path and the stages of the epistemological "journey" he embarked on. It is shown that his rejection of certain methods of Sufism, falsafa and fiqh did not constitute for an essential abandonment of these domains, but was an attempt to return to the original core of these disciplines, as it was understood in terms of renewal and revival of religious sciences. The encyclopedic compendium compiled by al-Ghazali served the same purpose that is fulfilling the knowledge so it could serve to the one who is able to comprehend the plan of renewal. In conclusion of the article the author presents the general idea of al-Ghazali's "program" to achieve a level of knowledge in the Islamic sciences that can be tested by reason and sensory experience, with the elimination of elements unstable to such verification.

Keywords: al-Ghazali, Abu Hamid; tajdid; renewal; revival; Sufism; Sufi synthesis; falsafa

For citations: Mukhetdinov D.V. Distinctive features of religious renewal in Abu Hamid al-Ghazali's spiritual path. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):391–409. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-391-409

Введение: эпистемологический путь аль-Газали

Абу-Хамид аль-Газали (1058–1111) – выдающийся исламский мыслитель, удостоившийся почетного титула «довод ислама» (*худжжат аль-'ислām*). Историю своих духовных исканий аль-Газали символически подытожил в «Книге, избавляющей от заблуждения», в которой окончательно «свел счеты» с источниками возникавшего у него духовного «соблазна». Его освобождение от них неизбежно приняло характер жесткой самокритики прежних путей отправления разума. Речь идет о ряде доминировавших в



интеллектуальной культуре исторического ислама образов понимания мира, отражавших определенное понимание *самого понимания*, доступного человеку, его устройства, средств, целей и границ. Речь шла не об идеальных типах философии, правовередения, спекулятивной теологии или суфизма, а о скрытых угрозах каждого из этих образов мысли, «неидеальная» реализация которых привела к смысловой эрозии жизненного мира мусульман. Иначе говоря, дело было в реальном состоянии каждой из упомянутых областей и в их негативном влиянии на мышление и практику верующих: «Он не был разочарован в целом каламом, фальсафой (восточным перипатетизмом), фикхом (правом) и суфизмом, а был разочарован претензиями сторонников каждого из них (калама, фальсафы, фикха и суфизма) на обладание конечной истиной, что вело их представителей к доктринерству, узости мышления, профессиональной замкнутости и фанатизму» [1, с. 67].

Другими словами, аль-Газали разоблачил в философии и рациональной теологии лишь *доксический* смысл (их статус в качестве мнения, *и'тиқад*), облакаемый в одежды истины и зовущий к своему слепому превознесению себя в качестве знания (*'ильм*). Также он разоблачил ложный суфизм, пригвождающий человека к негативной зависимости от закона (*антиномизм*) и самодовольной замкнутости на достигнутом мистическом уровне, началом бесславного падения. Разум призван опрокидывать идол любого частного опыта, пусть и мистического, который объявляет себя *дошедшим до конца*. Опыт, свободно идущий до конца, не может удостоверить себя как вполне осуществившийся. Выявление неустойчивости всех претендующих на конечную достоверность частных «истин» – вот чем захвачен «скептик» аль-Газали. Его суфийский теолого-философский синтез (М. аль-Джанаби) – своего рода суфийская теолого-философская аскеза, нежелание обмануться и остаться с иллюзорными средствами передвижения по «безбрежному океану познания». Он оставляет все, чтобы утонуть в этих водах, получив непосредственный опыт соприкосновения с истиной, и обновиться, свободно погрузившись в их бездонные глубины. Такое погружение характеризуется опытной полнотой – полнотой опыта счастья, сопровождающего следование души *сродному* ей делу. Следование же души за внешним авторитетом, который обещает окончательность разума, то есть *таклїд*, прорисовывает карикатуру на указанную полноту. Неустрашимая освещенность этой истины и стала тем основанием, на котором стоял аль-Газали, когда решился провозгласить себя



муджаддидом. Он открыл особую модальность опыта, позволяющую поместить на подобающее им место все партикулярные формы и содержания опыта.

Аль-Газали был *антифилософом, антиюристом, антитеологом* и даже *антисуфием*, если использовать эти обозначения сколько-нибудь осмысленно, ровно в той мере, чтобы обратиться к исходному для всех этих дисциплин опыту: прийти к опыту, который пока не стал идеологической системой и еще не подлежит критике. Тем самым аль-Газали в некотором смысле *оправдывает* критикуемые им дисциплины как *превращенные формы*, но все же *формы или отблески* чего-то настоящего – жизни, которую нельзя опровергнуть. Проживание этой жизни протекает на более фундаментальном уровне, нежели уровень различия достоверного и недостоверного. Она свершается раньше различающей деятельности мысли, ищущей свое достаточное основание. И при этом выступает подлинным достаточным основанием для этого поиска – не в логическом смысле, а в смысле «навязываемого» душе решения дерзать и искать. Достаточное основание мысли и действия не имеет природу «рационального» основания – скорее это переживание жизни как руководимой и направляемой свыше. В этом «навязываемом» решении человек получает парадоксальный опыт свободы, чуждый всякого произвола теории и практики. Можно вполне допустить, что «амбициозное» решение провозгласить себя муджаддидом столь же навязало себя, сколь и осуществило свободу аль-Газали. Его высказывание, таким образом, не сводится к стороннему описанию полученного статуса, а является дискурсивным продолжением актуально переживаемого состояния. Значение именованного себя муджаддидом прежде всего выразительно, а не дескриптивно. Однако выражаемый тем самым опыт позволяет уже нам описывать особый *тадждид*. Будучи *сверхразумением*, коренным образом отличающимся от *недоразумения*, этот опыт, отражаясь в письме и судьбе мыслителя в целом, охватывал все семантическое поле концепта *тадждид*, сообщенного ему исламской исторической традицией. Это значит, что, во-первых, именование было не случайным, а во-вторых, оно давало шанс на концептуализацию этого опыта, посредством которой он превращался в полноценный исторический феномен, воздействующий на умы многих поколений мусульман.

На своем пути аль-Газали сначала пришел ко взгляду (в чем-то предвосхищающему логический позитивизм XX в.), согласно которому только чувственный опыт, математика и логика могут быть надежными источниками



знания. Затем он подверг сомнению и этот взгляд. Аль-Газали обрел следующее убеждение о своем новом знании:

«Достиг же я этого не систематическим доказательством и упорядоченным рассуждением, а благодаря тому свету, который был заронен Аллахом в сердце мое. Свет этот служит ключом к достижению большинства знаний, и всякий, кто думает, что для обнаружения истины достаточно одних только доказательств, ставит узкие границы беспредельной милости Аллаха» [2, с. 534].

Аль-Газали принадлежит к числу тех редких «безумцев» (с точки зрения царства расписанной, механически функционирующей повседневности), которым удалось пробить брешь в стенах духовной тюрьмы и впустить в ее тесноту поток свежего воздуха надежды. Благодаря этому воздуху многие сумели укрепнуть достаточно для того, чтобы продолжить разрушение тюремных стен и обрести реальный шанс выбраться на волю. Никакая ложная скромность, которая обыкновенно служит увековечиванию человеческих оков, не сделала бы столько для дела свободы, сколько сделал аль-Газали, осуждаемый кем-то за чрезмерные амбиции. Без «амбициозных» мыслей и поступков личностей, отвергающих всякое алиби (пусть и алиби внешних «добродетелей») и готовых идти до конца, мы никогда бы не услышали те одинокие голоса, которым могли бы довериться.

Проект аль-Газали и преобразование исламских дисциплин

М. аль-Джанаби характеризовал проект аль-Газали как суфийский теолого-философский синтез [3, с. 11]. В этой связи необходимо сделать два замечания. Первое – подобный синтез не должен интерпретироваться в качестве синтеза теоретического. Второе – искомое синтетическое единство достигалось не объединением частных перспектив религиозных дисциплин и учений его времени, пусть определенным из них аль-Газали отдавал явное предпочтение, например, «методу суфиев». Лишь раскрытие веры в качестве духовной целостности, которая одна в силах придать единство рассредоточенным жизненным процессам, раскрывает соразмерную человеческой природе перспективу. Такая перспектива не требует от человека произвольного интеллектуального достраивания руководящих принципов, правил и ориентиров – то, что человек не сумел пережить в открытости внутреннего видения, не может быть наверстано в интеллектуальном конструировании.



Исток таинственного и чудесного не подлежит определению в соответствии с нашим познавательным горизонтом, он не является производным душевных способностей человека, взятого исключительно как человек, т. е. вне его отношения к Богу. В той мере, в которой человек полагает, что обходится «без Бога», он лишается и смысла, и существования, поскольку именно Бог, как подчеркивает аль-Газали, делает человека из простой возможности актуально сущим. Влечение к богообщению и богомыслию, проживание опыта веры в поклонении Творцу, которое свободно вырастает из глубин человеческого сердца, согласует друг с другом все измерения человеческой самости. Ускользание объемлющей перспективы веры приводит к раздроблению человека на множество отдельных душевных влечений, которые втягивают в свою незначительность весь потенциальный размах жизни.

Таким образом, вера выступает связующим звеном между знанием и действием, что аль-Газали стремился продемонстрировать на страницах всех четырех частей «Воскрешения наук о вере» (ок. 1097–1106 [4]). Без становления знания действующим оно вырождается в отвлеченное мнение, затемняющее духовный взор, а без действия, которое оказывается последовательным разворачиванием знания, активность начинает сводиться к пассивному реагированию на воздействие внешних сил. Эта пассивность не компенсируется дезориентированной спазматической деятельностью, поскольку такая деятельность лишена достаточной руководящей энергии. Другими словами, свобода не возникает из замыкания актов на реактивное движение, целиком предопределяющее их: активность превосходит реактивность. Человек призван включить в деятельную жизнь себя целиком, не пытаться присвоить свободу, а стать свободным, когда даже пассивная восприимчивость как особого рода активность вносит свой вклад в самодвижимость человека. При достижении определенного духовного уровня, как свидетельствует аль-Газали, совершенная самоотдача совпадает с обретением более «реального» себя – его же существование основывается не на эго, рамки которого оказываются слишком узкими для верующего, а на щедром даре Всемилостивого.

Сохранение внутренней свободы в опыте суфийской дисциплины помогло аль-Газали не превратить суфизм в набор условных психотехник, направленных на самовнушение, или же в нигилистическое отрицание закона во имя оправдания собственного превосходства над «чернью». Сам по себе суфизм в эмпирическом многообразии его проявлений мог, как это нередко



происходило в истории, остаться для аль-Газали только словом, посредством которого укрепляется невежество и взращивается духовный инфантилизм. Наиболее возвышенное, как не устает подчеркивать исламский мыслитель, может служить маской для падения души на самое дно. Человек, в отличие от ангелов и демонов, не закреплён в определенном регионе мироздания – будучи микрокосмом, он становится «пространством» пересечения всех сил, действующих во вселенной. Цена присущего человеку размаха – опасная склонность увлечься за любой из них. Однако готовность отдаться этому порочному влечению требует от человека самообмана, «идолизирующей» абсолютизации относительного. В посюсторонней жизни (*дунйа*) присутствуют как отдаляющие от абсолютной реальности траектории опыта, так и приближающие к ней. Приближение к Богу не является чем-то исключенным из настоящего, чем-то, что будет дано в качестве награды только в грядущем, поскольку оно осуществляется как снятие раздвоенности миропорядка на грядущее совершенство и текущую нехватку смыслов и реальности.

Размышляя о снятии раздвоенности между спасением в грядущем мире и добродетелью (чистотой сердца) в этом, аль-Газали фактически руководствуется следующим кораническим аятом: «О верующие! Отвечайте Аллаху и Посланнику, когда он призывает вас к тому, что дарует вам жизнь. И знайте, что Аллах – между человеком и его сердцем, и что Он – Тот, к Кому вы (все) будете собраны» (8:24) [5, с. 480]. В этой связи важно различие, проводимое аль-Газали, между уверенностью как отсутствием сомнений, присущим всякому му'мину, и уверенностью как верой, изливающей себя в телесную динамику человека и преобразующей ее. Можно сказать, что путь к самому себе неизменно проходит через поклонение Всевышнему Аллаху. Только посредством искренней вовлеченности в поклонение происходит очищение сердец, которые получают возможность созерцать ближайшую к человеку очевидность божественной мудрости, вплетенную в ткань всего сущего. Прикованность взгляда к более далеким вещам, навязывающим нашей душе иллюзию самоценности, и создает раскол между миром и его трансцендентным основанием, незримость которого содействует дереализации и рассогласованности мира, а вслед за ней – человеческой самости. Тяготы и лишения суфия, сопутствующие его непрерывному усилию воспринимать вещи в отблеске Божественного света, искупаются обретением внутреннего видения, которое устраняет раскол между вещами как чистой возможностью и



утвержденным свыше актуальным присутствием вещей в предназначенном для них месте. Коран признает реальную возможность перехода нафса из разряда «плотской души» в состояние «души, порицающей саму себя» и, наконец, к состоянию «упокоенной души», а Господь не возлагает на душу больше, чем она может понести (о кораническом понимании термина «нафс» см. также исследование [6]). Ее сила напрямую связана со стиранием собственной самости, которая, будучи стираемой, не есть сущностная природа человека.

Разумеется, внутренние отношения между мирской добродетельностью (лишь частично зависящей от следования правилам фикха) и грядущим спасением не отменяют акцента мыслителя на необходимости «отрешения от мирского». Поддержание такого отрешения само по себе является мирским качеством, отличительной чертой ориентации в мире, характерной для благонравных. При этом важно понимать, что подлинно исламское «отрешение от мирского» не провоцирует гнев или презрение к вещам этого мира, если в тех опознаются средства, созданные Творцом для деятельного продвижения человека к счастью и спасению. «Отрешенный от мирского» не забывает о мирской природе своего отрешения и не переоценивает его – тогда-то он и получает возможность обретения счастья в этом и будущем мирах. Несмотря на то, что счастье этого мира ограничено, а истинное счастье безгранично, у них *общая основа* – знания и благие дела, причем ясное познание средств «встречи с Богом» – самое главное среди благих дел. Счастье в этом мире сопряжено с обнаружением человеком в себе такой «расположенности» в делах и добродетелях, которая образуется ощущением неотступного Божьего взора, охватывающего жизнь верующего. Даже ограниченное счастье – это не простое материальное довольство, которое адекватно познается исключительно как нехватка счастья, а жизнь в присутствии Бога, как если бы граница *дунйā* и *'āḫырат* не была определяющей для основных движений души верующего. Оба вида счастья, таким образом, имеют духовную природу.

Как справедливо отмечает В. В. Наумкин, именно проблема человека и его жизнедеятельности занимает центральное место в учении аль-Газали [7, с. 83]. Человек утверждает себя не в автономии, которая в действительности имеет мнимый характер, а в растворении произвольных границ своей самости в опыте богообщения. Он вовсе не сливается с Богом, оставаясь по природе своей всегда *поклоняющимся*, однако обнаруживает в себе достаточную широту, чтобы внимать вещам как божественным знамениям. В опыте



самоотверженного поклонения Бог полагает верующему не преграду, а доступ к отпущенной ему сердечной чуткости, которая предохраняет человека от ошибочной абсолютизации относительного и позволяет внять каждому сущему достойным того образом, иначе говоря, в свете чудесной взаимосвязи всего творения. Суженным телесным зрением «создается» иллюзорный мир, который отождествляет сокрытость божественной глубины в вещах, обусловленную зрительными ограничениями, слепотой человека с границами самих вещей. Неверно опознанные в своих границах вещи препятствуют восприятию их наибольшей глубины, на уровне которой они уже не противопоставлены человеку как чуждая и бессмысленная сила. Неспособность проникнуть дальше самого поверхностного слоя вещей способствует в конечном итоге недооценке божественной творческой энергии, греховному принижению Творца, которое влечет за собой недооценку человеком самого себя и безнадежную покорность своим слабостям.

В ходе критического анализа подхода мутакаллимов, философов (фалясифа) и батинитов, выявлению ограничений которых он посвятил многие из своих сочинений, аль-Газали научился разбирать тот или иной вопрос по существу, а не просто конструировать убедительный ответ. Искреннее стремление связать проблемы, поставленные самим существованием данных интеллектуальных течений, с вопросами, которые лично задевали аль-Газали, пробудили в нем неослабевающую вопросительность. Ему удалось показать, что подобной вопросительности не суждено с необходимостью превращаться во все разъедающий скептицизм, воздвигающий внешние преграды для возможного духовного опыта. Крепкий союз оправданных сомнений и веры превращает вопросительность в оружие, острие которого нацелено на все то, что препятствует вере. Благодаря этому сердце освобождается от ограничений, налагаемых на него извне честолюбивым оттачиванием дискурсивно-логической способности, неправомерной абсолютизацией возможностей интеллекта и унижительным подчинением души необузданным страстям. Оно очищается от скверны, поддерживаемой бездумным служением тому, что само предназначено служить человеку. Настроенность внутреннего видения на созерцание в творениях божественного отблеска не обесценивает мировое богатство сущего, а впервые оценивает его на должном уровне.



Иначе говоря, посвящение себя главному – сосредоточению внимания на примерах божественной мудрости, лежащих в основании вещей, гармоничным образом упорядочивает все человеческие способности. Их правильное согласование в рамках цельной жизни приводит к максимальному осуществлению человеческого потенциала. Цельная жизнь проходит сквозь горнило *сомнений* к *несомненному* – такова принципиальная установка аль-Газали. Сомнения, разворачиваемые разумом, который отделен от собственной высшей формы (сердца), его подтачивают. Он увлекается за решением проблем, за обнаружением очевидного, за разоблачающей критикой как за чем-то самоценным, запутываясь при этом в теоретических головоломках и непроницаемой праздности. Как мы уже установили, критическая деятельность имеет смысл для аль-Газали лишь на фоне опыта, сообщающего ей известную меру свободы от критикуемого и содержательно указующего направление «распутывания» души, ее избавления от ложных проблем.

Соотношение духовного и тварного мира для человека

На своем духовном и творческом пути аль-Газали радикальным образом пересмотрел систему религиозного знания. Он не удовлетворялся ни опорой на разум, редуцируемый к опосредованным рациональным рассуждениям, ни слепым следованием тем или иным буквальным трактовкам Откровения – основой науки и религии для него стало *неопровержимое знание*, обретенное собственным опытом. При этом мыслитель ориентировался не на низложение (деструкцию в самом поверхностном смысле) традиционных наук и религиозных установок, но на насыщение их новой силой – на *возрождение* / *воскрешение* (*'iḥyā'*), что в данном случае можно считать синонимом *обновления* (*тадждид*). Источник этой силы – в восхождении к опытному основанию, из которого выросли все ветви наук. Чуткое переживание этого опыта позволяет установить правильное соотношение между различными активностями души. Например, для аль-Газали даже теоретически глубокое погружение в некоторые отрасли фикха, приводящее к установлению правильных религиозных предписаний, может способствовать ожесточению сердца, если не будет уравновешено интенсивной деятельностью в сфере *неподзаконного*, т.е. постигаемого.

Набожность и верность религиозным установлениям, согласно аль-Газали, сходятся с прагматизмом, который указывает на необходимость правильного устройства земной жизни, заботы о благосостоянии народа,



политической стабильности и единства в государстве [8]. Более того, правильное обустройство земной жизни является условием существования религии, и поэтому общественные и политические обязанности людей не дополнительные к религиозным, но представляют собой основу правильно организованной религиозной жизни.

Этическое, нравственное развитие верующего для аль-Газали не является элементом, который необходимым образом дополняет наличие веры и рациональное осмысление ее столпов. Другими словами, из наличия правильной веры в смысле вероубеждения не вытекает неизбежного развития верующего. Все зависит от того, стала ли вера фундаментом для духовного познания, привела ли она к приращению знания или же нет. Следовательно, скорее нравственное воспитание служит формированию такого понимания веры, которое в своей динамичности позволяет сохранить ее опытную основу (предотвратив редукцию к *credo*), одновременно рациональную и вдохновенную и в любом случае ускользающую от сомнения. Без становления веры-созерцания мы получаем наихудший сорт лицемеров – *верующих языком*. Нравственное воспитание, в свою очередь, связано с такой артикуляцией вероубеждения, благодаря которой абстрактные идеи и положения «овнутряются», превращаясь в движущую силу свободного духовного познания. Нравственное воспитание, другими словами, разворачивает свернутые в вероубеждении практические «указатели» на духовном пути. Так описывает подход аль-Газали современный исламовед М. аль-Джаноби:

«Хотя аль-Газали исходил из реалий веры и ее воздействия на сферу нравственности, он фактически подчинил вероисповедные задачи опыту нравственного самостояния. Начиная все главы своих работ, посвященных рассмотрению проблем морали, строками из Корана и хадисами, аль-Газали не стремился подчеркнуть суннитский или ортодоксальный характер выдвигавшихся им концепций и положений. Его демонстративная приверженность благой старине (*саляфиййа*) означает для него лишь приверженность однажды обретенной истине, принципу благочестия и неизбывным ценностям. Аль-Газали не утверждает, что его положения целиком основаны на традиции и освящены шариатом. Он не отвергает опыт предшественников на том лишь основании, что он стал достоянием прошлого, и не приписывает ему «священного» характера лишь



потому, что он принадлежит миру ислама. В единстве преходящего и вечного он стремился найти обобщающую идею и ее действенное воплощение» [3, с. 138].

Иначе говоря, исламская вера, согласно аль-Газали, требует усилия в сфере «преходящего» и стремления к этическим поступкам (независимо от их легитимации в том или ином временном понимании шариата), но в строгом соотношении их с духом начального ислама и образцовыми примерами богопочитания. К последним, бесспорно, относится жизнь Мухаммада, которая, наряду с прочим, представляет совершенно уникальную жизнь ума-сердца. Богопочитание, таким образом, сплавляется с богопознанием. Тому, кто ограничен в духовном зрении и не постигает в мирском путеводители к счастливой встрече с Богом в День суда, при всей его искренности положены некоторые границы в богопочитании.

В этом проявляется особый гностический уклон мысли аль-Газали, однако это не заимствованный гнозис дуалистического толка, а гнозис строго монотеистической религии. Для античных гностических систем, при всем их разнообразии и некорректности их обобщения, свойственно парадоксальным образом демонстрируемое признание *слабости знания*. Оно бессильно, по большому счету, изменять материальный мир и посмертную участь носителей знания, которые уже однозначно распределены по рангам (например, гилики, психики, пневматики). *‘Ариффы* – «знающие Бога» – свободно и ответственно приобретают, присваивают деяния сердца, раскрывающие подлинный смысл перехода этого мира в иной, качества и деяния Творца, скрытую мудрость устройства творения, неустрашимую тайну, постигаемую именно как тайна. Будучи людьми, а не «космологическими автоматами» гностицизма, они открыты как крайнему падению, так и возвышению. Люди имеют разные задатки и стартовые условия, однако *принципиально* сердца всех способны воспринять сокрытое знание, если будут очищены от покрова «грязи». Все зависит от усердия в «воспитании-полировке» [4, с. 118–119] души, а такая точка зрения серьезно отличается от гностической теории, утверждающей невозможность «одухотворения» материи путем ее включения в духовно-этическое становление индивида.

Богосотворенный мир – это милостивый дар пространства для «испытания» души, в котором «измеряется» способность верующего преодолевать «самоспасительное» высокомерие и воздерживаться от



«вредных новшеств». В последних постигается лишь сила продуктивного воображения и изобретательности человека, а не образцы сокровенного и неотменимого знания. Таким образом, концепция богопознания аль-Газали исходно демократична: для каждого сердца существуют условия, при которых оно может подвергнуться очищению. С другой стороны, мыслитель признает сценарий, при котором все люди вполне осуществят свою духовную потенцию, нереалистичным. Постигание фактической «иерархии» знающих (элиты и народных масс), структурированной несоразмерностью познавательных усилий верующих, становится одним из шагов духовного восхождения. 'Ариф осознает свою относительную ответственность за общее состояние человеческого знания, за развитие духовной зоркости, за успехи и неудачи ближних в разрушении «стальной клетки» эгоизма, пригвождающей их к суженному (относительно внутреннего потенциала) полю возможностей.

Тварный мир, таким образом, полагает необходимый контекст реализации религии. Без его неподдельности, устойчивости, сопротивляемости некоторые духовные возможности были бы абсолютно исключены, а опыт счастливой полноты богообщения – принципиально неполон. Другими словами, для сердец, отрешающихся от мирских ценностей, низменных страстей и человеческих мнений, отрешение происходит во вполне закономерном «невыдуманном» мире, который едва ли корректно приравнивать к индуистской *майе*. Суфий свидетельствует не об иллюзорности мира, а о его несамодостаточности, о его укорененности в божественную активность, о его преходящем характере в любой момент времени. Нам постоянно открыта возможность «перехода» (пусть и не окончательного) своим разумом в иной мир. Мистицизм аль-Газали, как мы продемонстрировали, непротиворечиво сочетается с реализмом. Историческая и биологическая ограниченность человека никуда не исчезает. Она прерывается лишь в «эсхатологическом событии» возвращения душ к своему Творцу, в последующем их телесном воскрешении и сборе, позволяющем душам осознать «упущенное время» их мирской жизни и вновь обрести тело в качестве «инструмента» ощущения наслаждения или боли. Однако практический разум еще при жизни может либо «оттолкнуться» от них, либо навсегда в них увязнуть. Человеческая ограниченность очерчивает самую важную границу, опытное расширение до которой позволяет духу непосредственно соприкасаться с запредельным. Еще одно сравнение поможет прояснить опыт духовного «перехода» в горний мир: «Мир духовного, лежащий



между двумя мирами, напоминает судно, движущееся между землей и водой» [4, с. 213].

В данном случае аль-Газали трактует сферу духа как своего рода «третий мир», обеспечивающий переход между миром чувственного и миром сверхчувственного, запредельного. «Субстанция» духа – знание, причем чем большую уверенность оно вселяет в сердце, тем ближе оказывается к чистой вере. Уверенность эта достигается в опыте непосредственного созерцания Одного и Единого во всем. Иначе говоря, подобное созерцание есть *ат-таухид*, единобожие, превращенное в особую оптику, способ видения при снятых завесах и очищенном зеркале сердца. Тогда вера утрачивает остатки концептуальной абстрактности и полностью трансформируется в видение сквозь прозрачную границу двух миров, позволяющую проступить сокрытому. Вера способна раскрыться как непосредственное запечатление в сердце истинного «спасительного» знания, когда ее венчает *таваккуль* – высшая степень *йакъин*, непоколебимости, а именно: полное спокойствие сердца, вручающего себя Богу. Для аль-Газали *таваккуль* не безволие, а предельная осмысленность жизни в ее сопряжении с горним миром, лицезрение которого дарует наслаждение без малейшего изъяна. Тем не менее мистик вынужден возвращаться, опускаясь раз за разом к перспективе повседневного существования. Не в его воле удерживать связь с сокрытым желанное количество времени, поскольку в подобном желании утверждается эгоистическое «Я» мирского субъекта. Невозможно полностью избавиться от связей, подчеркивает аль-Газали, которые тянут вниз. И это касается «обладателей знания» – что же говорить о рядовых верующих.

Именно поэтому ислам не забывает о трезвости, умеренности, посюсторонности. Любое приобретенное знание – это обретение нового экзистенциального аспекта, нового способа быть в этом мире и между мирами. Причем мистическое вкушение не изымает *‘ārifā* из бренного мира, а потому его опыт как-то включается в понимание социального порядка, естественных наук, экономики, правовой системы, философии, локальной цивилизации, религиозной традиции, словом, охватывает всю историческую действительность человека. Возвращаясь к повседневной перспективе, «обладающий знанием» не может не видеть мирскую сферу *иначе*, т.е. в свете ее идеального устройства для усиления религии.



Описание взаимодействия духовной и мирской сфер в их опоре друг на друга проходит красной нитью через все основные религиозные труды аль-Газали. Кроме того, он выделяет ислам как уникальную религию, провозглашающую срединный путь между материализмом и аскетизмом: «Это направление не учит ни полному забвению “сего мира”, ни отрицанию желаний. Его последователь сам берет от “сего мира” столько, сколько нужно для поддержания нормальной жизни. Он подавляет в себе те склонности, которые ведут к нарушению закона и не согласуются с разумом. <...> Сподвижники Пророка ценили этот мир не за одни его блага, а за возможность придерживаться своей религии. Они не отвергали существующий мир, не стремились к крайностям в образе жизни – в своей жизни они демонстрировали соблюдение равновесия» [9, р. 101].

