

2024, Vol. 17, N 3

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 № ФС77-73567 issued August 24, 2018.

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

Publishers

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

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

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

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. Valiakhmetova, Dr. Sci. (Hist.), Associate professor, The first President of Russia

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

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

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

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

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

Emi Zulajfah, 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. Zariпов, Cand. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation
Ibrahim J. Ibragimov, Cand. Sci. (Pedag.), Associate professor, Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, Russian Federation
Shamil R. Kashaf, Cand. Sci. (Politol.) applicant, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow; Kazan (Volga region) Federal University, Kazan; Branch of UNESCO Chair on Comparative Studies of Spiritual Traditions, their Specific Cultures and Interreligious Dialogue in the Northern Caucasus, Derbent, Russian Federation
Vladimir N. Nastich, Cand. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation
Olga S. Pavlova, Deputy Editor-in-Chief, Cand. Sci. (Pedag.), Associate professor, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russian Federation
Tatyana E. Sedankina, Cand. Sci. (Pedag.), Associate professor, Russian Islamic Institute, Kazan, Russian Federation
Nikolaj I. Serikoff, Cand. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation
Alexey N. Starostin, Cand. Sci. (Hist.), Associate professor, Ural State Mining University; The first President of Russia B. N. Yeltsin Ural Federal University, Yekaterinburg, Russian Federation
Aidar G. Khayrutdinov, Cand. Sci. (Philos.), Associate professor, Sh. Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation
Ramil R. Khayrutdinov, Cand. Sci. (Hist.), Associate professor, Kazan (Volga region) Federal University
Oleg E. Khukhlaev, Cand. Sci. (Psychol.), Associate professor, Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russian Federation
Damir A. Shagaviev, Deputy Editor-in-Chief, Cand. Sci. (Hist.), Associate professor, Russian Islamic Institute, Kazan, Bolgar Islamic Academy, Bolgar, Russian Federation

2024, Vol. 17, N 3

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 |
|--|---|
|  <p>Частное учреждение высшего образования «Российский исламский институт» (ЧУВО РИИ) Адрес: 420049, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19 сайт: http://www.kazanriu.ru</p> |  <p>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</p> |
|  <p>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</p> |  <p>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</p> |
|  <p>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</p> |  <p>Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры «Государственный музей искусств народов Востока». Адрес: 119019, Москва, Никитский бульвар, д. 12а сайт: http://www.orientmuseum.ru</p> |

Издатели

Частное учреждение высшего образования "Российский исламский институт"

Адрес: 420049, Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19,
сайт: <https://www.kazanriu.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. Насыбулло

© ЧУВО РИИ, 2024
© ФГБУН ИВ РАН, 2024
© КФУ, 2024



Издается при содействии
Фонда поддержки исламской культуры,
науки и образования

Главный редактор

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

Председатель редакционного совета

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

Редакционный совет

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

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

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

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

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

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

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

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

Лаза Валентина Дмитриевна, д-р филос. наук, профессор, Московский государственный лингвистический университет, г. Москва, Российская Федерация

Мараш Ибрагим, профессор, д-р Анкарского университета, г. Анкара, Республика Турция

Мартыненко Александр Валентинович, д-р ист. наук, профессор, Мордовский государственный педагогический институт, г. Саранск, Российская Федерация

Микульский Дмитрий Валентинович, д-р ист. наук, профессор, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Муминов Аширбек Курбанович, д-р ист. наук, профессор, 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 Дилра Миркасымовна, д-р ист. наук, профессор, Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

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

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

Редакционная коллегия

Аврутина 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

Зарипов 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

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

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

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

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

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

Шагавиев Дамир Адгамович, зам. гл. редактора, канд. ист. наук, доцент, Российский исламский институт, г. Казань, Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

CONTENTS

HISTORY

- Gatina-Shafikova D.F.* Muslim Tatars in the Kama area sketches by K.F. Goon.....513
- Kuramshin R.F.* Formation of Muslim Units in the Context of the Mobilization Processes in the Volga Region, and the Urals during the First World War (1914–1918) 532
- Kirchanov M.V.* Social Problems of Islam in Modern Indonesia in Muslim Academic Periodicals..... 542
- Bezmenov V.V.* Islamic activism in Indonesia and its representation by Nahdatul Ulama and Muhammadiyah organizations 565
- Baturina O.S.* The attitude of the Bashkortostan clergy to spiritual and educational activities 581

THEOLOGY

- Mukhametshin R.M.* The problem of methodology in Islamic Theology 597
- Muratov A.V.* The Quranic Legacy in the writings of Ibn Jinni 616
- Shangaraev R.R.* Theology as a factor of sociocultural development of society in the works of ‘Ata’ Allah Bayazitov 625
- Azamatov R.I.* Features of the methodological views of Rizaetdin Fakhretdinov (1859–1936) on the concept of *ijma’* 638
- Arshiev B.M.* Child custody after a divorce in Islam and in Russian legislation (comparative analysis) 659
- Sharypov Z.A.* The Rhetoric of Islamist Radical Organizations as a Method of Manipulating the Consciousness of Believers in the Late 20th – Early 21st Centuries..... 678

PSYCHOLOGY

- Ganieva R.H.* Causes and manifestations of infantilism as feelings of helplessness and despair: psychological and spiritual specifics (case analysis) 697
- Mizaev R.A.* Religiosity as a factor of emotional well-being of the Russian youth (on the example of Orthodox and Muslims)..... 726

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

- Гатина-Шафикова Д.Ф.* Татары-мусульмане в Прикамских зарисовках
К.Ф. Гуна..... 513
- Курамшин Р.Ф.* Формирование мусульманских частей в контексте
мобилизационных процессов на территории внутри Поволжья и Урала
в период Первой мировой войны (1914–1918) 532
- Кирчанов М.В.* Социальные проблемы ислама в современной Индонезии
в мусульманской академической периодике..... 542
- Безменов В.В.* Исламский активизм в Индонезии и его репрезентация
организациями Нахдатул Улама и Мухаммадия..... 565
- Батурина О.С.* Отношение башкортостанского духовенства
к духовно-просветительской деятельности 581

ТЕОЛОГИЯ

- Мухаметшин Р.М.* Проблема методологии в исламской теологии 597
- Муратов А.В.* Кораническое наследие в трудах Ибн-Джинни..... 616
- Шангареев Р.Р.* Теология как фактор социокультурного развития общества в
трудах Гатауллы Баязитова..... 625
- Азаматов Р.И.* Особенности методологических воззрений
Ризаэтдина Фахретдинова (1859–1936) на концепцию *иджма'* 638
- Аршиев Б.М.* Право на уход за несовершеннолетними детьми после развода
родителей в исламе и в российском законодательстве (сравнительный
анализ) 659
- Шарыпов З.А.* Риторика исламистских радикальных организаций как
метод манипуляции сознанием верующих в конце XX – начале XXI века ... 678

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

- Ганиева Р.Х.* Причины и проявления инфантильности как ощущения
беспомощности и отчаяния: психологическая и духовная специфика
(разбор случая) 697
- Мизаев Р.А.* Религиозность как фактор эмоционального благополучия
русской молодежи (на примере православных и мусульман) 726

HISTORY

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ



- 
- ◆ **Татары-мусульмане в Прикамских зарисовках К.Ф. Гуна**
 - ◆ **Формирование мусульманских частей в контексте мобилизационных процессов на территории внутри Поволжья и Урала в период Первой мировой войны (1914–1918)**
 - ◆ **Социальные проблемы ислама в современной Индонезии в мусульманской академической периодике**
 - ◆ **Исламский активизм в Индонезии и его репрезентация организациями Нахдатул Улама и Мухаммадия**
 - ◆ **Отношение башкортостанского духовенства к духовно-просветительской деятельности**



Д.Ф. Гатина-Шафикова
Татары-мусульмане в Прикамских зарисовках К.Ф. Гуна
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 513-531

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-3-513-531

УДК 391+7.041.6

Original Paper

Оригинальная статья

Татары-мусульмане в Прикамских зарисовках К.Ф. Гуна

Д.Ф. Гатина-Шафикова^{1а}

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

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5210-8687>, e-mail: golocen@yandex.ru

Резюме: Предметом исследования в статье являются изобразительные материалы 1862–1863 гг., отражающие особенности костюмного комплекса волго-уральских татар и его изображения в зависимости от времени, теоретического и практического знания о народах, проживавших в определенном регионе, и презентации материального наследия через социокультурное восприятие художника К.Ф. Гуна.

По результатам проведенной работы было выявлено, что художник создал изображения в городских и в сельских населенных пунктах, обозначил сословные различия через особенности костюмного комплекса – используемые материалы, многочастные головные уборы и их отличия друг от друга, декоративные элементы и украшения. Он впервые разграничил разность одежды, бытовавшей в частном и общественном пространстве, и актуализировал в изображениях характерные особенности костюмов в зависимости от половозрастных характеристик их обладателей. Однако необходимо указать и на спорные моменты в изображениях, которые встречались в работах К.Ф. Гуна: нетипичные головные уборы, аналоги которых не сохранились в музейных или частных коллекциях; ошибки в административно-территориальном делении, когда художник одних и тех же людей зарисовывал в разных губерниях, исходя из его подписей; путаница в народах, например, неоднозначный костюмный комплекс старокрещенок (татары-кряшены), более близкий к одежде вотяков (удмуртов).

Ключевые слова: татары; мусульмане; татарский костюм; зарисовки; изображение; К.Ф. Гун

Для цитирования: Гатина-Шафикова Д.Ф. Татары-мусульмане в Прикамских зарисовках К.Ф. Гуна. *Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3):513–531*. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-513-531



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



Muslim Tatars in the Kama area sketches by K.F. Goon

D.F. Gatina-Shafikova^{1a}

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

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5210-8687>, e-mail: golocen@yandex.ru

Abstract: The subject of the research in the article is the visual materials of the 1862–1863, reflecting the features of the costume complex of the Volga-Ural Tatars and its images depending on the time, theoretical and practical knowledge about the peoples living in a certain region and the representation of material heritage, through the socio-cultural perception of the artist K.F. Gun. Based on the results of the work, it was revealed that the artist executed the images in urban and rural settlements, designated class differences through the features of the costume complex – the materials used, multi-part headdresses and their differences from each other, decorative elements and ornaments. He was the first to distinguish between the differences in clothing that existed in private and public spaces, and actualized it in the images he created where the characteristic features of gender and age differences were revealed by the pictures of the costumes. However, it is necessary to highlight the controversial points in the images that were found in the works of K.F. Gun – atypical headdresses, analogues of which have not survived in museums or private collections; errors in administrative-territorial division, when the artist sketched the same people in different provinces, according to his signatures; confusion in peoples, for example – the ambiguous costume complex of the starokryashen Tatars (the Baptized Tatars), closer to the clothing of the Votyaks (Udmurts).

Keywords: Tatars; Muslims; Tatar costume; sketches; image; K.F. Gun

For citation: Gatina-Shafikova D.F. Muslim Tatars in the Kama area sketches by K.F. Goon. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(3):513–531. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-513-531

Введение

Статья написана в рамках научной работы по изучению визуальных источников XVI–XIX столетий, отображающих костюмный комплекс волго-уральских татар.

На сегодняшний день опубликовано немало специальных научных трудов и глав в монографиях, посвященных изучению народного татарского костюма, в частности К.Ф. Фуксом, Н.И. Воробьевым, Н.И. Гаген-Торн, Р.Г. Мухамедовой, Ю.Г. Мухаметшиным, Ф.Л. Шарифуллиной, М.К. Завьяловой, С.В. Сусловой, А.В. Черных и др. Во многих изданиях активно используются изобразительные материалы, но привлекаются они в большинстве своем как



иллюстративный материал для текста и гораздо реже как непосредственный источник. Во второй половине 1970-х годов профессиональный художник А.А. Мазанов обозначил проблему изучения изображения татар в визуальных источниках [5; 6]. Исследователь из Башкортостана Е.Е. Нечвалода, активно занимаясь изучением историко-этнографического изображения по тюркским и финно-угорским народам, в своих публикациях затрагивала и тему татарского костюмного комплекса [7; 8].

Наибольшее количество изображений татар было выполнено в XIX столетии, вторая половина которого характеризуется расцветом изобразительного жанра в России с преобладающим в работах стилем – реализмом, когда художники пытались точно, без приукрашиваний передать показываемую действительность. Одним из представителей этого поколения живописцев, оставивших для потомков исторические свидетельства об эпохе в своих работах, стал Карл Федорович Гун. После окончания Академии художеств в 1862 году он совершил рабочую поездку по Елабуге и окрестностям, оставив ряд зарисовок разных поселений, сцен народного быта и костюмных комплексов проживавших на этой территории народов, включая и татар. По окончании поездки из всех работ был собран так называемый «Елабужский альбом», впоследствии купленный Академией художеств. В настоящее время основная часть хранится в Государственном Русском музее (далее – ГРМ). При поддержке министерства РТ и Елабужского государственного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника данные акварельные зарисовки были опубликованы в 2008 г., 2019 г. и 2023 г. в альбомах с произведениями К.Ф. Гуна, где составители подготовили тексты по разным периодам жизни художника, самим изображениям и собрали рисованные материалы по костюмам разных народов, воспроизведенным К.Ф. Гуном [2; 3; 4].

Методы и материалы

Изображение как научная единица в исследовании является важной источниковой категорией при изучении материальных аспектов наследия татар, в том числе одежды. Цель исследования – изучить, систематизировать и ввести в научный оборот визуальные источники, воспроизводящие костюмный комплекс татар-мусульман в работах К.Ф. Гуна. В ходе исследования решались следующие задачи:



- на основании представленного материала выявление, описание словесных и половозрастных различий, воспроизведенных в зарисовках;
- проведение сравнительного анализа графических, письменных источников и сохранившегося в музейных коллекциях материального наследия – одежды, головных уборов, украшений, обуви.

Специфика решаемых исследовательских задач обусловила привлечение определенной методологии. В статье был применен метод историко-этнографических исследований, а именно сравнительно-исторический, используемый для изучения костюма в изображениях К.Ф. Гуна, с включением синхронного и диахронного анализа. Синхронный помог выявить общее и специфическое в зарисовках одного хронологического периода, а диахронный способствовал выявлению тенденций исторической эволюции костюма. Типологический анализ был использован для определения типов и видов костюма.

Результаты

Елабужские зарисовки



Рис. 1. Худ. К.Ф. Гун. «Татары Вятской губернии (наброски)». 1862 г.
Санкт-Петербург. Государственный Русский музей¹.

Fig. 1. Artist K.F. Gun. “Tatars of Vyatka province (sketches)”. 1862.
The city of Saint Petersburg. The State Russian Museum.

¹ Опубликовано в альбоме «Карл Гун. Художник и этнограф». 2023 г. [4, с. 206].



Всего сохранилось восемь рисунков, созданных во время поездки по Елабуге. Наиболее ранняя акварель из фондов ГРМ, под «№Р-19212», датируется 02.04.1862 г. (Рис. 1.). Художник в стиле «репортажной» зарисовки отобразил жителей города, встреченных на улице. Ее особенность заключается в том, что автор не обозначил точно, кого он изобразил. Всего тринадцать человек, стоящих парами или отдельно, смотрящих в анфас, повернутых спиной или в профиль, и трое – не полностью прорисованные, а лишь лицо и часть тела. Видно, что здесь представлены не только татары, но и русские, о чем можно судить по отличающейся одежде, головным уборам и длине волос. Интересно отметить, что в большинстве своем представлено татарское мужское население, причем разного возраста: маленькие мальчики в удлиненных рубахах и полусферических нижних головных уборах, взрослые мужчины в разного типа верхней одежде – подпоясанных *чапанах*, *казакинах*, *камзолах* с укороченными рукавами, распашных халатах по типу *чоба/чыба* из домоткани и верхних головных уборах с меховой опушкой. В крайней слева женской фигуре, отображенной со спины, лишь частично возможно увидеть нижний фрагмент подола рубахи, а вся фигура скрыта разноцветной шалью, что типично было для женского татарского костюмного комплекса, в отличие от еще одного женского персонажа, воспроизведенного справа, где показана только голова, на которую в несвойственной татаркам манере повязан платок – со сложенным углом (как косынка), что было характерно для русского населения.

Карандашный набросок, от 25.10.1862 г. под «№Р-19207», подписан автором как «Татарка», а сотрудники ГРМ дали ему название «Три наброска головы татарки». Несмотря на точное авторское обозначение, возникает вопрос: действительно ли художник воспроизвел татарскую женщину? В связи с тем, что отображена лишь голова, покрытая платком, то только по нему мы можем делать какие-то выводы. Платок сложен на угол и подвязан под подбородком, что, как и описано выше, не было характерно для представительниц татарского населения данной местности. Это дает возможность предположить тот факт, что автор ошибочно подписал данную работу как «Татарка».

Еще один карандашный набросок, под «№Р-19250», сделанный в г. Елабуге, был выполнен в несколько этапов, о чем свидетельствуют две даты – 01.08.1862 г. и 23.11.1862 г., с изображением пяти фигур вотяков (удмуртов) и одного татарина, крайнего слева, с явными отличиями в виде бритой головы



и одежды. Именно данный образ татарина впоследствии будет воспроизведен художником в отдельной акварели, ныне хранящейся под «№Р-19213».

К.Ф. Гун, в отличие от многих других художников своего времени, достаточно много уделил внимания отображению детей. В его акварели под «№Р-19206», датированной 15.03.1863 г., изображена маленькая девочка со спины. Автор также подписал и ее имя «Латыфа» (араб. Лятыфа; тат. Лэтыйфэ). Необходимо отметить, что художник воспроизвел образ девочки именно в уличной одежде, то есть мы видим часть рубахи, виднеющейся из-под казакина (уличной одежды), на ногах у нее белые валенки, голова прикрыта трикотажным шелковым полосатым калфаком, волосы собраны в две косы, виднеющиеся из-под головного убора, с двумя вплетенными монетками-накосниками. Н.И. Воробьев относительно подобных форм накосных украшений писал, что «в простейшем виде чулпы представляют собой одну или несколько крупных серебряных монет, нашитых на шнурок. Такие шнурки с монетами вплетают в косы с таким расчетом, чтобы монеты находились немного ниже талии, и в таком виде они называются просто тьянькя» [1, с. 392–393].

Следующие работы, выполненные в г. Елабуге, представляют собой образы, больше связанные с купеческим сословием. В двух небольших набросках, под №№ «Р-19196» и «Р-19210», мастер в профиль и анфас изобразил молодых девушек в калфаках, а в еще одной, под № «Р-19211», только сам головной убор. В акварели от 15.03.1863 г., под «№Р-19209», представлены четыре женских образа. Две сидящие молодые женщины показаны в однотипных, но разных цветов рубахах с нагрудным украшением *изу*, длинными рукавами и двумя широкими воланами по подолу (схожего типа рубаха представлена в собрании Российского этнографического музея под №РЭМ 8762-24636, датируется сер. XIX в.) и сходных *камзолах*, но с разным декором – позумент и ажурная лента. Подобные камзолы – без запаха, с закрытой грудью и круглой горловиной – представляют собой ранний образец, вышедший из бытования ко второй половине XIX столетия. В настоящее время сохранилось всего несколько экспонатов в Национальном музее Республики Татарстан (далее – НМ РТ), под №НМ РТ КП-10230/17, Национальном музее Республики Башкортостан, под №НМ РБ КП-2968, и в Национальном музее Удмуртской Республики им. К. Герда (далее – НМ УР), под №НМУР УРМ-30862. У обеих женщин на головах трикотажные *калфаки*, декорированные бахромой, в два ряда по очелью и по периметру лопасти головного убора. Между ними стоящая девочка



также в *калфаке*, но лишь с одной полосой позументной бахромы. В отличие от других, у нее рубаха практически не прорисована, виден лишь подол, фрагмент отложного воротника с разноцветными полосами в нагрудной части и рукава, выглядывающие из-под *камзола* с запахом, застегнутого на застежку *каптырма*. В ушах маленькие серьги, а шею украшают в два ряда бусы.

Слева показан еще один женский образ, но уже со спины. Как отмечалось Р.Г. Мухамедовой и С.В. Суловой, «к домашней одежде в ряде случаев относятся и камзолы, которые надевались поверх рубахи. Их носили обычно женщины, реже девушки» [13, с. 118]. Соответственно, учитывая, что художник показал двух женщин в камзолах, а описываемую фигуру без него, возможно, как раз именно данным элементом одежды автор и хотел отобразить возрастные различия, следовательно, скорее всего, здесь представлен именно девичий костюмный комплекс. Особенность заключается и в том, что женская рубаха специально показана с гипертрофированно длинными рукавами (руки не согнуты, а располагаются вдоль туловища), которые в изображении достигают всей длины рубахи. По этому поводу исследователи отмечали, что включительно до середины XIX века «у богатых платьев рукава делались очень длинными, спускающимися до колен, и в них на уровне кисти устраивались прорезы» [1, с. 333]. Сходные по крою и длине рукавов рубахи сохранились в собрании НМ РТ, под №КП-10197/12, и в Ульяновском областном краеведческом музее имени И.А. Гончарова, под №УКМ КП-6847. Волосы у девушки собраны, а по спине спускается накосник *тезмэ*, являющийся девичьим украшением преимущественно у казанских татар и кряшен [12, с. 133], состоящий из тканевой основы, имеющий вид продольных спускающихся полос с нашитыми монетами и ювелирной бляхой в верхней части. Много вопросов возникло относительно головного убора, вернее его формы, которая отличается от типичных женских татарских шапок и волосников. В издании, посвященном К.Ф. Гуну, краевед А. Куклин назвал данный головной убор «загадочная шапочка». Исходя из исследовательского интереса, автор попытался провести аналогии с *кэттэжи*, *түбэтэй-калфак* или *такья-калфак* [4, с. 284]. Действительно, форма напоминает усеченный цилиндр с жестким очельем, а бахрома, обычно нашиваемая только по периметру или вдоль очелья, здесь расположена фестончато, формируя декоративный узор, состоящий из полукругов. Обращают на себя внимания и искусственные цветы, расположенные в налобной части. Подобное сочетание отмечал К.Ф. Фукс, когда описывал ко-



стюмный комплекс татарских женщин: «...третьи были в шелковых колпачках, с золотой бахромой и все украшены цветами нашего Европейского изделия» [14, с. 57]. Таким образом, на сегодня мы имеем лишь небольшое описание и изображение девичьего головного убора, который не сохранился в музейных коллекциях, однако учитывая, что К.Ф. Фукс обозначил его как колпак, здесь уместно предположить, что на девушке представлена разновидность *калфака*, возможно, с каркасной основой, по типу ранних, уже вышедших из бытования шапок, которая впоследствии не закрепилась в среде женского татарского населения.

Чистопольская зарисовка

Всего одна акварель была выполнена в г. Чистополе, от 09.08.1862 г., сохраненная в музейном собрании под «№Р-19202». По образцу елабужских зарисовок К.Ф. Гун воспроизвел жителей города, вышедших на улицу в общественное пространство. В верхнем левом углу автор написал «Татары», тем самым конкретизировав, кого нарисовал. На заднем плане художник оставил несколько карандашных зарисовок, а на переднем слева воспроизвел четыре женские фигуры, причем у всех практически полностью скрыта верхняя часть тела. Три в головных покрывалах, а одна прикрыта прямоспинной халатообразной одеждой *жилэн*, называемой «с плеча мужа», которую женщины использовали в виде покрывала-накидки на голову при выходе на улицу [13, с. 124]. Другая характерная особенность для татарок была воспроизведена в костюмном комплексе женщины, держащей маленького мальчика за руку. Автор отобразил приподнятый подол рубахи, открывающий штаны, что являлось допустимой нормой и отмечалось в этнографических текстах: «...татарки не особенно заботятся тщательно обдергивать платье, а также иногда они приподнимают платье для того или другого дела и не стыдясь обнаруживают штаны... Интересно отметить, что татарки используют штаны для подтыкания во время работы платья» [1, с. 338]. Справа художник зарисовал еще четыре мужские фигуры. Мужчина по центру, стоящий в профиль в прямоспинной однотонной халатообразной одежде, с частично виднеющимся отложным воротником белой рубахи, в полосатом ниже колен камзоле, в штанах, заправленных в сапоги, и с чалмой на голове. Необходимо обозначить, что в татарской среде данный головной убор носили религиозные деятели, особо уважаемые общиной агуны и совершившие хадж. На остальных мужчинах показаны еще



три вида шапок, бытовавших среди татар: валяная шляпа, или *эшләнә*, шапка с конусообразным навершием и меховым околышем, третья – с плоским верхом и широким меховым околышем *камчат бурек*. Основная часть изображенных мужчин, женщин и ребенок в кожаных сапогах с калошами, на двоих – суконные чулки и лапти.

Зарисовки из деревни Бердебяковы Челны Лаишевского уезда Казанской губернии

Наибольшее количество зарисовок сохранилось с изображением жителей д. Бердебяковы Челны Лаишевского уезда Казанской губернии, с воспроизведением их одежды и украшений, интерьера домов и придомовой территории.

В большой акварели, размером 24.9x17.2 см., выполненной 11.08.1862 г., хранящейся сейчас под «№Р-19195», показаны две пожилые фигуры – мужчины и женщины. Художник, кроме зарисованных людей, оставил и подписи на кириллице и арабской графике (татарская аджамия), где обозначил имена изображенных: слева «Гайнидьямаль Хуссаинова» «عين جمال حسين قيزي»² и справа «мулла Габдуль Валей Габдул Каримов» «عبدالولي عبدالكاريمف»³.

В правом верхнем углу описанной акварели приклеен ещё один маленький карандашный набросок, выполненный намного позднее и не имеющий отношения к представленным на основной работе. На нём изображена молодая женщина в профиль и головном уборе – *калфак*. В авторской подписи указано «Татарка. Елабуга. 15.03.1863». Непонятно, по какому замыслу данная зарисовка была объединена с изображением пожилой татарской пары, так как связывающего компонента не было выявлено.