Заключение

Для предпринятого аль-Газали коренного обновления религии ему потребовался отход от организованной научной деятельности в публичных исламских институтах, однако это не обернулось для него бесповоротным отречением от них. Его критический взгляд не мог довериться только разуму или традиции и требовал опоры на собственный безусловный опыт (который мы можем охарактеризовать как мистический) и твердое умопостигаемое знание (*ма'рифат*), ставшее основанием для реконструкции научной системы ислама. После возвращения из уединения аль-Газали начал предлагать не только обновление наук, но и реформирование жизни всех слоев общества. Этого он старался достичь обучением других, а в своих работах делился полученным духовным опытом. Очевидно, что своими усилиями и достижениями аль-Газали внес значительный вклад как в обогащение духовного измерения ислама, так и в традиционные научные дисциплины.

В чем же заключалась, говоря в известной мере условно, программа аль-Газали, «довода ислама», по обновлению религии и наук о вере? Нетрудно заметить, что, несмотря на серьезную полемику с мутакаллимими и философами (*фалясифа*), аль-Газали не отвергает полностью ни науку калама, ни философские изыскания «рационалистического» толка. Говоря о возрождении религиозных наук, он стремится интегрировать их в структуру собственного знания. При этом возрождение означает не просто воскрешение чего-либо отжившего в силу одной лишь принадлежности к «изначальному», но



и, можно сказать, деконструкцию и последующую реконструкцию сущностно необходимых для веры структур знания. Эти структуры знания глубоко укоренены в практике их развития, реализуемой согласно «программе» аль-Газали. Основные понятия религиозной веры (даже такие, как *таваккуль* и *таухид*) имеют стадии или этапы, по которым верующий осуществляет восхождение к наиболее высокому воплощению истины [подробнее см. 10, 11]. Эти этапы соотносятся со степенями познания и раскрытия соответствующего понятия, причем последнее не теряет своего принципиального смысла и на низких этапах своего раскрытия. Аль-Газали справедливо считал, что таклид имеет смысл для малообразованных масс народа (*ал-‘амма*) – следование простым предписаниям дает им минимально необходимое знание о религии и вносит дисциплину (нормы поведения) не только социально-политического порядка. В то же время люди, имеющие большие возможности, в некотором смысле обязаны отойти от простых формул и устремиться по тому пути познания, который соответствует призыву ислама к истине во всей полноте.

Таким образом, в понимании аль-Газали обновление религии заключается в постижении ее истин на том уровне, на котором они не уязвимы для сколь угодно критического сомнения, – на уровне, где они являются нам в божественном свете. Постигание этих истин не исключает использования многообразных средств из «арсенала» существующих религиозных наук и других научных дисциплин (которые в конечном счете также входят в спектр религиозного познания мира). Однако эти инструменты не тождественны истине Откровения и должны пересматриваться в соответствии с их финальной целью, дабы искоренить упование на человеческие установления. Подобные человеческие установления годятся лишь для «массового» уровня религии, имеют свои достоинства, но ограничены в своем потенциале и даже вредны как способствующие некоторым порокам, уводящим человека с пути. Условная и обоснованная ревизия правил интерпретации и приложения понятий религиозных дисциплин – это по своей сути не нововведение, но их обновление. Обновление призвано поставить эти понятия и сами дисциплины на службу тому, для чего они изначально и предназначены – всестороннему обращению к открытой человеку истине в том измерении, в котором она ему доступна: через вещи тварного мира. Благочестивое отношение к вещам и делам этого мира поэтому также подразумевает руководство со стороны разума и традиции,



обогащающейся через реалии сегодняшнего дня. Именно по этой причине поведенческая этика занимает важное место в главном труде аль-Газали.

Литература

1. Насыров И.Р. К вопросу о критике философии 'Абу Хамидом ал-Газали. *Философский журнал*. 2015;8(3):60–77.
2. Аль-Газали А.Х. Избавляющий от заблуждений. *Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение Опровержения*. Киев: УЦИМИ–Пресс, СПб: Алетейя; 1999. С. 528–589.
3. Аль-Джанаби М.М. *Теология и философия ал-Газали*. М.: Издательский дом Марджани; 2010. 231 с.
4. Аль-Газали А.Х. *Ихйа' 'улум ад-дин (Возрождение религиозных наук)*. Т. I. Ч. I. М.: ИД «Нуруль Иршад»; 2007. 585 с.
5. *Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями*. М.: ИД «Медина»; 2015. 1888 с.
6. Picken G. Tazkiyat al-nafs: The Qur'anic Paradigm. *Journal of the Qur'anic Studies*. 2005;7(2):101–127.
7. Наумкин В.В. Трактат Газали «Воскрешение наук о вере». Ал-Газали А.Х. *Воскрешение наук о вере. Избранные главы*. М.: Наука; 1980. С. 9–86.
8. Аль-Газали А.Х. *«Наставление правителям» и другие сочинения*. М.: Ансар; 2005. 334 с.
9. Black A. *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*. Edinburgh, 2011. 380 p.
10. Мухетдинов Д.В. Учение ал-Газали о единобожии (таухид). *Ислам в современном мире*. 2016;12(2):49–60.
11. Гайнутдин Р.И., Мухетдинов Д.В. Проблема правоверия и спасения в трудах Абу Хамида ал-Газали. *Исламская мысль: традиция и современность*. 2016;1:50–57.

References

1. Nasyrov I.R. K voprosu o kritike filosofii 'Abu Khamidom al-Gazali [To the question of critique of Philosophy by 'Abu Hamid al-Ghazali]. *Philosophskiy Journal* [Philosophy Journal]. 2015;8(3):60–77. (In Russian)



2. Al-Ghazali A.H. Izbavlyayushchiy ot zabluzhdeniy [Deliverance from Error]. *Averroes (Ibn Rushd). Oproverzhenie Oproverzheniya* [The Incoherence of the Incoherence (Russian translation)]. Kiev: UTsIMM Press; St. Petersburg: Aleteyya Press; 1999, pp. 528–589. (In Russian)
3. Al-Janabi M.M. *Teologiya i filosofiya al-Gazali* [Al-Ghazali's Theology and Philosophy]. Moscow: Mardjani Press; 2010. 231 p. (In Russian)
4. Al-Ghazali A.H. *Ihya' 'ulum al-din* [The Revival of Religious Sciences]. V. I. P. I. Moscow: Nurul' Irshad Press; 2007. 585 p. (In Russian)
5. *Svyashchennyy Koran. Smyslovoy perevod s kommentariyami* [The Holy Quran. Russian translation of the meanings with commentary]. Moscow: Medina Press; 2015. 1888 p.
6. Picken G. Tazkiyat al-nafs: The Quranic Paradigm. *Journal of the Quranic Studies*. 2005;7(2):101–127.
7. Naumkin V.V. Traktat Gazali "Voskreshenie nauk o vere" [Al-Ghazali's treatise "The Revival of Religious Sciences"]. *Al-Ghazali A.H. Voskreshenie nauk o vere. Izbrannye glavy* [The Revival of Religious Sciences. Selected Chapters]. Moscow: Nauka Press; 1980, pp. 9–86. (In Russian)
8. Al-Ghazali A.H. "*Nastavlenie pravatelyam*" i *drugie sochineniya* ["Counsel for Kings" and other works]. Moscow: Ansar Press; 2005. 334 p. (In Russian)
9. Black A. *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*. Edinburgh, 2011. 380 p.
10. Mukhetdinov D.V. Uchenie al-Gazali o edinobozhii (taukhid) [Al-Ghazali's teachings on the Monotheism (tawhid)]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in Modern World]. 2016;12(2):49–60. (In Russian)
11. Gainutdin R.I., Mukhetdinov D.V. Problema pravoveriya i spaseniya v trudakh Abu Khamida al-Gazali [The problem of righteous faith and salvation in al-Ghazali's works]. *Islamskaya mysl: traditsiya I sovremennost* [Islamic Thought: Tradition and Modernity]. 2016;1:50–57. (In Russian)



Д.В. Мухетдинов

Особенности религиозного обновления в духовной биографии Абу-Хамида аль-Газали
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(2):391–409

Информация об авторе

Мухетдинов Дамир Ваисович, доктор теологии, кандидат политических наук, ректор Московского исламского института, г. Москва, Российская Федерация; директор Центра исламских исследований Санкт-Петербургского государственного университета, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.

About the author

Damir V. Mukhetdinov, Dr. Sci. (Theology), Cand. Sci (Politics), the Head of Moscow Islamic Institute, Moscow, the Russian Federation; the Head of the Centre of Islamic Studies, Saint Petersburg State University, Full Professor, the Faculty of Asian and African Studies, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 23 апреля 2024
Одобрена рецензентами: 20 мая 2024
Принята к публикации: 25 мая 2024

Article info

Received: April 23, 2024
Reviewed: May 20, 2024
Accepted: May 25, 2024



M.Kh. Lyukhurov

The role of Islam in public consciousness in the Republic of Kazakhstan in the 1990s–2000s.
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(2):410–429

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-2-410-429

УДК 297.17

Original Paper

Оригинальная статья

Роль ислама в общественном сознании в Республике Казахстан в 1990–2000-х гг.

М.Х. Люхуров ^{1а}

¹Пятигорский государственный университет, г. Пятигорск, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7183-5529>, e-mail: nurmalick@mail.ru

Резюме: Данная статья посвящена анализу специфических черт становления и развития системы исламских религиозных институтов в Казахстане в 1990–2000-х гг. и их роли в развитии общественного сознания казахстанского социума. Автор изучает процесс возрождения мусульманской религии в Казахстанском государстве в исследуемый период с учетом всех аспектов, которые обусловили быстрый и интенсивный характер данного явления. В статье дан анализ политики руководства Республики Казахстан по отношению к исламской религии, изучена роль исламских образовательных и культурных центров в укреплении основ мусульманской религии.

Ключевые слова: закон о свободе вероисповедания и создания религиозных структур; суфийское учение; религиозная политика государства; Мировая ассоциация мусульманской молодежи; ревитализационные процессы

Для цитирования: Люхуров М.Х. Роль ислама в общественном сознании в Республике Казахстан в 1990–2000-х гг. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):410–429. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-410-429



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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



М.Х. Люхуров

Роль ислама в общественном сознании в Республике Казахстан в 1990–2000-х гг.
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(2):410–429

The role of Islam in public consciousness in the Republic of Kazakhstan in the 1990s–2000s.

M.Kh. Lyukhurov^{1a}

¹Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, the Russian Federation

^a ORCID: <https://orcid.org/000-0002-7183-5529>, e-mail: nurmalick@mail.ru

Abstract: This article is devoted to the analysis of the specific features of the formation and development of the system of Islamic religious institutions in Kazakhstan in the 1990s – 2000s and their role in the development of public consciousness of the Kazakh society. The author studies the process of revival of the Muslim religion in the Kazakh state during the period under study, taking into account all aspects that caused the rapid and intensive nature of this process. The article analyzes the policy of the political leadership of the Republic of Kazakhstan in relation to the Islamic religion, examines the role of Islamic educational and cultural centers in strengthening the foundations of the Muslim religion.

Keywords: The Law on Freedom of Religion and the Creation of Religious Structures; Sufi teaching; religious policy of the state; the World Association of Muslim Youth; revitalization processes

For citation: Lyukhurov M.Kh. The role of Islam in public consciousness in the Republic of Kazakhstan in the 1990s – 2000s. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):410–429. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-410-429

Введение

Актуальность темы данной статьи базируется на необходимости всестороннего изучения процесса восстановления мусульманских конфессиональных институтов на территории бывшего Советского Союза, конкретно – на примере Казахстана, на рубеже XX–XXI столетий, а также той роли, которую исламская религия играла в исследуемый период в общественном сознании казахстанцев.

В современных условиях в российских политических и научных кругах осознают значимость поддержки официальных, традиционных для страны конфессий как фактора, влияющего на обеспечение государственной безопасности и на внутривнутриполитическом, и на международном уровнях.



Религиозные организации вносят значительный вклад в воспитание молодого поколения и ретрансляцию культурно-нравственных ценностей молодежи.

При этом следует отметить весомую роль мусульманского сообщества России в данном процессе и его безоговорочную поддержку руководства страны в его внешнеполитическом курсе и на ключевых направлениях внутренней политики.

Кроме того, современная геополитическая ситуация наглядно демонстрирует российскому правительству необходимость укрепления партнерских отношений с арабским миром и странами Африки, т.е. теми регионами мира, в которых ислам занимает либо лидирующие, либо прочные позиции.

Большую роль в данном конструктивном диалоге играют политические и духовные деятели России, относящиеся к исламской умме.

Не меньшее значение имеет их участие в развитии сотрудничества с бывшими союзными республиками, в том числе государствами Центральной (или, согласно прежней трактовке, Средней) Азии, в которых мусульманская религия занимает доминирующие позиции.

При этом одним из важнейших партнеров Российской Федерации в данном регионе является Республика Казахстан, обладающая большим экономическим потенциалом.

В данном контексте, по мнению автора статьи, изучение истории и культуры этой страны, а также роли религии в современном казахстанском социуме может способствовать дальнейшему развитию партнерских отношений между Москвой и Астаной.

Кроме того, Казахстан представляет собой полиэтническое политическое образование, в котором мусульманская религия является фактором компромисса и единения для проживающих в данной стране этносов, у которых имеются определенные противоречия. Подобный факт сам по себе является важным мотивом для анализа роли ислама в общественном сознании граждан Республики Казахстан с учетом того обстоятельства, что столь сложная ситуация во многом соответствует российским реалиям, в особенности в таком регионе, как Северный Кавказ.



Важным аспектом, подтверждающим необходимость осмысления процесса возрождения ислама в Казахстане, является то обстоятельство, что данная деятельность изначально осуществлялась в полномасштабной мере: десятилетия советской антирелигиозной политики, в равной степени как и интенсивное развитие глобализационных процессов, сопровождаемых распространением аморальных ценностных ориентиров, оказались не в состоянии ни искоренить, ни нанести непоправимый ущерб духовному мировоззрению казахов и других исламских народов Республики Казахстан.

Цель данной научной работы – выявление на базе историографического анализа особенностей роли ислама в общественном сознании в Республике Казахстан в 1990–2000-х гг. и его воздействия на культурное развитие республики.

С учетом цели данного исследования сформулированы основные задачи:

- изучить особенности политики властей Казахстана в отношении исламской уммы в исследуемый период;
- осмыслить специфику деятельности мусульманской общины Республики Казахстан, осуществляемой в 1990–2000-х гг.;
- исследовать роль казахстанских общественных организаций в исламском духовном возрождении.

Историография проблемы

Следует принять во внимание тот факт, что научная проблематика, связанная с ролью ислама в общественном сознании в Республике Казахстан на рубеже XX–XXI столетий, исследована в различной степени в работах российских, казахстанских и западных ученых.

В первую очередь необходимо указать на научные труды таких ученых, как В.Я. Белокреницкий, Н.Ю. Ульченко; А.М. Нургалиева; К. Шамшадин, А. Альмухаметов; В.А. Иванов, Я.Ф. Трофимов; М. Лаумулин; А. Избаиров, С. Аязбеков; Ю.Ю. Комлякова; Д.М. Ландау, Б. Келльнер-Хайнкеле; Ю.В. Арутюнян; Д.Б. Даву; С. Дудоньон; Г.Т. Конусов. В их исследованиях изучены процесс деятельности Духовного управления мусульман Республики Казахстан, специфика государственно-конфессиональных и этноконфессиональных отношений в Казахстане, особенности развития



системы исламских образовательных учреждений и мусульманских некоммерческих организаций и основных векторов сотрудничества исламской уммы республики с иностранными единоверцами.

Кроме того, следует отметить, что приведенные выше составные элементы изучаемой темы в той или иной степени рассмотрены в работах таких специалистов, как Ж.Б. Абылгожин; Л.И. Дробжева; А.В. Шустов; Д.И. Трофимов; Е.И. Ларина, О.Б. Наумова; Е.Н. Исаева; А.А. Андреев; С.М. Акимбеков; Э. Фатланд; Ю.Ю. Клычников, К.В. Каспарян; Ю.Г. Александров.

Результаты

Необходимо принять во внимание тот факт, что Казахстанское государство и общество с момента обретения национальной независимости проходят через процесс политической и социально-экономической трансформации, обусловленный комплексом объективных причин.

Окончание советского периода, в течение которого господствовала антирелигиозная идеология, обусловило для Казахстана, как и для остальных бывших союзных республик, необходимость переосмысления системы ценностей, модернизации образовательного комплекса и базовых постулатов патриотического воспитания подрастающего поколения.

По вполне объективным причинам большую роль в данных процессах еще с конца 1980-х гг. в казахстанском обществе играло возрождение религиозного – в первую очередь мусульманского – самосознания, которое после провозглашения республикой внутреннего и внешнего суверенитета считалось приоритетным [1, с. 256].

На рубеже 1980–1990-х гг. в Казахстане, равно как и в сопредельных республиках Центрально-Азиатского региона, а также в российских автономных образованиях Поволжья и Северного Кавказа активизировались ревитализационные процессы, ориентированные на восстановление позиций ислама, частично ослабленных за период господства марксистской атеистической идеологии [2, с. 391].



Следует констатировать, что позитивные результаты данного процесса во многом базировались на сохранении многих аспектов религиозного исламского самосознания у народов республики и в советскую эпоху [3, с. 124].

Важно отметить тот факт, что и субъекты казахстанской политической и культурной элиты, и рядовые граждане Казахстана уже в начале 1990-х гг. четко осознавали значимость реисламизации в вопросе укрепления государственной безопасности и развития духовной сферы общества [4, с. 42].

При этом в тот период неоднократно принимался во внимание факт того, что исламская религия в республике, оставаясь вне политики, должна оказывать поддержку государству посредством развития системы мусульманского образования и искусства, а также духовного просвещения молодежи, чей интерес к исламу неуклонно возрастал в не меньшей степени, чем у представителей старших поколений [5, р. 95].

Достижение столь глобальной цели обусловило потребность государственных структур и общественных организаций Республики Казахстан в разработке тщательно спланированной стратегии, ориентированной на восстановление позиций мусульманской веры в стране [6, с. 54].

Данная программа должна была осуществляться с учетом всех особенностей многонационального и поликонфессионального Казахстанского государства, специфики процесса принятия ислама казахами и иными мусульманскими этносами [7, с. 60].

Проблемой в возрождении ислама в Казахстане стало и выявление наиболее приемлемых методик в вопросе укрепления позиций мусульманских духовных традиций, которые позволили бы избежать возникновения противоречий в казахстанском социуме как причин политического кризиса [8, с. 32].

Однако следует принять во внимание, что сложность теоретического осмысления основных принципов исламского возрождения в Казахстане не замедлила темпов создания новых культовых сооружений и реставрации уже существующих мечетей, а также становления и развития исламских образовательных центров и мусульманских общественных групп и организаций [9, с. 107].



Необходимо отметить, что уже к началу 90-х гг. XX столетия число казахстанцев, регулярно посещающих исламские храмовые сооружения из религиозных соображений, значительно увеличилось в сравнении с 1980-ми гг. [10, с. 67].

В начале 1992 г. власти страны обнародовали законодательный акт, имевший ключевое значение в вопросе правового положения исламской конфессии в Казахстане, – о религиозной свободе и праве на создание конфессиональных организаций [11, с. 233].

В Пункте первом данного закона содержалось положение, обеспечивавшее неотчуждаемость права на свободу совести. Также, согласно данному разделу нормативного акта, религиозные лица и группы любого вероисповедования, как и неверующие, наделялись равным правовым статусом [12, с. 106].

Кроме того, государство категорически возражало против основания политических организаций, каким-либо образом имеющих отношение к политической сфере общественной жизни.

Вступление в силу данного закона наглядным образом продемонстрировало радикальную трансформацию политики государства по отношению к религии. С этого момента она базировалась на строгом учете социально-экономических, культурных и политических реалий, в которых осуществлялось развитие казахстанского общества [13, с. 71].

Наглядным подтверждением данного тезиса является тот факт, что политическое руководство Республики Казахстан в указанном выше законодательном документе официально дало гарантию своего отказа от какого-либо противодействия деятельности религиозных сообществ страны [14, с. 88].

Данная политика государства способствовала созданию официальных мусульманских организаций в Казахстане. Среди них прежде всего следует отметить мусульманские просветительные центры «Беррекет», «Гаррун Яхийя», «Каганат», а также организации «Ахмед Дин» и «Вакуф-аль-Исламия». Их деятельность носила гуманистическую и благотворительную направленность [15, с. 119].



Большую роль в духовном возрождении исламской конфессии в Казахстане в тот период играли и Суфийское братство, и международные организации некоммерческого типа – «Абу-Даби-Хайрия» и «Ахмед Ясави».

Следует учесть и то обстоятельство, что в Республике Казахстан уже в первой половине 1990-х гг. уделялось повышенное внимание созданию специализированных исламских общественных организаций, учитывающих интересы различных социальных и этнических групп [16, с. 44].

В частности, в данный период в Казахстане возникли сообщества, ориентированные на развитие исламского молодого поколения: Рифах (Rifah) и Мировая ассоциация мусульманской молодежи (WAMY).

Кроме того, большую роль в развитии общественного сознания играли «Союз исламских женщин» и «Культурное объединение русскоязычных мусульман Казахстана» («Ихлас») [17, с. 62].

В то же время следует признать и тот факт, что в середине 1990-х гг. в республике активизировали свою деятельность и исламские сообщества закрытого типа. К их числу в первую очередь следует отнести казахстанские отделения турецких конфессиональных групп «Сулеймание» и «Нурджулары»¹, пакистанского исламского общества «Таблиги Джамаат»², суфийские организации «Тарикат Тышлар» и «Хызрат Ибрагим».

Также необходимо упомянуть и деятельность сторонников учения Исмагуллы Максума, Мусульманского Центра спасения, миссионерской организации «Общемировая мусульманская помощь», которые наиболее активно сотрудничали не со своими соотечественниками, а с иностранными единоверцами.

Важным событием явилось восстановление мусульманской системы учебных заведений в Казахстане в середине 90-х гг. XX – начале первого десятилетия XXI в. [18, с. 89]. При этом, что следует принять во внимание, данный процесс осуществлялся при активной поддержке исламских государств и международных организаций, выраженной как в финансовой и иной материальной помощи, так и в перемещении в Казахстанское государство своих специалистов по мусульманской педагогике [19, с. 47].

¹ Деятельность данной организации запрещена на территории РФ.

² Деятельность данной организации запрещена на территории РФ.



Например, при их непосредственном участии в республике были основаны первые учреждения высшего исламского духовного образования [20, р. 64]: Исламский университет повышения квалификации священнослужителей при Духовном управлении мусульман Казахстана, Университет Нур-Мубарак (изначальное название – Мусульманский Университет и Египетская Высшая школа исламской культуры, в которой в начале 2000-х гг. получали теологическое образование более ста пятидесяти студентов [21, с. 68].

Также международный статус обрели и иные совместные духовные высшие учебные заведения, созданные на базе сотрудничества с Турецкой Республикой, Кувейтом и другими государствами арабского мира. Их отличительной чертой являлось стопроцентное финансирование из иностранных источников и отсутствие подчинения юрисдикции Духовного управления мусульман республики [22, с. 157].

Однако некоторые вузы исламской направленности создавались в тот период и по инициативе властей Казахстана. К примеру, на рубеже XX–XXI столетий в Казахстане при Государственной правовой академии был создан Центр изучения шариатского законодательства, который оказался под патронажем Министерства образования и науки [22, с. 140].

Большое значение для распространения постулатов исламской веры в Республике Казахстан имело создание сети конфессиональных средств массовой информации. В частности, в конце 1990-х гг. активизировали свою печатную деятельность мусульманские журналы «Исламский мир» и «Шапагат Нур», имевшие научно-популярную направленность [23, с. 5].

Статистические данные свидетельствуют, что уже к 1996 г. количество казахстанцев, считающих себя верующими мусульманами, резко возросло и достигло отметки в 82 % граждан республики, то есть в четыре раза больше, чем в момент обретения Казахстаном государственного суверенитета в декабре 1991 г. [24, р. 93].

При этом важно отметить, что в тот период не менее 60 % казахстанских граждан исламского вероисповедания неукоснительно соблюдали религиозные обряды, в первую очередь пост (ураза).



К 2006 г. в республике число лиц, которые рассматривали принадлежность к исламской религии как приоритетный этнический признак даже в сравнении с национальными языками, достигло цифры примерно в 70 % [25, с. 89].

Кроме того, ислам все более укреплялся в общественном сознании самых различных групп казахстанского социума. В частности, представители творческой интеллигенции, которые, как правило, в любой стране расцениваются как наименее религиозная группа, во все большей степени ассоциировали себя с мусульманской общиной республики.

Исламское мировоззрение в Казахстане развивалось в трех аспектах. Первым подразумевалось четкое следование изначальным арабо-мусульманским канонам, а именно вере в Единого Бога – Аллаха, а также соблюдение исламских обрядов. Второй аспект был основан на самоидентификации казахстанской мусульманской уммы в качестве составного компонента исламского мира. Третий компонент базировался на сохранении приверженности к характерным для Казахстана мусульманским традициям, в частности изучению основ суфизма.

Данный результат во многом был достигнут посредством активной публикации исламских теологических научных работ, посвященных теории и практике мусульманской веры. Кроме того, при среднеобразовательных и высших исламских учебных заведениях функционировали подготовительные отделения, на которых любой желающий имел возможность получить знания по основам мусульманского конфессионального учения [4, с. 49].

На рубеже 1990–2000-х гг. в Республике Казахстан отмечался повышенный интерес мусульман к доскональному изучению Корана, Сунны и трудов крупнейших исламских ученых-богословов. Также следует отметить, что в исследуемый период более 80 % граждан Казахстана активно изучали историю Аравийского полуострова – территории, на которой сформировалась исламская цивилизация.

Важно принять во внимание то обстоятельство, что власти республики оказывали всемерное содействие укреплению позиций мусульманской религии в Казахстане. Помимо создания соответствующей юридической базы, политическое руководство страны помогало исламской умме в ее просветительской деятельности.



Мусульманская община страны в лице Духовного управления мусульман была наделена полномочиями на массовое приобретение и распространение теологической литературы, создание и функционирование организаций некоммерческой направленности, активную коммуникацию с различными группами верующих.

Также следует констатировать, что кардинальная трансформация политической и социально-экономической структуры казахстанского социума способствовала эволюции системы ценностных ориентиров мусульман в республике и придала ей большую значимость в общественной жизни страны [10, с. 70].

Характерно, что изменения, происходившие в религиозном сознании верующих мусульман Казахстана в 1990–2000-х гг., оказали содействие возникновению новых принципов исламского конфессионального мировоззрения в республике, которое во все большей степени обрело черты целостной системы, состоящей из самостоятельных элементов.

Следует признать тот факт, что подобная ситуация была обусловлена сопряжением процесса исламского возрождения в Казахстане с общими тенденциями восстановления национального самосознания и новыми критериями в развитии общемировой цивилизации, а также с существенной степенью открытости мусульманской уммы страны к контактам с зарубежными единоверцами.

В то же время обеспечение свободного доступа к информации и обретение свободы слова и мысли обеспечили граждан Казахстана возможностью осмыслить историю своей страны, в том числе ее религиозный аспект. Данная ситуация способствовала прогрессу религиозного сознания казахстанцев, начавших воспринимать ислам не только как систему своего духовного мировоззрения, но и в качестве наследия предшествовавших поколений.

Кроме того, различные слои казахстанского общества постепенно приходили к пониманию того факта, что исторически мусульманская религия оказала решающее воздействие на культурное развитие народов республики, в особенности казахов. По этой причине исламские литературные произведения стали рассматриваться как шедевры казахской литературы, а древние мечети – как памятники национальной архитектуры.



В то же время развитие эстетического восприятия мусульман Казахстана и четкое ассоциирование исламского искусства в качестве важнейшей составляющей культуры страны в целом не означало понижения интереса граждан страны к освоению основ самой веры [6, с. 75].

Более того, в исследуемый период приобщение к исламским культурным ценностям лишь усилило саму религиозность казахстанских мусульман в целом. В конце 1990 – начале 2000-х гг. исламское религиозное учение способствовало развитию гуманистических тенденций среди казахстанской молодежи, а также развитию патриотических настроений и политической сознательности в ее среде.

Также следует отметить, что в Казахстане ислам послужил фактором консолидации общества, позволившей на протяжении нескольких десятилетий (до начала 2020-х гг.) сохранять политическую стабильность в республике, что ее отличало в положительную сторону, поскольку позволило избежать острых кризисных явлений, присущих, к примеру, таким государствам Центрально-Азиатского региона, как Кыргызстан и Таджикистан, а также сложнейшей обстановки, в которой на протяжении четырех с лишним столетий находится Афганистан [5, р. 112].

Большое значение в данном контексте имели характерные особенности казахстанской демографической и этнографической карты, специфические черты исторической традиции, согласно которой общая (исламская) вера служила компромиссом в случае конфликтных ситуаций на этническом или социальном уровне [18, с. 87].

Кроме того, что важно отметить, существенную роль сыграл более высокий уровень социально-экономического развития Казахстана в сравнении с указанными выше государствами, позволивший официальной Астане оказывать значительную материальную поддержку исламской умме, а также специфика воздействия мусульманской религии на политическую культуру Казахстана, негативно воспринимающую активное противодействие законным органам власти.

Важно учитывать и то обстоятельство, что, с одной стороны, распад Советского Союза, повлекший за собой суверенитет Казахстана, не только способствовал исламскому духовному возрождению, но и обеспечил



его согласованный характер, осуществляемый в тесном сотрудничестве государственных структур и исламского сообщества страны [24, с. 8].

Деятельность образовательных, гуманистических и иных исламских организаций в Казахстане в исследуемый период преследовала различные конкретные цели, однако фактически она не только способствовала утверждению мусульманского мировоззрения в республике, но и обеспечила относительно высокий уровень понимания его сущности в среде верующих.

Также необходимо принять во внимание тот факт, что работа данных сообществ, действовавших в сотрудничестве с государством, позволила избежать перегибов, столь характерных на начальных этапах религиозного возрождения в стране, присущих в первую очередь новообращенным верующим, зачастую демонстрирующим излишнюю активность и некоторую враждебность по отношению к иноверцам, способную проявляться в актах немотивированной агрессии.

Следует отметить, что в Казахстане не произошла изоляция Духовного управления мусульман и иных исламских организаций от важнейших сфер общественной жизни страны, что позволило им прогрессировать и адаптировать свою деятельность в соответствии с изменяющимися реалиями политической и повседневной жизни страны.

Кроме того, отличительной чертой конфессиональной политики властей Казахстана явилось уважительное отношение к иным религиозным группам, существовавшим в стране. В свою очередь и казахстанская исламская община неизменно поддерживала конструктивный диалог с другими конфессиями, в частности с православным сообществом страны.

В данном контексте следует учесть и то обстоятельство, что принадлежность к исламской религии в Казахстане воспринималась осознанно по причине высокого уровня религиозной грамотности подавляющей части рядовых мусульман республики, стремившихся придерживаться гуманистических ценностей ислама, отрицающего применение насильственных мер по отношению к лицам иной веры.

В то же время необходимо признать и тот факт, что те представители исламской уммы Казахстана, которые не изучали на должном уровне основы вероучения и специфики его развития в Казахстане, имели искаженное



представление о мусульманской религии и рассматривали ее в качестве источника решения всех затруднений как социально-экономического, так и политического характера [7, с. 98].

Именно среди данной категории верующих в Казахстане в конце 1990-х гг. получили распространение идеи экстремистской организации Хизб-ут-Тахрир-аль-Ислами (в 2003 г. признанной террористической на территории Российской Федерации), что едва не привело к их конфликту с большинством мусульман страны, придерживающихся традиционного ислама.

Тем не менее благодаря согласованным действиям правительственных структур, органов государственной безопасности и Духовного управления мусульман деятельность данной организации удалось локализовать, в отличие, к примеру, от Кыргызстана, на территории которого Хизб-ут-Тахрир-аль-Ислами и в середине 2010-х гг. сохраняла прочные позиции [10, с. 69].

Заключение

Таким образом, следует отметить, что в период 1990–2000-х гг. исламская религия фактически приобрела решающее воздействие на общественное сознание казахстанского социума.

Необходимо признать тот факт, что ускоренные темпы мусульманского духовного возрождения на территории Республики Казахстан во многом были обусловлены сохранением приверженности миллионов граждан к вере своих предков и в советский период, когда ее практически было невозможно афишировать.

Во времена пребывания Казахстана в составе Союза Советских Социалистических Республик многие жители республики рассматривали (хотя и не открыто) мусульманскую религию в качестве ключевого мировоззренческого ориентира, а также фундамента для установления повседневного уклада жизни.

В то же время следует учесть и то обстоятельство, что большое значение для восстановления положения исламской религии в Казахстане имела позиция политического руководства республики.

Власти Казахстана создали необходимую законодательную базу, позволившую мусульманской общине страны действовать в рамках



республиканского правового поля. Официальная Астана оказывала исламской умме масштабную финансовую поддержку и не препятствовала установлению мусульманскими организациями страны двусторонних связей с зарубежными единоверцами.

Также следует учесть и значительную помощь, которую оказали казахстанской исламской умме мусульманские государства Ближнего Востока – арабские страны и Турецкая Республика, создавшие на территории республики целый ряд богословских высших учебных заведений, обеспеченных высококвалифицированными преподавателями-теологами, соответствующей литературой и иными средствами обучения.

Литература

1. Абылгожин Ж.Б. *Традиционная структура Казахстана*. Алма-Ата: Дәуір; 1991. 288 с.
2. *История Казахстана с древнейших времен до наших дней*. Дробжева Л.И. (ред.). Алматы: Дәуір; 1993. 416 с.
3. Клычников Ю.Ю., Каспарян К.В. Конфессиональная государственная политика СССР и РФ по отношению к исламу 1970–1990-х гг. *Теология и богословие: сотрудничество для сохранения и укрепления российского государственного наследия. Материалы Международной образовательной конференции*. Уфа: БГПУ им. М. Акмуллы; 2022. С. 121–129.
4. *Мусульманское пространство по периметру границ Кавказа и Центральной Азии*. Белокреницкий В.Я., Ульченко Н.Ю. (отв. ред.). М.: Институт востоковедения Российской академии наук, Крафт+; 2012. 552 с.
5. Landau J.M., Kellner-Heinkele B. *Politics of Language in the Ex-Soviet Muslim States: Azerbaijan, Uzbekistan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Turkmenistan and Tajikistan*. London: Horst and Company; 2001. 237 p.
6. Султангалиева А.К. *Ислам в Казахстане: история, этничность и общество*. Алматы: Казахстанский институт стратегических исследований при Президенте Республики Казахстан; 1998. 188 с.
7. Нургалиева А.М. *Очерки по истории Ислама в Казахстане*. Алматы: Дайк-Пресс; 2007. 224 с.
8. Арутюнян Ю.В. *Трансформация постсоветских наций: по материалам этносоциологических исследований*. М.: Наука; 2003. 208 с.



М.Х. Люхуров

Роль ислама в общественном сознании в Республике Казахстан в 1990–2000-х гг.
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(2):410–429

9. Морозов А.А. *Казахстан за годы независимости*. Алматы: Казахстанский институт стратегических исследований при Президенте Республики Казахстан; 2005. 236 с.
10. Шамшадин К., Альмухаметов А. Ислам в современном Казахстане. *Россия и исламский мир*. 2013;1:64–71.
11. Трофимов Д.И. *Центральная Азия: проблемы этноконфессионального развития*. М.: Наука; 1994. 345 с.
12. Шустов А.В. Трансформация этноконфессиональной структуры новых независимых государств Центральной Азии (1990-е – первое десятилетие 2000-х гг.). *Восток*. 2011;5:98–115.
13. Ларина Е.И., Наумова О.Б. *Сквозь модернизацию: традиции в современной жизни российских казахов*. СПб.: Нестор-История; 2016. 304 с.
14. Исаева Е.Н. *Средняя Азия. Обычаи народов мира*. М.: Мир книги; 2009. 224 с.
15. Андреев А.А. *Россия и Казахстан в 1990-е гг.: опыт сотрудничества*. СПб.: Дмитрий Буланин; 2015. 320 с.
16. Иванов В.А., Трофимов Я.Ф. *Религия Казахстана: справочник*. 2-е изд. перераб. и доп. Алматы: Интрелигал; 2003. 238 с.
17. Лаумулин М. Религиозная ситуация и угроза религиозного экстремизма в Центральной Азии. *Центральная Азия и Кавказ*. 2012;15(1):60–79.
18. Колесников И.Н. Военно-политическое сближение Российской империи и Грузии во второй половине XVIII в. *Научные проблемы гуманитарных исследований*. 2010;12:84–90.
19. Комлякова Ю.Ю. Значение ислама в формировании политического курса государств Центральной Азии. *Вестник Кемеровского государственного университета*. 2016;4:46–50.
20. Davoust J.B. *Central Asia, challenges and issues Politics and Islam in Kazakhstan, Turkmenistan, Uzbekistan*. Broomall: Mason Crest Publishers; 2020. 199 p.
21. Абросимова Л.Ф., Колесников И.Н. Цивилизационная идентичность России: историко-философский концепт-анализ. *Россия и восток: взаимодействие стран и народов: Труды X Всероссийского съезда востоковедов, посвященного 125-летию со дня рождения выдающегося востоковеда Ахмет-Заки Валиди Тогана*. Уфа, 7–10 октября 2015 года. Т. Кн. 1. Уфа: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт истории, языка и



литературы Уфимского научного центра Российской академии наук; 2015. С. 67–69.

22. Фатланд Э. *Советистан. Одиссея по Центральной Азии: Туркменистан, Казахстан, Таджикистан, Киргизстан и Узбекистан*. М.: Лит-Рес; 2014. 415 с.

23. Dudoignon S. *Devout Societies Vs. Impious States: Transmitting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, Through the Twentieth Century*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag GmbH; 2019. 296 p.

24. Конусов Г.Т. *Мусульманские религиозные институты в Казахстане: историко-религиоведческий анализ. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук*. Душанбе, 2012. 22 с.

25. Александров Ю.Г. *Казахстан перед барьером цивилизации*. М.: АСТ; 2013. 288 с.

References

1. Abylgozhin Zh.B. *Traditsionnaya struktura Kazakhstana* [Traditional structure of Kazakhstan]. Alma-Ata: Djeuir Publ.; 1991. 288 p. (In Russian).

2. *Istoriya Kazakhstana s drevneyshikh vremen do nashikh dnei* [The history of Kazakhstan from ancient times to the present day]. Drobzheva L.I. (ed.). Almaty: Djeuir Publ.; 1993. 416 p. (In Russian)

3. Klychnikov Ju.Ju., Kasparyan K.V. *Konfessional'naya gosudarstvennaya politika SSSR i RF po otnosheniyu k islamu 1970–1990-kh gg.* [Confessional state policy of the USSR and the Russian Federation in relation to Islam in the 1970s and 1990s]. *Teologiya i bogoslovie: sotrudnichestvo dlya sokhraneniya i ukrepleniya rossiyskogo gosudarstvennogo naslediya. Materialy Mezhdunarodnoy obrazovatel'noy konferentsii* [Theology and Divinity: cooperation for the preservation and strengthening of the Russian state heritage. Materials of the International Educational Conference]. Ufa: Bashkir State Pedagogical University named after M. Akmulla; 2022, pp. 121–129. (In Russian)

4. *Musul'manskoe prostranstvo po perimetru granits Kavkaza i Tsentral'noy Azii* [Muslim space along the perimeter of the borders of the Caucasus and Central Asia]. Belokrenitsky V.Ya., Ulchenko N.Y. (ed.). Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Kraft+ Publ.; 2012. 552 p. (In Russian)

5. Landau J.M., Kellner-Heinkele V. *Politics of Language in the Ex-Soviet Muslim States: Azerbaijan, Uzbekistan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Turkmenistan and Tajikistan*. London: Horst and Company; 2001. 237 p.



6. Sultangalieva A.K. *Islam v Kazakhstane: istoriya, etnichnost' i obshchestvo* [Islam in Kazakhstan: history, ethnicity and society]. Almaty: Kazakhstan Institute for Strategic Studies under the President of the Republic of Kazakhstan Publ.; 1998. 188 p. (In Russian)
7. Nurgalieva A.M. *Ocherki po istorii Islama v Kazakhstane* [Essays on the history of Islam in Kazakhstan]. Almaty: Dajk Press; 2007. 224 p. (In Russian)
8. Arutjunjan Ju.V. *Transformatsiya postsovetских natsiy: po materialam etnosotsiologicheskikh issledovaniy* [Transformation of post-Soviet Nations: based on the materials of ethnosociological research]. Moscow: Nauka Press; 2003. 208 p. (In Russian)
9. Morozov A.A. *Kazakhstan za gody nezavisimosti* [Kazakhstan for the years of independence]. Almaty: Kazakhstan Institute for Strategic Studies under the President of the Republic of Kazakhstan Publ.; 2005. 236 p. (In Russian)
10. Shamshadin K., Al'muhametov A. *Islam v sovremennom Kazakhstane* [Islam in modern Kazakhstan]. *Rossija i islamskij mir* [Russia and the Islamic World]. 2013;1:64–71. (In Russian)
11. Trofimov D.I. *Tsentral'naya Aziya: problemy etnokonfessional'nogo razvitiya* [Central Asia: problems of ethno-confessional development]. Moscow: Nauka Press; 1994. 345 p. (In Russian)
12. Shustov A.V. *Transformatsiya etnokonfessional'noy struktury novykh nezavisimyykh gosudarstv Tsentral'noy Azii (1990-e – pervoe desyatiletie 2000-kh gg.)* [Transformation of the Ethno-confessional structure of the Newly Independent States of Central Asia (1990s and the first Decade of the 2000s)]. *Vostok* [Oriens]. 2011;5:98–115. (In Russian)
13. Larina E.I., Naumova O.B. *Skvoz' modernizatsiyu: traditsii v sovremennoy zhizni rossiyskikh kazakhov* [Through modernization: traditions in the modern life of Russian Kazakhs]. St. Petersburg: Nestor-Istoriya Publ.; 2016. 304 p. (In Russian)
14. Isaeva E.N. *Srednyaya Aziya. Obychai narodov mira* [Central Asia. Customs of the peoples of the world]. Moscow: Mir knigi Publ.; 2009. 224 p. (In Russian)
15. Andreev A.A. *Rossiya i Kazakhstan v 1990-e gg.: opyt sotrudnichestva* [Russia and Kazakhstan in the 1990s: experience of cooperation]. St. Petersburg: Dmitriy Bulanin Publ.; 2015. 320 p. (In Russian)
16. Ivanov V.A., Trofimov Ja.F. *Religiya Kazakhstana: spravochnik* [Religion of Kazakhstan: a reference book]. 2nd ed. reprint. and add. Almaty: Intreligal Publ.; 2003. 238 p. (In Russian)



17. Laumulin M. Religioznaya situatsiya i ugroza religioznogo ekstremizma v Tsentral'noy Azii [The religious situation and the threat of religious extremism in Central Asia]. *Central'naja Azija i Kavkaz* [Central Asia and the Caucasus]. 2012;15(1):60–79. (In Russian)

18. Kolesnikov I.N. Voennno-politicheskoe sblizhenie Rossiyskoy imperii i Gruzii vo vtoroy polovine XVIII v. [Military-political rapprochement between the Russian Empire and Georgia in the second half of the 18th century]. *Nauchnye problemy gumanitarnykh issledovaniy* [Scientific problems of humanitarian research]. 2010;12:84–90. (In Russian)

19. Komljakova Ju.Ju. Znachenie islama v formirovanii politicheskogo kursa gosudarstv Tsentral'noy Azii [The importance of Islam in shaping the political course of the Central Asian States]. *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Kemerovo State University]. 2016;4:46–50. (In Russian)

20. Davoust J.B. *Central Asia, challenges and issues Politics and Islam in Kazakhstan, Turkmenistan, Uzbekistan*. Broomall: Mason Crest Publishers; 2020. 199 p.

21. Abrosimova L.F., Kolesnikov I.N. Tsivilizatsionnaya identichnost' Rossii: istoriko-filosofskiy kontsept-analiz [Civilizational identity of Russia: historical and philosophical concept analysis]. *Rossiya i vostok: vzaimodeystvie stran i narodov: Trudy X Vserossiyskogo s»ezda vostokovedov, posvyashchennogo 125-letiyu so dnya rozhdeniya vydayushchegosya vostokoveda Akhmet-Zaki Validi Togana* [Russia and the East: interaction of countries and peoples: Proceedings of the X All-Russian Congress of Orientalists, dedicated to the 125th anniversary of the birth of the outstanding orientalist Akhmet-Zaki Validi Togan]. Ufa, October 7–10, 2015. T. Book 1. Ufa: Federal State Budgetary Institution of Science Institute of History, Language and Literature of Ufa Scientific Center of the Russian Academy of Sciences; 2015, pp. 67–69. (In Russian)

22. Fatland Je. *Sovetistan. Odisseya po Tsentral'noy Azii: Turkmenistan, Kazakhstan, Tadzhikistan, Kirgizstan i Uzbekistan* [The Odyssey through Central Asia: Turkmenistan, Kazakhstan, Tajikistan, Kyrgyzstan and Uzbekistan]. Moscow: Lit-Res Publ.; 2014. 415 p. (In Russian)

23. Dudoignon S. *Devout Societies Vs. Impious States: Transmitting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, Through the Twentieth Century*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag GmbH Publ.; 2019. 296 p.

24. Konusov G.T. *Musul'manskie religioznye instituty v Kazakhstane: istoriko-religiovedcheskiy analiz. Avtoref. diss... kand. ist. nauk* [Muslim Religious institutions



М.Х. Люхуров

Роль ислама в общественном сознании в Республике Казахстан в 1990–2000-х гг.
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(2):410–429

in Kazakhstan: Historical and religious studies analysis. Abstract of the dissertation theses]. Dushanbe, 2012. 22 p. (In Russian)

25. Aleksandrov Ju. G. *Kazakhstan pered bar'erom tsivilizatsii* [Kazakhstan in front of the barrier of civilization]. Moscow: AST Press; 2013. 288 p. (In Russian)

Информация об авторе

Люхуров Малик Хабибович, аспирант 3 года обучения, Департамент координации научно-исследовательской и инновационно-проектной деятельности в специалитете, магистратуре и аспирантуре ФГБОУ ВО «Пятигорский государственный университет», г. Пятигорск, Российская Федерация.

About the author

Malik Kh. Lyukhurov, Postgraduate student of 3 years of study, Department of Coordination of Research and Innovation and Project Activities in the Specialty, Master's and Postgraduate studies, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, 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 ноября 2023
Одобрена рецензентами: 30 марта 2024
Принята к публикации: 30 апреля 2024

Article info

Received: November 29, 2023
Reviewed: March 30, 2024
Accepted: April 30, 2024



Дискурсы исламской философии в современном религиозном образовании

А.Р. Сулейманов^{1а}, И.И. Еникеева^{2б}

¹Российский исламский университет ЦДУМ России, г. Уфа, Российская Федерация

²Уфимский государственный технический университет, г. Уфа, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0008-9273-5675>, e-mail: suleymanov.a@yandex.ru

^бORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2116-1375>, e-mail: zekrist@mail.ru

Резюме: Образование играет ключевую роль в жизнедеятельности человека независимо от его убеждений. Эта ценная перспектива вытекает из того факта, что развитие образования должно быть сосредоточено на философии, которая становится фундаментом для теоретических и практических компонентов всей системы. Исламская философия методологически формирует образование на протяжении всех этапов его исторического и эпистемологического развития. Цель данной статьи заключается в рассмотрении исламской философии образования в аспекте основ концептуального мировоззрения – метафизики аксиологии и различных философских школ, которые способствуют достижению всестороннего и системного обучения. Такой когнитивный подход к применению исламской философии необходим для понимания природы духовного образования в современном обществе, для исследования социальных и экологических проблем, а также значения и роли эмоционального, духовного и критического интеллекта в современном мире. Изучая исламскую философию, можно понять ее значение в теоретических и в практических аспектах образования, увидеть системные связи между религиозными и другими видами знаний.

Ключевые слова: исламская философия; дискурс; религиозное образование; эпистемология; холистический подход

Для цитирования: Сулейманов А.Р., Еникеева И.И. Дискурсы исламской философии в современном религиозном образовании. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):430–446. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-430-446



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



Discourses of Islamic Philosophy in modern religious education

A.R. Suleymanov^{1a}, I.I. Enikeeva^{2b}

¹*Russian Islamic University of Central Spiritual Administration of Muslims of Russia of Russia, Ufa, the Russian Federation*

²*Ufa State Technical University, Ufa, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0008-9273-5675>, e-mail: suleymanov.a@yandex.ru

^bORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2116-1375>, e-mail: zekrist@mail.ru

Abstract: Education plays a key role in a person's life, regardless of their beliefs. This valuable perspective stems from the fact that educational development must primarily focus on philosophy, which becomes the foundation for the theoretical and practical components of the entire system. Islamic Philosophy methodologically shapes education throughout all stages of its historical and epistemological development. The purpose of this article is to consider the Islamic Philosophy of education in terms of the fundamentals of the conceptual worldview represented by Metaphysics, Axiology and various philosophical schools that contribute to the achievement of comprehensive and systematic education. Such a cognitive approach to the application of Islamic Philosophy is necessary for understanding the nature of spiritual education in modern society, including the study of social and environmental problems, as well as the meaning and role of emotional, spiritual and critical intelligence in the modern world. By studying Philosophy in Islamic teachings, one can understand its significance in the theoretical and practical aspects of education, and see the systemic connections of religious knowledge with other types of knowledge.

Keywords: Islamic Philosophy; discourse; religious education; Epistemology; holistic approach

For citation: Suleymanov A.R., Enikeeva I.I. Discourses of Islamic Philosophy in modern religious education. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):430–446. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-430-446

Введение

Образование, основанное на принципах ислама, сыграло и играет значительную роль в формировании осознанной жизни многих людей как в прошлом, так и в настоящем. Это значение было раскрыто благодаря божественному руководству, дарованному пророку Мухаммаду (ﷺ), которое предписывает всестороннее познание Всевышнего (ﷻ), исследование природных явлений, нахождение в них доказательств существования Бога, а также личностный рост, охватывающий 'акыду ('амаль кальби / исламское



вероубеждение), знания и практическую деятельность, умственные упражнения. Эти принципы формируют основу исламской философии образования и принципы ее применения к человеческому существованию.

После прихода миссии Мухаммада (ﷺ) в 632 году н. э. мусульманские ученые столетия спустя основали учебные заведения, такие как школы, университеты, библиотеки и обсерватории, которые стали местом получения знаний по широкому спектру дисциплин, включая астрономию, физику, искусство, философию и медицину. Благодаря интеллектуальному мастерству мусульманских ученых, в том числе воспитанных античной традицией, были впервые предложены когнитивные методологии, которые послужили основой для современных наук, европейского Ренессанса и Просвещения. На протяжении четырех столетий расцвет мусульманской цивилизации был основан на приверженности образованию, а Коран и высказывания пророка Мухаммада (ﷺ) изобилуют упоминаниями об обучении, воспитании, наблюдательности и использовании разума. Коран, например, поощряет мусульман заниматься научными исследованиями в следующем аяте: «Аллах возвышает степень тех из вас... которым даровано знание» (58:11) [1].

Исторически сложилась четко определенная исламская позиция в отношении образования [2; 3; 4; 5; 6].

Между тем следует отметить, что даже сторонники классического исламского подхода к образованию расходятся во мнениях по некоторым вопросам, причем одни выступают за общие межконфессиональные религиозные рамки, в то время как другие неявно утверждают превосходство исламского подхода по сравнению с другими религиозными взглядами. Отметим, что в России сложилась и развивается уникальная отечественная традиция «коранического гуманизма» как основы системы образования и просвещения российского мусульманства, формирования отечественной системы высшего духовенства и мусульманской интеллигенции XXI века [7; 8; 9; 10; 11].

В исламе к знаниям стремятся не ради них самих. В современном социуме глубокие научные знания, а также понимание истории, культуры и языка своего народа являются важными аспектами для всего мусульманского сообщества, прежде всего для его руководителей. Отметим, что мусульманские народы являются в России вторыми по численности и составляющими большинство в ряде регионов нашей страны. Владение государственным



и родным языками играет важную роль, поскольку язык – одно из средств общения и формулирования идей. Они помогают лидерам эффективно взаимодействовать со своей аудиторией и передавать свое видение и ценности. Однако, помимо этих качеств, руководителям также важно иметь лидерские навыки, умение строить взаимоотношения с подчиненными, развивать чувство справедливости, эмпатию и внимание к нуждам верующих. Глубокие знания и понимание своей национальной и религиозной идентичности являются важными факторами развития отечественной уммы.

Стремление к образованию, согласно исламскому учению, переплетается с духовным и нравственным ростом, направленным на выполнение божественного предназначения человеческого существования. Знание обладает внутренней ценностью и рассматривается как добродетельное стремление, однако истинная добродетель заключается в том, чтобы позволить человеку приблизиться к Аллаху. Исламский взгляд на знание отражает два важных аспекта. Во-первых, в исламе знание имеет решающее значение для духовного продвижения и роста мусульманина. Во-вторых, поскольку знания приобретаются в ходе активного процесса, выходящего за рамки существующего понимания, критическое мышление становится необходимым для интеллектуального и духовного развития мусульманина. Более того, в соответствии с этой точкой зрения на первый план выдвигается идея о том, что интеллектуальный рост без духовного прогресса бесцелен точно так же, как духовное развитие без интеллектуальной составляющей лишено смысла [7, с. 333–342; 10; 12].

Национальное образование должно стремиться к идеалу, основанному на преданности Богу, направленному на формирование личности с гармоничным развитием всех ее аспектов – физического, эмоционального, интеллектуального и духовно-нравственного. Подлинный исламский подход к образованию может возродить традиции глубокой связи культуры и воспитания и привнести свой вклад в формирование всеобъемлющей отечественной системы образования, включающей в себя не только развитие интеллектуальных способностей, но и признание того, что человеческое совершенство неотделимо от красоты и добродетели. Оно никогда не должно ограничиваться индивидуалистической концепцией личных достижений, навыков и успеха. Это видение согласуется с *таухидом* (единобожием), где познавательные, моральные и духовные



функции переплетены и взаимозависимы, находя выражение в праведных действиях.

С научной точки зрения исламская философия основана на Божественном Откровении, содержащемся в Коране и Сунне. Вера в Бога служит основой исламской философии. Это включает веру в посланников Бога, веру в божественное откровение, дарованное пророкам, убежденность в том, что у людей есть потенциал для развития нравственности и духовности, признание личной ответственности за свои поступки, веру во всеобщее единство мусульман. Принимая во внимание эти аспекты, можно воспитать гармоничную и целостную личность посредством применения концепта исламской философии образования.

Философия исламского образования. Метафизика

С метафизической точки зрения исламская мысль подчеркивает сложный характер взаимодействий между людьми, их сложную связь с божественным, а также с окружающей средой. Придерживаясь основополагающих исламских принципов и признавая творение природы Аллахом, божественную первопричинность, ислам акцентирует внимание на воспитании ответственных и добросовестных отношений человечества с социальным и природным мирами.

Очевидно, что исламская философия, касающаяся образования, направлена на то, чтобы культивировать в людях признание их верховного Создателя, а именно Аллаха, одновременно просвещая их в понимании надлежащего поведения во множестве социально-природных связей и отношений. Например, основанное на принципах, согласующихся с исламскими взглядами на мир природы, появляется знание о том, что природа является творением Аллаха, а не человечества. Впоследствии это знание трансформируется в необходимость охраны природы, включая сохранение ее экологического равновесия. Людям запрещено излишествовать в эксплуатации природных ресурсов, поскольку Аллах создал природу для укрепления человеческого существования. Эти принципы обосновывают исламскую философию образования, которая уделяет значительное внимание укреплению гармоничной связи между человечеством, обществом и природой. Небрежное отношение к чистоте души порождает загрязнение окружающей среды – социума и природы. В борьбе с социальными затруднениями, с



которыми сталкиваются современные подростки, важно прививать им сознание их духовного долга и ответственности – под наставлениями Аллаха они обладают способностью встать на праведный путь в преодолении этих трудностей.