Рядом с цветным изображением пожилой женщины художник слева сделал зарисовку карандашом. В обоих вариантах показана многочастность головного сокрытия – в виде треугольного покрывала *өрпәк* с шапкой *камчат бурек*, поверх которой накинута еще одна шаль с бахромой. Рубаха женщины практически полностью скрыта, не считая нижней части подола, виднеющегося из-под верхней одежды. Мулла показан в распашном халате с шалевым воротником, под которым надет глухой камзол и длинная белая рубаха, закрывающая практически полностью его ноги в положении сидя. Необходимо

² 'Айн-Джамаль Хусайн кызы.

³ 'Абд-аль-Вали 'Абд-аль-Каримов.



отметить, что у обоих в костюмном комплексе используются среднеазиатские брововые ткани.

У К.Ф. Гуна в коллекции есть и изображение внутреннего убранства дома, под «№Р-19197», где представлены те же самые персонажи, но уже в домашнем облачении. К тому же художник воспроизвел отдельно образ пожилой татарки в небольшой акварели, под «№Р-19194», от 24.08.1862 г., где более детально отобразил особенности ношения головного покрывала, декорированного по очелью позументной лентой, и нагрудник *изу* из разноцветных полос ткани с нашитыми монетами. Рубаха из однотонного полотна лишь с небольшим декором в виде широкого волана по нижнему подолу из той же ткани. На левой руке браслет, виднеющийся из приподнятого рукава платья.

В акварели под «№Р-13193», выполненной 13.08.1862 г., практически в идентичном с муллою костюме был зарисован молодой татарин. Он представлен в длинной белой рубахе с отложным воротником, камзоле из разноцветной брововой ткани, однотонной верхней распашной одежде с длинными рукавами, штанах из полосатой домоткани, заправленных в кожаные сапоги с калошами. Главное отличие заключается в нижнем головном уборе *тубэтэй* полусферической формы с небольшой кисточкой на макушке и шапке, которую он держит в руках, с плоским верхом и меховой опушкой. Данная схожесть одежды, возможно, связана с тем, что зарисованный молодой человек являлся сыном муллы, о чем можно судить по подписи, оставленной автором: «خيرالله عبدالوئي اوعلي» (Хайрулла Габдельвали⁴ улы), и семья хотела, чтобы художник их отобразил в самой лучшей одежде, которая была в доме. Позднее, в 1863 г. (№ГТГ (Инв. 6967)), К.Ф. Гун, снова нарисовал данный персонаж, но не только отобразил костюмный комплекс, а воссоздал и окружающий ландшафт.

Отдельное внимание художник уделил девичьему сельскому костюмному комплексу. В зарисовке карандашом от 18.08.1862 г., под «№Р-19208», показаны две молодые татарки – одна сидит, а другая стоит, держа в левой руке книгу. Позднее, с распространением фотографии, очень часто татар запечатлевали с книгой, показывая не только статус семьи, но и грамотность. У обеих практически идентичная одежда – рубахи и платки, подвязанные под подбородком, но узор разный. Чуть приподнятое платье у сидящей открывает штаны из полосатой ткани, возможно, заправленные в суконные чулки. Воротниковая застежка *яка чылбыры* украшает грудной разрез стоящей девушки, у которой

⁴ Араб. Хайр-Аллах 'Абд-аль-Вали.



также видны кожаные сапоги с калошами. Вторая работа, от 24.08.1862 г., под «№Р-19198», уже в цвете. В ее верхнем левом углу автор написал «Девушки», а ниже изобразил двух сидящих молодых татарок. Учитывая их одежду, складывается впечатление, что художник воссоздал повседневный и праздничный костюмный комплекс. На обеих одинаковые однотонные рубахи с длинными рукавами синего и терракотово-красного цвета, декорированные широкими волнами по подолу из разноцветной ткани фабричного производства. Сидящая позади покрыла голову платком, а на ее ногах суконные чулки и лапти. А у второй девушки на голове трикотажный калфак с позументной бахромой на очелье и кисточкой на конце убора. Грудной разрез украшает воротниковая застежка *яка чылбыры*, а через левое плечо под правую руку надета перевязь с монетами. На ногах кожаные сапоги с мозаичным узором *каюлы читек*.

В отличие от двух предыдущих зарисовок, в акварели от 24.08.1862 г., под «№Р-19199», художник показал, как молодые татарки ходили по улице. В верхнем левом углу К.Ф. Гун снова оставил надпись «Девушки». Изображенные представлены в двух ракурсах – вид спереди и со спины. Одна из девушек в том же наборе украшений, которые были уже один раз представлены, – *яка чылбыры* и перевязь, но на ее голове шапка с меховой опушкой *камчат бурек*, с накинутым поверх нее платком. У второй только платок с виднеющимся девичьим накосным украшением *тезмә*.

Одну из своих акварелей К.Ф. Гун подписал «Татарский наряд», под «№Р-19200». На ней он отдельно зарисовал разные элементы костюмного комплекса, которые встречались в разных вариациях, но в других его работах. Всего девять разных деталей – *калфак*, перевязь, накосник *тезмә*, воротниковая застежка *яка чылбыры*, женский нагрудник *изу*, браслет, серьга, кожаные сапоги с калошами и лапти на деревянной дощечке *күтәртмәле чабата* [10, с. 247].

В акварели от 23.08.1862 г., под «№Р-19204», художник снова объединил мужские и женские образы с уже стандартной расстановкой изображенных – вид спереди и со спины. Всего шесть взрослых и один ребенок на руках у матери. Наиболее примечательным с историко-этнографической точки зрения стали способы ношения женского головного покрывала. Две крайние женские фигуры покрывало заправили под камзолы, а крайняя справа женщина поверх него сверху подвязала платок меньшего размера. Подобного типа сокрытие головы описывал В.М. Черемшанский в своих заметках о мещеряках и татарах, где рассказывал о покрывале *кыякча* – белом полотняном платке, подвязанном



под подбородком, покрывающем шею, часть плеч и надеваемом под яулык [15, с. 164, 171]. В другой работе, под «№Р-19201», К.Ф. Гун зарисовал семь человек – пять сидящих мужчин и двух стоящих женщин, головные покрывала которых сзади подвязаны фартуками на поясе. Все изображенные мужчины с короткой стрижкой, с бородой или без. По этому поводу А. Сперанский отмечал, что «татары очень внимательны к своей внешности. Так, каждую субботу они подстригают свои бороды, через каждые две недели бреют себе голову» [11, с. 15]. На переднем плане зарисованные мужчины в одинаковой верхней подпоясанной одежде казакин, в длину ниже коленей, из однотонной ткани, с длинными рукавами и глубоким запахом справа налево, прорезным карманом в нагрудной части у одного из мужчин, возможно, для часов. По этому поводу Н.И. Воробьев отмечал, что у купцов бывает специальный небольшой карман для часов [1, с. 318]. У обоих в руках верхние шапки, а на голове полусферические *тубэтэй*. На заднем плане со спины показаны еще три мужские фигуры в верхней одежде. Под «№Р-19249» сохранилась небольшая карандашная работа, где, возможно, автор сделал набросок для этой акварели.

К.Ф. Гун помимо костюмных комплексов делал разнообразные зарисовки поселений, деталей и элементов строений, что давало общее представление о татарском быте. К тому же у художника есть отдельная работа, под «№Р-19214», подписанная им как «Татарская деревня», где одежда является не основной составляющей, а лишь дополнением всей композиции, в основе которой изображение одного из дней жизни в татарской деревне.

Зарисовка из деревни Котлы Букашево Челны Лаишевского уезда Казанской губернии

В д. Котлы Букашево Челны Лаишевского уезда художник выполнил только одно изображение 17.08.1862 г. под «№Р-19219», зарисовав интерьер мечети вместе с прихожанами и имамом.



Зарисовки из родника Святой ключ Мензелинского уезда Оренбургской губернии



Рис. 2. Худ. К.Ф. Гун. «Татары и старокрещенки Оренбургской губернии». 1862 г.
Санкт-Петербург. Государственный Русский музей⁵.

Fig. 2. Artist K.F. Gun. "Tatars and starokryashens Women of the Orenburg Province". 1862.
The city of Saint Petersburg. The State Russian Museum.

Без указания населенного пункта, но с территориальным обозначением – «Казанская губерния 1862 г.», под «№Р-19205», достаточно большого размера (21x13,8 см.) сохранилась акварель с изображением молодой татарки, держащей в левой руке кумган, а в правой – коромысло с ведром. В подобной же одежде и с кувшином в руках К.Ф. Гун воссоздал женский образ в другой своей работе, под «№Р-19203» (Рис. 2), зарисованной в Оренбургской губернии, где показаны две группы людей. Слева в нижнем углу подписано автором «Татары» и показаны трое стоящих людей, находящихся в природном ландшафте. Одна из женщин набирает воду, мужчина в длинной рубахе, с чуть виднеющимися штанами из полосатой сине-белой пестряди, с посохом в левой руке и в нетипичном для татар головном уборе в виде чалмообразно намотанного белого с красными полосами полотенца (?), в суконных чулках и лаптях стоит позади. Рядом с ним женщина в головном покрывале, скрывающем верхнюю часть рубахи, с перевязью поверх него. Вторая группа подписана как

⁵ Опубликовано в альбоме «Карл Гун. Художник и этнограф» 2023 г. [4, с. 389].



«Старокрещенки»⁶, где молодая девушка держит маленького мальчика за руку, а позади нее еще одна женская фигура, но со спины и менее тщательно прорисованная. У обоих одежда (рубаша и штаны) в схожей цветовой гамме – синей-белой клетчатой пестряди, только в девичьем образе рубаша длиннее, а поверх нее фартук без грудки того же цвета. Обращают на себя внимание одинаковые круглые проймы и смещенные грудные разрезы вправо, декорированные разноцветными полосами нашитой ткани. Подобного типа рубашки с косым воротом у женского населения татар-кряшен практически не встречались. Однако схожая рубашка представлена на юноше в акварели «Вотяки Вятской губернии», под «№Р-19248». Данный вариант грудного разреза хотя и не воспроизведен художником, но был характерен для рубах удмурток. В собрании НМ УР представлен ряд женских рубах со смещенным разрезом – как из некрашеного дотканного холста, так и из пестрядинного, но с преобладанием красного цвета, а не синего, как в работе К.Ф. Гуна.

Другая акварель, с группой молящихся женщин и одной, чуть поодаль набирающей воды в кувшин, под «№Р-19329», была выполнена художником 18.07.1862 г., с авторской подписью «Татарки на богомолье у Святого ключа. Оренбургская губерния». Действительно, в Мензелинском уезде был ключ, который упоминался еще А.Н. Радищевым в 1797 г., писавшим, что в нескольких верстах от г. Елабуги есть святой ключ, «находящийся в лесу в середине горы. Ключ течет из вышины изобильной водой» [9, с. 382].

Все три последние работы взаимосвязаны и сходны как по основным изображенным, так и по сопутствующим элементам, например, наличием кувшина. Скорее всего, они выполнены в одном и том же месте несмотря на то, что акварель под «№Р-19205» обозначается художником как созданная в Казанской губернии.

Обсуждение и заключение

Таким образом, особенностью данной коллекции зарисовок одного художника стало то, что автор впервые выполнил не единичное изображение, а создал серию разнообразных типажей представителей татарского населения, проживавшего на обширной территории в определенный отрезок времени.

⁶ У К.Ф. Гуна есть серия изображений костюмных комплексов татар-кряшен, где художник подписывал изображенных как «Старокрещенные». Возможно, исходя из принятого деления в тот период (XIX в.).



Однако необходимо обозначить и спорные моменты, которые возникали по ходу работы. К примеру, в карандашной зарисовке под «№Р-19207» художник, скорее всего, изобразил не татарку, хотя имеется авторская подпись, так как воссозданный образ не соответствует татарским традициям женского покрытия головы на данной территории. Другой момент, когда К.Ф. Гун изобразил отца и сына в одинаковых костюмах, кроме разных головных уборов. Был ли это намеренный выбор художника или семья хотела, чтобы оба ее представителя мужского пола были отображены в лучших одеждах? К тому же головной убор девушки, изображенный в акварели под «№Р-19209», не изучен исследователями и отсутствует в музейных коллекциях. Только проводя аналогии с сохранившимися письменными данными у К.Ф. Фукса и исходя из изображения К.Ф. Гуна, мы можем сделать предположение, что перед нами одна из ранних или переходных форм *калфака*. По Оренбургской губернии вызвали много вопросов противоречивые костюмы, изображенные в работе под №Р-19203. Исходя из других зарисовок самого художника, где он воссоздавал подобные виды одежды, складывается впечатление, что показано удмуртское население, а не татары-кряшены. Нетипичными являются и практически идентичные по цвету (сине-белая пестрядь) элементы костюмного комплекса – рубаха, штаны и фартук в девичьем комплексе. Удивляет, что смещенный грудной разрез, достаточно часто встречаемый в женских удмуртских рубахах, исходя из экспонатов в музейных коллекциях не был воспроизведен художником в изображениях удмуртов (вотяки), но был показан, судя по авторской подписи, у татар-кряшен.

Основные выводы исследования

К.Ф. Гуном было выполнено 26 зарисовок, посвящённых татарам-мусульманам и территориально охватывающих Вятскую, Казанскую и Оренбургскую губернии. Есть изображения, где художник подписал только губернию, без указания населенного пункта, а некоторые работы оказались полностью без территориального обозначения. Представлены жители таких городов, как Елабуга и Чистополь, двух деревень – Бердебяковы Челны и Котлы Букашево Челны Лаишевского уезда. Учитывая, что автор не всегда делал подписи к изображениям, было выполнено сопоставление разных данных, что дало возможность выявить схожие черты и их все объединить территориально.



Таким образом, в ходе проведенной работы было выявлено, что художник выполнил изображения в городских и в сельских населенных пунктах и обозначил сословные различия через особенности костюмного комплекса – используемые материалы, многочастность головных уборов и их отличия друг от друга, декоративные элементы и украшения. Он впервые разграничил разность одежды, бытовавшей в частном и общественном пространстве, обозначил в зарисовках характерные особенности мужских и женских костюмов в зависимости от возраста тех, на кого они надеты.

Литература

1. Воробьев Н. И. *Материальная культура казанских татар (опыт этнографического исследования)*. Казань: Издание Дома татарской культуры; Издание Академического Центра ТНКП; 1930. 480 с.
2. *Елабуга в работах Карла Гуна: (альбом)*. Елабуга, 2008. 79 с.
3. *Карл Гун и Елабуга, 1862–1863: [сборник]*. Елабуга: Полиграфический дом «ДСМ»; 2019. 431 с.
4. *Карл Гун. Художник и этнограф*. Руденко Г.Р. (гл. ред.), Куклин А.Г. (сост.). Деготьков А.А., Куклин А.Г., Назарова Т.В., Пахомова Л.Е. (редкол.). Екатеринбург: АО «ИПП «Уральский рабочий»; 2023. 528 с.
5. Мазанов А.А. Использование изобразительных материалов для изучения этнографии татарского народа. *Сборник научных трудов «Из истории культуры и быта татарского народа и его предков»*. Казань: ИЯЛИ КФАН СССР; 1976. С. 128–131.
6. Мазанов А.А. Одежда татар XVI–XVII вв. (по старинным рисункам гравюр). *Новое в археологии и этнографии Татарии*. Казань: Полиграфический комбинат им. Камиля Якуба Гос-го комитета ТАССР по делам изд-в, полиграфии и книжной торговли; 1982. С. 62–73.
7. Нечвалода Е.Е. Визуальные образы представительниц народов волгоуральского региона, созданные на основе графических материалов великой северной экспедиции, в иллюстрациях изданий XVIII в. *Ежегодник финно-угорских исследований*. 2023;17(4):562–574.
8. Нечвалода Е.Е. Народы Волго-Уральского региона в творческом наследии Федора Солнцева. *Ежегодник финно-угорских исследований*. 2020; 4:720–732.



9. Полное собрание сочинений А.Н. Радищева: в 2 т. Т. 2. Бороздин А.К., Лапшин И.И. и Щеголев П.Е. (ред.). СПб., 1909. 393 с.
10. Рамазанова Д.Б. *Названия одежды и украшений в татарском языке*. Академия наук Республики Татарстан; ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова; Закиев М.З. (отв. ред.). Казань: Мастер Лайн; 2002. 352 с.
11. Сперанский А. *Казанские татары: историко-этнографический очерк*. Казань: Центральная типография; 1914. 31 с.
12. Сулова С.В. *Татарский костюм: историко-этнологическое исследование*. Казань: Татар. кн. изд-во; 2018. 239 с.
13. Сулова С.В., Мухамедова Р.Г. *Народный костюм татар Поволжья и Урала (середина XIX – начало XX вв.)*. Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань: Фэн; 2000. 312 с.
14. Фукс К.Ф. *Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях*. Казань: Типография университета; 1844. 131 с.
15. Черемшанский В.М. *Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях*. Уфа: Типография Оренбургского губернского правления; 1859. 472 с.

References

1. Vorobiev N.I. *Material'naya kul'tura kazanskikh tatar (opyt etnograficheskogo issledovaniya)* [The material culture of the Kazan Tatars (experience of ethnographic research)]. Kazan: Published by the House of Tatar Culture; Published by the Academic Center of the Tatar People's Commissariat of Education; 1930. 480 p. (In Russian)
2. *Elabuga v rabotakh Karla Guna: (al'bom)* [Elabuga in the works of Karl Gun: (an album)]. Elabuga, 2008. 79 p. (In Russian)
3. *Karl Gun i Elabuga, 1862–1863: [sbornik]* [Karl Gun and Yelabuga, 1862–1863: [collection]]. Elabuga: DSM Printing house; 2019. 431 p. (In Russian)
4. *Karl Gun. Hudozhnik i etnograf* [Karl Hun. Artist and ethnographer]. Rudenko G.R. (ed.), Kuklin A.G. (comp.). Degot'kov A.A., Kuklin A.G, Nazarova T.V., Pahomova L.E. (ed. board). Yekaterinburg: Uralsky Rabochy Joint Stock Company Publishing and Printing Enterprise; 2023. 528 p. (In Russian)
5. Mazanov A.A. *Ispol'zovanie izobrazitel'nykh materialov dlya izucheniya etnografii tatarskogo naroda* [The use of visual materials to study the ethnography of the Tatar people]. *Sbornik nauchnykh trudov «Iz istorii kul'tury i byta tatarskogo*



naroda i ego predkov” [From the history of culture and life of the Tatar people and their ancestors]. Kazan: Institute of Language, Literature and Art of USSR Academy of Sciences; 1976, pp. 128–131. (In Russian)

6. Mazanova A.A. Odezhda tatar XVI–XVII vv. (po starinnyim risunkam gravyur) [Clothing of the Tatars of the 16th–17th centuries (based on ancient engraving drawings)]. *Novoe v arkheologii i etnografii Tatarii* [The New in archeology and ethnography of Tatarstan]. Kazan: Printing Plant named after Kamil Yakub of the State Committee of the Tatar ASSR for Publishing, Printing and Book Trade; 1982, pp. 62–73. (In Russian)

7. Nechvaloda E.E. Narody Volgo-Ural'skogo regiona v tvorcheskom nasledii Fedora Solnceva [The peoples of the Volga-Ural region in the creative heritage of Fyodor Solntsev]. *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovaniy* [Yearbook of Finno-Ugric Studies]. 2020; 4:720–732. (In Russian)

8. Nechvaloda E.E. Vizual'nye obrazy predstavitel'nits narodov volgo-ural'skogo regiona, sozdannye na osnove graficheskikh materialov velikoy severnoy ekspeditsii, v illyustratsiyakh izdaniy XVIII v. [The Visual images of the representatives of the peoples of the Volga-Ural region, created on the basis of graphic materials of the great northern expedition, in illustrations from publications of the 18th century]. *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovaniy* [Yearbook of Finno-Ugric Studies]. 2023;17(4):562–574. (In Russian)

9. *Polnoe sobranie sochineniy A.N. Radishcheva: v 2 t.* [Complete works of A.N. Radishcheva: in 2 vols.]. Borozdin A.K., Lapshina I.I., Shchegoleva P.E. (ed.). T. 2. St. Petersburg, 1909. 393 p. (In Russian)

10. Ramazanova D.B. *Nazvaniya odezhdy i ukrasheniy v tatarskom yazyke* [Names of clothing and jewelry in the Tatar language]. Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan; G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art; Zakiev M.Z. (ed.). Kazan: Master Lajn; 2002. 352 p. (In Russian)

11. Speranskij A. *Kazanskie tatory: istoriko-etnograficheskiy ocherk* [Kazan Tatars: historical and ethnographic essay]. Kazan: Central Printing House; 1914. 31 p. (In Russian)

12. Suslova S.V., Muhamedova R.G. *Narodnyy kostyum tatar Povolzh'ya i Urala (seredina XIX – nachalo XX vv.)*. *Istoriko-etnograficheskiy atlas tatarskogo naroda* [Folk costume of the Tatars of the Volga region and the Urals (mid-19th – early 20th centuries). Historical and ethnographic atlas of the Tatar people]. Kazan: Fən Press; 2000. 312 p. (In Russian)



Д.Ф. Гатина-Шафикова
Татары-мусульмане в Прикамских зарисовках К.Ф. Гуна
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 513-531

13. Suslova S.V. *Tatarskiy kostyum: istoriko-etnologicheskoe issledovanie* [Tatar costume: historical and ethnological research]. Kazan: Tatar Book Publishing House; 2018. 239 p. (In Russian)

14. Fuks K.F. *Kazanskie tatory v statisticheskom i etnograficheskom otnosheniyakh* [Kazan Tatars in statistical and ethnographic terms]. Kazan: University Press; 1844. 131 p. (In Russian)

15. Cheremshanskij V.M. *Opisanie Orenburgskoj gubernii v hozjajstvenno-statisticheskom, jetnograficheskom i promyshlennom otnoshenijah* [Description of the Orenburg province in economic, statistical, ethnographic and industrial respects]. Ufa: Printing house of the Orenburg provincial government; 1859. 472 p. (In Russian)

Информация об авторе

Гатина-Шафикова Дина Фасыховна, научный сотрудник отдела этнологических исследований, Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, Казань, Российская Федерация.

About the author

Dina F. Gatina-Shafikova, Research Fellow of the Department of Ethnological Research, 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: 23 апреля 2024
Одобрена рецензентами: 20 июня 2024
Принята к публикации: 19 августа 2024

Article info

Received: April 23, 2024
Reviewed: June 20, 2024
Accepted: August 19, 2024



R.F. Kuramshin

Formation of Muslim Units in the Context of Mobilization Processes in the Volga Region...

Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 532-541

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-3-532-541

УДК 297.17

Original Paper

Оригинальная статья

Формирование мусульманских частей в контексте мобилизационных процессов на территории внутри Поволжья и Урала в период Первой мировой войны (1914–1918)

Р.Ф. Курамшин^{1а}

¹Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0007-8788-488X>, e-mail: ramkur-1978@yandex.ru

Резюме: В статье анализируется создание и функционирование 95-го запасного пехотного полка в Российской империи в период Первой мировой войны. Основное внимание уделяется вопросам национализации и мусульманизации состава полка, что являлось важным этапом в реформировании российской армии в условиях многонационального государства. Автор рассматривает, как процесс мусульманизации способствовал укреплению национального самосознания среди мусульманских военнослужащих и способствовал их интеграции в армию. Также исследуется влияние этих изменений на общественные настроения, отношения между различными этническими группами и восприятие ими военной службы. Важное место уделено анализу взаимодействия мусульманских формирований с командованием и властями, а также их роли в мобилизационных процессах того времени. Автор статьи обобщает исторические источники и архивные данные, предоставляя комплексное исследование влияния мусульманских воинских частей на развитие армии и общества в условиях войны и революции.

Ключевые слова: мусульманские воинские части; 95-й запасной пехотный полк; Первая мировая война; национализация; военное духовенство

Для цитирования: Курамшин Р.Ф. Формирование мусульманских частей в контексте мобилизационных процессов внутри Поволжья и Урала в период Первой мировой войны (1914–1918). *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(3):532–541. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-532-541



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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



Formation of Muslim Units in the Context of the Mobilization Processes in the Volga Region, and the Urals during the First World War (1914–1918)

R.F. Kuramshin^{1a}

¹Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0007-8788-488X>, e-mail: ramkur-1978@yandex.ru

Abstract: This article analyzes the creation and functioning of the 95th Reserve Infantry Regiment in the Russian Empire during World War I. The focus is on the issues of nationalization and the Muslimization of the regiment's composition, which represented an important stage in the reform of the Russian army within a multi-ethnic state. The author examines how the process of Muslimization contributed to strengthening national identity among Muslim servicemen and facilitated their integration into the army. The article also explores the impact of these changes on public sentiment, relationships between different ethnic groups, and their perceptions of military service. Special attention is paid to the analysis of interactions between Muslim units, military command, and authorities, as well as their role in the mobilization processes of that time. The study synthesizes historical sources and archival data, providing a comprehensive investigation of the influence of Muslim military units on the development of the army and society in the context of war and revolution.

Keywords: Muslim military units; 95th Reserve Infantry Regiment; World War I; nationalization; military clergy

For citation: Kuramshin R.F. Formation of Muslim Units in the Context of the Mobilization Processes in the Volga Region, and the Urals during the First World War (1914–1918). *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(3):532–541. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-532-541

Введение

В период Первой мировой войны мусульманские общины Российской империи сыграли важную роль в поддержке армии и участии в военных действиях. Одним из выразителей этого участия был 95-й запасной пехотный полк, сформированный в Казани. Этот полк был не только важным элементом в системе подготовки резервов для армии, но и местом, где проявилась особая роль мусульманского военного духовенства, прежде всего в лице Багаутдинова (1892–1950), который взял на себя важные обязанности военного ахуна [см.: 1, с. 230–251; 2].



Однако малоизученной остается история и роль мусульманских формирований в период Первой мировой войны, поскольку в научной литературе присутствует преимущественно общее описание мусульманских военных формирований, а не на конкретных примерах (за исключением дивизий) [см.: 3, с. 19; 4, с. 3–15; 5, с. 221–225].

Целью, которую ставит перед собой автор статьи, является исследование роли и значимости мусульманских формирований, особенно 95-го запасного пехотного полка, в контексте Первой мировой войны. Рассматривается их влияние на военные действия и вклад в общую картину военной истории России начала XX века.

Начало XX века стало периодом важных событий в военной истории России, повышения роли мусульманских подразделений в Первой мировой войне и их влияния на духовную жизнь армии. Задача данного анализа – пролить свет на неизученные аспекты этой темы и представить новый аналитический взгляд на вклад мусульманского сообщества в военную историю Российской империи.

Особенности воинских формирований в России во время Первой мировой войны

Военные реформы Александра II 1874 года имели высокую значимость в истории Российской империи, особенно в контексте организации деятельности вооруженных сил [6, с. 165–174].

Введение всеобщей воинской повинности привело к значительному увеличению числа призывников, которое превышало потребности вооруженных сил. Изначально срок службы для призывников составлял 15 лет, после чего их переводили в резерв до достижения 40-летнего возраста. Позднее минимальный возраст призыва был увеличен до 21 года, что сократило общее количество лет, которые человек мог провести на службе, но на ранних этапах реформа привела к увеличению числа призывников за счет расширения охвата населения. Эта новация привела к тому, что число призывников превысило потребности вооруженных сил [4, с. 160]. Священнослужители и коренные народы были освобождены от обязательной службы, в то время как остальные мужчины были призваны зачислиться в ряды армии. Военные формирования были организованы по территориальному принципу: уезды делились на основные, второстепенные и дополнительные [6, с. 212–215; 1, с. 12].



Эта система всеобщей воинской обязанности продолжала существовать до 1917 года, несмотря на изменения, произошедшие во время Первой мировой войны и в последующую революцию. Деникин (1872–1947) связывает трагедию русской армии с разложением принципа формирования офицерского корпуса и введением в его ряды представителей различных социальных слоев во время войны [6, с. 34–40].

В Российской империи система военного образования была организована по территориальному принципу, государство делилось на три отдельные группы: великорусскую, малорусскую (основную) и иностранную (вспомогательную). Каждый пехотный полк или артиллерийская бригада были приписаны к определенному району комплектования в пределах одной из этих групп, что обеспечивало организованный процесс набора [5, с. 17–34].

Основные губернии (разделенные на великорусскую и малорусскую группы) давали большую массу рекрутов и составляли костяк армии. Напротив, внешние губернии, отнесенные к вспомогательным группам, предоставляли дополнительных людей для усиления армии в случае необходимости. Такая территориальная система позволяла равномерно распределять рекрутов по всей империи, что упрощало пополнение армии и повышало эффективность мобилизации в случае военной угрозы [7, с. 345–416].

Однако эта система не была лишена недостатков. Назначенные округа для набора рекрутов не всегда были напрямую связаны с подразделениями, которые они должны были снабжать призывниками. Такая разобщенность увеличивает потребность в транспорте, что, в свою очередь, приводит к росту логистических расходов и менее эффективному использованию местных ресурсов. Несмотря на эти проблемы, призыв в армию в течение некоторого времени был синхронизирован по всей стране – это акцентировало универсальную военную обязанность, присущую системе национальной безопасности Российской империи [4, с. 12].

Мусульманские воинские формирования в России в эпоху Первой мировой войны

Первая мировая война имела огромное значение в истории Российской империи, влияя на ее политическую, социальную и экономическую ситуацию. Вступление в войну дало империи возможность укрепить свои позиции в мировой политике и подтвердить свой статус великой державы. Однако война также



обнажила серьезные проблемы в российском обществе, включая неэффективность управления, недостатки в военной подготовке и различные социальные конфликты. Перечисленные обстоятельства, наряду с провалами на полях сражений и экономическими проблемами, создали условия, которые в итоге стали предвестниками событий 1917 года, а именно революции [6, с. 215].

Считается важным отметить, что перед вступлением Российской империи в Первую мировую войну в российской армии было небольшое число представителей тюркско-мусульманских народов, включая татар, башкир, мещеряков и тептярей [2, с. 32–41]. В их числе насчитывалось около 38 тысяч нижних чинов и примерно 269 офицеров мусульманского вероисповедания. Вступление России в войну оказало огромное влияние на мусульманское население. Сразу после объявления войны общество испытало серьезные потрясения, что использовали для агитации социалистически настроенные представители татар и башкир. Они призывали тюрков воевать против «русских» и покинуть армию. Несмотря на это, некоторые группы татар и башкир оказались вовлечены в бунты и восстания, которые были жестоко подавлены. Изначально некоторые тюрки из Казанской губернии пытались уклониться от призыва на войну, однако многие все же вступили в ряды армии. Несмотря на начальные сомнения и нежелание воевать, многие тюрки верили, что в случае победы России последует реформа, а поражение приведет к революции, как это было после Русско-японской войны [1, с. 230–251; 7, с. 215].

В октябре 1917 года три запасных пехотных полка были национализированы. Такими полками стали 32-й в Симферополе, 95-й в Казани и 144-й в Уфе. Данные военные формирования были направлены на усиление ряда пехотных дивизий (а именно 75-й и 13-й пехотных дивизий). Это соответствовало устремлениям мусульманской общины, которая на протяжении долгого времени добивалась формирования отдельных военных частей с участием мусульманского духовенства. Процесс мусульманизации также затрагивал мелкие подразделения, такие как мусульманская рота, созданная в 156-м запасном пехотном полку в Астрахани [1, с. 135; 8, с. 78]. В составе роты были как солдаты-мусульмане, так и ветераны-добровольцы. Стоит обратить внимание, что рота была организована Исламским военным советом Астрахани¹, при этом не

¹ Исламский военный совет Астрахани был создан в 1917–1918 гг. для координации мусульманских военных частей и защиты интересов мусульманского населения региона. Включая татар, башкир и казахов, он поддерживал идеи самоопределения мусульман в рамках федеративной России. Совет активно участвовал в формировании мусульманских подразделений и играл важную роль в



менее значимым является тот факт, что добровольцы из роты находились под руководством ахуна города.

Основной целью создания 95-го запасного пехотного полка было укрепление сил армии во время войны. Этот полк был расквартирован в стратегически важном городе – Казани, играя ключевую роль в подготовке и отправке резервных сил на фронт [8, с. 21].

Военный ахун Г. Багаутдинов (1892–1950) сыграл значительную роль в формировании духовной составляющей полка. Во время Второго Всероссийского мусульманского военного съезда², открывшегося 8 января 1918 года, Г. Багаутдинов в ходе своего выступления обращался к аятам из Корана, так как его деятельность была связана с организацией религиозной жизни в полку. Кроме того, он занимался решением значимых административных и иных вопросов. Таким образом, в качестве примера можно привести реализацию решения о смещении имперского герба с башни Сююмбике в Казанском кремле [1, с. 524–562; 9, с. 152–164]. К концу 1917 года процесс мусульманизации воинских частей в Российской империи во время Первой мировой войны охватывал 95-й мусульманский запасной пехотный полк, а также Туземный корпус, Крымские кавалерийские полки, стрелковые корпуса и различные эскадроны и роты. Мусульманские полки принимали участие в боевых действиях на фронте. Эти изменения отражали более широкие социальные и политические трансформации в армии и обществе в условиях революционных событий 1917 года [9, с. 164–173].

Указанные полки представляли собой важное звено военного формирования и обеспечивали участие мусульманского населения в военных операциях. Вместе с тем представители мусульманского духовенства, включая ахунов и мулл, играли ключевую роль в жизни полков, обеспечивая духовную поддержку и моральное воспитание солдат [10, с. 328].

Однако события революции и гражданской войны привели к изменениям в структуре военных частей и управлении ими. После установления советской власти было принято решение о расформировании и реорганизации

политической и военной жизни региона, взаимодействуя с другими мусульманскими организациями. Во время Гражданской войны совет пытался сохранить автономию, защищая мусульманское население от репрессий [1, с. 524–562].

² Всероссийские мусульманские военные съезды 1917 года были собраниями, на которых обсуждались вопросы самоопределения мусульманских народов Российской империи, создания национальных воинских частей и защиты прав мусульман [1, с. 524–562].



мусульманских частей. Народный комиссариат по военным делам РСФСР национализировал и расформировал духовные ведомства, в результате чего были уволены военные священнослужители всех вероисповеданий, в том числе и мусульмане. При новом правительстве были организованы социалистические военные формирования мусульман, возглавляемые Муллануром Вахитовым (1885–1918), с целью создания «Мусульманской рабоче-крестьянской Красной армии». [9, с. 27–46].

Особенности мусульманских воинских формирований эпохи Первой мировой войны в России

Мусульманские военные формирования в этот период занимали видное место. 95-й запасной пехотный полк в Казани, наряду с другими мусульманскими подразделениями, стал примером сложных военных реформ и социальных изменений в Российской империи. Создание 95-го запасного пехотного полка является примером уникального развития мусульманских воинских частей и их значения в армии той эпохи. Рассмотрим более подробно ключевые аспекты формирования и функционирования 95-го запасного пехотного полка, чтобы раскрыть его уникальные особенности и значимость в контексте мусульманских воинских частей того времени.

1. 95-й полк был сформирован в основном из мусульман-добровольцев, включая представителей тюркско-мусульманских народов, таких как татары, башкиры и другие. Это отличало его от многих других воинских частей, что внесло свои особенности в организацию, культурную атмосферу и духовную составляющую.

2. 95-й полк имел своего военного ахуна, который играл важную роль в духовном сопровождении солдат. Присутствие мусульманского духовенства в армии обеспечивало религиозную поддержку, моральное воспитание и оказывало влияние на психологическое состояние служащих.

3. Опыт создания 95-го полка отражает процесс национализации и мусульманизации военных подразделений, который был начат в период Первой мировой войны. Этот процесс включал в себя формирование мусульманских частей, а также привлечение мусульман к службе в армии. Он показывает стремление властей к интеграции различных этнических и религиозных групп в военное устройство страны.



4. Участие в мусульманских формированиях, таких как 95-й полк, оказывало значительное влияние на служащих. Это включало в себя как психологические, так и культурные аспекты, такие как моральная поддержка, укрепление религиозной и этнической идентичности, а также воздействие на взаимоотношения внутри частей и взаимодействие с другими воинскими формированиями.

Анализ опыта создания 95-го запасного пехотного полка в Российской империи позволяет лучше понять специфику формирования мусульманских частей в армии того времени, их роль и значение для государства и общества. Он также подчеркивает важность учета этнических и религиозных особенностей при организации военных формирований и поддержке военнотружеников.

Литература

1. Аксенов В.Б. и др. *Россия в годы Первой мировой войны: экономическое положение, социальные процессы, политический кризис: монография*. М.: Политическая энциклопедия; 2014. 982 с.

2. Аршаруни А., Габидуллин Х. *Очерки панисламизма и пантюркизма в России*. Казань: Атеист; 1931. 138 с.

3. Евдокимов Р. *Казачи на «захолустном фронте». Казачьи войска России в условиях Закавказского театра Первой мировой войны. 1914–1918 гг.* М.: Центрполиграф; 2022. 317 с.

4. Исхаков С.М. Вместе или порознь. Тюрки-мусульмане в российской армии в 1914–1918 годы. *Татарский мир*. 2004;15–16:3–6.

5. Юй Д. Краткий анализ роли военных в трансформации туркменского общества в конце XIX – начале XX века. *Актуальные проблемы исторических исследований: взгляд молодых учёных. Сборник научных трудов*. Никулин Д.О. (отв. ред.), Шарапов С.В. (отв. секр.). Новосибирск, ИИ СО РАН, ИПЦ НГУ; 2023. С. 221–231.

6. *Царская армия в период мировой войны и февральской революции (материалы к изучению истории империалистической и гражданской войны)*. Вольфович М., Медведева Е. (отв. ред.), Максимов А. (сост.). Казань: Татиздат; 1932. 239 с.

7. Формирование национальных частей в Российской империи. *Военная энциклопедия*. Новицкий В.Ф. и др. (ред.). Т. 13. СПб.: Т-во И.Д. Сытина; 1915. С. 345–416.



8. *Татар халык иҗаты*. Бәетләр. Казан: Тат. кит.; 1983. 287 б.
9. *Октябрьская революция и армия. 25 октября 1917 года – март 1918 года. Сборник документов*. Гапоненко Л.С. (ред.). М.: Наука; 1973. 456 с.
10. Шарангина Н. Солдаты смотрят на войну как на огромное несчастье (Солдатские письма с фронтов Первой мировой войны). *Гасырлар авазы = Эхо веков*. 1998;3/4:328–348.

References

1. Aksenov V.B. et al. *Rossiya v gody Pervoy mirovoy voyny: ekonomicheskoe polozhenie, sotsial'nye protsessy, politicheskiy krizis: monografiya* [Russia during the First World War: Economic Situation, Social Processes, Political Crisis: the monograph]. Moscow: Political Encyclopedia Publ.; 2014. 982 p. (In Russian)
2. Arsharuni A., Gabidullin Kh. *Ocherki panislamizma i pantyurkizma v Rossii* [Essays on Pan-Islamism and Pan-Turkism in Russia]. Kazan: Atheist Press; 1931. 138 p. (In Russian)
3. Evdokimov R. *Kazaki na “zakholustnom fronte”*. *Kazach'i voyska Rossii v usloviyakh Zakavkazskogo teatra Pervoy mirovoy voyny. 1914–1918gg.* [Cossacks on the “backwater front”. Cossack troops of Russia in the conditions of the Transcaucasian theater of the First World War. 1914–1918]. Moscow: Centrpoligraph Publ.; 2022. 317 p. (In Russian)
4. Iskhakov S.M. *Vmeste ili porozn'. Tyurki-musul'mane v rossiyskoy armii v 1914–1918 gody* [Together or Separately. Turkic-Muslims in the Russian Army in 1914–1918]. *Tatarskiy mir [Tatar World]*. 2004;15:3–6. (In Russian)
5. Dong Yu. *Kratkiy analiz roli voennykh v transformatsii turkmenskogo obshchestva v kontse XIX–nachale XX veka* [Brief Analysis of the Role of the Military in the Transformation of Turkmen Society at the End of the 19th and Beginning of the 20th Century]. *Aktual'nye problemy istoricheskikh issledovaniy: vzglyad molodykh uchenykh. Sbornik nauchnykh trudov* [Current problems of historical research: the view of young scientists. Collection of scientific papers]. Nikulin D.O. (ed.), Sharapov S.V. (secr.). Novosibirsk: Institute of History Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Publishing and Printing Center of Novosibirsk State University; 2023, pp. 221–231. (In Russian)
6. *Tsarskaya armiya v period mirovoy voyny i fevral'skoy revolyutsii (materialy k izucheniyu istorii imperialisticheskoy i grazhdanskoy voyny)* [The Tsarist Army during the World War and the February Revolution (Materials for the Study of the



History of the Imperialist and Civil Wars)]. Wolfovich M., Medvedeva E. (chief ed.), Maksimov A. (comp.). Kazan: Tatar Publishing House; 1932. 239 p. (In Russian)

7. Formirovanie natsional'nykh chastey v Rossiyskoy imperii [Formation of National Units in the Russian Empire]. Novitsky V.F. (ed.) *Voennaya entsiklopediya* [Military Encyclopedia]. Novitsky V.F. (ed.). Vol. 13. St. Petersburg: Sytin & Co. Publishing House; 1915, pp. 345–416. (In Russian)

8. *Tatar khalyk iжaty. Baetlar* [Tatar Folk Art. Baetlar (Tales)]. Kazan: Tatar Publishing House; 1983. 287 p. (In Tatar)

9. *Oktyabr'skaya revolyutsiya i armiya. 25 oktyabrya 1917 goda – mart 1918 goda. Sbornik dokumentov* [The October Revolution and the Army. October 25, 1917 – March 1918. Collection of Documents]. Gaponenko L.S. (ed.). Moscow: Nauka Press; 1973. 456 p. (In Russian)

10. Sharangina N. Soldaty smotryat na voynu kak na ogromnoe neschast'e (Soldatskie pis'ma s frontov Pervoy mirovoy voyny) [Soldiers Consider the War as a Great Tragedy (Soldiers' Letters from the Fronts of the First World War)]. *Gasyrlar Avazy = Echo of the Centuries*. 1998;3/4:328–348. (In Russian)

Информация об авторе

Курамшин Рамазан Файзахмедович, аспирант ФГАОУ ВО «Казанский (При-волжский) федеральный университет», Казань, Российская Федерация.

About the author

Ramazan F. Kuramshin, PhD student аспирант ФГАОУ ВО «Казанский (При-волжский) федеральный университет», 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: 07 мая 2024
Одобрена рецензентами: 10 августа 2024
Принята к публикации: 13 сентября 2024

Article info

Received: May 07, 2024
Reviewed: August 10, 2024
Accepted: September 13, 2024



Социальные проблемы ислама в современной Индонезии в мусульманской академической периодике

М.В. Кирчанов^{1а}

¹Воронежский государственный университет, г. Воронеж, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3819-3103>, e-mail: maksym_kyrchanoff@hotmail.com

Резюме: Целью статьи является анализ современной мусульманской интеллектуальной традиции в Индонезии в контексте изучения социальных проблем ислама. Его новизна состоит в комплексном и сравнительном исследовании основных трендов и направлений в развитии мусульманской социальной мысли в современной Индонезии. Методологически статья основана на принципах, предложенных в интеллектуальной и социальной истории, что позволяет воспринимать мусульманских интеллектуалов, вовлеченных в изучение социальных проблем уммы, как воображаемое сообщество, а их идеи – как изобретенные традиции. В статье проанализированы 1) теоретические и методологические основы современной индонезийской социологии ислама, 2) особенности развития ислама в Индонезии в современной мусульманской мысли, 3) проблемы трансформации и противоречия радикализации ислама через призму понимания и интерпретации этого измерения современной социальной истории ислама. Предполагается, что мусульманские интеллектуалы вносят существенный вклад в консолидацию современной идентичности, анализируя как социальные особенности и характеристики уммы, так и те угрозы, с которыми сталкивается индонезийская модель ислама в светском обществе через призму усиления радикального ислама. Основными выводами автора являются несколько положений, включая следующие: 1) профессиональные мусульманские интеллектуалы вносят основной вклад в развитие современной мусульманской социологии, 2) специализированные журналы, издаваемые исламскими университетами, играют ведущую роль в производстве и ретрансляции социального знания, основанного на исламе, 3) современная мусульманская интеллектуальная традиция подвержена фрагментации, но в целом научная традиция уммы актуализирует умеренные тенденции в исламской социологии, основанные на принципах междисциплинарности.

Ключевые слова: Индонезия; ислам; наука; мусульманские интеллектуалы; интеллектуальное сообщество; богословие/теология; академическая мусульманская периодика;



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



М.В. Кирчанов

Социальные проблемы ислама в современной Индонезии в мусульманской...
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 542-564

социальные проблемы; социология ислама; умма как социальное сообщество; секуляризация; модернизм; традиционализм

Для цитирования: Кирчанов М.В. Социальные проблемы ислама в современной Индонезии в мусульманской академической периодике. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(3):542–564. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-542-564

Social Problems of Islam in Modern Indonesia in Muslim Academic Periodicals

M. V. Kirchanov^{1a}

¹Voronezh State University, Voronezh, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3819-3103>, e-mail: maksym_kyrchanoff@hotmail.com

Abstract: The purpose of the article is to analyse the modern Muslim intellectual tradition in Indonesia in the context of analysing the social problems of Islam. The novelty of the study lies in a comprehensive and comparative analysis of the main trends and directions in the development of Muslim social thought in modern Indonesia. Methodologically, the article is based on the principles proposed in intellectual and social history, which allows us to perceive Muslim intellectuals involved in the study of the social problems of the Ummah as an imagined community, and their ideas as invented traditions. The article analyses 1) the theoretical and methodological foundations of modern Indonesian sociology of Islam, 2) national specifics and regional features of the development of Islam in Indonesia in modern Muslim thought, 3) the problems of transformation and contradictions of the radicalization of Islam through the prism of understanding and interpreting this dimension of the modern social history of Islam. It is assumed that Muslim intellectuals make a significant contribution to the consolidation of modern identity by analysing both the social characteristics and characteristics of the Ummah, as well as the threats faced by the Indonesian model of Islam in a secular society in the context of the actualization of the ideas of radical Islam. The author's main conclusions include several points: 1) professional Muslim intellectuals make a major contribution to the development of modern Muslim sociology, 2) specialised journals published by Islamic universities play a leading role in the production and relaying of social knowledge based on Islam, 3) modern Muslim intellectual tradition is the subject to fragmentation, but, in general, the scientific tradition of the Ummah actualizes moderate trends in Islamic Sociology, based on the principles of interdisciplinarity.

Keywords: Indonesia; Islam; Muslim intellectual community; Theology; academic Muslim periodicals; social problems; Sociology of Islam; Ummah as a social community; secularization; modernism; traditionalism



For citation: Kirchanov M.V. Social Problems of Islam in Modern Indonesia in Muslim Academic Periodicals. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(3):542–564. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-542-564

Введение

Современная Индонезия представляет собой не только самое густонаселенное мусульманское государство в мире, но и одну из тех стран, где активно развивается мусульманское богословие. Исторически ислам проник на территорию Индонезии из нескольких центров, что самым существенным образом повлияло на последующие векторы и траектории развития индонезийского ислама, его богословской мысли и традиции. По мнению Мухаммада Икбалия, «с точки зрения своей функции религия нуждается значительно больше в рациональном основании своих конечных принципов, чем догмы науки» [1, р. 27]. Несмотря на это индонезийская умма уверена, что именно академическая точка зрения, основанная на мусульманской интерпретации, может быть достаточно эффективной для выработки сценариев решения социальных проблем индонезийского общества.

Анализируя вклад уммы, во внимание следует принимать, что связанные с ней интеллектуалы практикуют максимально широкое восприятие социальных проблем, включая в их число «коррупцию, бедность, низкий уровень образования и отставание в области образования, безработицу, преступность, незаконную вырубку леса, этнические и общественные проблемы, религиозные конфликты и сепаратизм» [2, р. 17]. На решение подобных задач и направлена активность мусульманского сегмента интеллектуального индонезийского сообщества. Современная богословская мысль Индонезии оформляется в ее актуальных формах после обретения страной независимости, когда складывается как система мусульманских университетов, так и структура тех общественных и политических организаций, которые актуализируют мусульманские культурные, политические, социальные, экономические и интеллектуальные тенденции в обществе, хотя некоторые такие объединения, которые внесли существенный вклад в развитие мусульманской мысли на территории Индонезии, возникли до обретения независимости, то есть в период голландского колониализма.



Мусульмане как участники интеллектуального сообщества

Мусульманская мысль на территории Индонезии отличается значительной гетерогенностью. В развитие исламской мысли вовлечены как многочисленные университетские центры, так и отдельные интеллектуальные сообщества и специализированные ассоциации мусульманских ученых и мыслителей. Анализируя мусульманскую мысль как социальное и культурное явление, во внимание следует принимать то, что большинство индонезийских современных мусульманских богословов получили образование на территории Индонезии и поэтому их идеи в большей или меньшей степени связаны и соотносятся с ценностями и принципами индонезийского гражданского политического национализма.

Таким образом, когда мы рассматриваем развитие современной богословской мысли в Индонезии, следует принимать во внимание, что речь идет о функционировании мусульманского богословия не только в преимущественно светском обществе, но в фактически многосоставном государстве со сложной композитарной социальной структурой. Несмотря на наличие тех групп, которые ратуют за последовательную и постепенную клерикализацию Индонезии как государства, самой важной особенностью современной мусульманской мысли является ее глубокий уровень институционализации в ту общественную модель, которая сложилась во второй половине XX века.

Методология

Методологически представленная статья основана на принципах, предложенных в междисциплинарной современной историографии. В основе данной статьи лежат принципы, сформулированные в рамках интеллектуальной истории и истории идей. Поэтому современное мусульманское богословие в Индонезии воспринимается в качестве одной из изобретенных традиций. Автор полагает возможным анализировать его как форму и проявление интеллектуальной активности и деятельности современных мусульманских богословов. Кроме этого, рассматривая историю и современное состояние мусульманской мысли, мы можем актуализировать потенциал социальной истории.

Развитие мусульманской мысли в современной Индонезии, исходя из описанных выше методологических принципов, является существенным фактором для развития процесса изобретения и воспроизводства политических и



интеллектуальных традиций. В этом контексте всех мусульманских богословов в целом, чьи идеи и работы анализируются автором, мы можем воспринимать не просто в качестве интеллектуального, но и воображаемого сообщества. Таким образом, представленная статья методологически и теоретически основана на обозначенных принципах, которые предложены в современной конструктивистской историографии.

Цель и задачи

Целью представленной статьи является изучение основных векторов и направлений развития мусульманского богословия в современной Индонезии через призму исследований, сосредоточенных на анализе социологии ислама, его места в обществе и тех вызовов, с которыми он сталкивается.

В число задач автора входит 1) выявление тематики исследований, проводимых индонезийскими мусульманскими учеными в сфере социологии ислама, 2) анализ особенностей современной мусульманской мысли в Индонезии, сфокусированной на изучении социальных проблем уммы, 3) характеристика связи между мусульманским богословием и светскими политическими тенденциями, в первую очередь – с индонезийским гражданским национализмом, 4) критическое осмысление роли и участия мусульманской мысли в жизни современного индонезийского социума, в первую очередь – в обслуживании и реализации проекта индонезийской политической нации и конструирования образа Индонезии как потенциального политического центра Юго-Восточной Азии.