Философия исламского образования. Аксиология

Аксиология как раздел философии играет жизненно важную роль в понимании этических основ ислама. С точки зрения ислама, аксиология охватывает все аспекты поведенческих норм и ценностей в жизни человека. Выдающиеся отечественные мыслители Шихабуддин Марджани (Шихаб-ад-дин аль-Марджани), Исма‘иль Гаспринский, ‘Алимджан Баруди, Йусуф Акчура, Муса Бигиев, Хади Атласи, Риза Фахрулдинов (Рида’-ад-дин ибн Фахр-ад-дин), Зия (Дыйа’) Камали, Зайнулла Расулев, Шайхзада Бабич, Мифтахуддин Акмулла подчеркивали важность образования в формировании целостно развитой и сбалансированной личности [13]. Образование служит мощным инструментом для раскрытия человеком, стремящимся к совершенству, своего потенциала, будь то интеллектуального, физического, эмоционального или духовного

В соответствии с исламской философией образования ценности лежат в основе образовательного процесса. Моральные и этические аспекты неразрывно связаны с понятием образования и принципами ислама. Аксиология в контексте ислама выступает в защиту людей, которые обладают знаниями и действуют этически честно. В ней исследуются три ветви исламской мысли, причем одна ветвь явно фокусируется на морали и этике. Эта ветвь посвящена различным моральным добродетелям, включая, но не ограничиваясь ими, справедливость, религиозность, мужество, мудрость и надежность.

Наличие благородных качеств человека можно оценить по проявлению двух врожденных склонностей: склонности к мирским желаниям и эгоизму и внутренней борьбе между добром и злом. Однако ислам предлагает руководство по преодолению этих склонностей, подчеркивая важность веры в Аллаха, повиновения Его заповедям и избегания греховного поведения. Используя учение и образцовую жизнь пророка Мухаммада, мир ему, люди могут стремиться к всеобщему благополучию.

Исламские ценности, глубоко укоренившиеся в философии образования, являются неотъемлемой частью практики каждого человека.



Они предназначены для того, чтобы передаваться по наследству из поколения в поколение, наделяя общество способностью ответственно управлять миром. Мораль и этика в исламе связаны с системой веры, религиозным богослужением, межличностным поведением *му'амалат* (معاملات) и другими сферами человеческой жизни. Эта целостная система морали и этики соответствует цели сотворения человечества и направляет людей к ведению праведной и полноценной жизни.

Философия исламского образования. Прагматизм

Исламская философия образования сосредоточена на гармоничной интеграции знаний, верований и практики. Черпая вдохновение из определения философии, которое глубоко проникает в факты, ценности, знания и божественное, исламская философия придает большое значение чистоте. Размышления о значении чистоты в исламе являются предметом многочисленных дискуссий. В исламских учениях этому уделяется особое внимание из-за ее тесной связи с верой мусульман и влияния на благополучие человека. Это согласуется с принципом прагматизма, который утверждает, что знание обладает качеством истины, если оно находит практическое применение в повседневной жизни человека. Прагматики также признают интеграцию между приобретенным знанием и знанием, открывшимся миру. Они считают, что знание должно быть полезным и эффективным, способствовать решению конкретных проблем и улучшению жизни людей. Поэтому если полученные знания применяются на практике и приносят реальные результаты, то они обладают истинной ценностью. Эпистемологическая основа чистоты в исламской философии заимствована из Корана, известного как *аль-вахй* (الوحي, Откровение), в то время как 'ильм *аль-калям* (الكلام) основан на логических рассуждениях¹. Учитывая, что небрежное отношение к чистоте может породить множество проблем в нашей повседневной жизни, логично, что этому аспекту уделяется особое внимание. Соответственно, исламская философия образования, по своей сути, включает прагматизм [12], объединяя приобретенные и богооткровенные знания, признавая, что эти два измерения неразделимы.

¹ При этом, безусловно, суннитский калям опирается на доводы Корана и Сунны.



Исламская философия образования в системе целостного обучения

Философия, лежащая в основе исламского образования, направлена на то, чтобы снабдить людей необходимыми знаниями и пониманием их существования, обязанностей и того, как они должны играть свою роль представителей Аллаха. Из-за присущей им уязвимости люди нуждаются в руководстве со стороны религии. Процесс исламского образования предполагает стремление к самосовершенствованию путем воплощения наиболее добродетельных качеств.

В исламе Коран служит фундаментальным столпом веры, первоисточником, обеспечивая руководство и наставления для мусульман. Это включает в себя веру в существование Аллаха, в Его единство, Его атрибуты и Его авторитет в законодательстве, а также обязанность поклоняться Ему. Кроме того, это влечет за собой веру в существование ангелов, правдивость Священного Корана и других священных текстов, признание посланников Бога (начиная с Адама и заканчивая пророком Мухаммадом, мир ему), признание веры в Судный день и принятие Божественного предопределения. Следовательно, эти убеждения формируют конечную цель исламского образования, которая заключается в обеспечении гармоничного развития личности в сочетании с исламскими ценностями. Kurshid Ahmad [14] утверждает, что исламское образование воспитывает личностей, обладающих уникальными качествами и непоколебимой верой в исламские идеалы. Такое определение подтверждает целостный характер философии исламского образования.

«Холистический» подход выступает в качестве определяющей характеристики данной философии, указывая на присущую ей цельность. В области образования этот термин приобретает первостепенное значение, охватывая интеллектуальные, эмоциональные, духовные и физические аспекты. Холистическое образование направлено не только на интеллектуальное развитие учащегося, но и на его эмоциональное, физическое, социальное и духовное благополучие. Оно поддерживает разносторонний подход к обучению, включая академические знания, навыки и умения, а также эмоциональный интеллект, креативность, саморефлексию и этические ценности. Основной целью холистического образования является помощь обучающимся в раскрытии их потенциала, развитии ими своих уникальных способностей и поиске своего места в обществе. Оно поддерживает учеников



в понимании себя и окружающего мира, поощряя критическое мышление, сотрудничество, творчество и эмпатию.

Ислам не запрещает своим приверженцам изучать другие академические дисциплины. Всеобъемлющая философия исламского образования предлагает тонкое понимание. Мухаммад ан-Накыб аль-‘Аттас (Syed Muhammad Al-Naqib Al-Attas) [15] утверждает, что всеобъемлющая цель знания с исламской точки зрения вращается вокруг следующих ключевых концепций: концепция (1) фундаментально основана на стремлении к знаниям и активном участии в образовательном процессе; (2) основывается на его объеме и цели; (3) основывается на его содержании; (4) определяется стоимостью или критериями относительно второго и третьего факторов; (5) достигается путем распространения информации о четвертой концепции (6) формируется методом по отношению к первому-пятому факторам; (7) реализуется посредством всесторонней реализации всех вышеназванных. Все эти концепции переплетаются и взаимно усиливают друг друга, способствуя всестороннему образованию [12].

Холистическое исламское образование неразрывно связано с современными открытиями в области теории самоорганизации, согласно которым образование представляет собой процесс и результат интеграции определенных знаний, навыков и мыслительных стратегий, необходимых для адаптации в обществе. Рассматривая образование как открытую систему, отметим, что связи между ее элементами реальны. Упорядоченность проявляется через состояние и поведение системы. Внутренние и внешние границы образовательной системы определяют изменения в рамках определенных пределов. Образование функционирует как открытая система, взаимодействующая со средой и подверженная влиянию человеческого фактора. Анализируя эти характеристики, важно понимать концепцию «фрактала», выделяющую объекты различных масштабов, и применять иерархический принцип в образовании. Философия фрактальной педагогики содействует развитию личности через активацию способностей и самосовершенствование. Личностное развитие от базовых аспектов к сложным состояниям осуществляется через самопознание и саморегуляцию, раскрывая интеллектуальный и здоровьесозидательный потенциал личности [16].

Таким образом, образование в исламе – это целостная концепция, охватывающая многообразные типы связей, основанные на стремлении к



знаниям, конкретным целям, соответствующих содержанию, соображению затрат, эффективному распространению, подходящим методам и всестороннему внедрению. Исламское образование способствует критическому мышлению, праведному пониманию действий и решений, стремлению к знаниям, физическому благополучию и размышлениям о мире и своей вере, а также поощрению к диалогу и обсуждению, чтобы люди смогли понять истину и укрепить свою веру. Ислам с самого начала учит своих последователей анализировать истину и ложь, различать добро и зло, а также быть критичными к тому, что им предлагается. Ключевыми ценностями в исламе являются справедливость, честность и искренность, которых невозможно достичь без критического мышления.

Исламская философия образования и социальные проблемы

Исламская философия образования призывает людей размышлять о своих действиях, поскольку все они приводят к последствиям – милости или наказанию от Аллаха. Таким образом, формируя данное убеждение у подрастающего поколения, ислам указывает на превосходство ума и интеллекта, благодаря которому свершаются праведные действия.

Интеграция *‘ильм ‘акли* (рациональное знание) и *‘ильм накли* (богооткровенное знание) в исламскую философию образования способствует разрешению социальных проблем. *‘Ильм ‘акли* охватывает знания, построенные с помощью рационального мышления, в то время как *‘ильм накли* исходит из абстрактных понятий, которые ускользают от понимания человеческого интеллекта, таких как «рай» и «адский огонь», изложенных в Коране и хадисах. Исламские метафизические дискуссии ведутся с той целью, чтобы прояснить связь между исламскими принципами и миром природы. В контексте решения социальных проблем люди должны понимать цель, стоящую за сотворением людей Аллахом.

Цель сотворения человека – поклоняться Аллаху и вести праведную жизнь. Это понимание имеет ключевое значение для решения социальных проблем. Объединяя *‘ильм ‘акли* и *‘ильм накли*, люди могут приобрести всеобъемлющие знания, охватывающие как рациональные, так и духовные аспекты. Такой целостный подход позволяет им развивать навыки критического мышления, а также воспитывать свои моральные и этические ценности.



Исламская философия образования подчеркивает важность поиска знаний. Пророк Мухаммад (ﷺ) говорил о важности знаний и их преимуществе. Это побуждает людей активно искать знания и использовать их в своей повседневной жизни. Воспитание тяги к знаниям у молодых россиян помогло бы им стать всесторонне развитыми личностями, обладающими не только академическими знаниями, но и глубоким пониманием религиозных учений и ценностей. Поскольку действия приводят к последствиям, такое понимание развивает чувство ответственности и побуждает всех, прежде всего молодежь, задумываться о результатах своих действий. Осознавая, что их поступки не остаются безнаказанными, они становятся более осторожными и разумными в принятии решений. Это чувство ответственности способствует общему развитию их характера и моральных ориентиров в современном обществе.

Таким образом, исламская философия образования поощряет критическое мышление, приобретение знаний и развитие моральных ценностей детей и молодежи. Объединяя разум и веру, люди получают инструменты для решения социальных проблем. Следуя принципам ислама, люди могут вести осмысленную жизнь, основанную как на академической, так и на духовной самореализации.

Для достижения цели в решении этого вопроса необходимо принятие единства Аллаха, которое охватывает человеческий интеллект, руководство прямого пути *хидайа* (хидайат аль-иршад, т.е. ад-даляля ва-ль-байан (разъяснение и указание), и хидайат ат-тауфик, т.е. ат-тауфик ва-ль-ильхам (помощь и внушение/вдохновение)), а также *'акль* (разум) и *кальб* (сердце) человека, которые остаются целостными. Чтобы постичь всемогущество Творца – Аллаха, человеку настоятельно рекомендуется наблюдать и размышлять над своим окружением и явлениями, присутствующими на Земле. Такие упражнения способны укрепить понимание богослужения и вдохновить на праведное поведение. В целом ислам будет способствовать развитию человека, его стремлению к прекрасной жизни.

Заключение

Исламская философия образования представляет собой целостную систему, которая со всех сторон охватывает различные знания. Согласно философии как целостной науке, человек выступает частью природы. Концепция стабильности, которая включает в себя аспекты эмоций,



духовности, интуиции и воображения человека, также находится в центре внимания исламской религии. Исламская философия образования является всеобъемлющей и интегративной, а также включает практический аспект, поскольку позволяет обучающимся не только думать, но и применять на практике свои знания согласно учению Корана. Она подчеркивает важность нравственного воспитания и развития характера обучающихся, призывает к распространению справедливости, доброты, уважения к членам общества. Важной частью этой философии является также учение о том, как жить в гармонии с природой и бережно относиться к окружающей среде.

Таким образом, холистический подход в исламской философии образования включает в себя понимание взаимосвязей между различными областями знаний, а также важность изучения не только умственных, но и духовных и телесных способностей человеческой личности, предлагает всеобъемлющий и взаимосвязанный подход к обучению, охватывающий различные аспекты человеческого существования. Исламская философия образования призывает к формированию глубоко интегрированной личности, способной критически мыслить, развивать этические ценности и действовать в соответствии с учением ислама. Внедряя эту философию в образование, мусульмане смогут изменить систему образования в мусульманском мире, внести значимый вклад в общество. В связи с этим национальный образовательный идеал должен быть нацелен на формирование личности, в которой гармонично развиты физические, эмоциональные, интеллектуальные и духовно-нравственные аспекты. Взаимодействие с педагогами различных духовных традиций еще больше укрепит этот подход, способствуя возрождению лучших образовательных практик на благо человечества в целом.

Рост интереса к исламской философии образования связан с потребностью найти новые методологии для создания и генерации новых знаний [17; 18]. Исламские мыслители прилагали значительные усилия в этом направлении, их разработки, касающиеся единства мира, когнитивных установок в образовании и воспитании, неоднозначности субъекта и объекта в онтологии ислама, готовности принимать новые знания, вызывают интерес у отечественных ученых, которые обращаются к философскому осмыслению этих идей. Философская интерпретация исламской системы образования привносит нравственный смысл и актуальность ценностного содержания исламских парадигм знания в современное общество.



Литература

1. Коран = *The Holy Qur'an*. Шидфар Б.Я. (пер. с араб. и коммент.). М.: Изд. Дом Марджани; 2012. 608 с.
2. Фахретдин Р. *Ибн Таймийя*. Гатин Р. (пер. со старотат.). М.: Форум; 2018. 336 с.
3. Sardar Z. *Exploration in 'Islamic' Science*. London: Mansell; 1989. 197 p.
4. Iqbal M. *Teacher Training: The Islamic Perspective*. Islamabad: Institute of Policy Studies and International Institute of Islamic Thought; 1996. 340 p.
5. Wan Daud W. *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamisation*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC); 1998, pp. 745–761.
6. Ali H. Mind Your Language: An Islamic Perspective. *Muslim Education Quarterly*. 2000;17(2):49–54.
7. Мухаметшин Р.М. Исламское образование в современной России: формы и основные направления развития. *Сборник научных докладов IV Международного форума*. Т. II. Болгар: Мусульманская религиозная организация духовная образовательная организация высшего образования «Болгарская исламская академия»; 2022. С. 333–342.
8. Мухаметшин Р.М. Мусульманское образование у татар в дореволюционной России: состояние, проблемы и перспективы. *Minbar. Islamic Studies*. 2009;2(2):79–93. DOI: 10.31162/2618-9569-2009-2-2-79-93
9. Мухетдинов Д. *Исламское образование в России. Серия: Реформа медресе: новый курс*. М.: ИД «Медина»; 2023. 432 с.
10. Полосин В.С. Формы и методы обучения теологии в цифровую эпоху. *Итоги развития мусульманского сообщества в постсоветский период. Материалы Всероссийской научно-богословской конференции*. Казань: Российский исламский институт. 2023; С. 28–30.
11. Саяхов Р.Л. Современные научно-богословские исследования на базе Болгарской исламской академии *Духовный мир мусульманских народов: Сборник материалов Международной научно-практической конференции XVI Акмуллинские чтения 14-15 декабря 2021*. Т. I. Уфа: Башкирский государственный педагогический университет имени М. Акмуллы; 2021. С. 218–221.



12. Hassan A., Suhid A., Abiddin N. Z., Ismail H., Hussin H. The role of Islamic philosophy of education in aspiring holistic learning. *Procedia – Social and Behavioral Sciences*. 2010;5:2013–2019. DOI: 10.1016/j.sbspro.2010.07.423

13. Калимуллин Р.Х. *Исламское образование в духовных образовательных организациях [текст]: учебное пособие*. Уфа: Башкирский государственный педагогический университет имени М. Акмуллы; 2018. 301 с.

14. Kurshid Ahmad. Economic Development in an Islamic Framework. Khurshid Ahmad (ed.). *Studies in Islamic Economics*. Leicester: The Islamic Foundation; 1980, pp. 22–23.

15. Syed Muhammad Al-Naquib Al-Attas. Preliminary Thought on the Nature of Knowledge and the Definition and Aims of Education. *Paperwork presented in First World Conference on Muslim Education*. Мекка; 1977. 197 p.

16. Абдуллина Л.Б., Маджуга А.Г., Синицина И.А. *Фрактальная педагогика: теория, методология и практика: монография*. Головнева Е.В. (ред.). М.: Университетская книга; 2016. 320 с.

17. Сейдуманов С.Т. и др. *Дискурс современной исламской философии: проблемные ракурсы. Коллективная монография*. Алматы: Институт философии, политологии, религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан; 2022. 390 с.

18. Бижанов А.Х. и др. *Модели исламского образования в постсекулярном обществе: евразийские и европейские тренды: Монография*. Алматы: Институт философии, политологии, религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан; 2017. 432 с.

References

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

2. Fakhretdin R. *Ibn Taymiyyah [Ibn Taymiyya]*. Gatin R. (tr. from Old Tatar). Moscow: Forum; 2018. (In Russian)

3. Sardar Z. *Exploration in 'Islamic' Science*. London: Mansell; 1989. 197 p. (In English)

4. Iqbal M. *Teacher Training: The Islamic Perspective*. Islamabad: Institute of Political Studies and International Institute of Islamic Thought; 1996. 340 p.



5. Wan Daud W. *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamisation*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC); 1998, pp. 745–761.
6. Ali H. Mind Your Language: An Islamic Perspective. *Muslim Education Quarterly*; 2000;17(2):49–54.
7. Mukhametshin R.M. Islamskoe obrazovanie v sovremennoj Rossii: formy i osnovnye napravleniya razvitiya [Islamic education in modern Russia: forms and main directions of development]. *Sbornik nauchnykh dokladov IV Mezhdunarodnogo foruma* [Collection of scientific reports of the IV International Forum]. Vol. II. Bolgar: Publishing house: Muslim Religious Organization, Spiritual Educational Organization of Higher Education “Bolgar Islamic Academy”; 2022, pp. 333–342. (In Russian)
8. Mukhametshin R.M. Musul'manskoe obrazovanie u tatar v dorevolucionnoj Rossii: sostoyanie, problemy i perspektivy [Muslim education among the Tatars in pre-revolutionary Russia: status, problems and prospects]. *Minbar. Islamic Studies*. 2009;2(2):79–93. DOI: 10.31162/2618-9569-2009-2-2-79-93 (In Russian)
9. Mukhetdinov D. *Islamskoe obrazovanie v Rossii. Seriya: Reforma medrese: novyy kurs* [Islamic education in Russia. Series: Madrasah reform: a new course]. Moscow: Medina Press; 2023. 432 p. (In Russian)
10. Polosin V.S. Formy i metody obucheniya teologii v cifrovuyu epohu [Forms and methods of teaching Theology in the digital era]. *Itogi razvitiya musul'manskogo soobshchestva v possovetskij period. Materialy Vserossijskoj nauchno-boslovskoj konferencii* [Results of the development of the Muslim community in the post-Soviet period. Materials of the All-Russian Scientific and Theological Conference]. Kazan: Russian Islamic Institute; 2023, pp. 28–30. (In Russian)
11. Sayakhov R.L. Sovremennye nauchno-bogoslovskie issledovaniya na baze Bolgarskoj Islamskoj Akademii [Modern scientific and theological research on the basis of the Bulgarian Islamic Academy]. *Dukhovnyy mir musul'manskikh narodov: Sbornik materialov Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii XVI Akmullinskie chteniya 14-15 dekabrya 2021* [The spiritual world of Muslim peoples: Collection of materials of the International Scientific and Practical Conference the XVI Akmullin Readings December 14-15, 2021]. Vol. I. Ufa: Bashkir State Pedagogical University named after M. Akmulla; 2021, pp. 218–221. (In Russian)



12. Hassan A., Suhid A., Abiddin N. Z., Ismail H., Hussin H. The role of Islamic Philosophy of education in aspiring holistic learning. *Procedia – Social and Behavioral Sciences*. 2010;5:2013–2019. DOI: 10.1016/j.sbspro.2010.07.423

13. Kalimullin R.Kh. *Islamskoe obrazovanie v duhovnyh obrazovatel'nyh organizatsiyah [tekst]: uchebnoe posobie* [Islamic education in spiritual educational organizations: textbook]. Ufa: Bashkir State Pedagogical University named after M. Ak-mulla; 2018. 301 p. (In Russian)

14. Kurshid Ahmad. Economic Development in an Islamic Framework, in Khurshid Ahmad (ed.). *Studies in Islamic Economics*. Leicester: The Islamic Foundation; 1980, pp. 22–23.

15. Syed Muhammad Al-Naquib Al-Attas. Preliminary Thought on the Nature of Knowledge and the Definition and Aims of Education. *Paperwork presented in First World Conference on Muslim Education*. Mecca; 1977. 197 p.

16. Abdullina L.B., Majuga A.G., Sinitsina I.A. *Fraktal'naya pedagogika: teoriya, metodologiya i praktika* [Fractal Pedagogics: theory, methodology and practice: monograph]. Golovneva E.V. (ed.). Moscow: University book; 2016. 320 p. (In Russian)

17. Sejdumanov S.T. and others. *Diskurs sovremennoj islamskoj filosofii: problemnye rakurs. Kolektivnaja monografiya* [Discourse of modern Islamic philosophy: problematic perspectives. Collective monograph]. Almaty: Kazakhstan Institute of Philosophy, Political Science, Religious Studies, Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan; 2022. 390 p. (In Russian)

18. Bizhanov A.H. and others. *Modeli islamskogo obrazovaniya v postsekulyarnom obshchestve: evrazijskie i evropejskie trendy: Monografiya* [Models of Islamic education in a post-secular society: Eurasian and European trends: Monograph]. Almaty: Institute of Philosophy, Political Science, Religious Studies of the Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan; 2017. 432 p. (In Russian)



Информация об авторах

Сулейманов Артур Русланович, ректор Российского исламского университета ЦДУМ России, преподаватель, г. Уфа, Российская Федерация.

Еникеева Ирида Ирековна, доктор философских наук, профессор кафедры международных отношений, истории и востоковедения Уфимского государственного нефтяного технического университета, г. Уфа, Российская Федерация.

About the authors

Artur R. Suleymanov, Rector of the Russian Islamic University of Central Spiritual Administration of Muslims of Russia, Lecturer, Ufa, the Russian Federation.

Irida I. Enikeeva, Doctor of Philosophy, Professor of the Department of International Relations, History and Oriental Studies, Ufa State Petroleum Technical University, Ufa, 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

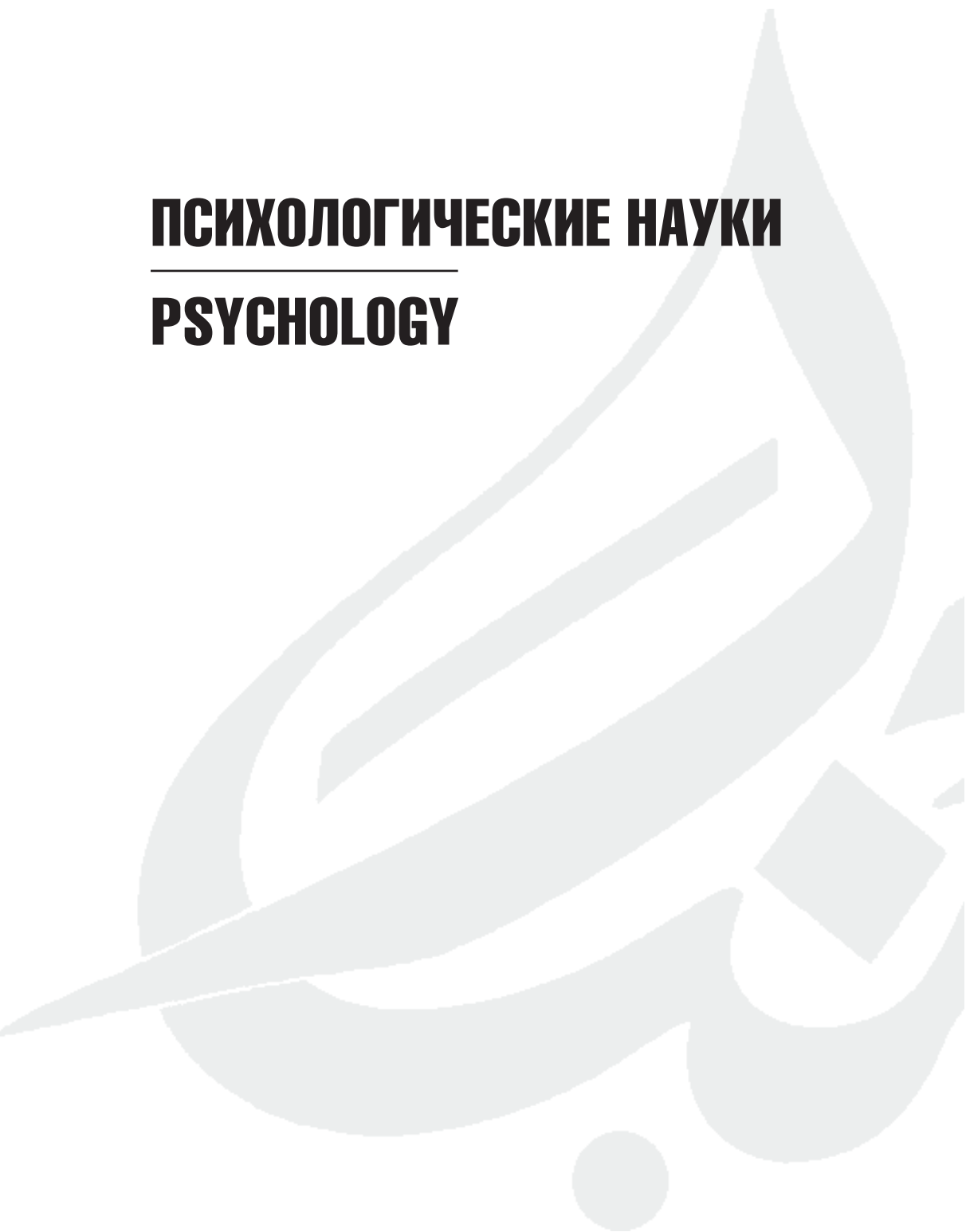
Поступила в редакцию: 13 марта 2024
Одобрена рецензентами: 13 апреля 2024
Принята к публикации: 13 мая 2024

Article info

Received: March 13, 2024
Reviewed: April 13, 2024
Accepted: May 13, 2024

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

PSYCHOLOGY





◆ **Схематерапия и исламское понимание внутреннего мира человека: концептуальные параллели и пути интеграции**

◆ **Религиозность как фактор субъективного благополучия российских женщин в межкультурных браках с гражданами ОАЭ**



Ф.Ф. Яхин

Схематерапия и исламское понимание внутреннего мира человека...

Minbar. Islamic Studies. 2024;17(2):449–479

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-2-449-479

УДК 129+159.9.016.5

Original Paper

Оригинальная статья

Схематерапия и исламское понимание внутреннего мира человека: концептуальные параллели и пути интеграции

Ф.Ф. Яхин^{1а}

¹Башкортостанское представительство Ассоциации психологической помощи мусульманам, г. Уфа, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1525-8867>, e-mail: yafilyus@gmail.com

Резюме: Статья посвящена анализу вопросов, находящихся на стыке схематерапии, исламской теологии и исламской психологии. В ней представлено исследование основных концепций схематерапии в исламском дискурсе и, в частности, предлагается рассмотрение схем как аналога «отпечатков», окутывающих сердце (*кальб*). И схемы, и эти отпечатки формируются в раннем детстве как результат хорошего или плохого воспитания, а в дальнейшем, во взрослой жизни, развиваются – усиливаются либо ослабевают – как духовные последствия добрых поступков или грехов. Обосновывается, что выработка позитивных схем и изменение, ослабление негативных схем подобны «полировке» или очищению сердца для приведения его в идеальное здоровое состояние, или *кальб салим*. Схематерапевтическое понятие режимов исследуется в исламском дискурсе через детальное рассмотрение трех типов (частей) *нафса*. Слово, которым обозначается данное понятие, на русский язык обычно переводится как «душа» или «Я» («сам»). Концепции *ан-нафс аль-аммара*, *ан-нафс аль-лявама* и *ан-нафс аль-мутма'инна* как виды (части) *нафса* сравниваются с некоторыми режимами из модели схематерапии (детские режимы, родительские (критикующие) режимы, режим Здорового взрослого).