Теоретические основы социологии ислама в мусульманской мысли Индонезии

Особое место в развитии современной мусульманской мысли Индонезии занимают проблемы, связанные с социологией религии, которая, как правило, остается преимущественно социологией ислама. Социальные исследования ислама в индонезийской интеллектуальной традиции характеризуются множественными и параллельными генеалогиями. С одной стороны, влияние западной социологии в целом и социологии религии в частности остается бесспорным фактом. В этом отношении индонезийская социология ислама является чрезвычайно адаптивной, активно используя и ассимилируя опыт западной интеллектуальной традиции [3]. С другой – социология ислама опирается и на соб-



ственно индонезийские академические исследования ислама как социальной и культурной системы [4].

В этом случае, правда, следует, что несмотря на декларативное признание Корана как основного источника знания [5], они испытали явное влияние западного структурного функционализма [6]. Концепции, генерируемые современными мусульманскими интеллектуалами, в одинаковой степени апеллируют как к западному, так и национальному опыту. В такой ситуации интеллектуальное сообщество оказывается вовлеченным в поиск компромисса между исламом и западной рациональностью, но, по мнению Нобертуса Джегалуса, не следует проводить строгих границы между этими двумя категориями.

Нобертус Джегалус полагает, что рациональность исторически характерна для исламской модели социальной и политической мысли [7]. В такой ситуации концепт «современность» интегрируется в мусульманский культурный дискурс как не противоречащий ему. Единственная проблема, которая, как считает Н. Джегалус, стоит перед уммой, связана только с полной ассимиляцией современности, для чего необходимо последовательное освоение западного опыта. Поэтому социальные институты и отношения ислама воспринимаются через дискурс собственной индонезийской политической идентичности. В этом случае интеллектуальные практики, связанные с дискурсом, могут варьироваться от его конструкции до демонтажа и деконструкции более ранних форм. Эпистемология социального знания об исламе, с одной стороны, основывается в значительной степени на изучении и анализе роли текста и его взаимодействия с религиозными практиками [8].

В этом направлении в современной социологии ислама в Индонезии все в большей степени становится заметен герменевтический поворот [9], в рамках которого имеет место не только трансплантация западной модели знания [10], но и деконструкция «классических» текстов ислама через их интерпретацию с учетом актуальных политических и культурных реалий [11]. Поэтому активно используется как герменевтика, так и семантический анализ [12], стимулирующий интеллектуалов социально и культурно деконструировать традиционный дискурс Корана [13], существенно расширяя число возможных интерпретаций [14], так как аяты начинают восприниматься вне текста, трансформируясь в социальные и культурные конструкты. Некоторыми авторами предпринимаются попытки применения более радикальной эпистемологии, основанной на семиотической деконструкции текстов Корана [15], так как последние вос-



принимаются в качестве кода, который фиксировал знаки, символы и образы исторического времени возникновения основного текста ислама.

В такой ситуации Коран, с одной стороны, воспринимается как совокупность нарративов, формирующих коранический дискурс, который в свою очередь может быть подвергнут деконструкции с использованием лингвистического, антропологического и исторического подходов [16]. С другой – индонезийские интеллектуалы стремятся использовать потенциал постколониального анализа, но и последний трансплантируется в крайне специфические направления исследования, связанные, например, с хадисоведением [17], что указывает на значительный потенциал социальных исследований ислама в Индонезии, так как вовлеченные в них ученые не ограничиваются формальными предписаниями в области методологии, активно экспериментируя с самим модусом описания ислама на социальном уровне. Постколониальный подход в современной социологии ислама в Индонезии нередко редуцируется до попыток перенести в интеллектуальные контексты индонезийского общества практики и стратегии ориентализма [18], хотя последний, скорее всего, представляет интерес не как метод, но как объект критической интерпретации и дальнейшей деконструкции.

Национальные и региональные особенности ислама Индонезии в мусульманской мысли

Исходным положением значительной части исследований является признание ярко выраженных национальных особенностей индонезийского ислама, так как, по мнению Мухаммада Абдула Карима (М. 'Абд-аль-Карима), в результате распространения ислама «Пророк Мухаммад (мир ему) был интегрирован в индонезийские исламские традиции в различных областях и сферах» [19]. Поэтому, анализируя социологию исламского религиозного опыта в Индонезии, интеллектуалы подчёркивают, что три принципа – исламизм, универсализм и локализм – определили основные социальные и культурные характеристики ислама Нусантары [20].

Под исламизмом понимается собственно ислам вне политических и идеологических коннотаций понятия «исламизм», внесенных в понимание этого явления в XXI веке, под универсализмом – тенденции к социальной унификации путем распространения ислама, а под локализмом – сохранение роли и значения доисламского наследия. Рядом авторов высказывается мнение, что



ислам как социальный институт в значительной степени стимулирует унификацию пространств при сохранении локальных особенностей местных сообществ [21]. Кроме этого, подчеркивается мультикультурный характер индонезийского ислама как ислама Нусантары [22], где «ценится плюрализм или множественность как неизбежная эмпирическая реальность» [23].

Наряду с этим признается, что подобная гетерогенность может вступать в конфликт с нормами ислама. Поэтому рядом авторов подчеркивается, что активное внедрение последних стимулирует социальную дестабилизацию. В качестве примера, где имеют место эти негативные тенденции, как правило, приводится Ачех, на территории которого фактически была установлена монополия государства и лояльных ему улемов на исключительно исламские интерпретации социальной и политической реальностей путем принятия исламского шариата [24].

Проанализировав региональные особенности социального развития и уровня институционализации ислама, Зули Кодир, Хассе Джубба, Мега Хидаяти и Дья Мутиарин пришли к выводу, что фактически шариат превратился в инструмент политического контроля, а не социальной регуляции, чем он теоретически мог стать, содействуя выравниванию региональных диспропорций [25]. Как следствие, по мнению ряда авторов, радикальная институционализация ислама стала не только причиной социального конфликта, но и стимулом для широкой маргинализации тех групп, которые оказались не охвачены действием шариата. Вместе с тем во внимание следует принимать и то, что часть индонезийских интеллектуалов стремится описывать эту ситуацию в более широких контекстах, признавая ее проблемный характер, связанный не только с маргинализацией, но и дискриминацией миноритарных сообществ, представленных, например, индонезийскими китайцами [26]. В отношении последних общество только вырабатывает механизмы социальной и религиозной интеграции.

Последние демонстрируют различную эффективность в отдельных регионах, где получает развитие содержательно иное социальное явление, определяемое как «псевдоразнообразие» [27], так как фактически региональные институты только формально имитируют толерантность, применяя ассимиляционные практики, направленные на маргинализацию миноритарных групп. Критерием выделения последних являются не социальные, но религиозные маркеры. Не менее опасной тенденцией, по мнению исследователей, является



одновременная инструментализация ислама и местных культур региональными активистами для решения политических задач [28].

Поэтому в современной мусульманской мысли Индонезии особое внимание уделяется проблемам социальной интеграции уммы и ее большей инклюзивности в решение социальных проблем [29], что предусматривает взаимодействие между мусульманами и немусульманами в рамках выработки идентичности, основанной на светских ценностях. Инклюзивность в современной социологии ислама анализируется, с одной стороны, через призму интеграции в умму новообращенных мусульман. В центре внимания исследователей оказывается иная форма перехода – из суннизма в шиизм [30], но такая проблематика находится в тени других социальных проблем современного ислама как в силу малочисленности шиитов в Индонезии, так и по причине большей значимости других вопросов места и роли ислама в обществе.

По мнению исследователей, принятие ислама стимулирует процессы аномии, которые ведут к дискриминации в рамках того сообщества, к которому новые мусульмане формально могли ранее принадлежать [31]. В таком восприятии доминируют конструктивистские модели интерпретации, что редуцирует социальные институты общества до уровня культурных и политических конструкций, предложенных предшествующими поколениями мусульманских мыслителей [32]. Сукрон Камиль, комментируя эту проблему, подчёркивает, что «мусульмане считаются людьми с низким уровнем социальной интеграции, которая в Индонезии характеризуется, среди прочего, снижением плюрализма» [33, р. 15]. Именно размывание этого принципа содействует трансформации ислама в направлении его последовательной фрагментации, которой со стороны мусульманских ученых уделяется особое внимание.

Проблемы трансформации и радикализации ислама в мусульманской мысли в Индонезии

Значительное внимание со стороны мусульманских интеллектуалов уделяется проблемам трансформации суфизма в городской среде, его адаптации под запросы и потребности нового поколения индонезийцев, социализация которых проходила в преимущественно светском обществе. Актуальному росту суфизма содействовало, с одной стороны, развитие интеллектуальной традиции в рамках политического ислама, связанного с индонезийским национализмом [34], что указывает в большей степени на разрыв с историческими



формами суфийской мысли [35], нежели на преемственность с ними. С другой, – в рамках изучения социальной истории ислама на протяжении XX века современными индонезийскими авторами признается и фактор особой культурной динамики, которая привела к значительным изменениям общества.

Первая группа перемен была связана с национализацией ислама. В современной мусульманской интеллектуальной культуре признается, что социальный облик ислама в Индонезии в значительной степени стал следствием его национализации, что нашло отражение и в особенностях шариата, который оказался несвободен от местных культурных доисламских влияний [36]. Например, Агус Мох Наджиб полагает, что национализация зашла столь далеко, что привела к появлению уникального индонезийского мазхаба. Следствием этого процесса стало то, что 'урф в правовой культуре индонезийского общества [37] может восприниматься как более важный компонент, чем привнесённые в результате исламизации нормы, основанные на шариате [38].

Отталкиваясь именно от такого восприятия, предполагается, что в Индонезии сложилась особая модель фикха, определяемая как фикх Нусантары [39]. Более того, в ряде случаев в рамках мусульманской мысли подчеркивается, что такие понятия, как «'урф» и «фикх», вовсе не отменяют концепт «национальное государство», а, наоборот, могут укреплять его стабильность и эффективность [40]. В рамках подобных перемен к началу 2020-х гг. стали более четко заметны национальные особенности индонезийского ислама, которые отделяют его от ислама Ближнего Востока. Именно решению этой задачи в значительной степени подчинен и дискурс политического ислама в Индонезии [41], призванный актуализировать и подчеркнуть специфику индонезийской уммы. В этом контексте интеллектуалы оказались вовлеченными в процессы деарабизации ислама, что проявилось и в эпистемологии.

Индонезийские авторы настаивают, что попытки радикалов внедрить арабскую модель ислама в Индонезии опасны и контрпродуктивны, так как привнесённый ближневосточный ислам не соотносится с индонезийскими традициями, содействуя кризису идентичности [42]. Сахирон Сямсуддин, например, подчеркивает, что индонезийские и арабские авторы радикально различно воспринимают западную герменевтику. Если мусульманские ученые в Индонезии, по его мнению, успешно интерпретируют тексты Корана с применением герменевтических методов, то арабы воспринимаются как консерваторы, которые не в состоянии воспринять то полезное, что несет в себе культура



бывших колонизаторов [43]. С ним солидарен и Закир Арас, полагающий, что свойственное для арабской традиции буквалистское понимание Корана является анахронизмом [44].

Изменения второго порядка, по мнению индонезийских авторов, более опасны, чем интеграция ислама и национализма. По мнению ряда авторов, радикализация была бы маловероятной, если бы общество не начало утрачивать принципы плюрализма [45], который в предшествующие годы только активно продвигался ведущими общественными мусульманскими организациями [46], но и был «терпим не только к ограничениям, позволяющим подавлять потенциальные конфликты, но также содействовал осознанию и принятию факта плюрализма и активному его принятию через попытки понять различия и сходства. Плюрализм – это не только пассивный плюрализм, но и активный, не только внутренний, но и внешний. Плюрализм также означает признание прав людей, принадлежащих к разным этническим группам и религиям» [47].

Последний принцип активно ставится под сомнение в результате процесса радикализации, который вызывает беспокойство со стороны академического сообщества, связанного с уммой. В современной мусульманской мысли подчеркивается, что несмотря на общий консервативный характер исламистских групп, свойственный для них консерватизм оказывается не в состоянии консолидировать даже самих сторонников радикального ислама, определяемых как «консервативные популисты» [48], содействуя постоянной фрагментации исламистского дискурса на уровне представляющих его организаций [49].

Для некоторых из таких групп характерна устойчивость, что объясняется сочетанием политической и академической деятельности [50], содействующей интеграции исламистов в систему. В такой ситуации единственным и универсальным методом противостояния радикализму, по мнению ряда авторов, является последовательная национализация индонезийского ислама в направлении его превращения в ислам Нусантары [51], системными особенностями которого определяются плюрализм и толерантность [52], а также взаимодействие с другими культурами, о чем свидетельствует исторический опыт, в рамках которого ислам оказывался интегрированным в неисламские контексты.

Заключение

Подводя итоги статьи, во внимание следует принимать ряд факторов, которые самым существенным образом влияют на развитие социологических



исследований ислама и выявление его проблем, роли и места в обществе в современной мусульманской мысли Индонезии.

Богословская мысль в Индонезии представляет собой один из сегментов общественно-политической жизни индонезийского общества. На территории Индонезии основным каналом развития, визуализации и актуализации мусульманской мысли является специализированная академическая периодика. Именно в журналах представлены идеи и позиции тех интеллектуалов, которые вовлечены в развитие социальной мусульманской мысли в современной Индонезии.

Таким образом, в процесс (вос)производства смыслов и значений самым активным образом вовлечены современные индонезийские богословы, ответственные за определение основных векторов, направлений и траекторий развития ислама. Принимая во внимание растущий вклад индонезийского богословского сообщества в развитие мусульманской мысли, роль уммы в изучении социологической проблематики может возрасти, чему содействует научный и академический потенциал мусульманского сообщества, а также процессы усиления ислама в обществе, что потребует социального переосмысления этого феномена.

Литература

1. Iqbal M. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Stanford: Stanford University Press; 2013. 27 p.

2. Idi A. Islam and Pluralism: A Religious-Sociologic Analysis on The Role of Indonesian Muslims in Strengthening Social Integration. *Asia Pacific Journal on Religion and Society*. 2022;6(1):17–25. DOI: 10.24014/apjrs.v6i1.21632

3. Harisman H. Barthes' Semiotics Analysis of the Implementation of the Meaning of the Worship by Takmir Purwokerto Mosque. *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*. 2023;20(1):71–93. DOI: 10.24239/jsi.v20i1.687.71-93

4. El-Zastrouw N. Menuju Sosiologi Nusantara: Analisa Sosiologis Ajaran Ki Ageng Suryomentaram dan Amanat Galunggung. *Islam Nusantara: Journal for the Study of Islamic History and Culture*. 2020;1(1):89–144. DOI: 10.47776/islamnusantara.v1i1.46

5. Kumara A., Virnanda A., Azmi L.S., Auliani R.R. Implementasi ilmu pengetahuan dalam perspektif al-Qur'an sebagai upaya menghadapi tantangan



zaman. *al-Afkar: Journal For Islamic Studies*. 2020;3(2):111–127. DOI: 10.31943/afkar_journal.v3i2.113

6. Alatas S.F. *Diskususi Alternatif Dalam Ilmu Sosial Asia, Tanggapan Terhadap Eurocentrisme*. Bandung, Mizan; 2010. 271 p.

7. Jegalus N. Modernizing Religion and Culture: Sutan Takdir Alisjahbana's Philosophical Perspective of Values. *Indonesian Journal of Interdisciplinary Islamic Studies*. 2020;3(2):1–22. DOI: 10.20885/ijjis.vol3.iss2.art1

8. Tajuddin T., Awwaliyah N. Decolonization and strengthening of Wahdah Islamiyah organization. *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*. 2022;19(2):237–262. DOI: 10.24239/jsi.v19i2.672.237-262

9. Siregar K.I. Hermeneutika Hadis tentang «Hidupkan Saya Bersama Orang Miskin» (Analisis Kualitas dan Sharh Hadis). *Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies*. 2021;5(1):111–128. DOI: 10.21009/005.01.06

10. Wachid A.B.S. Hermeneutika Sebagai Sistem Interpretasi. *Imaji: Jurnal Seni dan Pendidikan Seni*. 2006;4(2):198–209.

11. Fahimah S. Hermeneutika Hadis: Tinjauan Pemikiran Yusuf Al-Qordhowi dalam Memahami Hadis. *Refleksi*. 2017;16(1):83–104.

12. Wahdini M. Semantic Approach (Bayani) in Islamic Studies. *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*. 2021;18(2):261–276. DOI: 10.24239/jsi.v18i2.625.261-276

13. Dozan W., Turmuzi M. The Concept of Hermeneutics as a Methodology of Interpretation of the Qur'an Text. *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*. 2021;18(2):241–261. DOI: 10.24239/jsi.v18i2.554.241-261

14. Zaenudin Z. Analisis Hermeneutika dan Tekstualisme Al-Qur'an (Dari Klasik hingga Kontemporer). *al-Afkar. Journal For Islamic Studies*. 2020;3(1):137–163. DOI: 10.31943/afkar_journal.v3i1,January.91

15. Fadhliah Z. Semiotika Ferdinand de Saussure Sebagai Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Teoritis. *al-Afkar. Journal For Islamic Studies*. 2021;4(1):109–122. DOI: 10.31943/afkarjournal.v4i1.166

16. Al Jufri M.A. Reading Muhammad Arkoun's Thought on the Discourse of Contemporary Qur'anic Studies: An Introduction to the Study of QS. Al-Fatihah [1]:1–7. *Indonesian Journal of Interdisciplinary Islamic Studies*. 2021;5(1):81–106. DOI: 10.20885/ijjis.vol.5.iss1.art4

17. Dozan W., Zuliyadain Z. Matan Hadis Criticism Methodology: Comparative Analysis between Muhammad Syuhudi Ismail and Muhammad Al-Gazāliy. *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*. 2022;19(1):120–140. DOI: 10.24239/jsi.v19i1.656.120-140



18. Dozan W., Fahrurazi F. Hadiths Scepticism Authenticity (Critique to Orientalist Gautier H.A. Juynbool in Common Link Theory). *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*. 2020;17(1):19–37. DOI: 10.24239/jsi.v17i1.580.19-37

19. Karim M.A. Prophetic Sira and the Construction of Indonesian Islam. *International Journal of Islamic Studies and Humanities*. 2021;4(1). [Electronic source]. Available at: <http://journal2.uad.ac.id/index.php/ijish/article/view/3305> (дата обращения: 19.08.2024) DOI: 10.26555/ijish.v4i1.3305

20. Hapsin A. Islam and Local Culture: The Tense Between Problem of Approach and Local Wisdom of Javanese Community. *Asia Pacific Journal on Religion and Society*. 2022;6(2):79–86. DOI: 10.24014/apjrs.v6i2.21645

21. Hadi S. Lasem: Harmoni dan Kontestasi Masyarakat Bineka. *Islam Nusantara: Journal for the Study of Islamic History and Culture*. 2020;1(1):163–208. DOI: 10.47776/islamnusantara.v1i1.49

22. Masaaki O. Anatomy of the Islam Nusantara Program and the Necessity for a “Critical” Islam Nusantara Study. *Islam Nusantara: Journal for the Study of Islamic History and Culture*. 2020;1(1):13–40. DOI: 10.47776/islamnusantara.v1i1.44

23. Mahmud A. Islam and Religion Plurality. *Indonesian Journal of Islamic Education and Local Culture*. 2023;1:47–59. DOI: 10.22437/ijielc.v1i1.28158

24. Zulkarnaini Z., Ansor M., Masyhur L. Sharia in power: non-Muslims and the performance of Islamic politics in Aceh public Sphere, Indonesia. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*. 2022;12(2):257–283. DOI: 10.18326/ijims.v12i2.257–283

25. Qodir Z. The Formalization of Sharia in Aceh to Discipline the Female Body. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*. 2020;60(1):63–90. DOI: 10.14421/ajis.2022.601.63–90

26. Ubaedillah A. The Minority and the State: Chinese Muslims in the Modern History of Indonesia. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*. 2023;62(1):107–136. DOI: 10.14421/ajis.2023.611.107–136

27. Fasya T. Keberagaman Semu dan Dilema Minoritas di Kota Banda Aceh. *Islam Nusantara: Journal for the Study of Islamic History and Culture*. 2021;2(1):71–92. DOI: 10.47776/islamnusantara.v2i1.105

28. Darma S.H. Relationship of Religion and Culture. *International Journal of Nusantara Islam*. 2021;9(1):149–162. DOI: 10.15575/ijni.v9i1.12233



29. War'i M., Mushodiq M.A. Peran Syekh Nawawi Al-Bantani dalam Meneguhkan Identitas Kebhinekaan Bangsa Indonesia. *Bulletin of Indonesian Islamic Studies*. 2022;1(1):1–12. DOI: 10.51214/biis.v1i1.265

30. Imran I., Syamsiyatun S., Sofjan D. Conversion Within Islam: Becoming Shia in Majority Sunni in Indonesia. *Indonesian Journal of Interdisciplinary Islamic Studies*. 2023;6(1):1–26. DOI: 10.20885/ijis.vol.6.iss1.art1

31. Hidayat R., Putri Sherina D. Konversi Agama di Kalangan Etnis Tionghoa: Motivasi, Adaptasi dan Konsekuensi. *Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies*. 2020;4(1):19–40. DOI: 10.21009/004.01.02

32. Hasanah U., Mustofa M.B., Anwar M.S. Intelektual Muslim Abad XX: Peran dalam Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia. *Bulletin of Indonesian Islamic Studies*. 2022;1(2):143–158. DOI: 10.51214/biis.v1i2.460

33. Kamil S. The Muslim Social Integration Within Different Social Groups in Indonesia: The Dynamics of Their Horizontal Integration in Pre-independence Period. *International Journal of Nusantara Islam*. 2023;11(1):15–26. DOI: 10.15575/ijni.v11i1.17189

34. Latif Y. *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20*. Bandung: Mizan Pustaka; 2005. 740 p.

35. Mashar A. Konsep Sufi Sejati dalam Kitab Utama Tarekat di Indonesia: Studi atas Kitab Al-Risālah Al-Qusyairiyah. *Bulletin of Indonesian Islamic Studies*. 2023;2(1):39–54. DOI: 10.51214/biis.v2i1.495

36. Nasiuddin M., Hamidah T., Yasin N. Hukum Islam dan Budaya: Hubungan yang Kontras atau Komromi? *Moderasi: Journal of Islamic Studies*. 2023;3(1):26–36. DOI: 10.54471/moderasi.v3i1.39

37. Arifin B. *Pelebagaian Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan, dan Prospeknya*. Jakarta: Gema Insani Press; 1996. 176 p.

38. Najib A.M. Reestablishing Indonesian Madhhab: 'Urf and the Contribution of Intellectualism. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*. 2020;58(1):171–208. DOI: 10.14421/ajis.2020.581.171–208

39. Harisudin M. The formulation of Nusantara Fiqh in Indonesia. *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*. 2021;21(1):39–58. DOI: 10.18326/ijtihad.v21i1.39–58

40. Abubakar A. *Penerapan syariat Islam di Aceh: upaya penyusunan fiqh dalam negara bangsa*. Banda Aceh: Dinas Syariat Islam – Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam; 2008. 168 p.