Осмысление выявленных в рамках теоретической модели схематерапии механизмов взаимодействия режимов позволило обосновать концепцию о взаимоотношениях частей *нафса* между собой. Это, в свою очередь, дало возможность выявить наличие практических задач как индивидуального духовного процесса *тазкийат ан-нафс* («очищение души»), так и духовно ориентированной психотерапии при работе с клиентами-мусульманами: 1) развивать и укреплять *ан-нафс аль-мутма'инна*, обеспечивая его знанием и мудростью, прежде всего из исламских источников, и нацеливая его на «лидерство» среди других частей *нафса* для удержания их в рамках установленных границ и умеренности, а также для помощи *кальбу* (сердцу) в обретении спокойствия; 2) ориентировать *ан-нафс аль-лявама* на выполнение своих изначально заложенных функций (требование воздер-



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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



жания от греховного поведения и исполнения обязанностей), предотвращать его чрезмерную активность и переключать его с деструктивной критики на конструктивную; 3) посредством напоминаний со стороны *ан-нафс аль-мутма'инна*, а также обоснованных и умеренных требований от *ан-нафс аль-ляввама* удерживать *ан-нафс аль-аммара* в границах, установленных Аллахом, в «золотой середине», в рамках исламского принципа *васатыййа* (умеренности). Это в итоге должно способствовать достижению состояния здорового сердца, или *кальб салим*, и гармонии *нафса* с *фитрой*, то есть с самой сутью человеческой природы.

Ключевые слова: исламская психология; схематерапия; схема; режим; потребности; *кальб*; *нафс*; *фитра*

Для цитирования: Яхин Ф.Ф. Схематерапия и исламское понимание внутреннего мира человека: концептуальные параллели и пути интеграции. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):449–479. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-449-479

Schema Therapy and Islamic understanding of the inner world of man: conceptual parallels and ways for integration

F.F. Iakhin^{1a}

¹Bashkortostan Representative Office of the Association of Psychological Assistance to Muslims, Ufa, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1525-8867>, e-mail: yafilyus@gmail.com

Abstract: This article is located at the intersection of Islamic Psychology, Islamic Theology, and Schema Therapy and provides a thorough investigation of the fundamental Schema Therapy concepts in an Islamic discourse. The paper presents a study of the basic concepts of Schema Therapy in Islamic discourse and, in particular, suggests the consideration of schemas as an analogue of the “imprints” enveloping the heart (*qalb*). Both the schemas and these imprints are formed in early childhood as a result of good or bad upbringing, and later, in adulthood, they develop – strengthen or weaken – as the spiritual consequences of good deeds or sins. It is proved that the development of positive schemas and the modification, weakening of negative schemas are like “polishing” or cleansing the heart to bring it into an ideal healthy state, or the so-called “*qalb salim*”. The notion of modes in schema therapy is examined in Islamic discourse by means of a thorough analysis of the three types (parts) of *nafs*, which is Russian for “soul” or “I” (“Self”). The concepts of *al-nafs al-ammarah*, *al-nafs al-lawwamah* and *al-nafs al-mutma'innah* as types (parts) of *nafs* are compared to some modes from the schema therapy model (child modes, parent modes (critics), Healthy Adult mode).



The conceptualization of the relationship between the components of the *nafs* was substantiated by comprehending the processes of interaction between modes found within the theoretical model of Schema Therapy. This enabled the identification of the strategic practical tasks of both the individual spiritual process of *tazkiyat al-nafs*, which is Arabic for “purification of the soul,” and spiritually oriented psychotherapy for Muslim clients: 1) to develop and strengthen *al-nafs al-mutma'innah*, providing it with knowledge and wisdom, primarily from Islamic sources, and aiming it at “leadership” among other parts of *nafs* in order to keep them within established boundaries and moderation, as well as to help the *qalb* (heart) to find peace; 2) to orient *al-nafs al-lawwamah* to fulfill its originally inherent functions (the requirement of abstinence from sinful behavior and performance of duties), to prevent its excessive activity and switch it from destructive criticism to constructive; 3) through reminders from *an-nafs al-mutma'innah*, as well as reasonable and moderate demands from *an-nafs al-lawwamah* to keep *an-nafs al-ammarah* within the boundaries established by Allah, in the “golden mean”, within the framework of the Islamic principle of *wasatiyyah* (moderation). This should ultimately contribute to achieving a healthy heart, or *qalb salim*, and harmony of *nafs* with *fitrah*, that is known as the very essence of human nature.

Keywords: Islamic psychology; schema therapy; schema; mode; needs; *qalb*; *nafs*; *fitrah*

For citation: Iakhin F.F. Schema Therapy and Islamic understanding of the inner world of man: conceptual parallels and ways for integration. *Minbar. Islamic Studies.* 2024;17(2):449–479. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-449-479

Введение

Когнитивно-поведенческая терапия (КПТ) стала одним из популярных методов психотерапии, который часто используется при работе с клиентами-мусульманами. В литературе указывается на допустимость использования стратегий и методов КПТ как с точки зрения их соответствия исламским учениям, так и с учетом их полезности для мусульман в реальных ситуациях [1; 2; 3].

При этом КПТ на настоящий момент стала своего рода «зонтиком КПТ», охватывающим более широкий спектр методов, включая и схематерапию, которая создавалась Джеффри Янгом в 1980–1990-х годах. Этот подход был разработан в ответ на то, что методы когнитивной терапии не всегда были эффективны при лечении пациентов с расстройствами личности, такими как пограничное расстройство личности или нарциссическое расстройство личности, либо у которых были долгосрочные клинические проблемы с психическим здоровьем (например, хроническая депрессия). Янг добавил в теорию и практику КПТ идеи и полезные инструменты психодинамического подхода – в



основном теории объектных отношений, а также гештальт-терапии Ф. Перлза, эмоционально-фокусированной терапии и теории привязанности, разработанной Джоном Боулби [4, с. 18–19].

Основная цель современной схематерапии (СТ) – помочь клиентам, которые страдают от расстройств личности или пытаются справиться с «тяжелыми» чертами характера. Людям с пограничным расстройством личности (ПРЛ) СТ рекомендуется в качестве научно обоснованной терапии [5]. Исследования также подтвердили, что этот метод терапии полезен для лечения посттравматического стрессового расстройства и обсессивно-компульсивного расстройства [6]. Интенсивное применение СТ при депрессии показало клиническую эффективность, не уступающую КПТ, хотя в части краткосрочных эффектов лечения выявлены некоторые преимущества КПТ перед СТ [7].

Попытка понять концепции СТ и интерпретировать их с исламской точки зрения была предпринята десять лет назад [8], однако выдвинутые идеи не получили в дальнейшем детального освещения в литературе по исламской психологии. В книгах по исламским подходам к психотерапии и консультированию, опубликованных в последние годы, СТ не упоминается [9; 10]. В то же время в работах по СТ подчеркивается возможность ее сочетания с духовностью, медитацией осознанности и традиционными религиозными практиками [4, с. 18; 11]. На перспективы развития СТ в мусульманских странах указывают и такие важные мероприятия, как Первая Международная конференция по СТ для арабоязычных стран «Схематерапия на Востоке и Западе – от вызовов к возможностям»¹.

В ходе нескольких исследований выявлено, что среди мусульманского населения тоже часто встречаются симптомы, связанные с хроническими психическими заболеваниями, такими как хронические расстройства настроения, расстройства личности (ПРЛ, НРЛ) и т. д. [12; 13; 14], а также подтверждена эффективность применения СТ при работе с некоторыми группами мусульман [15].

Среди исламских психологов существует консенсус относительно необходимости оценки любого психотерапевтического или консультационного подхода при работе с клиентами-мусульманами с точки зрения его совместимости с исламскими требованиями, ценностями и традициями мусульман [16].

¹ First International Schema Therapy Conference for Arab Speaking Countries: «Schema Therapy in Orient and Occident – from Challenges to Opportunities». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://schematherapysociety.org/event-4674648> (дата обращения: 07.03.2024).



Более того, в литературе по психотерапии и клинической психологии существует обоснованное убеждение, что стратегии терапии должны учитывать возможность использования религиозной веры в качестве внутренних ресурсов для личностного роста, выбора и постановки целей, а также интересы, набор убеждений и ценностей религиозных клиентов [17; 18].

Идеи и убеждения клиента относительно своего здоровья и расстройства являются еще одним значимым фактором в психотерапии и консультировании, влияющим на эти процессы. Важнейшая роль этого фактора в отечественной психологической и медицинской литературе обосновывается в рамках концепций «внутренняя картина здоровья» и «внутренняя картина болезни» [19; 20]. В литературе по исламскому консультированию также отмечается важность информированности консультантов о взглядах мусульман на здоровье и болезни, об их обычаях и верованиях, необходимой при работе с такими клиентами [2, с. 101–123].

Для специалиста, оказывающего психологическую помощь клиентам-мусульманам, весьма важно уметь объяснять используемую модель личности и психопатологию, механизмы, лежащие в основе психических расстройств, а также факторы, которые способствуют исцелению, с точки зрения ислама. Как представляется, это будет способствовать развитию терапевтического альянса, адаптации клиента к соответствующему психотерапевтическому подходу и расширению его участия в терапии.

В этом контексте значимым становится выявление параллелей между фундаментальными концепциями СТ и исламскими психологическими концепциями. В данной статье автор предпринимает попытку охватить две важные, но весьма трудные для понимания и раскрытия концепции СТ – «схема» и «режим» – в свете исламского понимания внутреннего мира человека, и, не претендуя на исчерпывающее и тщательное объяснение всех типов схем и режимов, предлагает некоторые практические рекомендации для консультантов и терапевтов.

Основные концепции схематерапии: базовые эмоциональные потребности, схемы и режимы

Основоположник СТ Янг исходил из понимания схемы как некоего «организующего принципа для осмысления жизненного опыта человека», что связано с необходимостью для любого человека поддерживать устойчивое



представление о самом себе и окружающем мире, даже несмотря на то, что соответствующие представления могут быть ошибочными и искаженными [4, с. 25]. Влияние таких искажений и ошибок на психику и поведение человека может быть положительным или отрицательным, адаптивным или дезадаптивным; схемы формируются как в детстве, так и в последующих периодах жизни.

Базовая идея Янга состояла в том, что с самого детства каждый человек испытывает эмоциональные потребности, которые должны удовлетворяться прежде всего его ближайшим окружением.

Развивая концепции теории привязанности Боулби, он распределил потребности по следующим блокам (доменам): 1. Надежная привязанность к другим людям (включает в себя чувство безопасности, стабильность, заботу и принятие). 2. Самостоятельность/независимость, компетентность и чувство самоидентичности. 3. Свобода выражения своих потребностей и эмоций. 4. Спонтанность и игра. 5. Реалистичные границы и самоконтроль [4, с. 39].

Степень удовлетворения потребностей в раннем возрасте определяет содержание схем: в случае, если они в достаточной мере были удовлетворены, то у человека формируются позитивные (адаптивные) схемы; если же нет, то, как правило, складываются дезадаптивные схемы. Модель СТ исходит из того, что формированию дезадаптивных схем способствуют такие факторы, как токсичная фрустрация потребностей (дефицит положительного опыта), травматизация или виктимизация в результате жестокого обращения (физическое или психическое насилие), чрезмерность положительного опыта (потакание прихотям, неограниченное удовлетворение потребностей или чрезмерная забота), избирательная интернализация или идентификация со значимым другим (например, усвоение моделей поведения одного из родителей) [4, с. 34–40].

Хотя в СТ разными авторами могут предлагаться свои варианты определения понятия и содержания схем, приведем основные критерии ранней дезадаптивной схемы (РДС), выделяемые ведущими специалистами в области СТ: 1) схема – это широкая, всеобъемлющая тема или паттерн; 2) она состоит из воспоминаний, эмоций, когний, телесных ощущений; 3) ею затрагиваются отношения человека с самим собой и с другими людьми; 4) схема формируется в детстве или в подростковом возрасте и продолжает развиваться на протяжении дальнейшей жизни человека; 5) имеет место значительная степень дисфункциональности схемы [4, с. 35]. Следует обратить внимание, что дезадап-



тивное поведение рассматривается как *реакция* на схемы, *управляется* ими, но не является частью схем [4, с. 35].

Схемы группируются по соответствующим блокам (доменам) базовых эмоциональных потребностей, при нарушении которых могут формироваться соответствующие РДС: «Нарушение связи и отвержение» (Покинутость/Нестабильность; Недоверие/Ожидание жестокого обращения; Эмоциональная депривация; Дефективность/Стыд; Социальная отчужденность), «Нарушение автономии и эффективности» (Зависимость/Беспомощность; Уязвимость; Спутанность/Неразвитая идентичность; Неуспешность), «Нарушение границ» (Особые права/Грандиозность; Недостаточность самоконтроля), «Направленность на окружающих» (Покорность (Подчинение потребностей и Подчинение эмоций; Самопожертвование; Поиск одобрения), «Чрезмерная ответственность и жесткие стандарты» (Негативизм /Пессимизм; Подавление эмоций; Жесткие стандарты/Придирчивость; Пунитивность) [4, с. 42–51].

В детстве РДС указывают на угрозу, когда базовые эмоциональные потребности ребенка не удовлетворяются (например, ребенок ожидает, что с ним будут жестоко обращаться, стыдить его или отвергать). Угроза также может исходить из страха перед сильными эмоциями, вызываемыми активацией схемы. Столкнувшись с угрозой, дети могут выбрать один из трех стилей совладания (копинга): ребенок может капитулировать (подчиниться), избежать или прибегнуть к гиперкомпенсации [4, с. 63]. Уже во взрослом возрасте схемы автоматически используются человеком при переработке (осмыслении) своего прошлого, настоящего и будущего, отношения к окружающему миру и другим людям, несмотря на то что соответствующие условия, способствующие формированию схем, уже не актуальны и активное функционирование схем уже не релевантно.

В последующем Янг и его коллеги дополнили концепцию схем понятием «режим функционирования схем» (кратко – режим). Режимы воплощают в себе изменяющиеся эмоциональные состояния и копинговые реакции, переживаемые людьми, которые могут быть адаптивными и дезадаптивными [4, с. 70]. Режим в СТ – это текущее психоэмоциональное состояние в конкретный момент времени, характеризующееся и сопровождаемое определенными мыслями, эмоциональными, психофизиологическими и поведенческими реакциями, которое возникает в силу активизации (включения) схем под действием триггеров (стимулов) из окружающей среды или психики человека (мыс-



ли, воспоминания, переживания и т.п.). Определенные дисфункциональные режимы становятся привычным способом справиться с текущими ситуациями и внутренними переживаниями, но имеют тенденцию приносить временное облегчение и мешать способности реагировать более здоровым и адаптивным способом.

Режимы подразделяются на несколько категорий: детские режимы (Уязвимый ребенок, Одиноким ребенок, Упрямый ребенок, Импульсивный ребенок и т. д.), Родительские (критикующие) режимы (Требовательный родитель, Карающий родитель и т. д.), копинговые режимы (Избегающий защитник, Гиперконтролер, Самовозвеличиватель и т. д.), а также здоровые режимы (Здоровый взрослый и Счастливый ребенок) [21]. И следует отметить, что существенным принципом метода СТ является понимание режима как структурной единицы, как части «Я» (личности) [21]. Янг также выделяет очень важный момент, утверждая, что дисфункция развивается, когда режим как «часть личности» в некоторой степени изолирован от других элементов личности [4, с. 70].

Таким образом, неадаптивные схемы активируют дисфункциональные режимы, то есть соответствующие части личности, которые, в свою очередь, не могут должным образом удовлетворить основные потребности, но в то же время поддерживают – усиливают и укрепляют – дезадаптивные схемы.

Хотя позитивные схемы были включены в исходную модель СТ, в течение длительного времени основное внимание СТ уделялось негативным (дезадаптивным) схемам. Когда позитивные схемы были впервые описаны психометрически в сравнении с негативными схемами, то было выявлено, что они представляют собой отдельные конструкции с разным отношением к психическому здоровью [22]. Модель СТ на данный момент включает 14 позитивных схем, например, Эмоциональная наполненность, Эмпатическая внимательность, Базовое здоровье и безопасность/оптимизм, Эмоциональная открытость и спонтанность, Социальная принадлежность, Стабильная привязанность и т. д.

Проведенные в последнее время исследования в области СТ также привлекли значительное внимание к концепции Здорового взрослого (т. е. здоровых и сострадательных эмоциональных состояний, а также функционального взаимодействия с реальностью). Согласно СТ, Здоровый взрослый – это больше, чем просто результат позитивных схем; он также является активным агентом «самовосстановления», которое представляет собой исцеляющее вза-



имодействие между режимами Здорового взрослого и Уязвимого ребенка, олицетворяющего хрупкие и нарушенные эмоции, а также дисфункциональное эмоциональное реагирование на жизненные обстоятельства. Как показало недавно проведенное эмпирическое исследование, три блока активности Здорового взрослого способствуют самовосстановлению: (1) Связь между режимами Здорового взрослого и Уязвимого ребенка («Связь»); (2) Балансирование выражения и подавления эмоций взрослого и детского режимов («Балансирование»); (3) Противодействие критикующим посланиям родительских режимов и неадаптивным копингам («Битва») [23]. Более того, выдвигается весьма обоснованное предположение о том, что существует система взаимодействия между сильным режимом Здорового взрослого и детскими режимами: Здоровый взрослый обеспечивает детские режимы защитой и воспитанием, в то время как детские режимы усиливают взрослый режим, обеспечивая спонтанность и ощущение счастья. Также указывается, что направленное в обе стороны взаимодействие «Здоровый взрослый – Детский режим», когда первый становится «замещающим родителем» для детских режимов, а детские режимы информируют взрослый режим, может привести к очень высокому уровню эмоциональной стабильности и устойчивости [23].

Таким образом, СТ призвана помочь пациентам преодолеть свои психологические и психические проблемы посредством удовлетворения их основных эмоциональных потребностей. Ниже приведены ключевые меры, которые необходимо предпринять для достижения этой цели: повысить эмоциональную вовлеченность, отказаться от негативных стратегий и способов преодоления трудностей, создать реалистичные границы для иррациональных, импульсивных или гиперкомпенсирующих режимов, противостоять карающим, чрезмерно критичным или требовательным режимам, а также развивать позитивные схемы и режим Здорового взрослого. Модификация схем и уязвимых режимов достигается путем удовлетворения основных потребностей как внутри, так и за пределами терапевтических отношений.

И далее нам нужно провести интегративную работу: во-первых, попытаться найти в основных исламских источниках – Коране и Сунне – положения, объясняющие психическое здоровье и расстройства сходным с СТ образом; во-вторых, посредством параллелей с СТ постараться разработать стратегический подход к исламскому пониманию духовного и психического здоровья с определенными перспективами для клинического применения.



Понимание концепций схематерапии с исламской точки зрения

Согласно исламу, главной потребностью человека является его связь с Аллахом: люди приходят в этот мир с врожденной, естественной чистотой – *фитрой*², и основным качеством человека является его вера в Единого Бога, которой люди обладают как «дар от Аллаха, на которую не влияют даже отклонения от Его руководства» [25, с. 47]. Известный исламский ученый XIV века Ибн-Каййим аль-Джаузийя писал, что сердце «испытывает голод и жажду подобно телу, и его пища и питье – познание, любовь, упование, смирение и служение Ему» [26, с. 38].

Между тем после рождения личность человека формируется под воздействием многих факторов, прежде всего родителей и других воспитателей, а также социальной среды в целом. Негативное воздействие указанных факторов может нанести ущерб первоначальной духовной чистоте человека и его целостности, связанных с его верой и покорностью Единому Богу. Суть такого явления раскрывается в одном из известных хадисов пророка Мухаммада (мир ему): «Каждый младенец рождается не иначе как в своем естественном состоянии [*фитра*], а (уже потом) его родители делают из него иудея, христианина или огнепоклонника. Точно так же и животные появляются на свет целыми (а не изувеченными): разве найдешь среди них кого-нибудь с отрезанным ухом?!». Соответственно, раз даже самая фундаментальная потребность ребенка – потребность в связи с Единым Господом – может подрываться родителями, другими воспитателями и обществом в целом, то, вне сомнения, они могут серьезно нарушать другие, менее значимые, базовые потребности!

Следующей базовой потребностью человека является связь, основанная на родстве – *архам*³. Коранический аят гласит: «О люди! Бойтесь вашего Господа, который сотворил вас из одной души и сотворил из нее пару ей, а от них распространил много мужчин и женщин. И бойтесь Аллаха, которым

² В Коране о *фитре* говорится в следующем аяте: «Обрати же свой лик к религии верным – по устройению Аллаха [*фитрат-Аллах*], который устроил людей так. Нет изменений в творении Аллаха, это – вера прямая, но однако большинство людей не знает!» (30: 30). Здесь и далее использован перевод смыслов Корана И.Ю. Крачковского [24]. При ссылке сначала дается номер суры Корана, потом – номера аятов. Случаи, когда используется перевод других авторов, оговариваются отдельно путем указания в соответствующих ссылках.

³ Важно отметить, что арабское слово «*архам*» является множественным числом слова «*рахм*» (на русском – матка, утроба, родство) и однокоренным со словом «*рахим*» (милостивый). Имя ар-Рахим (Милостивый, Милующий) – одно из Имен Аллаха, которое упоминается в начале каждой суры Корана (кроме суры 9 «Покаяние»).



вы друг друга упрощаете, и родственных связей⁴ [архам]...» (4:1). В этом аяте родственная связь, которая включает в себя в первую очередь отношения между родителями и детьми, родными братьями и сестрами, буквально и символически обозначается как «связь через материнскую утробу», предназначение которой – обеспечить самую тесную и безопасную взаимосвязь между матерью и плодом, будущим ребенком, удовлетворяющую исключительно все его потребности. Исходя из этого, родственная связь, прежде всего в семье, по своему предназначению должна служить наиболее полному удовлетворению основополагающих потребностей ребенка – в безопасности, заботе, любви, эмоциональном принятии, поддержке и т. д. Соответственно, их нарушение в значительной мере связано с нарушением, а иногда и полным разрывом родственных связей. И не будет ошибкой, если сказать, что содержащийся в Коране запрет на разрыв родственных связей в первую очередь касается отношения родителей к своим детям: ведь именно их порицаемые поступки по отношению к находящимся под их властью и опекой детям влекут самые неблагоприятные последствия как для этих детей, так и для общества в целом. В целях подтверждения данного тезиса подчеркнем, что сразу же после рассматриваемого аята идут установления Корана, касающиеся прав сирот, которые в силу различных обстоятельств полностью или частично лишены этих родственных связей и возможности полностью реализовать свои основные эмоциональные и другие потребности (4:2).

Поэтому, когда речь идет о поддержке родственных связей и заботе о сиротах, исламские религиозные положения не только кодифицируют моральные заповеди, призванные защитить эти отношения и права слабых, но также предоставляют значимый источник знаний для понимания механизмов и факторов, влияющих на формирование черт характера (с точки зрения СТ – схем), которые в конечном итоге оказывают воздействие на общее эмоциональное и психологическое состояние человека, а также на то, как он адаптируется к окружающей среде. Подходы и концептуальные выводы СТ в отношении указанных вопросов, в свою очередь, помогают выявлять новые грани и смыслы установлений Корана и Сунны.

Как уже упоминалось, в СТ также есть понятие позитивных схем, которые формируются при надлежащем удовлетворении эмоциональных потребностей в раннем возрасте. В Коране применительно к роли родителей речь больше

⁴ То есть бойтесь нарушать, разрывать родственные связи.



идет о такой образцовой заботе и хорошем воспитании, удовлетворяющих потребности детей и заслуживающих их благодарность: «Мы завещали человеку благодетельствовать своим родителям; мать носит его с тягостью и производит с тягостью; (и вынашивание его и отлучение – тридцать месяцев)...» (46:14); «И преклоняй пред ними обоими крыло смирения из милосердия и говори: «Господи! Помилуй их, как они воспитали меня маленьким»» (17:24); «...Благодари Меня и твоих родителей: ко Мне возвращение» (31:14).

Далее осмысление схем и режимов в исламской перспективе требует более подробного рассмотрения исламского понятия «сердце», которое в арабском языке передается словом «*кальб*».

Понятие «*кальб*» (сердце) в исламе рассматривается как центр интеллектуальных, когнитивных и эмоциональных способностей, воли и намерения [27, с. 48]. Термин «*кальб*» упоминается в Коране не менее 132 раз [28, с. 37].

Автор книг по исламской психологии Х. Рассул приводит целый ряд ссылок на аяты Корана, в которых выражается способность сердца определять и отражать когнитивные, эмоциональные и поведенческие реакции [2, с. 70]: сердце черствеет (39:22), смягчается (39:23) или ожесточается (2:74); сердца слепнут и отказываются распознать истину (22:46), посредством сердец осуществляется осознание и осмысление (истины), а также понимание напоминаний (22:46; 50:37); болезненное (сомнениями в вере) сердце является причиной трусливого и малодушного поведения (5:52), лицемерия и обмана (2:10); сердце может быть хранилищем веры или неверия (5:41), стать обителью лицемерия (9:77). Сердце получает определенное духовное и эмоциональное состояние: утешение и душевное спокойствие (13:28), стойкость перед невзгодами (64:11), сострадание и милосердие (57:27), братскую любовь и сплоченность (8: 63), богобоязненность (49:3; 22:32) или сомнения и колебания (9:45), сожаления и скорбь (3:156), гнев (9:15).

При этом следует обратить внимание, что практически во всех перечисленных аятах духовные и психологические состояния сердца определяются исключительно Волей Аллаха. В известном хадисе от пророка Мухаммада (мир ему) также подтверждается такое понимание: «Истинно, сердца сыновей Адама, все до единого – между двумя пальцами из пальцев Милостивого, как одно сердце. Отклоняет Он его куда пожелает». Затем Посланник Аллаха



произнес: «Боже, управляющий сердцами! Отврати сердца наши (от пустого) к подчинению Тебе!»⁵.

В то же время, согласно исламу, человек несет ответственность за состояние своего сердца, поскольку деяния человека, будь то благодеяния или грехи, отражаются на состоянии сердца как духовного органа, что, в частности, следует из такого аята: «Так нет же! Деяния их окутали [пеленой] их сердца» (83:14)⁶. В качестве комментария к этому «окутыванию сердца» приводится следующий хадис от пророка Мухаммада (мир ему): «Если человек совершает грех, на его сердце появляется черное пятнышко. Оставление греха, раскаяние в содеянном и мольба о прощении у Господа отполировывают сердце [удаляют с него это пятно]. Если же человек повторяет [эти же] грехи вновь и вновь, пятно увеличивается до такой степени, пока не окутает все сердце [в виде некой плотной оболочки]. Это и есть то окутывание, обертывание (*ар-ран*), которое упомянуто Всевышним в Коране»⁷. Один из великих исламских ученых прошлого Хасан аль-Басри указал: «*Ар-Ран* – это многократное совершение грехов до такой степени, что сердце слепнет, почернев от них. А вот *ат-таб* (запечатывание сердца) – это уже нечто более страшное»⁸.

Таким образом, схемы во многом сходны с постепенно окутывающими сердце (*кальб*) «отпечатками», совокупность воздействия которых на сердце влияет на его когнитивные, эмоциональные и поведенческие реакции.

Выдающийся мусульманский ученый Абу-Хамид аль-Газали раскрывает механизм появления «отпечатков» на сердце, начиная уже с раннего детского возраста: «Сердце ребенка при рождении лишено каких-либо отпечатков, сознание его свободно от стереотипов, правил и убеждений. Ребенок восприимчив ко всему, все впитывает. Если его приучат к благому, обучат хорошему и воспитают в этом ключе, то он будет счастлив и в мирском, и в вечном. Родителям его и всем, кто принимал участие в его образовании и воспитании, воздастся благом за все его праведные дела и поступки. Если же он привыкнет к

⁵ Хадис из свода хадисов имама Муслима №2654. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://hadith.islamnews.ru/?p=4992> (дата обращения: 07.03.2024).

⁶ Текст смысла аята дан в переводе М.-Н.О. Османова [29].

⁷ Хадис от Абу Хурайры; св.х. Ахмада, ат-Тирмизи, ан-Насаи, Ибн Маджа и др. См., например: Ат-Тирмизи М. Сунан ат-тирмизи. 2002 С. 926, хадис №3346, «хасан сахих»; ас-Суюты Д. Аль-джами' ас-сагыр. С. 127, хадис №2070, «сахих». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://umma.ru/hadis-57/> (дата обращения: 07.03.2024).

⁸ Аз-Зухайли В. *Ат-Тафсир аль-мунир*. В 17 т. Т. 15. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://umma.ru/hadis-57/> (дата обращения: 01.03.2024).



злу или будет оставлен без внимания, подобно животному, то станет несчастен, погибнет и ляжет грузом на плечи тех, кто обязан был воспитать его»⁹.

Позитивные схемы и положительный режим Здорового взрослого занимают важное место в теории СТ, равно как в Коране и Сунне Пророка много говорится о богоугодных качествах верующих людей. Причем эти характеристики даются различным образом: и как название обобщенных статусов (уровней) перед Аллахом: (*му’минун* (верующие), *салихун* (добродетельные), *мухсинун* (искренние добродетельные), *сыддикун* (праведные), *авлийа’* (приближенные к Аллаху), и как различные черты характера: искренность, праведность, богобоязненность, стойкость, терпение, усердие на пути Аллаха, умение полагаться на Аллаха и т. д. Все эти характеристики можно с уверенностью отнести к режиму Здорового взрослого, но их описание заняло бы не одну книгу. Однако все же здесь отметим еще один важный момент: по нашему мнению, сугубо психологическая, обобщенная характеристика этих положительных схем и режима Здорового взрослого выражается кораническим понятием, отражающим внутреннее духовное состояние человека – *би кальбин салим* (с непорочным, искренним сердцем) (37:84; 26:89).

Итак, если схемы можно рассматривать как аналог «отпечатков» на сердце (*кальб*) в исламском понимании, то, соответственно, модификация, изменение схем в известной мере напоминают очищение, «полировку» сердца. И если ослабление действия схем, их исцеление способствует улучшению состояния клиентов, страдающих от соответствующих психологических проблем, то очищение сердца является условием духовного развития, обретения душевного спокойствия и приближения к Аллаху. Соответственно, если развитие позитивных схем и модификация негативных схем являются одними из фундаментальных терапевтических стратегий и целей СТ, то одной из основных задач исламского подхода к духовному исцелению и исламской духовно ориентированной психотерапии является очищение сердца с целью достичь идеального здорового состояния – *кальб салим* [9, с. 13, 138, 280].

Анализ схематерапевтической концепции режимов в исламском дискурсе потребует рассмотрения исламской точки зрения на различные виды *нафса*.

⁹ Цитируется по статье: Аляутдинова Ш.Р. *Мусульманская этика воспитания детей*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://umma.ru/musulmanskaya-etika-vospitaniya-detej/> (дата обращения: 01.03.2024).



Слово, которым обозначается данное понятие, на русский язык обычно переводится как «душа» или «Я» («сам»).

Одной из основных функций души является то, что в психологической литературе известно как «внутренняя речь» – она нашептывает, побуждает человека к определенному поведению, удерживает его и т. д. Коранический аят гласит: «Мы сотворили уже человека и знаем, что нашептывает ему душа; и Мы ближе к нему, чем шейная артерия» (50:16). В мусульманской среде можно встретить с мнением, что нашептывания (*васваса*) души – это только про побуждение ко злу и греховным делам, как, например, нашептывания сатаны. Однако отсутствуют убедительные доказательства в поддержку такого утверждения. Не случайно и саудовский толкователь Корана ас-Са’ди (1889–1953) при разъяснении указанного аята не обращает внимания на моральную оценку этих внутренних нашептываний души [30]. А известный толкователь Корана Ибн-Касир в своем комментарии к этому отрывку ссылается на то, что Аллаху известно о добре и зле, которые шепчет ему душа человека, не подчеркивая при этом, что душа шепчет исключительно зло [31].

Мы придерживаемся той точки зрения, что *васваса нафса* означает, что душа может нашептывать, способствуя как добру, так и злу, в зависимости от того, насколько она очищена и исправлена или, наоборот, испорчена, о чем говорится в суре 91 «Солнце» (91:7–10).

В Коране упоминаются три разновидности *нафса* (души): *ан-нафс аль-аммара би-с-су’* – душа, повелевающая зло (12:53); *ан-нафс аль-ляввама* – упрекающая душа (75:2); *ан-нафс аль-мутма’инна* – успокоившаяся душа (89:27).

Эти различные виды *нафса* зачастую рассматриваются в исламской духовной литературе как уровни *нафса*, как отдельные стадии формирования и духовного развития человека, в ходе которых его разнообразными усилиями один вид души трансформируется в другой. Однако, по нашему мнению, более верным является понимание, согласно которому у каждого человека есть уникальная душа с разными качествами, определяемыми соотношением указанных частей *нафса* у человека. Соответственно, одна или другая часть души преобладает у человека на разных этапах его жизни, при определенных жизненных обстоятельствах и даже в простых каждодневных ситуациях.

Ан-нафс аль-аммара би-с-су’ упоминается в суре «Юсуф»: «Я не оправдываю свою душу, – ведь душа побуждает ко злу, если только не помилует Господь мой. Поистине, Господь мой прощающ, милосерд!». (12:53). Она характеризу-



ется как душа, имеющая склонность ко злу, и без ограничения и контроля она ведет к духовной смерти [32]. В этой части *нафса* доминируют земные желания (*шахва*) и страсти (*хава*); они проявляются в импульсивном поведении людей, руководствующихся требованиями своих бесконечных желаний и мотивов [2, с. 74]. Даже этих общих черт достаточно, чтобы установить параллели между *ан-нафс аль-аммара* и такими детскими режимами, как Импульсивный ребенок и Недисциплинированный ребенок в модели СТ¹⁰, которые связаны со схемами из домена «Нарушенные границы» и характеризуются слепым поведением, приверженностью внутренним влечениям, инстинктивным импульсам и потерей контроля над эмоциями и поведением. Еще одной отличительной чертой этих режимов является отсутствие связи с базовыми эмоциональными потребностями [4, с. 301–302], и это свидетельствует о том, что происхождение этих режимов, как и *ан-нафс аль-аммара*, носит естественный характер (заложено в природе человека). И так же, как и в случае с *ан-нафс аль-аммара*, необходимо устанавливать границы и принимать меры для удержания указанных детских режимов под контролем. Когда разновидность души – *ан-нафс аль-аммара* – не встречает сопротивления своим стремлениям и целям, у нее есть потенциал стать мощной силой в человеке, определяя его поведение в пользу греха и порицаемых деяний. Арабские глаголы «савваля» (12:18; 20:96) и «тавва‘а» (5:30), имеющие значение «подталкивать, почти принуждать, совершать действие», в Коране обозначают подобную форму «активности» этого вида *нафса*.

Человек может научиться управлять своими импульсами – устремлениями данной части *нафса*. В процитированном выше аяте Корана (12:53) также обсуждается главное условие для преодоления этих устремлений: перестать оправдывать свою позицию и свои поступки; в случае совершения ошибок и грехов необходимо покаяние перед Аллахом (*тауба*); признание того, что человек может справиться со своим *ан-нафс аль-аммара* по милости, руководству и помощи Аллаха, а не полагаясь только на свои усилия. Духовное совершенствование, согласно исламу, предполагает прежде всего уважение границ, установленных Аллахом, и соблюдение универсального исламского принципа

¹⁰ Авторы базового руководства по схематерапии указывают: «Мы полагаем, что детские режимы являются врожденными и что они представляют собой врожденный эмоциональный диапазон человеческих существ. Окружающая обстановка и ситуации в раннем детстве могут подавлять или усиливать тот или иной детский режим, но люди рождаются со способностью выражать все четыре режима» [4, с. 301].



па умеренности, «золотой середины» (*аль-васатыййа*), удерживания себя от страстей души: «А кто боялся пребывания Господа своего и удерживал душу от страсти, то, поистине, рай, это – прибежище» (79:40–41).

Мусульманские ученые расходятся в своих трактовках *ан-нафс аль-ляввама* («Душа упрекающая») (75:2), но, как правило, указывают на положительную активность этого вида *нафса*, так как он пробуждает совесть либо нравственность при совершении греха или зла, осуждает за те или иные упущения [2, с. 74]. Некоторые ученые подчеркивают, что верующие по своей сути наделены упрекающей душой, которая возлагает на них ответственность за совершенные ими проступки и пренебрежение обязанностями. Другие обращают внимание на то, что у неверующих людей также есть *ан-нафс аль-ляввама*, который обвиняет их в том, что они не согрешили (упустили свой шанс). В кораническом тафсире Ибн-Касира приводятся слова Са'ида ибн Джубайра, который сказал по поводу клятвы Аллаха («Нет! Клянусь *ан-нафс аль-ляввама*» (75:2) следующее: «Он критикует себя в хорошем и плохом». Аналогичное соображение дается от 'Иkrimы. Также Ибн-Аби-Наджих сообщил от другого интерпретатора раннеисламского периода Муджахиды: «Он сожалеет о том, что он упустил (добрые дела), и винит себя за это» [31].

В любом случае простой самоанализ и наблюдение за поведением других людей показывают, что у каждого человека есть внутренний компонент, функцией которого является самокритика. В художественной литературе и этике нравственную сторону самокритики выражают понятием «совесть», а термин «внутренний критик» стал довольно распространенным как в научной, так и в популярной литературе по психологии. Таким образом, мы также считаем, что *ан-нафс аль-ляввама* является имманентной характеристикой любой души и имеет универсальное значение, независимое от религиозных убеждений человека.

Но важно помнить, что нет двух людей с одинаковыми качествами *ан-нафс аль-ляввама*. Упрекающая душа у некоторых людей может быть далеко не идеальным воплощением совести или «внутреннего критика», не выполняющим свою важнейшую функцию – удержания от дурного и побуждения к совершению обязательного. Схематерапевтический подход к родительским (критическим) режимам помогает осветить негативную характеристику *ан-нафс аль-ляввама*, которая формируется, когда критическое отношение данной части *нафса* становится чрезмерным и начинает причинять человеку боль



и даже разрушать его повседневную жизнь, нанося ущерб религиозной практике и духовности. Модель СТ утверждает, что родительские (критические) режимы, такие как Карающий родитель, Требовательный родитель, Родитель, вызывающий чувство вины, отражают модели негативного поведения и убеждения, которые клиент усвоил от значимых для него людей на раннем этапе своего развития, например, родителей, братьев и сестер, опекунов и т. д. [33]. «Атаки» родительских режимов, возникающие внутри психики, обычно проявляются в виде мыслей, замаскированных под вербальные или даже образные послания «значимых других» (укоризненный голос матери, лицо ругающегося отца и т. д.), а в более сложных случаях они принимают форму голоса собственного Я, говорящего «абсолютную внутреннюю истину». Это вызывает дискомфорт, активируя уязвимые детские режимы или дисфункциональные копинг-режимы. Следовательно, чтобы сделать режимы Требовательного критика и Критика, вызывающего чувство вины, более эффективными и полезными для человека, представляется крайне важным ослабить их чрезмерную активность¹¹.

Поскольку отсутствуют ясное истолкования понятия *ан-нафс аль-лявама*, основанные на толковании Корана или хадисов, непосредственно относящихся к высказываниям самого пророка Мухаммада (мир ему), схожее понимание в рамках модели исламской психологии также представляется более оправданным: хотя эта часть *нафса* выполняет важную функцию покаяния в совершенных грехах и ошибках, преодоления недостатков характера и предотвращения новых грехов, она также может стать вредной для психического и физического благополучия человека, если его активность станет чрезмерной и выйдет за рамки исламского принципа умеренности (*васатыййа*). *Ан-нафс аль-лявама*, не получивший должного процесса «воспитания», часто прибегает к критике человека даже за малейшие недостатки и предъявляет чрезмерные требования к достижениям, совершенству или порядку, что приводит к сильному стрессу, чувствам беспокойства, вины и унижения. Не будет ошибкой, если

¹¹ В отличие от двух других родительских режимов, поведение Карающего родителя (критика) представлено чрезмерно унижающими, подавляющими, оскорбительными и деструктивными сообщениями, которые активируют и усиливают дезадаптивные схемы, что, в свою очередь, приводит к крайне негативному психоэмоциональному состоянию человека и является «спутником» различных психических расстройств. Поэтому в рамках модели СТ этот режим подлежит нейтрализации, например, путем символического удаления или интенсивной конфронтации во время техник «работы со стульями». Слова Карающего критика больше похожи не на продукт упрекающей души, а на назойливые дьявольские *васвасы* (подстрекательства).



сказать, что чрезмерная активность *ан-нафс аль-ляввама* играет значительную роль в возникновении некоторых психических расстройств, таких как депрессия, обсессивно-компульсивное расстройство (ОКР), тревожные расстройства и расстройства пищевого поведения¹². ОКР проявляется в различных формах, и иногда оно связано с тем, что у человека слишком много моральных ограничений или жестких религиозных требований. В рамках исламского понимания также можно утверждать, что именно *ан-нафс аль-ляввама* критикует человека с депрессией за его недостатки, неудачи, слабость, неловкость и т. д. Тревожные расстройства часто связаны с внутренними ожиданиями и требованиями человека быть чрезвычайно ответственным, предвидеть и просчитывать каждый потенциальный сценарий, а в случае неудачи – с внутренними обвинениями и последующим сильным чувством вины, и все это в значительной степени является результатами деятельности *ан-нафс аль-ляввама*.

Следовательно, одной из важнейших задач *тазкийат аль нафс* (очищения (исправления) души) является воспитание этой части души так, чтобы она сосредоточилась на своей основной функции – удержании человека от неконтролируемых страстей, грехов и чрезмерности.

Когда *нафс* подчиняется Господу, то он находится в гармонии с первоизданной, чистой человеческой природой – *фитрой*, обретая мир и спокойствие, и это состояние в Коране называется успокоившейся душой, или *ан-нафс аль-мутма'инна*. Для характеристики качеств *ан-нафс аль-мутма'инна* мы опираемся на позицию Ибн-Каййима аль-Джаузийи, который, основываясь на обобщении слов более ранних ученых, признавал две составляющие этого *нафса*: «1. Душевное спокойствие через знания и веру. 2. Спокойствие в желаниях и действиях. Если душа оставит сомнение в пользу убежденности, невежество в пользу познания, лицемерие в пользу покаяния, показуху в пользу искренности, слабость в пользу силы, высокомерие в пользу скромности и слабость в пользу совершения добрых дел, будет душевное спокойствие» [34, с. 265–266].

Во многих аспектах можно найти сходства между характеристиками (способностями) *ан-нафс аль-мутма'инна* и Здорового взрослого в модели СТ,

¹² Отдельного обсуждения заслуживает исламская концепция, приписывающая некоторые психические заболевания дьяволу (шайтану) и его напештываниям (*васвас*). Анализ исламской литературы позволяет сделать предположение, что *ан-нафс аль-аммара* или *ан-нафс аль-ляввама* являются объектом дьявольских напештываний. В отношении каждой из этих частей *нафса* дьявол преследует различные стратегии: для первой – подталкивать к выходу за установленные Господом границы и несоблюдению принципа умеренности, а для второй – ужесточить стандарты и требования к себе и выражать неоправданно резкую и чрезмерную критику.



хотя очевидно, что исламская концепция выходит далеко за рамки конкретных особенностей указанного режима, разработанных в СТ на теоретическом и эмпирическом уровнях [21; 23]. И еще важно отметить схожесть целей: если СТ направлена на повышение возможностей Здорового взрослого как одной из основных стратегий терапии, то достижение состояния *аль нафс аль мутма'инна* является искомой целью процесса очищения души (*тазкийат аль нафс*).

Далее остановимся на вопросе о том, как различные части *нафса* взаимодействуют между собой и тем самым влияют на эмоции и определяют поведение людей. Являясь частями единой души, каждый из трех видов *нафса* обладает уникальными внутренними качествами (свойствами, функциями и назначением), и они взаимодействуют друг с другом, взаимно влияя друг на друга. Как правило, *ан-нафс аль-аммара* будет стремиться следовать страстям и прихотям; *ан-нафс аль-ляввама* будет упрекать и критиковать за соответствующие недостатки и упущения, настойчиво добиваясь выполнения требований; *ан-нафс аль-мутма'инна* будет поддерживать благое в любой форме (совершение поклонения, удержание от порицаемого, воздержание от гнева, преодоление тревоги и печали и т. д.). Степень, в которой эти качества (части души) укоренены и представлены в душе человека, во многом определяет то, как он себя ведет. Например, если у человека сильный *ан-нафс аль-ляввама*, это существенно ослабит активность *ан-нафс аль-аммара*, вплоть до подавления основных эмоций (любовь, радость, удивление, гнев, скука и т. д.), а также не оставит достаточного простора для активности *ан-нафс аль-мутма'инна*. Другой человек может обладать доминирующим *ан-нафс аль-аммара*, который не видит никаких ограничений и запретов и просто следует инстинктам, исключая любую возможность проявления упрекающей души. Следовательно, чем сильнее определенное свойство одной конкретной части души, тем сильнее оно проявляется во внутреннем мире и в поведении человека. Таким образом, выбор поведения и поступки человека определяются, хотя и не полностью, тем компонентом души, который является доминирующим в тот или иной момент времени (на жизненном этапе или в конкретных обстоятельствах).

Задача *ан-нафс аль-мутма'инна* как здоровой части души – находиться в спокойном состоянии самому и привести другие части души в состояние спокойствия и умиротворения. В соответствии с исламским подходом лучшими посланиями этого *нафса* являются поминание (зикр) Аллаха, включающее в себя напоминание о Его словах и Его законах в самом широком смысле (за-



конах мироздания и жизни человека на этой земле), а также благоразумное наставление, руководство, успокоение, утешение через Божественное Откровение, примеры пророков и посланников, праведников, созерцание Божественных знамений и т. д. *Ан-нафс аль-мутма'инна* должен как минимум вдохновлять стремиться к добру (*ма'руф*) и воздерживаться от зла (*мункар*). И для всего этого *ан-нафс аль-мутма'инна* должен пройти определенный этап развития, воспитания и совершенствования, который включает в себя изучение Откровения и углубление понимания собственной внутренней реальности, совершение добрых поступков и воздержание от предосудительного поведения.

Еще одна значительная польза укрепления *ан-нафс аль-мутма'инна* через поминание Аллаха и совершение добрых дел хорошо известна в исламе: поминание Аллаха успокаивает сердце (*кальб*), а искреннее совершение добрых дел очищает его. В Коране сказано: «Те, которые уверовали и сердца которых успокаиваются в поминании Аллаха, – о да! ведь поминанием Аллаха успокаиваются [*тамма'инну*¹³] сердца» (13:28).

Вышеупомянутые соображения позволяют нам предложить стратегии терапии и психологической самопомощи, основанные на концепции видов *нафса* и их взаимодействии друг с другом. Можно выделить следующие стратегические задачи как индивидуального духовного процесса *тазкийат ан-нафс* (очищение души), так и духовно ориентированной психотерапии при работе с клиентами-мусульманами:

- воспитывать и взращивать *ан-нафс аль-мутма'инна*, даровать ему знания и мудрость, прежде всего из Божественного Откровения, и обеспечивать лидерство среди других частей *нафса* и помогать *кальбу* (сердцу) обрести мир и покой;

- давать наставления *ан-нафс-аль-ляввама* для достижения им основных целей, которые заключаются в воздержании от греховного поведения и в необходимости выполнения обязательного, предотвращая чрезмерность в его требованиях; переключить его с жесткого порицания и деструктивной самокритики на конструктивную и разумную; соответствующим образом «освободить место» для *ан-нафс аль-мутма'инна*, чтобы обеспечить разумное руководство и наставление с его стороны;

¹³ Арабские слова «*мутма'инна*» («спокойный», «успокоенный», «умиротворенный») и «*тутма'инну*» («успокаиваются (находят покой или удовлетворение)») имеют один и тот же корень «*тамана*» – «успокоиться», «придать уверенности».



– посредством напоминаний *ан-нафс аль-мутма'инна*, а также требований и упреков *ан-нафс аль-ляввама* удерживать *ан-нафс аль-аммара* строго в пределах, установленных Аллахом, в «золотой середине», придерживаясь исламского принципа *васатыййи* (умеренности), не допускающего приверженности крайним убеждениям, страстям и пристрастиям или неблагоприятным эмоциям.

Душа будет максимально приближена к своим первоначальным характеристикам, когда благодаря такой работе будет обеспечен баланс (правильная пропорция) всех трех видов *нафса*, о чем говорится в Коране: «Клянусь душой [человеческой] и Тем, кто ее сотворил и придал ей соразмерность»¹⁴ (91:7).

Ибн-Касир в комментарии к этому аяту указал, что Аллах сделал душу пропорциональной и гармоничной с ее врожденными качествами, а затем сослался на аят о *фитре* – врожденной природе человека (30:30). В этом ключе «соразмерность» души заключается не только в равновесии ее частей между собой, но и в гармонии всей души с *фитрой*. Более того, в контексте этих процессов в значительной степени достигается и состояние *кальб салим* (спокойное (здоровое) сердце), о котором мы говорили ранее при анализе схем.

И, на наш взгляд, это одна из конечных целей, к которой должна стремиться любая духовно ориентированная терапия или методы духовного исцеления при работе с клиентами-мусульманами.

Заключение

Цель настоящего исследования состояла в том, чтобы обеспечить всестороннее и глубокое понимание фундаментальных концепций схематерапии о базовых эмоциональных потребностях, схемах и режимах в исламском дискурсе. Ставилась задача найти пути интеграции идей и концепций схематерапии с исламским психологическим и духовным наследием, современными теоретическими моделями исламского духовно ориентированного консультирования и психотерапии. Выявление сути позитивных и негативных схем как последствий удовлетворения или нарушения эмоциональных потребностей в детском возрасте позволило глубже раскрыть смысл коранического запрета на разрыв семейных связей (архам) и значение хорошего воспитания в исламе. По результатам анализа исламского понятия *кальб* (духовное сердце) был также сделан вывод о том, что с исламской религиозной точки зрения схемы

¹⁴ Текст аята дан в переводе М.-Н.О. Османова [29].



могут рассматриваться как аналоги «отпечатков», которые постепенно укутывают сердце в течение жизни человека в силу внешних обстоятельств (жизненных испытаний) и его собственных поступков, одобряемых или порицаемых. Такое интегративное понимание может стать полезным в процессе терапии и консультирования как часть психообразования клиентов-мусульман, способствуя социализации в терапии и укреплению терапевтических отношений. После проведения тщательного сравнительного анализа концепции режимов в схематерапии и трех видов *нафса* (души), а также изучения способов их взаимодействия во внутреннем мире человека были выявлены общие черты в концепциях схематерапии и исламской психологии, способствующие более глубокому пониманию структуры и динамики внутреннего мира человека, а также сформулированы конкретные рекомендации по стратегическим целям психотерапии, психологического роста и духовного совершенствования.

Однако необходимы дополнительные исследования, чтобы обнаружить в исламских источниках (Коране и Сунне) более подробные примеры эмоциональных состояний и поведения, которые можно сопоставить с различными схемами и режимами из модели схематерапии, а также качества и состояния, выходящие за рамки списка этих схем и режимов. Это облегчит идентификацию процессов, которые имеют решающее значение для концептуализации случаев в исламских духовно ориентированных психотерапевтических подходах.

Эта статья призвана стать полезным инструментом для специалистов в области психического здоровья, работающих с клиентами-мусульманами по модели схематерапии, а также для мусульман в целом, которые хотят узнать больше о законах личностного развития и своего внутреннего «Я». Проведенный всесторонний обзор также направлен на стимулирование дополнительных дискуссий и исследований, которые будут способствовать дальнейшей интеграции знаний из современной теории и практики психологии и психотерапии с религиозными знаниями, основанными на исламских источниках.

Литература

1. Hodge D.R., Nadir A. Moving towards culturally competent practice with Muslims: Modifying cognitive therapy with Islamic tenets. *Social work*. 2008;53:31–41.



2. Рассул Х. *Исламское консультирование. Введение в теорию и практику*. М.: Институт интеграции знаний, Ассоциация психологической помощи мусульманам; 2022. 392 с.
3. Яхин Ф.Ф. Когнитивно-поведенческая терапия при оказании психологической помощи мусульманам: перспективы интегративного подхода. *Ислам: личность и общество*. 2020;(2):68–73.
4. Янг Дж., Клоско Дж., Вайааар М. *Схема-терапия. Практическое руководство*. Пер. с англ. СПб.: ООО «Диалектика»; 2020. 464 с.
5. Bakos D.S., Gallo A.E., Wainer R. Systematic review of the clinical effectiveness of schema therapy. *Contemporary Behavioural Health Care*. 2015;1(1):11–15. DOI: 10.15761/CBHC.1000104
6. Peeters N., Boris van Passel, Krans J. The effectiveness of schema therapy for patients with anxiety disorders, OCD, or PTSD: A systematic review and research agenda. *British Journal of Clinical Psychology*. 2021;61(3):579–597. DOI: 10.1111/bjc.12324. Epub ahead of print. PMID: 34296767.
7. Kopf-Beck J., Müller C.L., Tamm J. et al. Effectiveness of Schema Therapy versus Cognitive Behavioral Therapy versus Supportive Therapy for Depression in Inpatient and Day Clinic Settings: A Randomized Clinical Trial. *Psychotherapy and Psychosomatics*. 2024;93(1):24–35. DOI: 10.1159/000535492. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://karger.com/pps/article/doi/10.1159/000535492/893230/Effectiveness-of-Schema-Therapy-versus-Cognitive> (дата обращения: 07.03.2024).
8. Khalily M.T. Schema Perpetuation and Schema Healing: A Case Vignette for Schema Focused Therapy in Islamic Perspective. *Islamic Studies*. 2012;51(3):327–336.
9. Keshavarzi H. et al. (eds). *Applying Islamic Principles to Clinical Mental Health Care: Traditional Islamically Integrated Psychotherapy*. New York: Routledge; 2020. 326 p.
10. Rassool G.H. *Islamic Counselling: An introduction to theory and practice*. Hove, East Sussex: Routledge; 2016. 296 p.
11. *Креативные методы в схема-терапии. Передовые достижения и инновации в клинической практике*. Джиллиан Хис и Хелен Стартап (ред.). Завалковская Н.А. (пер. с англ.), Ялтонская А.В., Марьясова Д.А. (науч. ред.). М.: Научный мир; 2021. 568 с.



12. Ahmad F., Al Zeben F., Kattan W. et al. Prevalence, Correlates, and Impact of Psychiatric Disorders and Treatment Utilization Among Muslims in the United States: Results from the National Epidemiological Survey of Alcohol and Related Conditions. *Community Mental Health Journal*. 2023;59:1568–1577. DOI: 10.1007/s10597-023-01145-7. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10597-023-01145-7> (дата обращения: 07.03.2024).

13. Hafizi S., Tabatabaei D., Koenig H. Borderline Personality Disorder and Religion: A perspective from a Muslim country. *Iranian Journal of Psychiatry*. 2014;9(3):137–141. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ijps.tums.ac.ir/index.php/ijps/article/view/55/51> (дата обращения: 07.03.2024).

14. Comparing Early Maladaptive Schemas and Schema Modes of Individuals with High and Low Scores in Scrupulosity and Normal Religious People. *Iranian Journal of Psychiatry and Behavioral Sciences*. 2022;16(1):e111752. DOI: 10.5812/ijpbs.111752. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://brieflands.com/articles/ijpbs-111752> (дата обращения: 07.03.2024).