41. Zada K., Arofah A.R. *Diskursus politik Islam*. Jakarta: Lembaga Studi Islam Progresif; 2004. 138 p.
42. Sudjatnika T., Shafarini R. Model of Islamic Civilization in Indonesia. *Islamic Research*. 2022;5(1):108–117. DOI: 10.47076/jkpis.v5i1.94
43. Syamsuddin S. Differing Responses to Western Hermeneutics: A Comparative Critical Study of M. Quraish Shihab's and Muḥammad 'Imāra's Thoughts. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*. 2021;59(2):479–512. DOI: 10.14421/ajis.2021.592.479–512
44. Aras Z., Solihin S. Political Exegesis of the Holy Quran: A Rational and Critical vision. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*. 2022;60(1):287–314. DOI: 10.14421/ajis.2022.601.287–314
45. Abdillah M., Achmad N. *Pluralitas Agama, Kerukunan dan Keragaman*. Jakarta: Kompas; 2001. 256 p.
46. Prasetyo H., Munhanif A. *Islam dan Civil Society Pandangan Muslim Indonesia*. Jakarta: Gramedia and PPIM UIN Jakarta; 2002. 322 p.
47. Kamil S. The Muslim Social Integration Within Different Social Groups in Indonesia: The Dynamics of Their Horizontal Integration in Pre-independence Period. *International Journal of Nusantara Islam*. 2023;11(1):15–26. DOI: 10.15575/ijni.v11i1.17189
48. Kusman A.P. Aksi Bela Islam, Populisme Konservatif dan Kekuasaan Oligarki. *Jurnal MAARIF*. 2016;11(2):43–52.
49. Burhani A.N. Aksi Bela Islam: Konservatisme dan Fragmentasi Otoritas Keagamaan. *Jurnal MAARIF*. 2016;11(2):15–29.
50. Bachtiar T.A. *Pertarungan Pemikiran Islam di Indonesia: Kritik-kritik terhadap Islam Liberal dari H.M Rasjidi sampai INSISTS*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar; 2017. 452 p.
51. Fawaid A., Udasmoro W., Margana S., Huda M. Narrative Imagination of Islam in Nusantara: A Study on Islam in Babad Tanah Jawi and Babad Giyanti. *Indonesian Journal of Islamic Literature and Muslim Society*. 2023;8(1). Available at: <https://ejournal.uinsaid.ac.id/index.php/islimus/article/view/5030/2460> (дата обращения: 19.08.2024) DOI: 10.22515/islimus.v8i1.5030
52. Marjani G.I. The Evolution of Islam Nusantara: Tracing the Origins and Examining Contemporary Manifestations of Pluralism and Tolerance. *International Journal of Nusantara Islam*. 2023;11(1):121–135. DOI: 10.15575/ijni.v11i1.27813



References

1. Iqbal M. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Stanford: Stanford University Press; 2013. 27 p.
2. Idi A. Islam and Pluralism: A Religious-Sociologic Analysis on The Role of Indonesian Muslims in Strengthening Social Integration. *Asia Pacific Journal on Religion and Society*. 2022;6(1):17–25. DOI: 10.24014/apjrs.v6i1.21632
3. Harisman H. Barthes' Semiotics Analysis of the Implementation of the Meaning of the Worship by Takmir Purwokerto Mosque. *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*. 2023;20(1):71–93. DOI: 10.24239/jsi.v20i1.687.71–93
4. El-Zastrouw N. Menuju Sosiologi Nusantara: Analisa Sosiologis Ajaran Ki Ageng Suryomentaram dan Amanat Galunggung [Towards Archipelago Sociology: Sociological Analysis of Ki Ageng Suryomentaram's Teachings and Galunggung's Mandate]. *Islam Nusantara: Journal for the Study of Islamic History and Culture*. 2020;1(1):89–144. DOI: 10.47776/islamnusantara.v1i1.46 (In Bahasa Indonesia)
5. Kumara A., Virnanda A., Azmi L.S., Auliani R.R. Implementasi ilmu pengetahuan dalam perspektif al-Qur'an sebagai upaya menghadapi tantangan zaman [Implementation of science from the perspective of the Quran as an effort to face the challenges of the times]. *Al-Afkar: Journal For Islamic Studies*. 2020;3(2):111–127. DOI: 10.31943/afkar_journal.v3i2.113 (In Bahasa Indonesia)
6. Alatas S.F. *Diskus Alternatif Dalam Ilmu Sosial Asia, Tanggapan Terhadap Eurocentrisme* [Alternative Discussions in Asian Social Sciences, Responses to Eurocentrism]. Bandung, Mizan; 2010. 271 p. (In Bahasa Indonesia)
7. Jegalus N. Modernizing Religion and Culture: Sutan Takdir Alisjahbana's Philosophical Perspective of Values. *Indonesian Journal of Interdisciplinary Islamic Studies*. 2020;3(2):1–22. DOI: 10.20885/ijis.vol3.iss2.art1
8. Tajuddin T., Awwaliyah N. Decolonization and strengthening of Wahdah Islamiyah organization. *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*. 2022;19(2):237–262. DOI: 10.24239/jsi.v19i2.672.237-262
9. Siregar K.I. Hermeneutika Hadis tentang «Hidupkan Saya Bersama Orang Miskin» (Analisis Kualitas dan Sharh Hadis) [Hadith Hermeneutics about «Let Me Live with the Poor» (Quality Analysis and Sharh Hadith)]. *Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies*. 2021;5(1):111–128. DOI: 10.21009/005.01.06 (In Bahasa Indonesia)



10. Wachid A.B.S. Hermeneutika Sebagai Sistem Interpretasi [Hermeneutics as a System of Interpretation]. *Imaji: Jurnal Seni dan Pendidikan Seni*. 2006;4(2):198–209. (In Bahasa Indonesia)
11. Fahimah S. Hermeneutika Hadis: Tinjauan Pemikiran Yusuf Al-Qordhowi dalam Memahami Hadis [Hadith Hermeneutics: Review of Yusuf Al-Qardhawi's Thoughts in Understanding Hadith]. *Refleksi*. 2017;16(1):83–104. (In Bahasa Indonesia)
12. Wahdini M. Semantic Approach (Bayani) in Islamic Studies. *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*. 2021;18(2):261–276. DOI: 10.24239/jsi.v18i2.625.261-276
13. Dozan W., Turmudzi M. The Concept of Hermeneutics as a Methodology of Interpretation of the Qur'an Text. *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*. 2021;18(2):241–261. DOI: 10.24239/jsi.v18i2.554.241–261
14. Zaenudin Z. Analisis Hermeneutika dan Tekstualisme Al-Qur'an (Dari Klasik hingga Kontemporer [Hermeneutical Analysis and Textualism of the Quran (From Classical to Contemporary)]. *al-Afkar. Journal For Islamic Studies*. 2020;3(1):137–163. DOI: 10.31943/afkar_journal.v3i1.January.91 (In Bahasa Indonesia)
15. Fadhliyah Z. Semiotika Ferdinan de Saussure Sebagai Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Teoritis [Ferdinand de Saussure's Semiotics as a Method of Interpreting the Quran: A Theoretical Study]. *al-Afkar. Journal For Islamic Studies*. 2021;4(1):109–122. DOI: 10.31943/afkarjournal.v4i1.166 (In Bahasa Indonesia)
16. Al Jufri M.A. Reading Muhammad Arkoun's Thought on the Discourse of Contemporary Quranic Studies: An Introduction to the Study of QS. Al-Fatihah [1]:1-7. *Indonesian Journal of Interdisciplinary Islamic Studies*. 2021;5(1):81–106. DOI: 10.20885/ijiis.vol.5.iss1.art4
17. Dozan W., Zuliyadain Z. Matan Hadis Criticism Methodology: Comparative Analysis between Muhammad Syuhudi Ismail and Muhammad Al-Gazāliy. *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*. 2022;19(1):120–140. DOI: 10.24239/jsi.v19i1.656.120-140
18. Dozan W., Fahrurazi F. Hadiths Scepticism Authenticity (Critique to Orientalist Gautier H.A. Juynbool in Common Link Theory). *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*. 2020;17(1):19–37. DOI: 10.24239/jsi.v17i1.580.19-37
19. Karim M.A. Prophetic Sira and the Construction of Indonesian Islam. *International Journal of Islamic Studies and Humanities*. 2021;4(1). [Electronic source].



Available at: <http://journal2.uad.ac.id/index.php/ijish/article/view/3305> DOI: 10.26555/ijish.v4i1.3305 (Accessed: 29.08.2024)

20. Hapsin A. Islam and Local Culture: The Tense Between Problem of Approach and Local Wisdom of Javanese Community. *Asia Pacific Journal on Religion and Society*. 2022;6(2):79–86. DOI: 10.24014/apjrs.v6i2.21645

21. Hadi S. Lasem: Harmoni dan Kontestasi Masyarakat Bineka [Lasem: Harmony and Contestation in Diverse Societies]. *Islam Nusantara: Journal for the Study of Islamic History and Culture*. 2020;1(1):163–208. DOI: 10.47776/islamnusantara.v1i1.49 (In Bahasa Indonesia)

22. Masaaki O. Anatomy of the Islam Nusantara Program and the Necessity for a «Critical» Islam Nusantara Study. *Islam Nusantara: Journal for the Study of Islamic History and Culture*. 2020;1(1):13–40. DOI: 10.47776/islamnusantara.v1i1.44

23. Mahmud A. Islam and Religion Plurality. *Indonesian Journal of Islamic Education and Local Culture*. 2023;1:47–59. DOI: 10.22437/ijielc.v1i1.28158

24. Zulkarnaini Z., Ansor M., Masyhur L. Sharia in power: non-Muslims and the performance of Islamic politics in Aceh public Sphere, Indonesia. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*. 2022;12(2):257–283. DOI: 10.18326/ijims.v12i2.257-283

25. Qodir Z. The Formalization of Sharia in Aceh to Discipline the Female Body. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*. 2020;60(1):63–90. DOI: 10.14421/ajis.2022.601.63-90

26. Ubaedillah A. The Minority and the State: Chinese Muslims in the Modern History of Indonesia. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*. 2023;62(1):107–136. DOI: 10.14421/ajis.2023.611.107-136

27. Fasya T. Keberagaman Semu dan Dilema Minoritas di Kota Banda Aceh [Pseudo-Diversity and Minority Dilemmas in Banda Aceh City]. *Islam Nusantara: Journal for the Study of Islamic History and Culture*. 2021;2(1):71–92. DOI: 10.47776/islamnusantara.v2i1.105 (In Bahasa Indonesia)

28. Darma S.H. Relationship of Religion and Culture. *International Journal of Nusantara Islam*. 2021;9(1):149–162. DOI: 10.15575/ijni.v9i1.12233

29. War'i M., Mushodiq M.A. Peran Syekh Nawawi Al-Bantani dalam Meneguhkan Identitas Kebhinekaan Bangsa Indonesia [The Role of Sheikh Nawawi Al-Bantani in Affirming the Diversity of the Indonesian Nation's Identity].



Bulletin of Indonesian Islamic Studies. 2022;1(1):1–12. DOI: 10.51214/biis.v1i1.265
(In Bahasa Indonesia)

30. Imran I., Syamsiyatun S., Sofjan D. Conversion Within Islam: Becoming Shia in Majority Sunni in Indonesia. *Indonesian Journal of Interdisciplinary Islamic Studies*. 2023;6(1):1–26. DOI: 10.20885/ijiis.vol.6.iss1.art1

31. Hidayat R., Putri Sherina D. Konversi Agama di Kalangan Etnis Tionghoa: Motivasi, Adaptasi dan Konsekuensi [Religious Conversion Among Ethnic Chinese: Motivation, Adaptation and Consequences]. *Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies*. 2020;4(1):19–40. DOI: 10.21009/004.01.02
(In Bahasa Indonesia)

32. Hasanah U., Mustofa M.B., Anwar M.S. Intelektual Muslim Abad XX: Peran dalam Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia [Muslim Intellectuals of the 20th Century: Role in Renewing Islamic Education in Indonesia]. *Bulletin of Indonesian Islamic Studies*. 2022;1(2):143–158. DOI: 10.51214/biis.v1i2.460
(In Bahasa Indonesia)

33. Kamil S. The Muslim Social Integration Within Different Social Groups in Indonesia: The Dynamics of Their Horizontal Integration in Pre-independence Period. *International Journal of Nusantara Islam*. 2023;11(1):15–26. DOI: 10.15575/ijni.v11i1.17189

34. Latif Y. *Inteligensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20* [Muslim Intelligence and Power: Genealogy of Indonesian Muslim Intelligence in the 20th Century]. Bandung: Mizan Pustaka; 2005. 750 p.
(In Bahasa Indonesia)

35. Mashar A. Konsep Sufi Sejati dalam Kitab Utama Tarekat di Indonesia: Studi atas Kitab Al-Risālah Al-Qusyairiyyah [The Concept of True Sufism in the Main Book of Tariqah in Indonesia: Study of the Book of Al-Risālah Al-Qushayriyyah]. *Bulletin of Indonesian Islamic Studies*. 2023;2(1):39–54. DOI: 10.51214/biis.v2i1.495
(In Bahasa Indonesia)

36. Nasiuddin M., Hamidah T., Yasin N. Hukum Islam dan Budaya: Hubungan yang Kontras atau Komromi? [Islamic Law and Culture: Contrasting or Compromising Relationship?]. *Moderasi: Journal of Islamic Studies*. 2023;3(1):26–36. DOI: 10.54471/moderasi.v3i1.39 (In Bahasa Indonesia)



37. Arifin B. *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan, dan Prospeknya* [Institutionalization of Islamic Law in Indonesia: Historical Roots, Obstacles and Prospects]. Jakarta: Gema Insani Press; 1996. 176 p. (In Bahasa Indonesia)
38. Najib A.M. Reestablishing Indonesian Madhhab: 'Urf and the Contribution of Intellectualism. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*. 2020;58(1):171–208. DOI: 10.14421/ajis.2020.581.171-208
39. Harisudin M. The formulation of Nusantara Fiqh in Indonesia. *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*. 2021;21(1):39–58. DOI: 10.18326/ijtihad.v21i1.39-58
40. Abubakar A. *Penerapan syariat Islam di Aceh: upaya penyusunan fiqh dalam negara bangsa* [Implementation of Islamic law in Aceh: efforts to formulate fiqh in a nation state]. Banda Aceh: Dinas Syariat Islam – Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam; 2008. 168 p. (In Bahasa Indonesia)
41. Zada K., Arofah A.R. *Diskursus politik Islam* [Islamic political discourse]. Jakarta: Lembaga Studi Islam Progresif; 2004. 138 p. (In Bahasa Indonesia)
42. Sudjatnika T., Shafarini R. Model of Islamic Civilization in Indonesia. *Islamic Research*. 2022;5(1):108–117. DOI: 10.47076/jkps.v5i1.94
43. Syamsuddin S. Differing Responses to Western Hermeneutics: A Comparative Critical Study of M. Quraish Shihab's and Muḥammad 'Imāra's Thoughts. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*. 2021;59(2):479–512. DOI: 10.14421/ajis.2021.592.479-512
44. Aras Z., Solihin S. Political Exegesis of the Holy Quran: A Rational and Critical vision. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*. 2022;60(1):287–314. DOI: 10.14421/ajis.2022.601.287-314
45. Abdillah M., Achmad N. *Pluralitas Agama, Kerukunan dan Keragaman* [Religious Plurality, Harmony and Diversity]. Jakarta: Kompas, 2001. 256 p. (In Bahasa Indonesia)
46. Prasetyo H., Munhanif A. *Islam dan Civil Society Pandangan Muslim Indonesia* [Islam and Civil Society Views of Indonesian Muslims]. Jakarta: Gramedia and PPIM UIN Jakarta; 2002. 322 p. (In Bahasa Indonesia)
47. Kamil S. The Muslim Social Integration Within Different Social Groups in Indonesia: The Dynamics of Their Horizontal Integration in Pre-independence



М.В. Кирчанов

Социальные проблемы ислама в современной Индонезии в мусульманской...
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 542-564

Period. *International Journal of Nusantara Islam*. 2023;11(1):15–26. DOI: 10.15575/ijni.v11i1.17189

48. Kusman A.P. Aksi Bela Islam, Populisme Konservatif dan Kekuasaan Oligarki [Defend Islam Action, Conservative Populism and Oligarchy Power]. *Jurnal MAARIF*. 2016;11(2):43–52. (In Bahasa Indonesia)

49. Burhani A.N. Aksi Bela Islam: Konservatisme dan Fragmentasi Otoritas Keagamaan [Action to Defend Islam: Conservatism and the Fragmentation of Religious Authority]. *Jurnal MAARIF*. 2016;11(2):15–29. (In Bahasa Indonesia)

50. Bachtiar T.A. *Pertarungan Pemikiran Islam di Indonesia: Kritik-kritik terhadap Islam Liberal dari H.M Rasjidi sampai INSISTS* [The Battle for Islamic Thought in Indonesia: Critiques of Liberal Islam from H.M Rasjidi to INSISTS]. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar; 2017. 452 p. (In Bahasa Indonesia)

51. Fawaid A., Udasmoro W., Margana S., Huda M. Narrative Imagination of Islam in Nusantara: A Study on Islam in Babad Tanah Jawi and Babad Giyanti. *Indonesian Journal of Islamic Literature and Muslim Society*. 2023;8(1). [Electronic source]. Available at: <https://ejournal.uinsaid.ac.id/index.php/islimus/article/view/5030/2460> (Accessed: 29.08.2024) DOI: 10.22515/islimus.v8i1.5030

52. Marjani G.I. The Evolution of Islam Nusantara: Tracing the Origins and Examining Contemporary Manifestations of Pluralism and Tolerance. *International Journal of Nusantara Islam*. 2023;11(1):121–135. DOI: 10.15575/ijni.v11i1.27813

Информация об авторе

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

About the author

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



M.V. Kirchanov

Social Problems of Islam in Modern Indonesia in Muslim Academic Periodicals

Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 542-564

Раскрытие информации о конflikте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 22 января 2024

Одобрена рецензентами: 07 июля 2024

Принята к публикации: 01 сентября 2024

Article info

Received: January 22, 2024

Reviewed: July 07, 2024

Accepted: September 01, 2024



В.В. Безменов

Исламский активизм в Индонезии и его репрезентация организациями...
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 565-580

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-3-565-580

УДК 297.17

Original Paper

Оригинальная статья

Исламский активизм в Индонезии и его репрезентация организациями Нахдатул Улама и Мухаммадия

В.В. Безменов^{1а}

¹Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7764-7003>, e-mail: bezmenov.vlad@inbox.ru

Резюме: В статье анализируется феномен исламского активизма, распространенного на территории Республики Индонезия, транслируемого ведущими исламскими организациями страны.

Феномен исламского активизма зародился в середине XIX века под воздействием интервенции западных стран в исламские регионы. Исламский активизм как явление до сих пор имеет неструктурированный характер и является реакцией мусульманского общества на вызовы мира. Он затрагивает абсолютно все сферы человеческой жизни, начиная от организации кружков по интересам и заканчивая глобальной политикой. Одно из его главных свойств – это формирование крупных религиозных организаций, являющихся проводниками идеологий, свойственных региону.

Ярким примером такой организации в Индонезии является исламская организация Нахдатул Улама, которая, к сожалению, не так хорошо изучена отечественными исследователями. Нахдатул Улама, используя пассионарную силу исламского активизма, сумела потеснить остальные исламские организации и занять одно из ведущих мест в современной Индонезии. В рамках исследования мы попытаемся показать специфические черты организации, сравнить Нахдатул Улама с ее главным идеологическим оппонентом – социально-религиозной исламской организацией Мухаммадия, а также понять, исходя из каких критериев проистекает успех Нахдатул Улама и какую роль в нем играет феномен исламского активизма.

Ключевые слова: исламский активизм; Нахдатул Улама; Мухаммадия; Нусантара; Панчасила; Индонезийский совет улемов

Для цитирования: Безменов В.В. Исламский активизм в Индонезии и его репрезентация организациями Нахдатул Улама и Мухаммадия. *Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3):565–580. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-565-580*



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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



V.V. Bezmenov

Islamic activism in Indonesia and its representation by Nahdatul Ulama...

Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 565-580

Islamic activism in Indonesia and its representation by Nahdatul Ulama and Muhammadiyah organizations

V.V. Bezmenov^{1a}

¹Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7764-7003>, e-mail: bezmenov.vlad@inbox.ru

Abstract: The article analyzes the phenomenon of Islamic activism in the territory of the Republic of Indonesia, broadcast by the country's leading Islamic organizations.

The phenomenon of Islamic activism originated in the middle of the XIX century under the influence of the intervention of Western countries into Islamic regions. Islamic activism as a phenomenon is still not structured, but is a reaction of Muslim society to the challenges of the world. Islamic activism affects absolutely all spheres of human life, from the organization of interest groups to global politics. One of the main properties of Islamic activism is the emergence of large religious organizations that are the conductors of ideologies peculiar to the region where the organization appeared. A striking example is the Islamic organization Nahdatul Ulama, which, unfortunately, is not as studied by domestic researchers as others. The social transformations she has brought to Indonesian and world society through the promotion of Islamic social, political and economic activism are also poorly understood.

Keywords: Islamic activism; Nahdatul Ulama; Muhammadiyah; Nusantara; Pancasila; Indonesian Ulema Council

For citation: Bezmenov V.V. Islamic Activism in Indonesia and its Representation by Nahdatul Ulama and Muhammadiyah Organizations. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(3):565–580. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-565-580

Введение

Преобразования в исламском обществе, начавшиеся во время активной колониальной экспансии в мусульманские регионы в XIX столетии, изменили развитие ислама на до и после. Умме пришлось искать новые решения на вызовы капиталистической модели экономического устройства и технологического доминирования Запада. Исламские регионы оказались в ситуации, когда старые методы уже не работают, а новые еще не придумали [1, с. 84–86].

С середины XIX века и вплоть до второй четверти XX столетия в исламском мире появляются модернистские течения, пытающиеся интегрировать в ислам западные традиции, или, наоборот, радикальные группы и проповедники, говорящие о неприемлемости любых западных нововведений в жизни мусуль-



ман. Весь перечень этих событий можно обозначить как исламский активизм. И.А. Царегородцева определяет феномен исламского активизма как переработку исламскими реформаторами всего накопленного исламом опыта для развития уммы. Она пишет: «Творчески переработав идеи своих предшественников из Средневековья и Нового времени, эти реформаторы сформировали оригинальную систему ценностей, на базе которой возник феномен исламского активизма» [2, с. 63].

Нахдатул Улама¹ на сегодняшний день насчитывает порядка 40 миллионов последователей. Организация откололась в 1926 году от Мухаммадии, которая на данный момент насчитывает 29 миллионов членов и является главным идеологическим оппонентом Нахдатул Улама. Обе организации в своем устройстве и идеологической работе с населением ничем не отличаются, однако, имея равные возможности, именно Нахдатул Улама удалось стать лидирующей исламской организацией на территории Индонезии.

В исследовании мы попытаемся проанализировать, каким образом организации сумели занять лидирующие позиции в государстве и какую роль в этих процессах занимает исламский активизм. В рамках статьи мы будем сравнивать две ведущие организации Индонезии, чтобы понять, каким образом они взаимодействуют с населением, в чем их специфические особенности, повлиял ли на их становление исламский активизм и особенности ислама на Малайском архипелаге. Помимо сравнительного анализа, мы проследим историческое развитие организаций и их взаимоотношения с властью на основных этапах их формирования в XX веке. В задачи исследования входит определение основных различий и точек соприкосновения между ведущими исламскими организациями Индонезии Нахдатул Улама и Мухаммадия. Актуальность исследования заключается в том, что, применив сравнительный и исторический анализ в отношении двух ведущих организаций региона, мы сможем понять, каким образом развивался ислам в Индонезии и какие ценности и идеи транслируют крупные исламские организации по отношению к населению страны в XXI веке. Новизной исследования является то, что благодаря ему, на наш взгляд, мы сможем понять, какая исламская идеология, транслируемая одной из крупных организаций региона, популярна в стране на сегодняшний день.

¹ От араб. нахдат аль-'улама', т.е. возрождение ученых ислама.



Исторический обзор организаций Нахдатул Улама и Мухаммадия

Феномен исламского возрождения в Индонезии неразрывно связан с исламскими религиозно-политическими организациями Нахдатул Улама и Мухаммадия. В настоящее время организации проникли во все сферы социальной, общественной и политической жизни государства.

Обе организации появились в период подъема национального самосознания в регионе. Изначально во время своего появления, в начале XX столетия, их сторонники хотели создать независимое исламское индонезийское государство. Различие между ними заключалось лишь в видении исламской доктрины будущего государства. Костяк Мухаммадии был сформирован из потомков мусульманских семей, родоначальниками которых являлись проповедники и выходцы с Ближнего Востока или Аравийского полуострова, осевшие на Малайском архипелаге еще в Средние века. Мухаммадия пропагандировала принципы унификации ислама в стране и создания общей идеологической базы.

Нахдатул Улама встала в оппозицию этим идеям, сконцентрировав свое внимание на специфике индонезийского островного ислама. Дело в том, что ислам распространялся в стране волнами через действия мусульманских купцов и суфийских проповедников. Таким образом, многочисленные народы Индонезии вносили в новую религию элементы национально-культурных традиций, включающие в себя буддийское, индуистское и даже языческое прошлое. Нахдатул Улама в своей политике избрала не процесс унификации, как Мухаммадия, а наоборот, поддержания многообразия и локальных традиций, формирующих индонезийский ислам.

Организация Мухаммадия, созданная в 1912 году, на наш взгляд, является первой ступенью в процессе формирования структурированных видов деятельности, свойственных исламскому активизму: открытие бесплатных учебных заведений, массовая мусульманская печать и консолидация уммы. Однако Мухаммадия не стала лидером у мусульман Индонезии: В 1926 году организация раскалывается. Произошло это из-за политических и социальных процессов на Аравийском полуострове. В 1925 году 'Абд-аль-'Азиз ибн Са'уд захватывает Мекку. Саудовский монарх становится полновластным правителем Хиджаза. В попытках реформировать ислам он ужесточает правила проведения хаджа. Ситуация дошла до того, что он чуть ли не запретил посещать Мекку и Медину мусульманам, которые не были сторонниками ваххабизма.



В свою очередь поведение монарха и его элит тоже можно приравнять к исламскому активизму. Мы видим желание реформации, активную деятельность и постановку вопроса саудовским монархом о том, что ислам нужно реформировать и сохранить. Это можно назвать исламским активизмом с поправкой на то, что он направлен на достижение не умеренных модернистских целей, а формирование унитарной религиозной доктрины [1, с. 81–83].

Для решения проблемы и переговоров с королем Саудовской Аравии в 1925 году создается комитет Хиджаза. Саудовский король не пошел на обещанные радикальные меры, и комитет распускают. Среди его членов нашлись и те, кто считал его деятельность необходимой: «В 1926 г. сформировали комитет, получивший название «Комитет Хиджаза», целью которого было обратиться к Ибн-Са‘уду и обговорить с ним вызывавшие беспокойство вопросы. После того, как основная задача была выполнена, планировалось распустить комитет, но один из его членов, Хашим Аш‘ари, предложил сделать его постоянной организацией, получившей название «Нахдатул Улама» – «возрождение ученых». Также среди первых членов движения были выходцы из «Мухаммадии». Основатели «Нахдатул Улама» планировали сделать свою организацию противвесом модернистской политике «Мухаммадии» и подъему салафитских движений, которые выступали против традиционного индонезийского ислама, содержащего яванские языческие традиции»².

С 1926 до 1937 года Нахдатул Улама активно продвигает позицию по поддержке индонезийского ислама. Если Мухаммадия ориентировалась на представителей интеллигенции и выстраивала свою политику так, чтобы получить новую светскую и религиозную элиту, то Нахдатул Улама сконцентрировала свое внимание на обычных деревенских жителях, которые в массе своей и были хранителями национальных традиций. Нахдатул Улама активно ведет идеологическую работу в сельской местности, открывает в деревнях медресе.

Исходя из вышеизложенных фактов, мы видим, что исламский активизм в Индонезии разделился на линию Мухаммадии, которая продвигала либеральные ценности западных исламских просветителей, и сторонников национальных традиций под руководством Нахдатул Улама.

² Какой ислам победит в Индонезии? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://islam.kz/ru/news/v-mire/kakoi-islam-pobedit-v-indonezii-14631/#gsc.tab=0> (дата обращения: 10.02.2024).



Ислам Нусантара и трансформация идеологии Нахдатул Улама

В XXI веке Нахдталул Улама продолжает поддерживать принципы многообразия ислама в стране и даже за ее пределами. Позиция Нахдатул Улама нашла свое отражение в мультикультурной концепции ислама «Нусантара». Л.М. Ефимова определяет эту концепцию следующим образом: «Ислам Нусантара не приемлет интерпретации ислама, навязываемые экстремистами, и считает, что традиционные ценности могут гармонично сосуществовать с исламской идентичностью. Сторонники ислама Нусантара подчеркивают, что это вовсе не новая интерпретация ислама, но индонезийский вариант мусульманской религиозной практики, исторически сложившийся в процессе распространения ислама на архипелаге» [3, с. 268].

Термин «ислам Нусантар» был предложен богословами Нахдатул Улама в 2015 году. Стоит отметить, что нусантарой называют Малайский архипелаг. На наш взгляд, название новой исламской концепции историческим названием Малайского архипелага подчеркивает приверженность организации принципам уникальности религиозных традиций региона и их многообразия. Мы предполагаем, что акцент на локальных традициях островов и был одним из залогов успеха организации в продвижении своего влияния среди населения. Если в начале своего существования организация просто высказывалась о праве существования локальных элементов в исламе, то с утверждением принципов Нусантары была предпринята попытка систематизировать картину религиозной жизни Индонезии [3].

Попытка систематизации исламского пространства в 2015 году была обусловлена и тем, что ярко проявилась проблема транснационального терроризма и радикализации ислама, что потребовало от индонезийских богословов определить индивидуальную для страны программу реагирования на угрозы нового времени. Подобная реакция не является уникальной, но вполне вписывается в понятие исламского активизма [1, с. 85]. И.А. Царегородцева отмечает, что особенностью исламского активизма являются следующие факторы: «Каждый мусульманин несет ответственность не только за себя лично, но и за развитие всего мусульманского общества: задача верующего – не только постигнуть основы религии, но и способствовать улучшению благосостояния всех мусульман; не пассивная вера, но активная добродетель, самообразование и профессионализм» [2, с. 99].



В.В. Безменов

Исламский активизм в Индонезии и его репрезентация организациями...

Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 565-580

Роль Нахдатул Улама и Мухаммадии в формировании Индонезии

Нахдатул Улама и Мухаммадия, на наш взгляд, являлись лидерами исламского идеологического пространства Индонезии. Они на протяжении всего своего существования были инициаторами преобразований в государстве. В начале XX века мы наблюдаем национально-освободительную борьбу с голландской колониальной администрацией с активным вовлечением Нахдатул Улама и Мухаммадии.

В 1980-х годах формируется система исламского банкинга и халяльной пищевой промышленности в регионе. Экономические процессы в сфере исламских финансов были инициированы в стране не снизу, а с подачи государства. В начале 80-х военно-бюрократический режим президента Сухарто был заинтересован в получении новых доходов в государственный бюджет. Для этих целей Индонезия по примеру соседней Малайзии начала развивать сферу исламских финансов. Контроль за этим сектором был возложен на Индонезийский совет улемов. В тот период времени Совет являлся проводником государственной идеологической повестки среди мусульман Индонезии, а также отвечал за формирование стандартов халяль. Совет состоял из крупных исламских организаций. Ведущая роль в нем принадлежала Нахдатул Улама и Мухаммадии [4, с. 71–80].

Исламский активизм как форма развития национального, регионального и политического ислама

В формах действия Нахдатул Улама, подпадающих под определение исламского активизма, на наш взгляд, нет уникальных черт. Уникальным является индонезийский ислам и его специфические черты, которые отличают его от ислама в Северной Африке, на Ближнем и Среднем Востоке. Мы уже отметили, что организация сконцентрировала свое внимание на локальных толках ислама в стране, которые в большинстве своем были распространены среди сельского населения.

В подтверждение тезиса о том, что исламский активизм напрямую зависит от региональной традиции ислама, можно привести в пример шиитский исламский активизм, который начал оформляться на Ближнем Востоке в 1960-е годы и вобрал в себя «совокупность политико-религиозных идеологий, сфор-



мировавшихся под воздействием шиитского ислама, антиимпериализма и социально ориентированных политических теорий» [5, с. 18].

И.А. Царегородцева, рассматривая черты исламского активизма, утверждает, что базис исламизма – это исламский активизм. Из-за этой связки явления зачастую путают [2, с. 65–71]. Чем же они отличаются? Исламский активизм является пассионарной реакцией исламского общества на изменения внутри уммы или за ее пределами. Активизм приводит в движение социум. Исламизм также направлен на трансформацию уммы, но он преследует сугубо политические цели и, в отличие от исламского активизма, имеет четкие цели и задачи. Исламизм не может существовать без активизма. Тогда как активизм может существовать без исламизма. З.И. Левин указывает: «Исламизм – это глобальный проект переустройства мира на началах учения пророка Мухаммеда, план воплощения идеи провиденциальной избранности мусульман как спасителей человечества от разрушительных последствий секуляризма, национализма, глобализации» [6, с. 2].

На начальном этапе развития исламский активизм в мусульманских странах в своих проявлениях ничем не отличался. Сейчас, когда существует множество исламских стран и концепций развития уммы, начиная от создания нового халифата и заканчивая трансформацией исламского социума под модель западного устройства, ситуация также не изменилась. Пассионарную энергию исламского активизма просто используют для достижения конкретных целей.

Появление Нахдатул Улама и Мухаммадии в процессе зарождения исламского активизма в начале XX века и его дальнейшая трансформация также не имеет ничего нового. В обществе происходили социально-политические бурления. Открывались новые учебные заведения, где преподавались светские дисциплины. Мусульмане стали поступать в нерелигиозные школы и университеты в Европе или открывать их у себя. В Индонезии в начале XX века происходили абсолютно все указанные выше процессы. Они были не оформлены, носили бессистемный характер и были направлены на сохранение ислама в таком виде, каким его понимали индонезийские богословы. Так, до 1930-х годов на территории современной Индонезии действовало несколько исламских религиозных организаций. Формирование этих религиозных групп, на наш взгляд, было направлено на консолидацию исламской традиции региона [7, с. 32].



Указанные группы выполняли функцию консолидации религии и ее структурирования в общественном сознании, но это лишь малая часть исламского активизма. Р.Ф. Патеев в своих исследованиях четко обозначает, что говорить об исламском активизме на начальном этапе развития можно только тогда, когда религиозные деятели, получившие классическое религиозное образование, выходят в народ и пытаются его преобразовать теми средствами коммуникаций, которые доступны в регионе. Он пишет: «Исламские активисты вышли за стены мечетей и традиционных медресе. Среди них особую роль играли модернисты Мухаммад Абдо и Рашид Рида. Последний в 1898 г. основал религиозный журнал «Аль-Манар»» [1, с. 84].

Активизм через печатную деятельность распространился и в Российской империи незадолго до Первой мировой войны. Вообще, выход ислама на страницы печатных изданий того времени был обыденным явлением, и повсеместно там, где можно было создать свой журнал или газету, мусульмане ее создавали. В России исламским активизмом занимались «джадиды», с подачи которых была создана целая плеяда представителей мусульманской интеллектуальной интеллигенции и коммерческих элит. Добились они этого благодаря реформе традиционного мусульманского образования и пересмотру шариатских положений [8, с. 24–26].

Мусульман Ближнего Востока и Российской империи объединяло то, что в этих регионах была развитая богословская традиция, созданная еще во время существования исламских государств. После их подчинения ее сумели сохранить и адаптировать к новым условиям, навязанным немусульманскими государствами. В Индонезии такого не было, потому что крупные исламские государства с большой долей исламизированного населения стали появляться уже в XV веке, а колониальная экспансия на острова началась только в XVII столетии – единая система не успела сформироваться [9, с. 33].

Политический активизм Нахдатул Улама

Перед Второй мировой войной организация начинает тесно сотрудничать с национальной партией Индонезии, которой руководил будущий президент Индонезии Сукарно. Взгляды Сукарно разительно отличались от воззрений Нахдатул Улама. Лидер видел развитие страны в русле республиканского строя с сепарацией института религии от государственного аппарата. Однако для борьбы с голландской колониальной администрацией требовался весь



социальный ресурс, который могли предоставить исламские религиозные организации [9, с. 54–56]. Нахдатул Улама совместно со своим оппонентом Мухаммадией в годы Второй мировой войны и позже, во время войны за независимость Индонезии, оказывали политическим лидерам не только идеологическую поддержку, но и финансовую. Можно предположить, что руководства Нахдаутул Улама и Мухаммадии решили, что лучше жить в национальном независимом государстве с демократическим строем, чем в колониальной зависимости от Нидерландов, чья культура непонятна и чужда населению Малайского архипелага.

После обретения независимости в 1949 году вектор исламского активизма Нахдатул Улама начинает меняться. Если до независимости организация ориентировалась на рядовых мусульман, то с 1949 года она активно вливается в политическую жизнь и пытается оказывать влияние на государственные институты. М. Кирчанов пишет: «В период между двумя мировыми войнами в Индонезии шел процесс распада того социально– идентичностного и культурного феномена, который американские политологи определяют как «индонезийское аграрное общество»» [9, с. 43]. Заключалось это влияние в поддержке государственной доктрины «Панчасила» (Пять основ). Государственная доктрина, разработанная при правительстве Сукарно, была направлена на консолидацию всех этнических и религиозных групп Индонезии. Основные принципы концепции: «1) Вера в единого Бога; 2) Справедливость и цивилизованная гуманность; 3) Единство страны; 4) Демократия, направляемая разумной политикой консультации и представительства; 5) Осуществление социальной справедливости для всего народа Индонезии»³.

Государственная доктрина была направлена на удовлетворение интересов не только мусульманских религиозных групп. Правительство Сукарно понимало, что продвижение только исламского курса во внутренней политике может привести к сепаратистским настроениям и обострению государственно-конфессиональных отношений на архипелаге, где различные религии и культуры переплетались между собой на протяжении столетий. Видимо, руководство Нахдатул Улама, имевшее тесные связи с правительством и не желавшее терять авторитет, приняло правила игры. Немаловажным фактором являлось и то, что в прошедшей войне за независимость принимали участие не

³ Панчасила (Индонезия). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1085357> (дата обращения: 10.02.2024).



только мусульмане, но и представители других конфессий, что, на наш взгляд, могло повлиять на консолидацию жителей Индонезии [10, с. 343–345].

Экономический активизм Нахдатул Улама

Эпоха экономического активизма Нахдатул Улама приходится на 1980-е, как и в остальном исламском мире. Многие исламские регионы к этому времени обрели независимость и хотели выстраивать свою капиталистическую экономику, но с учетом принципов халяль. В Индонезии этот процесс начался в 1965 году, когда президента Сукарно свергает генерал Сухарто и в стране устанавливается власть военных. Военное правительство отходит от политики многообразия и пытается унифицировать религиозное пространство. Для консолидации исламских организаций и эффективного управления им в 1975 году создается «Индонезийский совет улемов». Кроме Нахдатул Улама и других локальных исламских организаций, членство в нем получает и Мухаммадия. Совет обслуживал не только интересы военной диктатуры, но и рядовых мусульман, издавая фетвы касательно халяль в экономической деятельности [4, с. 96–100].

Работа совета затронула сельское хозяйство, пищевую промышленность. В конце 1980-х совет уже сертифицировал легкую промышленность и фармацевтику: «С 1989 года Совет практически монополизировал сертификацию халяльной продукции, что принесло огромные деньги», – пишет Ефимова [11, с. 77]. Помимо этих отраслей, Совет начинает сертификацию банковских продуктов (халяльные финансы). Промышленность и бизнес к 1980-м годам имели потребность в халяльной сертификации из-за роста потребителей исламских финансовых продуктов. Основа капиталистических банков, заложенная еще при Сукарно, не устраивала подавляющее мусульманское население страны. Для решения этих проблемы, по примеру соседней Малайзии, в 1991 году был открыт первый шариатский банк Муамалат, управляемый Индонезийским советом улемов, а потом были созданы пилотные шариатские отделения в крупных коммерческих банках. В их создании был взят общемировой принцип: изоляция части банковского актива для обеспечения нужд шариатского отделения, беспроцентная рассрочка на потребительские товары и бизнес, а также создание группы шариатских контролеров. К концу 1990-м мы видим формирование уже целого ряда шариатских банков и



стандартов для аккредитации халяльной финансовой продукции в государстве [11].

Социальный активизм Нахдатул Улама

Аналогично тому, как в русле проведения социальной политики Нахдатул Улама в начале XX столетия формировались образовательные учреждения, во время государственного контроля президента Сухарто также открывались медресе, где можно было получить образование, организация вовлекала в свои ряды активную мусульманскую молодежь и т.д. Эта практика при правлении Сукарно не получила должного развития из-за контроля военными социальной жизни. Лишь в 1990-е годы, когда режим президента ослабевал, Нахдатул Улама получила возможность, как и Мухаммадия, открывать частные учебные заведения, организовывать образовательные гранты на обучение в Индонезии или, наоборот, отправлять своих студентов за рубеж.

Нахдатул Улама становится популярной среди бизнес-элит, чьей поддержкой ей удалось заручиться в течение функционирования Индонезийского совета улемов [11, с. 74–76]. Об этом мы можем говорить исходя из того, что в 1998 году лидер организации Абдуррахман Вахид побеждает на президентских выборах в Индонезии. Его правление было недолгим и закончилось в 2001 году из-за давления военных, которые не желали видеть лидером государства лицо, представляющее религиозную организацию.

После 2001 года Нахдатул Улама, как и Мухаммадия, отходит от принципа прямого вмешательства в политику и концентрирует свое внимание на общественных программах развития индонезийского общества. Однако на этом поприще организации ждали проблемы. Если в начале своего существования они отражали настроение большинства мусульман Индонезии и продвигали свою инициативу снизу вверх, то после импичмента президента Абдуррахмана Вахида инициативы по социальному преобразованию спускались сверху вниз. Мусульмане Индонезии стали проявлять недоверие к организациям из-за того, что последние они фактически стали частью политического аппарата.

На данный момент организации пытаются выйти из ловушки неповоротливой системы управления, образовавшейся во второй половине XX века: обе организации стали очень большими [10, с. 171–173]. Нахдатул Улама и Мухаммадия активно подключают в своем социальном активизме СМИ, светских и религиозных блогеров. На наш взгляд, организации на протяжении



всего своего существования адаптировались под нужды мусульманского общества Индонезии и государства.

На сегодняшний день Нахдатул Улама придерживается политики либерального ислама «Нусантар», а Мухаммадия пытается привнести идеи либерального ислама для унификации уммы. На наш взгляд, в период общемировой борьбы с исламским экстремизмом мы будем видеть социальный активизм, направленный против этого явления со стороны обеих организаций. Цель у них будет идентична, но достигаться она будет разными способами. Однако события в мире могут повернуться таким образом, что может возникнуть запрос на формирование салафитского активизма, проводником которого могут стать Нахдатул Улама или даже Мухаммадия⁴.

Заключение

Исходя из проведенного исследования и сравнения организаций Нахдатул Улама и Мухаммадия мы можем сделать вывод, что они в своей деятельности на территории страны ничем не отличались. Исламский активизм как феномен на территории Индонезии не приобрел специфические черты, а лишь являлся силой, которая приводила в движение мусульман региона. Эти две организации, основанные на подъеме исламского активизма, отличались одна от другой лишь своим представлением о том, как должно развиваться и выглядеть индонезийское государство, но в стратегиях достижения поставленных целей они были схожи. Деятельность обеих организаций влияет на социальную, политическую и экономическую жизнь страны. Однако есть и отличие: Нахдатул Улама успешнее, поскольку ориентирована на мультикультурный подход и потому имеет больше последователей.

Литература

1. Патеев Р.Ф. Религиозный активизм в мусульманских сообществах: переосмысление в постсекулярную эпоху. *Религиоведение.* 2020;(3):78–87.
2. Царегородцева И.А. Исламский активизм: основные этапы развития идеологии. *Исламские радикальные движения на политической карте современного мира.* Т. 2. М.: ЛЕНЛАНД; 2016. С. 63–79.

⁴ Индонезийский исследователь Хаедар Нашир утверждает, что можно оценивать Мухаммадию как ваххабитское направление, но организация, скорее всего, относится к реформаторскому египетскому направлению, к которому принадлежал М. Абдо (см.: [12, с. 61]).



3. Ефимова Л.М. Ислам Нусантара – против радикализма и экстремизма. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):268–280.

4. Ефимова Л.М. Ислам и власть в современной Индонезии: поиск баланса в условиях демократии. *Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития*. 2018;2(4):69–87.

5. Беренкова Н.А. *Феномен шиитского активизма в Ливане и его влияние на международные отношения на Ближнего Востока. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук*. Н. Новгород, 2015. 31 с

6. Левин З.И. *Очерки природы исламизма*. М.: ИВ РАН; 2014. 126 с.

7. Кирчанов М.В. Исламское государство Индонезия (1949–1962 гг.) как параллельная и альтернативная форма развития индонезийской государственности. *Исламоведение*. 2022;3(53):30–42.

8. Хабутдинов А.Ю. *Институты российского мусульманского общества в Волго-Уральском регионе*. М.: ИД Марджани; 2013. 344 с.

9. Кирчанов М.В. *Национализм и модернизация в Индонезии в XX веке*. Воронеж: Научная книга; 2009. 251 с.

10. Кирчанов М.В. Исламское государство Индонезия в современной индонезийской культуре памяти. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(2):337–358.

11. Ефимова Л.М. Халяль покоряет исламскую умму Индонезии. *Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития*. 2019;1(2):94–100.

12. Haedar Nashir. *Muhammadiyah a reform movement*. Surakarta: Muhammadiyah University Press; 2015. 299 p.

References

1. Pateyev R.F. Religioznyy aktivizm v musulmanskikh soobshchestvakh: pereosmysleniye v postsekulyarnuyu epokhu [Religious activism in Muslim communities: rethinking in the post-secular era]. *Religiovedeniye*. 2020;(3):78–87. (In Russian)

2. Tsaregorodtseva I.A. Islamskiy aktivizm: osnovnyye etapy razvitiya ideologii [Islamic activism: main stages in the development of ideology]. *Islamskiye radikalnyye dvizheniya na politicheskoy karte sovremennogo mira* [Islamic radical movements on the political map of the modern world]. V. 2. Moscow: LENLAND Press; 2015, pp. 63–79. (In Russian)



3. Efimova L.M. Islam Nusantara – protiv radikalizma i ekstrimizma [Islam Nusantara – against radicalism and extremism]. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(2):268–280. (In Russian)

4. Efimova L.M. Islam i vlast v sovremennoy Indonezii: poisk balansa v usloviyakh demokratii [Islam and power in modern Indonesia: searching for balance in democracy]. *Yugo-Vostochnaya Aziya: aktualnyye problemy razvitiya* [South-Eastern Asia: current development issued]. 2018;2(4):69–87. (In Russian)

5. Berenkova N.A. *Fenomen shiitskogo aktivizma v Livane i ego vliyaniye na mezhdunarodnyye otnosheniya na Blizhnego Vostoka. Avtorefer. diss. ... kand. ist. nauk* [The phenomenon of Shiite activism in Lebanon and its impact on international relations in the Middle East. Abstract of a Candidate in Historical Sciences Thesis]. Nizhny Novgorod: OSU Publ; 2015. 31 p. (In Russian)

6. Levin Z.I. *Ocherki prirody islamizma* [Essays on the nature of Islamism]. Moscow: Institute of Oriental Studies for the Russian Academy of Sciences Publ; 2014. 126 p. (In Russian)

7. Kirchanov M.V. Islamskoe gosudarstvo Indoneziya (1949–1962 gg.) kak parallel'naya i al'ternativnaya forma razvitiya indonezijskoj gosudarstvennosti [The Islamic state of Indonesia (1949–1962) as a parallel and alternative form of development of Indonesian statehood]. *Islamovedenie*. 2022;3(53):30–42. (In Russian)

8. Habutdinov A.Y. *Instituty rossijskogo musul'manskogo obshchestva v Volgo-Ural'skom regione* [Institute of Russian Muslim Society in the Volga-Ural Region]. Moscow: Mardzhani Press; 2013. 344 p. (In Russian)

9. Kirchanov M.V. *Nacionalizm i modernizaciya v Indonezii v XX veke* [Nationalism and modernism in Indonesia in the 20th century]. Voronezh: Scientific Book Publ; 2009. 251 p. (In Russian)

10. Kirchanov M.V. Islamskoye gosudarstvo Indoneziya v sovremennoy indoneziyskoy kulture pamyati [Islamic state of Indonesia in Contemporary Indonesian culture of memory]. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(2):337–358. (In Russian)

11. Efimova L.M. Halyal pokoryaet islamskuyu ummu Indonezii [Halal Conquers the Islamic Ummah of Indonesia]. *Yugo-Vostochnaya Aziya: aktualnyye problemy razvitiya* [South-East Asia: actual Problems of Development]. 2019;1(2):94–100. (In Russian)

12. Haedar Nashir. *Muhammadiyah a reform movement*. Surakarta: Muhammadiyah University Press; 2015. 299 p.



V.V. Bezmenov

Islamic activism in Indonesia and its representation by Nahdatul Ulama...

Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 565-580

Информация об авторе

Безменов Владислав Владимирович, аспирант кафедры религиоведения Института социально-философских наук и массовых коммуникаций Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань, Российская Федерация.

About the author

Vladislav V. Bezmenov, postgraduate student of the Department of Religious Studies of the Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass Communications, Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 25 февраля 2024

Одобрена рецензентами: 10 августа 2024

Принята к публикации: 07 сентября 2024

Article info

Received: February 25, 2024

Reviewed: August 10, 2024

Accepted: September 07, 2024



О.С. Батурина

Отношение башкортостанского духовенства к духовно-просветительской...
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 581-594

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-3-581-594

УДК 159.9:241:316.47:37

Original Paper

Оригинальная статья

Отношение башкортостанского духовенства к духовно-просветительской деятельности

О.С. Батурина^{1, 2а}

¹Бирский филиал Уфимского университет науки и технологий, АНО по созданию и обеспечению деятельности духовно-просветительского центра «Духовное благолепие», г. Бирск, Российская Федерация

²Российский государственный профессионально-педагогический университет, г. Екатеринбург, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0002-7602-9144>, e-mail: Baturina.os@mail.ru

Резюме: В статье описывается духовно-просветительская деятельность как одно из условий решения стратегической задачи по защите традиционных духовно-нравственных ценностей. Служители (персонал, волонтеры) религиозных организаций рассматриваются в качестве потенциальных специалистов в сфере духовно-нравственного просвещения. Свое отношение к новому виду внерелигиозной деятельности выразило башкортостанское духовенство, приняв участие в специально разработанном опросе. Исследование показало, что представители духовенства Республики Башкортостан, считая себя носителями духовных, религиозных знаний, способны поделиться с прихожанами своим опытом, готовы формировать у молодого поколения умения и навыки религиозного способа познания мира, умеют прививать ценностные установки вероучения, имеют опыт проведения просветительских мероприятий и проявляют высокую готовность к ведению просветительской деятельности. Но при этом понимают, что могут удовлетворить образовательные потребности и интересы в сфере религиозных культур лишь частично. Выявленная высокая потребность духовенства в освоении духовно-просветительских компетенций приводит исследователя к выводу о необходимости включения специального курса в образовательный процесс православных и мусульманских высших учебных заведений, более того, разработки программы магистратуры «Духовно-нравственное просвещение».

Ключевые слова: духовно-просветительская деятельность; духовно-просветительские центры; башкортостанское духовенство



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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



O.S. Baturina

The attitude of the Bashkortostan clergy to spiritual and educational activities

Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 581-594

Для цитирования: Батурина О.С. Отношение башкортостанского духовенства к духовно-просветительской деятельности. *Minbar. Islamic Studies.* 2024;17(3):581–594. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-581-594

Благодарности: Автор выражает благодарность руководству Фонда Президентских грантов по развитию гражданского общества за поддержку проектной инициативы, Совету по государственно-конфессиональным отношениям при Главе Республики Башкортостан за наставничество в научных изысканиях, Бирской епархии Русской Православной Церкви (Московский Патриархат) за поддержку, возможность подать заявку и реализовать проект, Духовному управлению мусульман Республики Башкортостан за намеченные совместные намерения по развитию духовно-просветительской деятельности в Республике Башкортостан, Российскому исламскому университету при Центральном духовном управлении мусульман России за создание условий по разработке проекта в целом и опроса в частности, за лозунг «Мы просвещаем» как ценностно-содержательный ориентир нашего исследования, Бирскому филиалу Уфимского университета науки и технологии за экспертную поддержку и участие руководства, ученых, преподавателей и студентов в Экспертной площадке и помощь в проведении исследования, всем представителям башкортостанского духовенства за участие в опросе, открытость и заинтересованность в деле развития института духовно-нравственного просвещения.

The attitude of the Bashkortostan clergy to spiritual and educational activities

O.S. Baturina^{1, 2a}

¹*Birsk branch of Ufa University of Science and Technology, ANO for the creation and maintenance of the activities of the spiritual and educational center “Spiritual Blessings”, Birsk, the Russian Federation*

²*Russian State Vocational Pedagogical University, Ekaterinburg, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0002-7602-9144>, e-mail: Baturina.os@mail.ru

Abstract: The article examines spiritual and educational activities as one of the conditions for solving the strategic task of protecting traditional spiritual and moral values. Ministers (staff, volunteers) of religious organizations are considered as potential specialists in the field of spiritual and moral education. The Bashkortostan clergy expressed their attitude towards a new type of non-religious activity by taking part in a specially designed survey. The study showed that the clergy of the Republic of Bashkortostan, considering themselves as the carriers of spiritual and religious knowledge, are able to share their experience with parishioners. They are also ready to develop in the younger generation the skills of a religious way of understanding the world. Moreover, they are able to instill the values of religious doctrine, have experience in conducting



educational events and reveal high readiness to conduct educational activities. But at the same time they understand that they are able to partially satisfy educational needs and interests in the field of religious cultures. The identified high need of the clergy for mastering spiritual and educational competencies leads the researcher to the conclusion that it is necessary to include a special course in the training of Orthodox and Muslim higher educational institutions, and, moreover, to develop a master's program in "Spiritual and Moral Education."