15. Alizadeh N., Mirzaian B., Abbasi G. The Effect of Schema Therapy on Psychological Capital and Vulnerable Attachment in Women with Breast Cancer. *Medical-Surgical Nursing Journal*. 2021;10(2):e117043. DOI: 10.5812/msnj.117043. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://brieflands.com/articles/msnj-117043.pdf> (дата обращения: 07.03.2024).

16. Павлова О.С. Психология религии в исламской парадигме: состояние и перспективы развития. *Ислам в современном мире*. 2015;11(4):207–222. DOI: 10.20536/2074-1529-2015-11-4-207-222.

17. Martinez J.S., Smith T.B., Barlow S.H. Spiritual interventions in psychotherapy: Evaluations by highly religious clients. *Journal of Clinical Psychology*. 2007;63(10):943–960. DOI:10.1002/jclp.20399

18. Worthington E.L., Hook J.N., Davis D.E., McDaniel M.A. Religion and spirituality. *Journal of Clinical Psychology*. 2011;67(2):204–214. DOI: 10.1002/jclp.20760.

19. Ананьев В.А. Основы психологии здоровья. Кн. 1. Концептуальные основы психологии здоровья. СПб.: Речь; 2006. 384 с.

20. Смирнов В.М., Резникова Т.Н. Основные принципы и методы исследования внутренней картины болезни. Методы психологической диагностики и коррекции в клинике. Л.: Медицина; 1983. 312 с.



21. Edwards D. Using Schema Modes for Case Conceptualization in Schema Therapy: An Applied Clinical Approach. *Frontiers in Psychology*. 2022;12:763670. DOI: 10.3389/fpsyg.2021.763670. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.frontiersin.org/journals/psychology/articles/10.3389/fpsyg.2021.763670/full> (дата обращения: 07.03.2024).

22. Louis J.P., Wood A.M., Lockwood G., Ho M.-H.R. & Ferguson E. Positive Clinical Psychology and Schema Therapy (ST): The Development of the Young Positive Schema Questionnaire (YPSQ) to Complement the Young Schema Questionnaire 3 Short Form (YSQ-S3). *Psychological Assessment*. 2018;30(9):1199–1213. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://dx.doi.org/10.1037/pas0000567> (дата обращения: 07.03.2024).

23. Yakın D. & Arntz A. Understanding the reparative effects of schema modes: an in-depth analysis of the healthy adult mode. *Frontiers in Psychiatry*. 2023;14:1204177. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.frontiersin.org/journals/psychiatry/articles/10.3389/fpsyt.2023.1204177/full> (дата обращения: 07.03.2024).

24. Коран. Крачковский И.Ю. (пер. с араб. и коммент.). 2-е изд. М.: Наука; 1990. 727 с.

25. Utz A. *Psychology from the Islamic perspective*. Riyadh: International Islamic Publishing House; 2011. 352 p.

26. Аль-Джаузийя Ибн Каййим. *Избранное*. В 3 т. Т. 1. Деяния сердец. Сорокоумова Е. (пер. с арабского). М.: Умма; 2014. 528 с.

27. Haque A. Religion and mental health: the case of American Muslims. *Journal of Religion and Health*. 2004;43(1):45–58.

28. Павлова О.С. *Психология: исламский дискурс: монография*. М.: Ассоциация психологической помощи мусульманам, АНО НПЦ «Аль-Васатыя – умеренность»; 2020. 208 с.

29. Коран. Османов М.-Н.О. (пер. с араб. и коммент.). СПб.: Диля; 2019. 576 с.

30. *Tafseer As-Sa'di*. Juz' 25–27. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.kalamullah.com/Books/Tafseer-As-Sadi-Volume-9-Juz-25-27.pdf> (дата обращения: 03.03.2024).

31. *A compilation of the Abridged Tafsir Ibn Kathir*. Vols 1–10. In The English Language with Arabic Verses. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://>



www.kalamullah.com/Books/Tafsir%20Ibn%20Kathir%20all%2010%20volumes.pdf (дата обращения: 03.03.2024).

32. Священный Коран. Смысловой перевод с комментариями. Мухетдинов Д. (гл. ред.). М.: ИД «Медина»; 2015. 1888 с.

33. Описания режимов в схематерапии. *Официальный сайт Московского института схематерапии*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://schema-therapy.ru/modes>. (дата обращения: 03.03.2024).

34. Аль-Джавзийя Ибн ал Каййим. *Душа*. Хисамов Р.Г. (пер. с араб.). Казань; 2013. 320 с.

References

1. Hodge D.R., Nadir A. Moving towards culturally competent practice with Muslims: Modifying cognitive therapy with Islamic tenets. *Social work*. 2008;53:31–41.

2. Rassool H. *Islamskoe konsul'tirovanie. Vvedenie v teoriyu i praktiku* [Islamic counseling. Introduction to theory and practice]. Moscow: Institute of Knowledge Integration, Association of Psychological Assistance to Muslims; 2022. 392 p. (In Russian).

3. Yakhin F.F. Kognitivno-povedencheskaya terapiya pri okazanii psikhologicheskoy pomoshchi musul'manam: perspektivy integrativnogo podkhoda [Cognitive-behavioral therapy in providing psychological assistance to Muslims: prospects for an integrative approach]. *Islam: lichnost' i obshchestvo* [Islam: an individual and society]. 2020;(2):68–73 (In Russian).

4. Young J.E., Klosko J.S., Weishaar M.E. *Skhema-terapiya. Prakticheskoe rukovodstvo* [Schema Therapy: A Practitioner's Guide]. Tr. from English. St. Petersburg: LLC “Dialektika”; 2020. 464 p. (In Russian).

5. Bakos D.S., Gallo A., Wainer R. Systematic review of the clinical effectiveness of schema therapy. *Contemporary Behavioural Health Care* 1. 2015;1(1):11–15. DOI: 10.15761/CBHC.1000104.

6. Peeters N., Boris van Passel, Krans J. The effectiveness of schema therapy for patients with anxiety disorders, OCD, or PTSD: A systematic review and research agenda. *British Journal of Clinical Psychology*. 2021;61(3):579–597. DOI: 10.1111/bjc.12324. Epub ahead of print. PMID: 34296767.

7. Kopf-Beck J., Müller C.L., Tamm J. et al. Effectiveness of Schema Therapy versus Cognitive Behavioral Therapy versus Supportive Therapy for Depression in Inpatient and Day Clinic Settings: A Randomized Clinical Trial. *Psychotherapy and*



Psychosomatics. 2024;93(1):24–35. DOI: 10.1159/000535492. [Electronic source]. Available at: <https://karger.com/pps/article/doi/10.1159/000535492/893230/Effectiveness-of-Schema-Therapy-versus-Cognitive> (Accessed: 07.03.2024).

8. Khalily M.T. Schema Perpetuation and Schema Healing: A Case Vignette for Schema Focused Therapy in Islamic Perspective. *Islamic Studies*. 2012;51(3):327–336.

9. Keshavarzi H. et al. (eds). *Applying Islamic Principles to Clinical Mental Health Care: Traditional Islamically Integrated Psychotherapy*. New York: Routledge; 2020. 326 p.

10. Rassool G. H. *Islamic Counselling: An introduction to theory and practice*. Hove, East Sussex: Routledge; 2016. 296 p.

11. *Kreativnye metody v skhema-terapii. Peredovye dostizheniya i innovacii v klinicheskoy praktike* [Creative Methods in Schema Therapy: Advances and Innovation in Clinical Practice]. Heath G., Startup H. (eds). Zavalkovskaya N.A. (tr. from Eng.), Yaltonskaya A.V., Mar'yasova D.A. (eds). Moscow: Nauchnyj mir Press; 2021. 568 p. (In Russian).

12. Ahmad F., Al Zebein F., Kattan W. et al. Prevalence, Correlates, and Impact of Psychiatric Disorders and Treatment Utilization Among Muslims in the United States: Results from the National Epidemiological Survey of Alcohol and Related Conditions. *Community Mental Health Journal*. 2023;59:1568–1577. DOI: 10.1007/s10597-023-01145-7. [Electronic source]. Available at: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10597-023-01145-7> (Accessed: 07.03.2024).

13. Hafizi S., Tabatabaei D., Koenig H. Borderline Personality Disorder and Religion: A perspective from a Muslim country. *Iranian Journal of Psychiatry*. 2014;9(3):137–141. [Electronic source]. Available at: <https://ijps.tums.ac.ir/index.php/ijps/article/view/55/51> (Accessed: 07.03.2024).

14. Comparing Early Maladaptive Schemas and Schema Modes of Individuals with High and Low Scores in Scrupulosity and Normal Religious People. *Iranian Journal of Psychiatry and Behavioral Sciences*. 2022;16(1):e111752. DOI: 10.5812/ijpbs.111752. [Electronic source]. Available at: <https://brieflands.com/articles/ijpbs-111752> (Accessed: 07.03.2024).

15. Alizadeh N., Mirzaian B., Abbasi G. The Effect of Schema Therapy on Psychological Capital and Vulnerable Attachment in Women with Breast Cancer. *Medical-Surgical Nursing Journal*. 2021;10(2):e117043. DOI: 10.5812/msnj.117043.



[Electronic source]. Available at: <https://brieflands.com/articles/msnj-117043.pdf> (Accessed: 03.2024).

16. Pavlova O.S. Psihologiya religii v islamskoj perspektive: sostoyanie i perspektivy razvitiya [Psychology of religion in the Islamic perspective: state and development prospects]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the modern world]. 2015;11(4):207–222. DOI: 10.20536/2074-1529-2015-11-4-207-222. (In Russian)

17. Martinez J.S., Smith T.B., Barlow S. H. Spiritual interventions in psychotherapy: Evaluations by highly religious clients. *Journal of Clinical Psychology*. 2007;63(10):943–960. DOI: 10.1002/jclp.20399

18. Worthington E.L., Hook J.N., Davis D.E. & McDaniel M. A. Religion and spirituality. *Journal of Clinical Psychology*. 2011;67(2):204–214. DOI: 10.1002/jclp.20760.

19. Anan'ev V.A. *Osnovy psikhologii zdorov'ya. Kniga 1. Konceptual'nye osnovy psikhologii zdorov'ya* [Fundamentals of health psychology. Book 1. Conceptual foundations of health psychology]. St. Petersburg: Rech'; 2006. 384 p. (In Russian).

20. Smirnov V.V., Reznikova T.N. *Osnovnye principy i metody psikhologicheskogo issledovaniya vnutrennej kartiny bolezni. Metody psikhologicheskoy diagnostiki i korrekcii v klinike* [Basic principles and methods of psychological research of internal picture of the disease. Methods of psychological diagnosis and correction in the clinic]. Leningrad: Medicina; 1983. 312 p. (In Russian).

21. Edwards D. Using Schema Modes for Case Conceptualization in Schema Therapy: An Applied Clinical Approach. *Frontiers in Psychology*. 2022;12:763670. DOI: 10.3389/fpsyg.2021.763670. [Electronic source]. Available at: <https://www.frontiersin.org/journals/psychology/articles/10.3389/fpsyg.2021.763670/full> (Accessed: 07.03.2024).

22. Louis J.P., Wood A.M., Lockwood G., Ho M.-H.R. & Ferguson E. Positive Clinical Psychology and Schema Therapy (ST): The Development of the Young Positive Schema Questionnaire (YPSQ) to Complement the Young Schema Questionnaire 3 Short Form (YSQ-S3). *Psychological Assessment*. 2018;30(9):1199–1213. [Electronic source]. Available at: <http://dx.doi.org/10.1037/pas0000567> (Accessed: 07.03.2024).

23. Yakın D. & Arntz A. Understanding the reparative effects of schema modes: an in-depth analysis of the healthy adult mode. *Frontiers in Psychiatry*. 2023;14:1204177. [Electronic source]. Available at: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2023.1204177/full>



org/journals/psychiatry/articles/10.3389/fpsy.2023.1204177/full (Accessed: 07.03.2024).

24. Utz A. *Psychology from the Islamic perspective*. Riyadh: International Islamic Publishing House; 2011. 352 p.

25. *Koran*. Krachkovskij I.Y. (tr. from Arabic and comment.). 2d ed. Moscow: Nauka Press; 1990. 727 p. (In Russian)

26. Al-Jawziyya Ibn Qayyim. *Izbrannoe*. V 3 t. Deyaniya serdec T. 1. [Selected. In 3 vol. V. 1. Acts of the hearts]. Sorokoumova E. (tr. from Arabic). Moscow: Umma Press; 2014. 528 p. (In Russian).

27. Haque A. Religion and mental health: the case of American Muslims. *Journal of Religion and Health*. 2004;43(1):45–58.

28. Pavlova O.S. *Psihologiya: islamskij diskurs: Monografiya* [Psychology: Islamic discourse: Monograph]. Moscow: Association for Psychological Assistance to Muslims, Autonomous Non-profit Organization Scientific and Educational Center “Al-Wasatiya”; 2020. 208 p. (In Russian).

29. *Koran*. Osmanov M.-N.O. (tr. from Arabic and comment.). 2d ed. St. Petersburg: Dilya Press; 2019. 576 p. (In Russian).

30. *Tafseer As-Sa'di*. Juz' 25–27. [Electronic source]. Available at: <https://www.kalamullah.com/Books/Tafseer-As-Sadi-Volume-9-Juz-25-27.pdf> (Accessed 03.03.2024).

31. *A compilation of the Abridged Tafsir Ibn Kathir*. Vols 1–10. In The English Language with Arabic Verses. [Electronic source]. Available at: <https://www.kalamullah.com/Books/Tafsir%20Ibn%20Kathir%20all%2010%20volumes.pdf> (Accessed: 03.03.2024).

32. *Svyashchennyj Koran. Smyslovoj perevod s kommentariyami* [The Holy Quran. Semantic translation with comments]. Mukhetdinov D. (ed.). Moscow: Medina Press; 2015. 1888 p. (In Russian).

33. Opisaniya rezhimov v skhematerapii [The Descriptions of modes in schema therapy]. *Ofitsial'nyy sayt Moskovskogo instituta skhematerapii* [Official website of the Moscow Institute of Schema Therapy]. [Electronic source]. Available at: <https://schema-therapy.ru/modes> (Accessed: 03.03.2024). (In Russian)

34. Al-Jawziyyah Ibn al-Qayyim. *Dusha* [Soul]. Khisamov R.G. (tr. from Arabic). Kazan, 2013. 320 p. (In Russian)



Ф.Ф. Яхин

Схематерапия и исламское понимание внутреннего мира человека...

Minbar. Islamic Studies. 2024;17(2):449–479

Информация об авторе

Яхин Филлус Флюрович, кандидат юридических наук, магистр психологии, руководитель Башкортостанского представительства и член Правления Ассоциации психологической помощи мусульманам, практический и клинический психолог, сертифицированный схематерапевт; Уфа, Российская Федерация.

About the author

Filius F. Iakhin, Cand. of Sci. (Law), Master of Sciences (Psychology), the Head of the Bashkortostan Representative Office and a member of the Board of the Association of Psychological Assistance to Muslims, a practical and clinical Psychologist, ISST Certified Individual Schema Therapist, 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: 30 марта 2024

Одобрена рецензентами: 28 апреля 2024

Принята к публикации: 10 мая 2024

Article info

Received: March 30, 2024

Reviewed: April 28, 2024

Accepted: May 10, 2024



Религиозность как фактор субъективного благополучия российских женщин в межкультурных браках с гражданами ОАЭ

Н.Г. Баринова^{1а}

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

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0000-6112-9199>, e-mail: ngbuae@gmail.com

Резюме: В статье представлены некоторые результаты исследования по теме религиозности как фактора субъективного благополучия российских женщин в межкультурных браках с гражданами ОАЭ, в котором приняли участие 11 российских женщин в возрасте от 22 до 50 лет. По итогам тематического анализа и качественной обработки данных проведенных полуструктурированных интервью было заключено, что религия ислам, которую исповедуют все участницы исследования, является значимым фактором субъективного благополучия женщин и способствует большему ценностному единству с инокультурным супругом. Результаты данной работы могут быть применены для дальнейших качественных и количественных исследований межкультурных браков и в деятельности практических психологов и социальных работников для помощи межкультурным супружеским парам в целях наиболее полной реализации их потенциала.

Ключевые слова: религиозность; ислам; субъективное благополучие; межкультурный брак; российские женщины; граждане ОАЭ

Для цитирования: Баринова Н.Г. Религиозность как фактор субъективного благополучия российских женщин в межкультурных браках с гражданами ОАЭ. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):480–498. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-480-498

Благодарности: Выражаю искреннюю благодарность за профессиональную поддержку и научное руководство при проведении исследования и написании статьи Гриценко Валентине Васильевне и Павловой Ольге Сергеевне.



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



Н.Г. Барина

Религиозность как фактор субъективного благополучия российских женщин...
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(2):480–498

Religiosity as a factor of subjective well-being of Russian women in cross-cultural marriages with UAE nationals

N.G. Barinova^{1a}

¹M.V. Lomonosov Moscow State University, Moscow, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0000-6112-9199>, e-mail: ngbuae@gmail.com

Abstract: The article presents some results of a qualitative research on the topic of religiosity as a factor of subjective well-being of Russian women in the cross-cultural marriages with UAE nationals. The study involved 11 Russian women from 22 to 50 years old. As a result of the thematic analysis and qualitative processing of the data of the research based on semi-structured interviews it was concluded that the religion all study participants profess, Islam, is a significant factor in the subjective well-being of the studied selection of women and contributes to the greater value of the unity with a foreign-cultural spouse. The results of the study can be used for further qualitative and quantitative research on the matter of cross-cultural marriages and in the practice of psychologists and social workers to help cross-cultural couples in order to fully realize their potential.

Keywords: religiosity; Islam; subjective wellbeing; cross-cultural marriage; Russian women; UAE nationals

For citation: Barinova N.G. Religiosity as a factor of subjective well-being of Russian women in cross-cultural marriages with UAE nationals. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):480–498. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-480-498

Acknowledgements: I express my sincere gratitude for the professional support and scientific guidance during the research and writing of the article to Valentina Vasilievna Gritsenko and Olga Sergeevna Pavlova.

Введение

Кросс-культурные брачные союзы в современную эпоху глобализации, интенсификации международного взаимодействия и поликультурности – явление достаточно распространенное, и их число неуклонно растет [1]. Под межкультурными браками имеются в виду такие, в которых супруги определяют себя представителями разных этнических, религиозных, региональных или каких-либо иных культур. При этом разница ценностей и способов выстраивания взаимоотношений часто может приводить к сложностям в отношениях, трансформации идентичности, что существенным образом отражается на субъективном благополучии супругов [2; 3; 4; 5; 6; 7]. В исследованиях



феномена межкультурной брачности в многонациональной среде актуальным является определение роли религиозного компонента и его влияния на субъективное благополучие супругов. Несмотря на то, что тематика межкультурного супружества является насущной и интерес к вопросу влияния религиозности на субъективное благополучие в межкультурных браках растет, наблюдается дефицит научных исследований в этом направлении. Данная работа призвана восполнить существующий пробел и посвящена рассмотрению религиозности как фактора субъективного благополучия российских женщин в межкультурных браках с гражданами ОАЭ. Материалы данной статьи являются одним из фокусов исследования, выполненного в рамках научной работы (написания магистерской диссертации) на кафедре этнопсихологии и психологических проблем поликультурного образования МГППУ по теме изучения субъективного благополучия российских женщин, проживающих в условиях миграции в ОАЭ в межкультурных браках с *эмиратами* – гражданами этой страны.

Субъективное благополучие в межкультурных браках в условиях миграции представляет собой «комплексное психологическое образование, которое складывается из оценки и отношения мигранта к своей жизни в новых условиях, самому себе и процессам, имеющим важное для него значение, а также опосредовано целым рядом значимых факторов, среди которых особенно важно подчеркнуть настрой принимающего сообщества на принятие мигрантов с их социально-психологическими и культурными особенностями и выбор стратегии аккультурации, к которым прибегают мигранты» [8]. Особенно важно принимать во внимание этнокультурную детерминацию субъективного благополучия личности с учетом ее культурной ориентации, ценностных установок и религиозных убеждений [9].

Согласно известным международным кросс-культурным исследованиям, выполненным под руководством Г. Хофстеде¹, российская и эмиратская культуры отчасти похожи: средний уровень индивидуализма и высокий индекс дистанции власти позволяет говорить об их определенном сходстве. Однако своеобразие культурных укладов пролегает по религиозному аспекту, так как Россия – это светское государство, страна с огромным культурным, этническим и религиозным разнообразием и преимущественно православным населением.

¹ Инструмент сравнения стран: Россия и ОАЭ. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.hofstede-insights.com/country-comparison-tool?countries=russia%2Cunited+arab+emirates> (дата обращения: 15.05.2024).



ем. Конечно, различия российских семей довольно существенны, и специфика каждой из них зависит от конкретного региона, однако в качестве основной тенденции развития института семьи в России можно назвать следующие признаки. Прежде всего, следует указать на нуклеаризацию, так как сегодня большинство семей в России состоят из супружеской пары с детьми или без них; распространены также неполные или монородительские семьи [10], исключение составляют мусульманские регионы Северного Кавказа, а также Тыва, Алтай и Ненецкий автономный округ². Кроме того, современному отечественному институту семьи присущи снижение рождаемости, малодетность и сознательная бездетность, снижение регистрируемой брачности и рост числа незарегистрированных сожительства и внебрачной рождаемости, увеличение числа разводов и повторных браков. Для российских семей также характерен максимально высокий уровень женской занятости, что сопряжено с размыванием традиционных гендерных ролей мужчины и женщины в супружестве. Сегодня мы наблюдаем изменения в гендерных ролях в семьях России, в динамике взаимоотношений между членами семьи, в восприятии родительства, в распределении обязанностей по дому и в процессе принятия семейных решений. В прошлом мужчина в российском обществе выступал в роли «главы семьи» и «кормильца», однако в современных условиях этот статус теряет свою актуальность. Большинство российских женщин сегодня поддерживают идею отсутствия «главы» в семье и выступают за совместное принятие решений. Некоторые из них испытывают разочарование из-за перемен в семейной структуре и ищут выход в альтернативных, часто межкультурных брачных союзах с мужчинами из такой среды, где продолжают ценить традиционные семейные ценности [10; 11].

ОАЭ – страна, в которой ислам объявлен государственной религией. В центре внимания эмиратского общества, как и в любом мусульманском социуме, находится семья, которая строится на принципах патриархата и строгой иерархии: муж является главой семьи, а жена и дети подчиняются ему. Семейный уклад, основанный на коллективистических ценностях, охватывает не только непосредственных членов семьи, но и всех родственников, создавая так называемую расширенную семью. Ислам укрепляет и поддерживает установившиеся гендерные нормы и поведения. От женщины ожидается, чтобы она дорожила традиционными женскими ролями в семье и следовала им в первую

² *Территории прироста. Где в России высокая рождаемость?* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://iq.hse.ru/news/578262522.html> (дата обращения: 18.05.2024).



очередь в качестве хозяйки и матери, в то время как занятие профессиональной деятельностью вне дома считается прерогативой мужчин [12].

Законодательные нормы, регулирующие семейные отношения, в странах Ближнего Востока тесно связаны с религиозными установками, и это приводит к тому, что в этих регионах закон позволяет мужчинам заключать несколько браков одновременно, в то время как сожителство без регистрации брака считается незаконным и подлежит уголовной ответственности. Женщины в этих странах находятся под защитой своих родственников (отца и братьев) или мужа после замужества. Замужество с иностранцами среди женщин из эмиратов, даже из более открытых семей, является редким случаем и может быть заключено только по специальному разрешению, поскольку обычно запрещено законодательством. Однако, несмотря на культурные и религиозные традиции, прежде всего вытекающие непосредственно из Корана [13], которые позволяют мужчинам-эмиратам вступать в брак с женщинами других вероисповеданий – с христианками и иудейками, в реальной жизни такой интернациональный брак встречается редко. Общее мнение среди мусульман и в особенности среди мусульман-арабов часто характеризуется отторжением браков с представителями других религиозных общин, и от иностранной супруги ожидается принятие ислама и следование местным обычаям.

В рамках исламского мировоззрения брачные отношения имеют особую религиозную значимость и ценность. Ислам активно поддерживает идею брака, считая его необходимым и желательным, так как он удовлетворяет естественные потребности мужчины и женщины, способствует социальному благополучию и личностному росту. Отказ от брачных уз неизбежно приводит к потере душевного равновесия и затрудняет социальное развитие индивида. Такая позиция является прямым отрицанием собственных желаний и потребностей, что, в свою очередь, неизбежно приведет к возникновению множества трудностей и неудач. Важнейшими задачами вступления в брак с точки зрения ислама являются спокойствие души («Среди Его знамений – то, что Он сотворил из вас самих жен для вас, чтобы вы находили в них успокоение, и установил между вами любовь и милосердие» (Коран, 30:21)), а также рождение законного и здорового потомства. Брак улучшает социальное положение мусульман, охраняет их от ошибок и отступничества, оберегает от дурных поступков. Законное супружество – это выход за пределы своего эго, оно порождает ответственность за других людей, что способствует личностному развитию и социальной



ответственности. В философии ислама зрелость, взрослость, состоятельность человека возможны только в браке [14].

Этнокультурные особенности России и ОАЭ имеют значительные различия, что неизбежно сказывается на формировании межкультурных семей среди представителей этих стран. Традиции брачных связей и семейных устоев каждой из культур оставляют свой отпечаток на взаимоотношениях в таких семьях, влияя на личное счастье каждого супруга. В контексте межкультурных союзов российских женщин с гражданами ОАЭ, где доминирует эмиратская культура, на российскую супругу возлагается большая ответственность за свою социальную адаптацию к арабской среде.

Женщины из России, выбравшие путь межкультурных браков с жителями ОАЭ, часто сталкиваются с трудностями в общении со своими инокультурными партнерами, их семьями и окружающим обществом. Совместное бытие супругов разного культурного происхождения с порой противоречащими друг другу мировоззрениями и картами ценностей ведет к необходимости психологической адаптации к во многом отличной системе смыслов, что, несомненно, сказывается на переживании субъективного благополучия женщин. Каким образом вероисповедание россиянок помогает им в адаптации в межкультурном супружестве и как влияет на их субъективное благополучие или неблагополучие является главным вопросом данного исследования.

Материалы и методы эмпирического исследования

Процедура

В проведенном нами исследовании использовалась качественная методология. В сентябре-ноябре 2023 года проходил поиск методом «снежного кома» и интервьюирование респондентов. Интервью проводилось во время очной беседы с респондентами и в среднем длилось 120–150 минут. Предварительно респондентам была предоставлена информация об основной теме исследования, о политике конфиденциальности и последующем использовании ответов. Применялся метод полуструктурированного интервью с использованием заранее подготовленного списка вопросов – гайда. Целью интервью было получение знаний о мире респондента путем его расспрашивания, исследования заранее определенных аспектов жизненного мира интервьюируемого, а именно – опыта проживания супружеской жизни с мужем из другой культуры



и влияния религиозности женщин на их субъективное благополучие в кросс-культурном браке. Последовательность вопросов варьировалась в зависимости от индивидуального хода беседы с респондентом. Интервью полностью записывались на диктофон с согласия респондентов. Затем ответы, полученные в ходе интервью, были транскрибированы, переведены в текстовый формат для последующего анализа.

Выборка

Эмпирическую базу исследования составили результаты 11 интервью российских женщин. География происхождения интервьюируемых достаточно обширна: респондентки родом из Сочи, Санкт-Петербурга, Москвы, Подмосковья, Ульяновска, Перми, Нижневартовска, Екатеринбурга, Первоуральска, Владивостока. Средний возраст – 35 лет (от 22 до 50 лет), опыт замужества – от 2 лет до 25 лет в браке. Уровень образования у респонденток разный: школьное образование (2 респондентки), среднее специальное/незаконченное высшее (2 респондентки), высшее (7 респонденток). 10 респонденток юридически состоят в браке, 1 – в официальном разводе. 7 респонденток имеют детей в браке (в количестве от 1 до 5), 4 респондентки – в браке без детей. 10 из 11 женщин на момент вступления в брак исповедовали ислам, одна приняла ислам в период замужества.

Методический инструментарий исследования

Гайд интервью включал в себя вступление и три основные части, отражающие логику исследования. Вступление было направлено на знакомство с респондентом, на установление раппорта-контакта, а также разъяснение процедуры интервью. Первый блок задаваемых в интервью вопросов имеет общий характер и касается социально-демографических характеристик респондентки, ее этнического происхождения, вероисповедания, образования, истории переезда, длительности проживания на территории ОАЭ и т.д. Второй блок гайда направлен на исследование супружеского опыта с мужем из другой культуры в условиях эмиграции, удовлетворенности жизнью в целом и семейными отношениями в частности, особенностей проживания, процессов аккультурации и адаптации в новой среде. Третий блок вопросов интервью направлен на исследование содержания субъективного благополучия: какие мысли, чувства



и ощущения сопровождают респондентку в ее опыте межкультурного брака с представителем арабской культуры.

Анализ данных исследования

Для обработки данных качественного исследования применялся тематический анализ [15], который, как и большинство качественных методов, предполагает восходящее движение от первичной организации данных к их концептуальному видению. Прежде всего массив полученных данных в виде аудиоматериала расшифровывался и переводился в текстовый формат, который впоследствии редуцировался до отдельных кодов. Кодирование производилось разбивкой текста на отдельные фрагменты или смысловые единицы с последующим анализом каждого выделенного фрагмента и конденсацией смысла каждого из них. Следующей ступенью анализа было тематизирование – процедура объединения отдельных кодов в новые, более крупные смысловые кластеры, или темы. Темы – это «эксплицитные и имплицитные паттерны содержания, обнаруживаемые в данных» [16], то есть они включают в себя как манифестное содержание (то, о чем прямо говорится в тексте интервью), так и латентное содержание (то, о чем не говорится прямо, но что подразумевается по смыслу). Сначала проводилось тематическое кодирование для всех случаев отдельно, а затем мы переформулировали их таким образом, чтобы в итоге получилось несколько наиболее важных тем, по которым можно было проводить параллели и сравнения между отдельными респондентами. В результате была сформирована определенная концептуальная структура, которая охватила весь эмпирический материал исследования и создала базу для последующих теоретических размышлений.

Результаты

Анализ ответов респондентов, раскрывающих влияние религиозности на субъективное благополучие российских женщин в межкультурных браках с гражданами ОАЭ, позволяет сгруппировать их в несколько основных категорий: **«упование на Бога»**, **«супружество через отношения с Богом»**, **«благодарность Богу»**.

Фрагменты интервью, в которых респонденты говорят о внутреннем доверии к Богу в любых своих делах и при любых обстоятельствах, объединены в категорию **«упование на Бога»**: *«У меня есть желания, но как все сложится – ведомо только Аллаху и все будет по воле Аллаха: либо это будет испытание от*



Аллаха, либо это будет радость тоже по воле Аллаха. Как будет, так будет. Я со своей стороны стараюсь. Чем больше испытаний, тем больше Аллах тебя любит. Важно только то, насколько достойно ты эти испытания проходишь. Сейчас я чувствую, что у меня есть испытание – мне нужно вырастить достойно мою дочь как хорошую мусульманку» (R9). «Иногда, когда я начинаю грустить, я понимаю, что это от шайтана (злой дух в исламе. – Б.Н.), и надо пойти почитать Коран и мне станет лучше. Если такое состояние накатывает, я не позволяю себе в нем зависать. Нет. Я встряхиваюсь и иду дальше, и грусть забывается. Когда что-то случается и выбивает почву из-под ног, меня это не выведет из равновесия надолго: я соберусь, буду совершать дуа (личная мольба мусульманина на родном языке, обращенная к Аллаху. – Б.Н.) Всевышнему и искать выход из ситуации» (R8).

К этой же категории мы относим встречающиеся в материалах интервью изречения об обращении к религиозному ресурсу в самых сложных жизненных ситуациях: «В самые тяжелые моменты я обращалась только к Всевышнему. Я очень много молилась, просила Бога о помощи, делала очень много дуа...» (R1), «Я в этом браке столько рыдала, я столько плакала, мне было так плохо, что у меня ничего не осталось... только поддержка и помощь Всевышнего, мне осталось только сидеть и молиться. Я была очень религиозной, совершала все обязательные и дополнительные молитвы, я находила успокоение только в религии» (R5).

Неоднократно в интервью с россиянками звучали идеи о том, что сохранять определенный уровень близости и доверия, а также справляться с супружескими конфликтными ситуациями помогает обращение к религии, к Богу как к посреднику в межличностном взаимодействии супругов (категория «**супружество через отношения с Богом**»). «У нас с мужем один и тот же мазхаб (школа шариатского права в исламе. – Б.Н.). Если мы что-то узнаем, то рассказываем друг другу и дополняем корзину знаний друг друга, обучаем друг друга в плане религиозных знаний. Мы двигаемся в одном направлении, нет такого, что кто-то из нас поучает другого. Все это в легкой форме. Примерно на одном уровне мы с ним по религиозности. Не могу сказать, что с замужеством я стала религиознее, но начала соблюдать больше предписаний и они для меня теперь важнее, чем раньше», «Когда конфликты бывают... придерживаюсь исламской точки зрения, что нельзя дуться на человека больше трех дней и ложиться спать, чтобы муж на тебя злился и ты на него. В этом плане мы стараемся этого придерживаться. Я считаю, что нужно обязательно разобраться, объа-



сниться, высказаться, чтобы потом эту ошибку не совершать» (R8). «В исламе есть такое положение, что самое главное в замужестве – это то, чтобы люди нашли друг в друге успокоение. Я стараюсь на это ориентироваться в отношениях с мужем, хотя и не всегда получается...» (R2). «В самый кризисный момент нашего брака, когда я была беременна вторым ребенком и мой муж в то время завязал отношения с другой женщиной, мы друг друга не понимали, мы такие разные, культуры разные. Мне очень сложно было с ним общаться, все было “на ножках”, и я тогда обратилась к религии, приняла ислам и совсем другой дорогой пошла в отношения с мужем. Я начала молиться, изучать религию, в исламский центр ходить. Мой муж на меня совсем иначе посмотрел, сейчас он так говорит о том, как меня увидел в те дни: “Когда ты женишься на правильной женщине, то у тебя будет хорошая семья, хорошее будущее и вообще хорошая жизнь”. Я выстраивала отношения с ним через религию, и ислам наш брак скрепил» (R6), «Я жила свою жизнь с мужем как праведная мусульманская жена. Я все делала ради Всевышнего, это очень укрепляло наш брак, я на многое закрывала глаза и прощала ему ради Аллаха» (R1).

Категория «**благодарность Богу**» объединяет высказывания респондентов на вопрос о том, насколько благоприятно сложилась их жизнь и личная история в ОАЭ. В их рассуждениях отчетливо звучит идея принятия и внутреннего согласия с любым положением дел и стечением жизненных обстоятельств. «Все то, что со мной происходило и происходит в ОАЭ, – это классный опыт. Все хорошо, альхамдулиллах (в переводе с арабского «Хвала Аллаху», – Б.Н.) (R4), «С тех пор как я сюда приехала, были и хорошие моменты, и плохие. Много проблем случалось, но именно благодаря этим проблемам жизнь построилась так, что то, что у меня в ней есть сейчас, это благодаря тем проблемам, которые у меня были раньше. Это был большой урок: и люди, которые были вокруг меня, и отношение людей ко мне, и мое к ним были как большая жизненная пощечина. Все, что случилось, случилось к лучшему, и у меня такой, я считаю, хороший “хэппи-энд”. Все, что происходит в жизни, – альхамдулиллах. Значит, по какой-то причине мне нужно было это испытать. Хвала Аллаху за все, это все благодаря Ему, мои усилия, наверное, имеют мало значения, все – по Воле Аллаха» (R8), «Да, альхамдулиллах, несмотря ни на что я очень позитивный человек, я не буду рвать волосы на голове. Наоборот, я рада, что это все так произошло, я ни о чем не жалею» (R1), «Сейчас я об этом рассказываю, и мне тяжело вспоминать некоторые моменты, но я воспринимаю это все как урок. Всевышний мне показал



различные аспекты, какая может быть жизнь. Альхамдулиллах, я начала очень ценить то, что я имею сейчас. Я считаю, что я любима Всевышним и стараюсь видеть плюсы даже в самых тяжелых моментах. Я благодарна за свой брак Всевышнему Аллаху, это был для меня очередной урок, который привел к моему нынешнему уровню понимания жизни и отношений, мои мольбы никогда не оставались не отвеченными» (R5).

Исследовательские данные показывают, что ислам, выступая как общая религия в рамках рассматриваемых нами российско-эмиратских семей, способствует укреплению общих ценностной в браке, что, в свою очередь, уменьшает стресс в отношениях между представителями разных культур, в том числе благодаря общим взглядам на гендерные роли. Отзывы российских женщин, которые делились своим семейным опытом в ходе интервью, подчеркивают одну из ключевых особенностей их брачных союзов – строгое соблюдение женской гендерной роли в рамках семейной жизни. В исследовании этот аспект объединен в категорию **«женская жизнь»**. *«В ОАЭ, так же как у нас на Кавказе, учат, какая должна быть девушка, что главное в жизни, а что – второстепенное. В итоге вся женская жизнь упирается в семью, не в карьеру» (R10), «В эмиратской культуре (не в арабской, а именно в эмиратской) мне нравится отношение к женскому полу, как дают женщинам свободу. Женщины здесь довольно сильные и знают, что хотят, знают, что делать, они любимы, знают себе цену» (R8).*

Респондентки отмечают, что женская роль в их супружестве включает в себя не только обязанности по заботе о доме, муже и детях, но и подразумевает достаточное пространство для свободного времяпрепровождения и расслабления. *«Залог моего благополучия в том, что у меня есть много свободного времени, которым я могу распоряжаться по своему усмотрению, и это благоприятствует тому, чтобы я была здорова, потому что у меня есть возможность спать столько, сколько мне нужно, у меня есть возможность хорошо питаться, у меня есть возможность заниматься спортом, я могу плавать, я могу позволить себе сходить на массаж несколько раз в месяц, в женский клуб отдохнуть, с подругами посидеть. Женская жизнь здесь протекает совершенно иначе, в Эмиратах четкое разделение гендерных ролей, а в российском обществе они такие, я бы сказала, размытые...» (R2). «Во всех социальных вопросах разбираться – это мужа задача, все бумаги он делает, что-то платить, куда-то поехать – его ответственность. Мне грех жаловаться, особенно зная, как многие женщины в России тяжело живут. А я половину жизни сижу вот у моря, дорогой кофе пью в*



женском клубе или на пляже наслаждаюсь» (R6). «Я люблю конный спорт, очень люблю лошадей, каждую неделю на море ходим с дочкой, в торговые центры в последнее время повадилась ходить...Я очень много вещей сейчас покупаю, буду второй шкаф скоро покупать, пора уже остановить свой шопоголизм», «Я настолько свободно живу, что даже иногда забываю, что замужем. Я живу так, как мне комфортно, я не трачу время на уборку, нанимаю клининговую службу, даже если мужу это не очень нравится» (R9). «Я не люблю скучную жизнь. Я люблю соразмеренную жизнь, но довольно интересную. Чтобы были моменты, когда ты наслаждаешься, моменты, когда ты расслабляешься, но и не терять себя и оставаться хорошей женой, матерью, хорошей сестрой и подругой, хорошей мусульманкой. Это нелегко, но это того стоит», «Я утром отвожу ребенка в садик. И с 8 до 13 – это мое свободное время, когда я иду в спортзал, делаю упражнения, посижу в бане, сделаю массаж тела или лица, покрашусь, оденусь, потом поеду по делам или домой приготовить обед. Это моя регулярная рутина. Иногда с девочками на завтрак встречусь, контент для блога запишу, книгу прочитаю... или порисую... Просто так не сижу, надо чем-то заниматься новеньким. Если мне что-то нравится, я этим занимаюсь. Свободное время – для меня, для здоровья, для мозгов, и это мне очень хорошо помогало балансировать свое эмоциональное состояние» (R8).

Продолжение темы реализации гендерной роли мы находим в выделенной по результатам анализа материалов интервью категории **«женственность»**, которая объединяет высказывания россиянок о том, как супружеская жизнь с мужчиной-эмиратом способствовала раскрытию в них женских качеств и развитию женской идентичности. «Не всем женщинам подойдет замужество с эмиратцем, потому что в отношениях с ним надо уметь быть “за мужем”, находиться чуть позади мужчины, ни в коем случае не командовать, не конфликтовать... у меня тоже не сразу с этим сложилось, даже когда куда-то вместе шли, муж меня осекал всегда, чтобы я впереди него не шла», «Я, наверное, преобразилась с замужеством и материнством: и похудела, и цвет волос поменяла, стала более терпеливой и (особенно с появлением няни для дочки) мягкой, женственной...» (R7). «В браке, как оказалось, очень много компромиссов и общих знаменателей с человеком нужно искать, ухаживать за кем-то тоже стало мне в новинку, заботиться... все это сделало меня более женственной, да и ответственность у меня уменьшилась, потому что я знаю – мой муж разрулит все, что надо, а я пока дома поручу» (R10), «В браке я изменилась, да. Если рань-



ше я была очень вспыльчива, то сейчас я себя немножечко контролирую... Если раньше мне нужно было все “здесь и сразу”, то сейчас у меня появилось терпение, расслабленность определенная. Это все благодаря мужу моему, потому что он очень сдержанный человек, у него все идет планомерно и пошагово. И я этому у него научилась» (R8). «Когда я в свое время попала в женский клуб эмиратский, общение с женщинами там дало мне возможность задуматься и пересмотреть мою личность, мою повседневность и фокус внимания. Как будто бы я увидела другой образец женского благополучия: оно должно фокусироваться на домашних, семейных делах, на женственности в моем облике и образе мыслей. И я начала в эту сторону поворачиваться, понимая, что, если я хочу в роли эмиратской жены реализоваться, мне подход свой нужно пересмотреть», «Местный дом и быт так устроен, чтобы хозяйка дома всегда была красивая, в этих платьях нарядных с вышивкой сидела на богатых диванах, украшала пространство своей женственностью... и поначалу я усилия прикладывала, чтобы в этом образе статности и женственности быть, а сейчас он стал частью меня, и я этим довольна» (R2).

Дискуссия

При вступлении россиянок в брачные отношения с представителями Объединенных Арабских Эмиратов происходит кардинальное преобразование их бытовой среды. Этот процесс оказывает существенное воздействие на изменение их социального пространства, личностного развития, а также на переосмысление жизненных ролей и стиля жизни, что, в свою очередь, влияет на их внутреннее состояние. Учитывая, что характер взаимоотношений и бытовой контекст в таких межкультурных браках определяется культурой эмиратов, а также тот факт, что существуют значительные социокультурные различия между российским и арабским обществами, можно уверенно утверждать, что перед российской женой встают сложные задачи адаптации и интеграции в эмиратскую культурную среду.

Вступая в брак с гражданином ОАЭ, россиянки ищут не только возможность переезда, но и шанс раскрыть свой личный потенциал. Они настроены на принятие и освоение новых культурных норм, стремясь создать условия, где все потребности будут удовлетворены. Это позволит им достигать своих жизненных целей и, как следствие, повысит их личное благополучие. Такое благополучие, в свою очередь, положительно сказывается на качестве жизни и способности быстро адаптироваться к многообразному межкультурному пространству



Эмиратов. Кроме того, оно дает женщинам возможность свободно и уверенно строить и поддерживать позитивные взаимоотношения как с партнером, его семьей, так и с окружающим обществом. Исследование, проведенное нами, выявило, что общая религия супругов ислам, который исповедуют все участницы опроса, играет ключевую позитивную роль в поддержании удовлетворенности жизнью среди российских женщин, состоящих в браке с мужчинами из эмиратской культуры. Исповедующие ислам россиянки, независимо от обстоятельств, связывают свои жизненные события с божественным провидением и мудростью, что позволяет им позитивно воспринимать свои переживания на чужбине. Религиозные убеждения, которыми они делятся в интервью, обеспечивают чувство связи с высшими силами, дают ощущение жизненного смысла и цели, а также помогают адаптироваться к жизни в такой патриархальной исламской стране, как ОАЭ. Эти убеждения также способствуют внутреннему принятию традиционных гендерных ролей женщины в обществе и семье.

Анализ данных интервью показывает, что ключевым фактором, способствующим ощущению личного благополучия у россиянок, вступивших в брак с гражданами ОАЭ, становится наличие у них особой системы ценностей и взглядов на цели и функции семейных отношений, а также на их собственную роль в этом союзе. Удовлетворение от повседневной жизни и способность наслаждаться выполнением своих гендерных обязанностей в рамках межкультурного брака с арабом также играют важную роль. Для россиянок особенно важно активное участие в семейных отношениях, включая отношения с мужем, воспитание детей и общение с родственниками. Исламские культурно-религиозные нормы, типичные для эмиратского общества, обеспечивают возможность удовлетворения этих потребностей в рамках брачного союза.

Схожесть в религиозных убеждениях с инациональным партнером служит крепким фундаментом для духовной связи в семейной жизни, способствует глубокому совпадению ценностей и смыслов в отношениях с мужем из арабских стран и играет ключевую роль в укреплении взаимопонимания и коммуникации в парах, где встречаются различные культуры. Совместное религиозное самоощущение с супругом служит связующим звеном в браках между россиянками и эмиратами, способствует формированию более прочных отношений, опирающихся на общность религиозных убеждений и восприятие любви и семьи в рамках исламской традиции, что неизбежно оказывает положительное влияние на психологическое благополучие женщин.



Ограничения исследования и выводы

Исследование, проведенное нами, выявило, что ключевым аспектом личной удовлетворенности женщин, заключивших межкультурные браки с мужчинами из ОАЭ, является их приверженность исламу. Общность религиозных ценностей с инокультурным партнером способствует укреплению ценностного согласия в браке и нейтрализует различия в других аспектах культурных предпочтений. В частности, совместное вероисповедание уменьшает напряжение и стресс в семье благодаря общим взглядам на гендерные роли.

Ценность и новизна нашего исследования заключаются в том, что мы впервые изучили фактор религиозности в контексте его влияния на личную удовлетворенность российских женщин, которые, будучи замужем за гражданами ОАЭ, проживают в поликультурной среде Ближнего Востока.

Приняв решение использовать качественную методологию исследования, мы смогли рассмотреть разнообразие мнений участников о специфике их личного опыта и взглядах на собственное благосостояние в рамках межкультурных брачных пар, а также представить сложный и многогранный мир наших респондентов.

Стоит также отметить ряд ограничений данного исследования. Во-первых, размер и состав выборки: увеличение количества респондентов позволит обеспечить более справедливое представление о предмете исследования, а включение в состав выборки респондентов с альтернативным вероисповеданием позволит более глубоко раскрыть грани изучаемого феномена. Во-вторых, метод сбора данных: слабоструктурированное интервью предполагает, что исследователь может отчасти влиять на получаемые в ходе интервью ответы респондентов. Использование дополнительных методов исследования позволит минимизировать данное ограничение. В-третьих, предвзятость и личный опыт исследователя могут оказывать влияние на интерпретацию полученных результатов в качественном исследовании. Привлечение экспертов для оценки результатов исследования и повышения релевантности его значений поможет частично снять данное ограничение.

Кроме того, в ходе исследования мы не ограничивали выборку по признаку этнической однородности россиянок, принявших участие в исследовании. Можно предположить, что этническая идентичность оказывает влияние на качество супружеской жизни и характер отношений в семье.

Выявленные в ходе исследования перспективные аспекты изучения влияния религиозности на субъективное благополучие россиянок в кросс-культурных



браках могут лечь в основу дальнейших качественных и количественных исследований вопросов влияния религиозности на благополучие супругов в кросс-культурных браках, изучения особенностей российско-эмиратских браков и семей, а также научно обоснованных рекомендаций в индивидуальном и семейном консультировании межкультурных семей с российско-эмиратским элементом.

Литература

1. Heikkilä E., Rauhut D. Over time and space: what do we know? *Marriage Migration and Multicultural Relationships*. Turku, Finland: Institute of Migration; 2015, pp. 5–13.
2. Cools C. Relational communication in intercultural couples. *Language and Intercultural Communication*. 2006;6(3–4):262–274.
3. Галяпина В.Н. Влияние принадлежности супругов к разным этносам на неудовлетворенность супружескими взаимоотношениями: дисс. ... канд. психол. наук. М., 2002. 230 с.
4. Mcfadden J., Moore J.L. Intercultural marriage and intimacy: Beyond the continental divide. *International Journal for the Advancement of Counselling*. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers; 2001, pp. 261–268.
5. Gaines S., Brennan K. Establishing and maintaining satisfaction in multicultural relationships. *Close Romantic relationships: Maintenance and Enhancement*. Harvey J. & Wenzel A. (eds). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates Inc.; 2001, pp. 237–253.
6. Gaines S., Agnew C. Relationship maintenance in intercultural couples: An Interdependence analysis: Relational, Contextual, and Cultural Variations. *Maintaining Relationships Through Communication*. Canary D. & Dainton M. (eds). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates Inc.; 2003, pp. 231–254.
7. Чеботарева Е.Ю., Джабер Х. Проблема жизненных ценностей в межэтнических браках. Самореализация личности в современном мире. *Материалы Всероссийской научно-практической конференции*. М.: Издательство Российского университета дружбы народов; 2016. С. 195–201.
8. Усова Н.В. Структура и социально-психологические факторы субъективного благополучия личности в условиях миграции: автореф. дис. канд. психол. наук. Саратов, 2012. 24 с.
9. Шамионов Р. М. Критерии субъективного благополучия личности: социокультурная детерминация. *Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Акмеология образования. Психология развития*. 2015;3(15):213–219.



10. Егорова Н.Ю., Курамшев А.В. Современная российская семья: основные тенденции. *Социально-гуманитарные знания*. 2008;4:106–118.
11. Здравомыслова О.М., Арутюнян М.Ю. *Российская семья на европейском фоне*. М.: Эдиторал; 1998. 176 с.
12. Schvaneveldt Paul L., Kerpelman Jennifer L., Schvaneveldt Jayd. Generational and Cultural Changes in Family Life in the United Arab Emirates: A Comparison of Mothers and Daughters. *Journal of Comparative Family Studies*. 2005;36(1):77–91.
13. Маргинани Б. Хидоя. *Комментарии мусульманского права*. В 2 ч. Ч. 1. Т. I–II. Гродеков Н.И. (пер. с англ., ред.). М.: Волтерс Клувер; 2010. 808 с.
14. Варшамова Н.Л., Данилов К.В., Яшина Е.В. Концепт «брак» в исламе и христианстве. *Язык науки и профессиональная коммуникация. Сборник научных статей*. Т. Вып. 1. Саратов: Издательство Саратовской государственной юридической академии; 2019. С. 49–57.
15. Braun V., Clarke V. Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*. 2006;3(2):77–101.
16. Бусыгина Н.П. *Качественные и количественные методы исследований в психологии: учебник для вузов*. М.: Издательство Юрайт; 2023. 423 с.

References

1. Heikkilä E., Rauhut D. Over time and space: what do we know? *Marriage Migration and Multicultural Relationships*. Turku, Finland: Institute of Migration; 2015, pp. 5–13.
2. Cools C. Relational communication in intercultural couples. *Language and Intercultural Communication*. 2006;6(3–4):262–274.
3. Galyapina V.N. *Vliyanie prinadlezhnosti suprugov k raznym ethnosam na neudovletvorennost supruzheskimi otnosheniyami: diss. kand. psikhol. nauk* [The influence of spouses' belonging to different ethnic groups on dissatisfaction with marital relationships: Dissertation in Psychology Thesis]. Moscow, 2002. 230 p. (In Russian)
4. Mcfadden J., Moore J.L. Intercultural marriage and intimacy: Beyond the continental divide. *International Journal for the Advancement of Counselling*. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers; 2001, pp. 261–268.
5. Gaines S., Brennan K. Establishing and maintaining satisfaction in multicultural relationships. *Close Romantic relationships: Maintenance and Enhancement*. Harvey J. & Wenzel A. (eds). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates Inc.; 2001, pp. 237–253.



6. Gaines S., Agnew C. Relationship maintenance in intercultural couples: An Interdependence analysis: Relational, Contextual, and Cultural Variations. *Maintaining Relationships Through Communication*. Canary D. & Dainton M. (eds). Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates Inc.; 2003, pp. 231–254.

7. Chebotareva E.Y., Jaber H. Problema zhiznennykh tsennostey v mezhetnicheskikh brakakh. Samorealizatsiya lichnosti v sovremennom mire [The problem of life values in interethnic marriages. Self-realization of personality in the modern world]. *Materialy Vserossiyskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [Materials of the All-Russian Scientific and Practical Conference]. Moscow: Publishing house of the Russian Peoples' Friendship University; 2016, pp. 195–201. (In Russian).

8. Usova N.V. *Struktura I sotcialno-psichologicheskie factory blagopoluchiya lichnosti v usloviyah migratsii: avtoreferat diss. kand. psikh. nauk* [Structure and socio-psychological factors of subjective well-being of an individual in conditions of migration: abstract of a candidate dissertation in Psychology]. Saratov, 2012. 24 p. (In Russian).

9. Shamionov R.M. Kriterii subjectivnogo blagopoluchiya lichnosti: sociokulturnya determinatsiya [Criteria for subjective well-being of an individual: sociocultural determination]. *Izvestiya Saratovskogo Universiteta. Novaya seriya. Seriya: Akmeologiya obrazovaniya. Psihologiya razvitiya* [News of Saratov University. New series. Series: Acmeology of education. Developmental Psychology]. 2015;3(15):213–219. (In Russian)

10. Egorova N.Y., Kuramshev A.V. Sovremennaya rossiyskaya semya: osnovnie tendentsii [Modern Russian family: main trends]. *Sotsialno-humanitarnye znaniya* [Social and humanitarian knowledge]. 2008;4:106–118. (In Russian)

11. Zdravomislova O.M., Arutyunyan M.Y. *Rossiyskaya semya na evropeiskom fone* [Russian family on a European background]. Moscow: Editorial Press; 1998. 176 p. (In Russian)

12. Schvaneveldt P.L., Kerpelman J.L., Schvaneveldt J. Generational and Cultural Changes in Family Life in the United Arab Emirates: A Comparison of Mothers and Daughters. *Journal of Comparative Family Studies*. 2005;36(1):77–91.

13. Marghinani B. *Hidayah. Kommentarii musulmanskogo prava* [Al-Hidayah. Commentaries on Muslim law]. In 2 parts. Part 1. Vol. I-II. Tr. from English. Moscow: Walters Kluwer; 2010. 808 p. (In Russian)

14. Varshamova N.L., Danilova K.V., Yashina E.V. Concept “brak” v islame i christianstve [The concept of “marriage” in Islam and Christianity]. *Yazik nauki i*



N.G. Barinova

Religiosity as a factor of subjective well-being of Russian women in cross-cultural...
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(2):480–498

professionalnaya kommunikaciya. Sbornik nauchnig statei [The language of science and professional communication. Collection of scientific articles]. V. 1. Saratov: Publishing House of the Saratov State Law Academy; 2019, pp. 49–57. (In Russian)

15. Braun V., Clarke V. Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*. 2006;3(2):77–101.

16. Busigina N.P. *Kachestvennye i kolichestvennye metody issledovaniya v psikhologii: uchebnik dlya vuzov* [Qualitative and quantitative research methods in Psychology: a textbook for universities]. Moscow: Yurait Press; 2023. 423 p. (In Russian).

Информация об авторе

Наталья Геннадиевна Баринова, психолог, магистр психологии Московского государственного психолого-педагогического университета (ФГБОУ ВО МГППУ), г. Москва, Российская Федерация; соискатель ученой степени кандидата философских наук, философский факультет, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова; магистрант второго года обучения теологического факультета Российского исламского института, г. Казань, Российская Федерация.

About the author

Nataliya G. Barinova, Psychologist, Master in Social Psychology, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, the Russian Federation; Applicant of the degree of Candidate of Philosophical Sciences, Department of Philosophy, M.V. Lomonosov Moscow State University; a second year student of Master's degree, Department of Theology, Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 10 апреля 2024
Одобрена рецензентами: 03 мая 2024
Принята к публикации: 16 мая 2024

Article info

Received: April 10, 2024
Reviewed: May 03, 2024
Accepted: May 16, 2024

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: 28.05.2024. Формат 70х100 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: 28.06.2024. 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.