Keywords: spiritual and educational activities; spiritual and educational centers; Bashkortostan clergy

For citation: Baturina O.S. The attitude of the Bashkortostan clergy to spiritual and educational activities. *Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3):581–594*. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-581-594

Acknowledgements: The author expresses gratitude to the leadership of the Presidential Grants Fund for the Development of Civil Society for supporting the project initiative, to the Council for State-Religious Relations under the Head of the Republic of Bashkortostan for mentoring in scientific research, to Birsk Diocese of the Russian Orthodox Church (Moscow Patriarchate) for the support and the opportunity to submit an application and to implement the project, to the Spiritual Administration of Muslims of the Republic of Bashkortostan for the outlined joint intentions to develop spiritual and educational activities in the Republic of Bashkortostan, to Russian Islamic University under the Central Spiritual Administration of Muslims of Russia for creating conditions for the development of the project in general and the survey in particular, for the slogan "We are enlightening" as a value and content guideline for our research, to the Birsk branch of the Ufa University of Science and Technology for expert support and participation of the leadership, scientists, teachers and students in the Expert Platform and assistance in conducting research, to all the representatives of Bashkortostan clergy for participating in the survey, for their openness and interest in the development of the institute of spiritual and moral education.

Введение

В настоящее время, в условиях мирового ценностного кризиса, Россия испытывает со стороны недружественных стран угрозу многовековому российскому духовно-культурному наследию, нравственным идеалам, ценностным ориентирам, моральным принципам и установкам. В целях защиты традиционных ценностей, общих для людей верующих и неверующих, руководством страны выбран стратегический ориентир на духовное единство российского государств как средство упрочения суверенитета России. В 2020 году Указом Президента Российской Федерации от 21.07.2020 №474 [1] была поставлена стратегическая задача «создать условия для воспитания гармонично развитой



и социально ответственной личности на основе духовно-нравственных ценностей народов Российской Федерации», а с конца 2022 года в Российской Федерации благодаря Указу от 9 ноября 2022 г. №809 [2] реализуется государственная политика по «сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей».

По нашему мнению, значительную роль в духовном единстве российского общества призваны играть духовно-просветительские центры (далее – ДПЦ). Строительство ДПЦ осуществляется системно, последовательно, при государственной поддержке. Создаются ДПЦ в форме некоммерческих негосударственных организаций. Несмотря на то, что ДПЦ учреждаются религиозными организациями, их деятельность должна иметь светский характер. С 2020 года, с момента открытия в городе Бирске Республики Башкортостан первого ДПЦ на базе АНО «Духовное благолепие» при учреждении Бирской епархии Русской Православной Церкви, совместно с Бирским филиалом Башкирского государственного университета (Уфимского университета науки и технологий) осуществляется комплексная научная-образовательная поддержка и информационно-методическое сопровождение духовно-просветительской деятельности (далее – ДПД).

Материалы и методы исследования

Исследование было проведено в 2022-2023 годах в рамках реализации проекта «Центр компетенций «Мы просвещаем»: комплексная поддержка и развитие духовно-нравственного просвещения» [3], поддержанного федеральным грантодателем «Фонд Президентских грантов по развитию гражданского общества». В проекте приняло участие башкортостанское духовенство, иными словами, профессиональные служители культа религии, православной и мусульманской направленности из Республики Башкортостан. Использование понятия «башкортостанское духовенство» в настоящей работе позволяет более емко называть респондентов, которые в реализованном проекте определялись как «служители (персонал, волонтеры) религиозных организаций». В рамках проведения Экспертной площадки как первого этапа проекта нами был разработан «Опрос по актуальным вопросам духовно-нравственного просвещения». В исследовании приняли участие 146 представителей духовенства Республики Башкортостан.

Респондентам предлагалась следующая инструкция: «Уважаемые служители (персонал, волонтеры) религиозных организаций, просим Вас дать эк-



спертную оценку по актуальным вопросам духовно-нравственного воспитания и развития населения посредством духовно-просветительской деятельности. Для этого предлагаем ответить на ряд вопросов. Каждый участник опроса будет включен в Экспертную площадку Центра компетенций «Мы просвещаем», реализуемого при поддержке Фонда Президентских грантов, и будет номинирован дипломом участника Экспертной площадки».

На мероприятиях Экспертной площадки участники предложили разные варианты проведения опроса. Полученные рекомендации были учтены, были выбраны такие способы: 1) устно, когда респонденты давали ответы лично в перерывах между мероприятиями Экспертной площадки или по телефону; 2) письменно, для этого был составлен специальный бланк, который входил в пакет раздаточных материалов на мероприятиях Экспертной площадки или посредством рассылки писем направлялся в религиозные организации Республики Башкортостан в конверте в печатном виде; 3) на специальной цифровой платформе для проведения опроса Google Forms, на которую анкетированные переходили по ссылке, воспользовавшись QR-кодом.

Результаты

Респондентам для ознакомления дано определение просветительской деятельности, закрепленное в Федеральном законе «Об образовании в Российской Федерации» (от 05.04.2021 г. №85-ФЗ), и задан вопрос: «Исходя из этого определения, можно ли сказать, что служитель религиозной организации готов заниматься просветительской деятельностью?». Все участники опроса ответили единогласно: «Да». Ответы показывают, что респонденты выражают готовность к духовно-просветительской деятельности. В нашем исследовании духовно-просветительская деятельность определяется как деятельность, направленная на распространение знаний о духовной культуре, духовного опыта, формирование умений и навыков в духовной сфере жизни, традиционных российских духовно-нравственных ценностей, идеалов и установок в целях духовно-нравственного развития человека, удовлетворения его духовно-образовательных потребностей и интересов [4].

В современных условиях, когда назрела необходимость решения стратегически важной задачи России – «защита российских традиционных духовно-нравственных ценностей», закрепленной в Указе Президента РФ №809, духовно-просветительская деятельность вплетается в структуру нерелигиозной,



социально ориентированной работы религиозных организаций. Практически каждый священнослужитель, как православной, так и исламской направленности, закреплён за определённым социальным направлением. В настоящее время наиболее востребованы следующие социальные направления: «религиозное образование и катехизация», «воскресная школа», «взаимодействие религиозной организации с властью, обществом и СМИ», «молодежная деятельность», «патриотическое воспитание», «спортивные соревнования», «социальная деятельность», «благотворительность», «сестричество (сестры милосердия)», «братство» и другие. Духовно-просветительская работа приобретает свой собственный предмет и содержание деятельности.

Вопрос «Кто призван заниматься духовно-нравственным просвещением?». предполагал два варианта ответа: 1) каждый служитель религиозной организации, 2) только ответственное за просветительскую работу лицо. Результаты подсчёта выборов вариантов ответов представлены на рисунке 1.



Рис 1. Результаты подсчёта ответов представителей башкортостанского духовенства на вопрос «Кто призван заниматься духовно-нравственным просвещением?»

Fig. 1. The results of counting the responses of Bashkortostan clergy to the question "Who is called to engage in spiritual and moral education?"

Из рисунка видно, что 70,6 % опрошенных указали на призвание каждого служителя религиозной организации заниматься духовно-нравственным просвещением. Примерно одна треть ответила, что это прерогатива только



ответственного за просветительскую работу лица. Можно предположить, что вторая категория опрошенных считает, что духовно-просветительская работа требует сформированных соответствующих компетенций, либо представители башкортостанского духовенства испытывают трудности в осуществлении данной деятельности, возможно, никогда не занимались просветительской деятельностью. Действительно, для религиозных организаций направление духовно-просветительской деятельности является новым. На сегодняшний день в семинариях и исламских вузах нет предметов, которые полностью раскрывали бы данную деятельность и способствовали формированию духовно-просветительских компетенций. Поэтому возникает необходимость введения такой учебной дисциплины в духовно ориентированные организации высшего образования. Целесообразно осуществлять целенаправленную подготовку специалистов по духовно-нравственному просвещению, так называемых духовных просветителей, на уровне магистерской программы по педагогике. Подготовка такой программы начата в 2022 году в Бирском филиале Башкирского государственного университета (ныне – Уфимского университета науки и технологий). Планируется осуществить первый набор в 2024 году.

Обращают внимание однозначно положительные ответы на следующие четыре вопроса:

1. «Являются ли служители религиозных организаций носителями духовных, религиозных знаний?»;
2. «Способны ли служители религиозных организаций поделиться с прихожанами своим опытом?»;
3. «Готовы ли служители религиозных организаций формировать у молодого поколения умения и навыки религиозного способа познания мира?»;
4. «Умеют ли служители религиозных организаций прививать ценностные установки вероучения?».

Башкортостанское духовенство единогласно в том, что служители религиозных организаций являются носителями духовных, религиозных знаний, они способны поделиться с прихожанами своим опытом. Это, скорее всего, говорит о внутренней готовности к духовно-просветительской работе, так как они обладают уникальными духовными знаниями. При этом все участники опроса единодушно выявили готовность формировать у молодого поколения умения и навыки религиозного способа познания мира. Соответственно,



можно предположить, что данные служители религиозных организаций также готовы к освоению духовно-просветительских компетенций. И для этого имеются первичные профессиональные умения и навыки, а именно умения прививать ценностные установки вероучения.

Отвечая на вопрос «Способно ли духовно-нравственное просвещение удовлетворить образовательные потребности и интересы в сфере религиозной культуры?», представители башкортостанского духовенства не были столь единодушны в своих ответах.

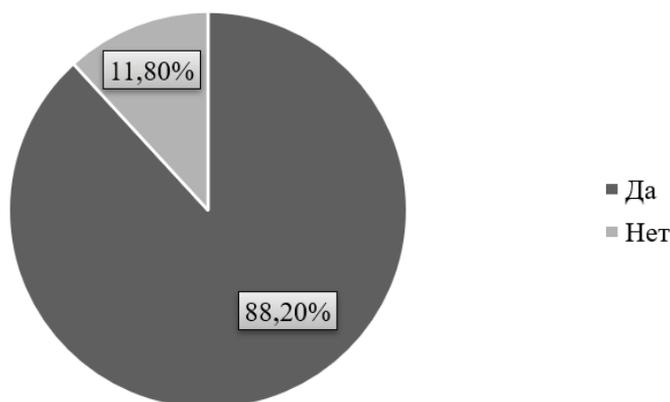


Рис. 2. Результаты подсчета ответов представителей башкортостанского духовенства на вопрос «Способно ли духовно-нравственное просвещение удовлетворить образовательные потребности и интересы в сфере религиозной культуры?»

Fig. 2. The results of counting the answers of Bashkortostan clergy to the question “Is spiritual and moral education capable of satisfying educational needs and interests in the field of religious culture?”

Рисунок 2 позволяет наглядно увидеть, что большинство (88,2 %) служителей (персонала, волонтеров) религиозных организаций Республики Башкортостан считают, что духовно-нравственное просвещение способно удовлетворить образовательные потребности и интересы в сфере религиозной культуры. Однако остальные респонденты (11,8 %) полагают, что этого недостаточно. Иными словами, башкортостанское духовенство не способно самостоятельно удовлетворить духовные запросы населения. По нашему мнению, для достижения наилучших результатов необходимо сформировать кластерное взаимодействие между священством, образованием, наукой, культурой, СМИ.



Башкортостанское духовенство единогласно во мнении о том, что духовно-нравственное просвещение может менять отношение людей к религии. Об этом свидетельствуют положительные ответы, полученные на вопрос «Может ли духовно-нравственное просвещение менять отношение людей к религии?».

Вопрос «На какие темы Вы проводите (могли бы проводить) просветительское мероприятие?». относился к категории необязательных. Но несколько участников опроса дали свои ответы. Приведем несколько примеров: «Значение религии в жизни человека», «Становление духовно-просветительской деятельности нашего края», «Православное вероучение», «Что есть церковь», «Социальное служение на приходе», «Семья, Бог в жизни человека», «Темы касательно работы детской воскресной школы», «Кто является мусульманином, мусульманские семейные ценности», «Недопустимость однополых отношений. Воспитание нации», «Отношение к соседям, отношение к представителям других вероисповеданий, любовь к Родине, почитание родителей» и другие.

Следующий блок вопросов касался отношения к мероприятиям Экспертной площадки как направления деятельности Центра компетенций «Мы просвещаем». Представителям башкортостанского духовенства предлагалось оценить актуальность проведения Экспертной площадки по вопросам духовно-нравственного просвещения. Для этого респондентам была предложена 5-балльная шкала, в которой «5» означало высокую значимость, «1» – низкую.

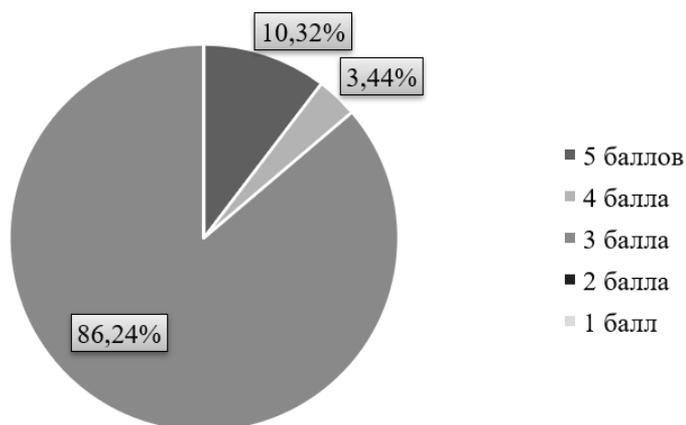


Рис. 3. Результаты подсчета ответов представителей башкортостанского духовенства на вопрос «Оцените актуальность проведения Экспертной площадки по вопросам духовно-нравственного просвещения»

Fig. 3. The results of counting the responses of Bashkortostan clergy to the quote “Assess the relevance of holding an Expert platform on issues of spiritual and moral education”



Из рисунка 3 видно, что 70,6 % опрошенных оценили актуальность Экспертной площадки на 5 баллов, 23,5 % – на 4 балла, 5,9 % – на 3 балла. Данные результаты свидетельствуют об актуальности Экспертной площадки по вопросам духовно-нравственного просвещения для служителей (персонала, волонтеров) религиозных организаций Республики Башкортостан. На мероприятиях Экспертной площадки обсуждаются вопросы духовно-нравственного просвещения как социального института духовно-нравственного воспитания и развития современного российского общества, способного повысить грамотность населения в сфере религиозных культур, традиционных для Республики Башкортостан.

По мнению служителей (персонала, волонтеров) религиозных организаций Республики Башкортостан, принявших участие в опросе, на Экспертной площадке не были затронуты такие вопросы, как: «сохранение родных языков», «роль духовенства в преподавании ОРКСЭ в школах», «ислам как религия предков современных башкир». Дана рекомендация по расширению форм работы воскресных школ при сельских храмах и распространению опыта по этой теме.

Следующие два вопроса касались Школы духовного просветителя. Школа – это один из модулей Центра компетенций «Мы просвещаем», направленного на формирование духовно-просветительских компетенций среди башкортостанского духовенства. Вопрос «Что бы Вы хотели узнать, чему научиться, что освоить в Школе духовного просветителя?». предполагал развернутый ответ. Оказалось, что в Школе духовного просветителя участники хотели бы освоить новые технологии в сфере духовно-нравственного просвещения, методики работы с молодежью, инструменты работы воскресных школ.

В Школе духовного просветителя уделяется внимание вопросам подачи заявки на грант и реализации проектов по духовно-нравственному просвещению. И это не случайно: институт духовно-нравственного просвещения находится на этапе своего становления, средства на духовно-просветительские мероприятия специально не выделяются. Хотя государством даются субсидии, которые преимущественно можно использовать для строительства духовно-просветительских центров. Мы видим, что центры пока не работают. Единственным решением запуска духовно-просветительских центров на сегодняшний день остается получение поддержки от фондов-грантодателей.



Мы спросили представителей башкортостанского духовенства, хотели ли они принять участие в таких мероприятиях Школы духовного просветителя, на которых можно научиться разрабатывать заявки для последующей подачи на конкурс грантов.

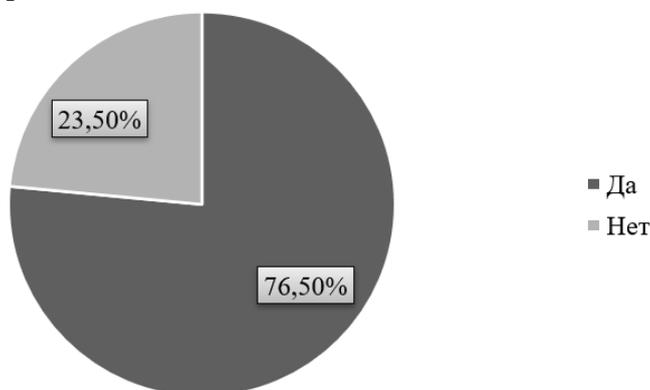


Рис. 4. Результаты подсчета ответов представителей башкортостанского духовенства на вопрос «Хотели ли бы Вы научиться разрабатывать заявки на грант?»
Fig. 4. The results of counting the responses of Bashkortostan clergy to the question “Would you like to learn how to develop grant applications?”

Ответы опрошенных показывают, что большинство (76,5 %) хотели бы освоить компетенции подачи заявки на грант в рамках участия в Школе духовного просветителя. Тогда как 23,5 % в данных компетенциях не нуждаются. В эту группу вошли те респонденты, которые ответили, что только ответственное за просветительскую работу лицо должно заниматься духовно-нравственным просвещением.

Заключение

Результаты опроса по определению отношения духовенства к ДПД, проведенного в рамках Экспертной площадки Центра компетенций «Мы просвещаем», следующие.

1. Башкортостанское духовенство считает, что служитель (персонал, волонтер) религиозной организации может и призван заниматься просветительской деятельностью, которая способна удовлетворить образовательные потребности и интересы в сфере религиозной культуры и укрепить веру просвещаемых.



2. Духовным просветителям Республики Башкортостан важно понимать, с какой целью и почему они ведут данную работу. Представители башкортостанского духовенства испытывают потребность в приобретении знаний и навыков просветительской работы. В то же время считают себя носителями духовных, религиозных знаний, готовы поделиться с прихожанами своим опытом, готовы формировать у молодого поколения умения и навыки религиозного способа познания мира, умеют прививать ценностные установки вероучения, проводят (или могли бы проводить) просветительские мероприятия.

3. Представители духовенства из Республики Башкортостан православной, исламской направленности, традиционной марийской религии подчеркивают важность выработки экспертного мнения относительно духовно-просветительской работы.

4. Участники Экспертной площадки выявили те темы, на которые хотели бы продолжить обсуждение с экспертами в ДПД: роль преподавания ОРКСЭ в школах, формы работы воскресных школ при сельских храмах, распространение опыта по этой теме, ислам как религия предков современных башкир, проблемы развития языка и история просвещения, конфессиональный подход к оказанию социальной помощи и поддержки нуждающимся, роль воскресных школ, патриотизм, традиции и инновации в духовно-просветительской деятельности.

5. Служители религиозных организаций Республики Башкортостан, включая духовенство, персонал и волонтеров, выявили потребность в освоении методики и технологии духовно-просветительской деятельности. Большинство из них готовы научиться разрабатывать проекты по духовному просвещению среди населения для последующей подачи заявок на конкурсы грантов.

Литература

1. Указ Президента Российской Федерации от 21.07.2020 №474 «О национальных целях развития Российской Федерации на период до 2030 года». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/45726> (дата обращения: 11.12.2023).

2. Указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 №809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей». [Электронный



О.С. Батурина

Отношение башкортостанского духовенства к духовно-просветительской...

Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 581-594

ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/48502> (дата обращения: 11.12.2023).

3. Заявка №22-1-014191 Центр компетенций «Мы просвещаем»: комплексная поддержка и развитие духовно-нравственного просвещения. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://xn--80afcdbalict6afooklqi5o.xn--p1ai/application/about-project?applicationId=fcf00e7-a70f-4128-9140-7611d1cbbdbb> (дата обращения: 07.02.2022).

4. Батурина О.С. *Педагогика духовно-нравственного просвещения: монография*. Бирск: ООО МИП «Академия развития»; 2022. 208 с.

References

1. *Ukaz Prezidenta Rossiyskoy Federatsii ot 21.07.2020 №474 “O natsional'nykh tselyakh razvitiya Rossiyskoy Federatsii na period do 2030 goda”* [Decree of the President of the Russian Federation dated July 21, 2020 No. 474 “On the national development of the Russian Federation for the period until 2030”]. [Electronic source]. Available at: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/45726> (Accessed: 11.12.2023). (In Russian)

2. *Ukaz Prezidenta Rossiyskoy Federatsii ot 09.11.2022 №809 “Ob utverzhdenii Osnov gosudarstvennoy politiki po sokhraneniyu i ukrepleniyu traditsionnykh rossiyskikh dukhovno-nravstvennykh tsennostey”* [Decree of the President of the Russian Federation dated September 11, 2022 No. 809 “On approval of the Fundamentals of State Policy for the Preservation and Change of Traditional Russian Spiritual and Moral Values”]. [Electronic source]. Available at: <http://www.kremlin.ru/acts/bank/48502> (Accessed: 11.12.2023). (In Russian)

3. *Zayavka №22-1-014191 Tsentr kompetentsiy “My prosveshchaem”:* kompleksnaya podderzhka i razvitie dukhovno-nravstvennogo prosveshcheniya [Application No. 22-1-014191 The Competence Center “We Enlighten”: comprehensive support and development of spiritual and moral education]. [Electronic source]. Available at: <https://xn--80afcdbalict6afooklqi5o.xn--p1ai/application/about-project?applicationId=fcf00e7-a70f-4128-9140-7611d1cbbdbb> (Accessed: 07.02.2022). (In Russian)

4. Батурина О.С. *Pedagogika dukhovno-nravstvennogo prosveshcheniya: monografiya* [Pedagogy of spiritual and moral education: monograph]. Бирск: LLC Small Innovative Enterprise “Academy of Development”; 2022. 208 p. (In Russian)



O.S. Baturina

The attitude of the Bashkortostan clergy to spiritual and educational activities
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 581-594

Информация об авторе

Батурина Оксана Сергеевна, кандидат психологических наук, доцент, начальник научного отдела Бирского филиала Уфимского университета науки и технологий, заместитель генерального директора АНО по созданию и обеспечению деятельности духовно-просветительского центра «Духовное благолепие», Бирск, Российская Федерация; доцент кафедры профессиональной педагогики и психологии Российского государственного профессионально-педагогического университета, Екатеринбург, Российская Федерация.

About the author

Oksana S. Baturina, Cand. Sci. (Psychology), Docent, Head of the Scientific Department, Birsk branch of the Ufa University of Science and Technology, Deputy General Director of the Autonomous Non-Profit Organization for the Creation and Maintenance of the Activities of the Spiritual and Educational Center «Spiritual Beauty», Birsk, the Russian Federation; Associate Professor of the Department of Professional Pedagogy and Psychology, Russian State Vocational Pedagogical University Ekaterinburg, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 24 декабря 2024
Одобрена рецензентами: 26 июня 2024
Принята к публикации: 24 августа 2024

Article info

Received: December 24, 2024
Reviewed: June 26, 2024
Accepted: August 24, 2024

ТЕОЛОГИЯ

THEOLOGY



- 
- ◆ Проблема методологии в исламской теологии
 - ◆ Кораническое наследие в трудах Ибн-Джинни
 - ◆ Теология как фактор социокультурного развития общества в трудах Гатауллы Баязитова
 - ◆ Особенности методологических воззрений Риззатдина Фахретдинова (1859–1936) на концепцию иджма'
 - ◆ Право на уход за несовершеннолетними детьми после развода родителей в исламе и в российском законодательстве (сравнительный анализ)
 - ◆ Риторика исламистских радикальных организаций как метод манипуляции сознанием верующих в конце XX – начале XXI века



Проблема методологии в исламской теологии

Р.М. Мухаметшин^{1а}

¹Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

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

Резюме: В статье рассматриваются основные этапы становления методологических принципов в исламской теологии. В работе автор анализирует различные формы проявления методологических подходов в богословской мысли, возникшие у мусульман начиная с VII в. с теоретических поисков праведных предшественников – саляфов, метода в каламе, а также методологические поиски в современной богословской мысли и исламском модернизме. Анализ становления методологических принципов дает автору возможность утверждать, что эта проблема является одной из самых неразработанных и в современной исламской теологии.

Ключевые слова: исламская теология; метод; методика; методология; праведные предшественники; калам; современная теология; исламский модернизм

Для цитирования: Мухаметшин Р.М. Проблема методологии в исламской теологии. *Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3):597–615. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-597-615*





The problem of methodology in Islamic Theology

R.M. Mukhametshin^{1a}

¹Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation

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

Abstract: The article deals with the main stages of formation of methodological principles in Islamic Theology. The author of the paper analyzes various forms of the methodological approaches demonstration in the theological thought among Muslims since the VII century with the theoretical searches of righteous predecessors – Salafs, method in kalam, methodological searches in modern theological thought and Islamic modernism. The analysis of the formation of the methodological principles allows the author to assert that this problem today is one of the most undeveloped even in the modern Islamic Theology.

Keywords: Islamic Theology; method; Methods; methodology; righteous predecessors; kalam; modern Theology; Islamic Modernism

For citation: Mukhametshin R.M. The problem of methodology in Islamic Theology. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(3):597–615. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-597-615

Введение

Проблема методологии в теологии, как и в любой науке, занимает особое место [1, с. 7–21; 2; 3; 4; 5, с. 73–84; 6, с. 3642; 7, с. 1277–1285; 8, с. 93–101]. Метод в исламе – это совокупность правил, которые управляют нашими мыслями в целях достижения истины и определенного результата. Исследователи науки калам чаще используют термин «*тари́к*» и дают ему следующее определение: «Тари́к – это то, что путем правильного суждения приводит к результату». Исламские научные труды содержат термины – синонимы понятия «метод»: «*нахдж*», «*усуль*», «*минхадж*» и «*манхадж*». Методы, применяемые в различных науках, исследуется такой наукой, как логика. Мы же будем говорить о методах, относящихся к науке калам: религиозный метод, имеющий традиционную основу – *накль*, и философский метод, имеющий рациональную основу – *'акль*.

А саму методологию исследователи рассматривают как «соотнесение культурно-исторического явления с нормой религиозного сознания, формализованной в рамках конкретной традиции» [8, с. 96]. Крупнейший богослов Б. Лонерган полагает, что узкого инструментального понимания термина «метод» для теологической работы недостаточно. «Метод – не набор правил, ко-



торым следуют скрупулезно и бездумно, – пишет он. – Это каркас для совместного творчества... Современный метод мыслит эти задачи теологии в контексте современной науки, современных гуманитарных исследований, современной философии, историчности, коллективной деятельности и коллективной ответственности» [2, с. 11]. В исламе, как считают некоторые богословы, очень важно учитывать, что «объединение трех элементов - процессов мышления, исследования и практических действий - является ключевым принципом для любой методологии» [9, с. 18]. Между тем «в исламской методологии данный принцип был сформулирован предельно четко и вместе с тем весьма красноречиво. Многочисленные цитаты из Корана, в которых говорится о «тех, кто уверовал [в Аллаха] и творил дела добрые» (2:25, 82; 3:57; 4:57 и др.)¹, подтверждают идею о необходимости консолидации мысли и действия, знания и практики для объединения усилий, направленных на земное процветание и на получение награды в жизни следующей» [9, с. 18]. Что касается состояния методологии в исламе, Ф. Малькави считает, что «состояние исламской методологии – это одна из главных проблем того интеллектуального кризиса, с которым столкнулась исламская община» [9, с. 105]. Одной из причин такого состояния в теологии стало то, что в последнее время негативные тенденции приобрели «системный характер среди некоторых исламских интеллектуалов. Вооруженные методологическими установками таких течений, как теория деконструкции, теория интерпретации, секуляризм, модернизм, постмодернизм и тому подобными концепциями, они вбивают клин между современными мусульманами и их религиозными принципами, убеждениями и исламским наследием в целом» [9, с. 106–107].

Понятие и становление метода в исламском богословии

Учитывая, что религия – это своего рода конституция, установленная Всевышним Аллахом, в религиозном пространстве олицетворением истины и добра является Его воля и цели. В таком случае достижение истины заключается в познании воли Всевышнего. Однако последователи ислама, придя к согласию относительно данного аспекта, разошлись во мнениях по поводу методов познания Божьей воли, или, другими словами, истины. Предшественники – саляфы – считают, что истину можно познать только традиционным путем, называемым *накль*, то есть обращением к Корану и достоверным хадисам.

¹ Здесь и далее использован перевод смыслов М.-Н.О. Османова [10].



Накль должен восприниматься таким, каков он есть, и не может подвергаться никаким интерпретациям. Что же касается исследователей науки калам, то они считают, что наряду с традиционными преданиями (*накль*) истина познается еще и путем рассуждения (*назар*) и размышления (*тафаккур*). Соответственно, они согласились с тем, что те традиционные предания, или *накль*, которые противоречат рациональному восприятию, могут быть подвергнуты интерпретации. А исламские философы приняли за основу метод силлогизма – *кьяяс*. Традиционные предания, противоречащие философской действительности, подлежат интерпретации.

Последователи суфизма в свою очередь считают, что истина познается через «божественное излучение сущности» – *кашф*, через сердце, а не разумом. Понятие «*кашф*» остается спорным в мусульманском мире, потому что оно указывает на возможность «познать» непознаваемое. Согласно Корану, мусульмане обязаны верить в невидимое (а именно в Аллаха), но знание о невидимом – это сила, которая должна принадлежать исключительно Богу. Но это не противоречит Корану, потому что только Бог обладает знанием о сокровенном, и если кто-либо другой, кроме Бога, обладает этим знанием, то только потому, что оно было дано ему Богом.

Один из всех четырех методов, метод суфиев, который заключается в том, что познание истины возможно путем и выявления – *кашф*, и вдохновения – *ильхам*, не был принят учеными калама как путь познания истины, поскольку вдохновение не считается методом, который мог бы использоваться и контролироваться каждым человеком. А также тот человек, к кому приходит вдохновение, не застрахован от ошибок, так как он не является пророком.

Метод праведных предшественников – саляфов (السلف الصالح)

Пророк Мухаммад в одном из своих изречений разъяснил, что его последователи разъединятся примерно на семьдесят групп и что только одна из них будет спасена. А также он указал на то, что эта группа будет следовать его пути и пути его сподвижников. В области исламского вероучения и в других областях исламских наук искренними последователями Пророка и его сподвижников являлись праведные предшественники – *саляфы*. Знаменем метода предшественников, а именно: табиитов, имамов мазхабов, великих правоведов – факихов и хадисоведов, а также определенных групп ученых различных эпох, стала полная привязанность к традиционным преданиям – *накль*. Саля-



фы считают, что путем Корана является лишь тот, по которому они следуют. В Коране указан метод призвания к пути Аллаха и ислама:

«Призывай [о Мухаммад] на путь Господа мудростью и добрым увещанием и веди спор с многобожниками наилучшими средствами. Воистину, твой Господь лучше знает тех, кто сошел с Его пути, и Он лучше знает тех, кто на прямом пути» (16:125). Из данного аята понятно, что существуют три метода, регламентированные Кораном:

- мудрость – *хикмат*;
- хорошее наставление – *мав'иза хасана*;
- полемика – *джадаль*.

К тем, кто с хорошим намерением занят поиском истины, применяется метод мудрости. Мудрость (*хикмат*) означает постижение истины в своих мыслях и поступках. К тем же, кто нашел истину, но при этом предается своим страстям, применяется метод хорошего наставления. А к тем, кто не входит в две вышеуказанные категории, применяется метод полемики. Основой полемики является поиск и применение посылок – *мукаддимат*, с помощью которых можно убедить собеседника. Наставление на истинный путь тех, кто не пытается его найти, будет излишним.

Ранние предшественники в догматических вопросах не давали волю разуму (*'акль*) и свободному философскому размышлению. Они считали, что рассуждение (*назар*), размышление и дедукция (*истидляль*) действительны только для познания явного или внешне проявленного в Коране и Сунне (*захир*). Эту позицию очень четко изложил исламский богослов, правовед Ибн-Кудамы (ум. 1223), который утверждал, что «Мы должны уверовать во все, что сказал Пророк (мир ему), что дошло до нас достоверным путем. Мы принимаем за истину все то, что было передано им, несмотря на то, как это воспринимают наши чувства. На это не повлияет, постигнет ли суть темы наш разум или нет» [11, с. 46]. Некоторые ученые описывают теологию Ибн-Кудамы как «нерефлексирующий традиционализм» [12, с. 236], который можно применить и к характеристике методологии богословов раннего ислама.

Метод калама (علم الكلام)

В истории исламской мысли метод калама впервые был применен мутазилистами еще в середине VIII в. До имама аль-Газали наука калам очень редко взаимодействовала с философией. При имаме ал-Газали связь между каламом



и философией усилилась и влияние разума ('акль) на науку калам стало постепенно возрастать [более подробно см.: 13, с. 37–49].

Несмотря на то, что основу калама формировали традиционные предания (*накль*), ученые стали все больше внимания уделять разуму ('акль) [14, с. 53–58].

В науке калам принято считать, что существует три способа познания: через органы чувств, посредством достоверной информации и на основе разума. В решении религиозно-догматических вопросов используется достоверная информация (*хабар садик*), т.е. традиционное предание. Что же касается средств формирования принципов исламской догмы, то используются чувства человека. Таким образом, наука калам заимствовала все эти три метода (*накль*, *хисс* и 'акль). Постепенно калам под воздействием метода суждения от частного к общему (индукция), применяемого философией, заимствовала и систему размышления – тафаккур, которая называется «*назар*». Но при этом нужно иметь в виду, что рациональные доводы Корана носят индуктивный характер. Принцип, называемый «*назар*» и представляющий собой познание неизвестного путем обращения к известному, в исламском богословии использовался многими учеными. Результаты богословских исследований, полученных путем «*назар*», можно ли считать точными? Исламские богословы утверждают, что такой метод дает больше предположений, чем точные знания.

Метод калама, основанный на традиционных преданиях (*накль*), одновременно придает значение разуму, тем самым выстраивает систему ограждения разума от ошибок в догматическом пространстве ислама. Разум способен определить границы между добром и злом, между красотой и безобразием. Однако разум не способен устанавливать принципы самой науки калам, формирующие основы религии (*усуль ад-дин*), также не правомочен определять нормы, установленные основными источниками ислама, – запретное (*харам*), дозволенное (*халяль*) и обязательное (*фард*).

Исламские богословы считают, что в религиозном методе нет никаких принципов, которые могли быть отменены разумом или же логикой. Однако в исламе есть сферы познания, которые непосильны разуму. Подобные сферы определяет сама религия, а разум принимает их такими, какие они есть. В данном случае разум подтверждает традиционные предания (*накль*) и исполняет роль посредника в познании мудростей, установленных ему самой религией.



Вопросы методологии в современной традиционной теологии

Первоочередным фактором, заставляющим мусульманскую мысль придерживаться точной научной методики, является религия. Если бы не религиозные убеждения, то у мусульманских ученых не было бы иной мотивации тратить свое время и силы на следование этой сложной методологии. Эта религиозная мотивация представлена во многих текстах Божественного Писания. Например, в одном из аятов сказано: «Не следуй тому, в чем ты не сведущ, ибо слух, зрение и сердце будут призваны к ответу» (17:36).

В исламе «поиск истины является религиозной обязанностью независимо от того, связан ли он с необходимостью соблюдать предписания или продиктован личными притязаниями. И, безусловно, исполнение этой обязанности возможно только тогда, когда применяются определенные методы исследования» [15, с. 42].

Методология научного поиска у мусульманских ученых сводится к наиважнейшему правилу. Оно формулируется следующим образом: «Передача сообщения требует достоверности, а утверждение – доказательства» [15, с. 43]. Из этого правила вытекает, что предметом исследования может быть либо **предание**, либо **утверждение**.

Методология установления истинности предания [15, с. 44–47] опирается на ряд специальных наук, известных только исламской цивилизации. К ним относятся *мустанях аль-хадис* (хадисоведение), *аль-джарх ва ат-та'диль* (наука о репутации передатчиков) и *тараджим ар-риджалъ* (наука о биографических данных передатчиков). На стыке этих трех наук формируются четкие критерии, позволяющие отличить достоверное предание от недостоверного, а также достоверное, но допускающее вероятность ошибки, от абсолютно достоверного.

Почему же западная мысль до сих пор не смогла создать научную методологию для определения истинности преданий несмотря на всю важность этого вопроса? Ведь это по своей сути считается половиной знания, дающего возможность выявить истинность многих других научных вопросов. Ответ здесь ясен. Дело в том, что процесс, связанный с уточнением истинности преданий, очень сложен, при этом его не видно, соответственно, он не вознаграждается материально. И заниматься этим делом возможно только в том случае, когда есть мотивация, пересиливающая сложности, которые следует преодолеть.



И у мусульман, в отличие от остальных цивилизаций, такая мотивация была. Мусульманские ученые как люди, верующие в существование Аллаха и в пророчество Мухаммада, понимали, что на них лежит обязанность выстраивать свою жизнь в соответствии с тем, что предписано в Книге Аллаха и Сунне. Следовательно, они обязаны досконально изучить все знание, которое после себя оставил Посланник Аллаха. И особого усердия требовала необходимость сохранить неизменными достоверные источники, рассказывающие о его жизни и словах.

Эта вера привела их к созданию сложной и точной методологии, содержащей критерии оценивания истинности предания и исторической информации. В итоге это облегчило им работу, позволив устранить все сложности, возникающие у них на пути, посредством практического применения данной методологии.

Методология установления истинности утверждения зависит от вида утверждения [15, с. 47–51]. Утверждения, связанные с материальными сущностями, нуждаются в анализе и описании. При этом следует опираться на такие аргументы, которые получены с помощью пяти органов чувств, то есть на то, что в современной науке называется наблюдением и опытом. Ведь они в данных вопросах являются естественным путем к очевидному знанию. И ислам никоим образом не отрицает того, что установлено в соответствии с данным методом. В противоположность этому наука вплоть до сегодняшнего дня не смогла предоставить нам какую-либо научную истину, противоречащую любому, даже частным, вопросам исламского вероучения.

В свою очередь Коран и Сунна не принуждают нас к признанию каких-либо конкретных, явных знаний, связанных с материальными сущностями, окружающими нас. За исключением текстов, больше призывающих нас думать и размышлять, нежели дающих какую-либо информацию об этих сущностях. И это все основано на тех путях познания, которыми Аллах наделил человека. Они являются естественными инструментами избавления от невежества в отношении любой существующей материальной истины.

В этом кроется весь глубинный смысл того, что Коран не дает нам какой-либо подробной информации о научных законах, связанных с ощущаемым и наблюдаемым миром. В противном случае люди были бы обязаны верить в сказанное, что заставило бы разум принимать эти научные истины без сопутствующих им поиска и аргументации, сутью которых являются наблюдение и



опыт. Коран не принуждает никого в этих вопросах и делает это из уважения к человеческому разуму, предоставляя ему возможность идти естественным путем в познании сущности ощущаемого.

Именно поэтому в этих вопросах Коран ограничивается лишь тем, что призывает разумных людей искать научные пути, раскрывающие эти истины. Что же касается информации о незримом (потустороннем), то в Коране она раскрыта подробно и однозначно. Это связано с тем, что такие методы, как наблюдение и опыт, не могут привести человека к познанию этой области. Единственным путем достоверного знания в данном случае является только информация, полученная от Всевышнего или посредством Сунны, имеющей степень *мутаватир*.

Таким образом, исламская мысль проложила к вере в существование и единство Аллаха, а также ко всему, что с ними связано, два пути. Оба являются подлинно научными путями. Первый начинается с изучения такого явления, как Откровение, за ним следует изучение достоверности путей передачи очевидного знания. В итоге происходит признание отсутствия сомнения в знании, так как все пути, ведущие к нему, являются истинными. Второй путь основан на исследовании этих вопросов исключительно посредством мышления и использования рациональных доводов. Он не предполагает углубленного изучения сути пророчества и его природы, Корана и его истинности.

Оба пути приводят исследователя к очевидному, неоспоримому знанию. Более того, в итоге они соединяются для того, чтобы каждый из них дополнил познавательную силу другого.

Методология исламского модернизма (الجدائة)

Исламские модернисты начиная с XIX века становятся главным инструментом продвижения либеральных идей в мусульманское общество. Сторонников продвижения идей либерализации ислама можно обнаружить практически в каждой мусульманской стране. Наиболее активные и известные из них являются выходцами из таких стран, как Иран (Юсуфи Эшкевари, ‘Абдулькарим Сорущ, Ширин Эбади, Хашем Агаджари, Сальман Рушди), Турция (Неджля Келек, Мехмет Пашаджи, Умер Узсоу), Судан (‘Абдуллах Ахмад ан-На’им), Египет (Наср Хамид Абу-Зайд), Сирия (Мухаммад Шахрур, Садик аль-‘Азм), Индия (Ибн-Варрак, Хумайюн Кабир, Саййид Вахидуддин), Сомали (‘Айнан Хирси ‘Али), Южная Африка (Ибрахим Муса, Фарид Эсак, Алжир (Мухаммед



Аркун), Марокко (Фатыма аль-Мернисси), Кувейт (Халид Абу-аль-Фадль), Саудовская Аравия (Сухейб Бен-Шейх), Индонезия ('Абдуррахман Вахид, Малайзия (Амина Вадуд-Мухсин), Тунис ('Абдальваххаб аль-Меддеб) и др.

В своих работах они изображают современное состояние традиционного ислама как явление, катастрофически нуждающееся в кардинальной реформе. Осознавая несовместимость западной модели демократии с традиционным исламом, они ссылаются именно на универсальность западной модели научности, которая должна стать критерием всей реформаторской деятельности по перестройке исламской парадигмы. Главной идеей, на которую опираются модернисты, является концепция «историчности ислама». Она подразумевает отказ от «сакральной» традиции следования мнению авторитета и утверждение принципа свободной интерпретации исламских источников (Корана и Сунны), что позволяет конструировать новые правила, отсутствующие в правовой практике традиционного ислама. Ф. Рахман утверждает, что «Коран всецело является Словом Бога, и он сам по себе непогрешим и абсолютно чист от лжи, однако он нисходит в сердце Пророка и затем попадает на его язык, он оказывается всецело его словом» [16, с. 47]. 'Абдулькарим Соруш рассуждает в таком же русле: «Я считаю себя неомутазилитом. Я верю, что Коран - творение Бога. Мутазилиты утверждали так же. Но мы можем сделать еще один шаг вперед и утверждать, что тот факт, что Коран является творением Бога, означает, что Коран является творением и Пророка» [17]. Наср Хамид Абу-Зайд, вызвавший полемику своей книгой «Концепция текста» (1990), в которой он выступил за то, чтобы рассматривать Коран как «человеческий» текст и использовать инструменты современной литературной критики для его расшифровки, утверждает, что «для того, чтобы вновь связать вопрос о значении Корана с вопросом о смысле жизни, необходимо отметить, что Коран явился результатом диалога, дебатов, аргументов, принятия и отвержения, в отношении как доисламских норм, практик и культуры, так и собственных предшествующих оценок, предположений и утверждений» [18, с. 36].

Вся законотворческая деятельность следующих после смерти Пророка поколений мусульман объявляется субъективным мнением ученых (толкователей Корана, хадисоведов, правоведов), поскольку они были подвержены различным социальным, экономическим, политическим и историческим факторам, которые следует отбросить как «устаревшие наслоения», искажающие истинную суть «гуманистического откровения». Модернисты утверждают,



что если революционный подход в эволюции исламского законодательства будет принят и воплощен в жизнь современными мусульманами, то это сможет вывести нас из тупикового противоречия между объективными задачами реформы и теми ограничениями, которые налагает концепция и технология исторического шариата. Они высказывают мысль, что традиционный подход к толкованию Корана устарел и ограничивает как возможности для интерпретации текста, так и его смысл, поскольку сторонники данного подхода игнорируют историческое «измерение» текста, т. е. воздействие на него исторических и культурных факторов. По их мнению, игнорирование культурно-исторических условий, в которых имело место ниспослание и формирование религиозного текста, а также лингвистических аспектов самого арабского языка, на котором он написан, ошибочно и нецелесообразно.

Западноевропейские философские традиции легли в основу разработки модернистами собственных теорий и концепций, в содержании которых хотя и используется исламская терминология, однако ее шариатское значение подменяется новыми смыслами, полностью соответствующими ценностям западной модели демократии и либерализма. Так, в теории «консенсуса» А. ан-На'им вводит собственное понимание терминов «ислям», «шари'ат», «иджтихад», «иджма'» для адаптации предложенной модели светского исламского общества к ценностям западной демократии; в «гуманистической» герменевтике Корана Наср Абу-Зайд предлагает пересмотреть методологию толкования Корана, используя средства современных наук, таких как методы лингвистики, литературоведения, литературной критики, дискурс-анализа, семиотики и др., допуская, что семантическая структура Корана строилась в зависимости от социальных реалий эпохи Пророка. Он приходит к мысли, что «Коран – одно из проявлений Слова Божьего, ниспосланное пророку Мухаммаду при посредничестве ангела Джибриля. Следовательно, нет никаких преград для разделения трех аспектов Корана: его содержания, его языка и его структуры. Не должно быть никаких разногласий насчет положения о божественности источника происхождения Корана. Однако содержание Откровения в значительной мере коррелируется с языковой структурой текста, которая, в свою очередь, определяется культурными и историческими условиями. Иначе говоря, коль скоро содержание Слова Божьего было выражено человеческим языком, то именно область языка является человеческим измерением в Коране и в писаниях как таковых» [19, с. 300].



Модернистское движение имеет четыре характерные черты, отличающие его от секуляристских и консервативных направлений в исламском мире.

1. Как и традиционалисты, модернисты признают основные источники ислама – Коран и Сунну – самыми авторитетными. Однако они стремятся очистить ислам от жёсткой и догматизированной классической интерпретации.

2. Модернисты берут на вооружение рациональность, свободомыслие и индивидуальную волю, используя *иджтихад* как инструмент укрепления определяющей роли разума в толковании основных принципов. Им характерно свободное изучение источников и одобрение современной мысли в их интерпретации. По этой же причине философия привлекает особое внимание в модернистском дискурсе.

3. Модернисты ориентируются на социальные и этические аспекты ислама, а не на его правовые аспекты. Им характерна тенденция к переводу традиционных религиозных правил поведения в гораздо более общие принципы анализа в историческом контексте.

4. Отношение модернистов к Западу не однородное. Они не рассматривают Запад как единое целое. Он имеет разные грани, некоторые из них следует ценить и использовать, в то время как другие противоречат исламским ценностям.

Ученые расходятся во мнениях относительно интеллектуальной значимости учений модернистов и их практического влияния в мусульманском мире. Некоторые ученые считают, что модернистский подход, в принципе, дает возможность исламскому миру стать современным и мобильным. Однако они подтверждают их слабую позицию в интеллектуальной жизни мусульман.

Среди модернистов распространено мнение, что недостатки традиционного наследия, особенно имеющиеся в нем правовой и политический аспекты, связаны с его устаревшей методологией. Среди наиболее негативных последствий такого устаревшего подхода они называют отсутствие инструментов преобразования и развития в мусульманском классическом дискурсе, что привело к интеллектуальной стагнации и политическому консерватизму.

Два метода, используемые модернистами, имеют ключевое значение для формирования ими новой методологии:

1. Исторический подход, который относится к изучению всех видов источников ислама, в том числе и Священных текстов.



2. Использование эмпирических и индуктивных методов для оценки норм шариата в современных условиях.

Известные модернисты Хасан Ханафи (1935–2021), М. Аркун считают, что историческая критика недостаточно развита среди мусульман. Для мусульманских богословов история в основном служила инструментом легитимизации политической власти. Возвращение к историческому мышлению является необходимым условием развития мусульманского общества. Это развитие, на котором основан политический и экономический прогресс, дает возможность разуму отказаться от догматической перспективы.

Модернистский исторический метод с помощью ретроспективного взгляда пытается определить различие между «идеальным» и «историческим» исламом. Первый вариант ислама является внеисторическим и неизменным, а второй находится в постоянном взаимодействии с другими социальными и иными факторами. В разных исторических условиях исламский дискурс меняется, принимая разные формы. А в классическом представлении есть только одна Истина, воплощенная в одной Истории.

Понятие «исторический горизонт», возникшее в европейских герменевтических школах, становится особенно привлекательным для мусульманских модернистов. Иранский модернист Мохсен Моджтахед Шабестари (1937–2021) вводит гадамерское понятие «исторический горизонт» для иллюстрации важности истории в понимании религиозного текста. Египетский модернист Наср Абу-Зайд конкретизирует данное положение. Он утверждает, что сообщение представляет собой коммуникативную связь между отправителем и получателем. Поскольку отправитель, в данном в случае Коран, не может быть объектом научного исследования, естественно, что научный анализ Коранического текста должен осуществляться через его контекстуальное осмысление. А реальность, как он считает, это конкретная эпоха, где жили те, к кому был обращен Текст, и где формировался Пророк, который был первым получателем Текста.

В современной научной литературе для характеристики мусульманского модернизма используют различные определения: ревивализм, религиозный утилитаризм, религиозный либерализм, исламское возрождение, обновление, реформы против традиционализма и др. Это свидетельствует и о том, что мусульманские модернисты не представляют собой единого течения. Да и в обществе к ним отношение было неоднозначным. Консервативные богословы



выступили против них, считая их рупором западных ценностей, в то время как светской интеллигенции они представлялись апологетами ислама. Сегодня те, кто хочет защитить исламский модернистский проект, теряются в догадках, как отстоять некоторые идеи и позиции, которые занимали эти мыслители. Многие из того, что они говорили и писали, было уже озвучено западноевропейскими философами и исламоведами, а влияние их идей в мусульманском сообществе было сведено до минимума, в первую очередь потому, что они не смогли выработать новую парадигму функционирования ислама, применимую в современных условиях.

В целом можно сказать, что западные мусульманские модернисты сталкиваются с двойной проблемой. Для того чтобы занять достойную нишу среди интеллектуалов и быть признанными, они должны подняться по академической лестнице в западных учебных заведениях. Это означает, что им необходимо утвердить свои позиции в светской академической среде. Однако чтобы заявить о себе как об исламских модернистах, они также должны внятно сформулировать свое отношение к исламским религиозным традициям. В той части, в какой их работа устраивает западное академическое сообщество, от которого зависит их репутация и материальное положение, она, как правило, не соответствует представлениям мусульманского сообщества. Тем более многие из этих мыслителей являются мигрантами, которые даже на собственной исторической родине не сумели сформировать круг своих последователей. Простая смена места жительства не сделала их аргументы более убедительными. Речь идет о создании авторитетных интерпретаций традиции, которые стали бы приемлемыми для мусульманской уммы. Это также требует наличия значительного духовного и морального авторитета, признанного обществом. Политический прагматизм большинства модернистов, а также рафинированный интеллектуализм их основной массы не способствуют формированию авторитета в религиозной сфере.

Кроме того, существует и проблема институционализации. Большинство модернистов работают, в принципе, самостоятельно. Несмотря на попытки сформировать влиятельные институты для мусульман на Западе, не было создано ни одного заслуживающего доверия религиозного учреждения или учебного заведения, способного конкурировать с крупными учебными заведениями мусульманского мира. Проблемы в области институционализации яв-



ляются еще одним отражением общей духовной незрелости модернизма как явления в целом.

В модернизме интеграция исламского и исламоведческого знания сегодня достигла наивысшей стадии. К чему приведет это сближение исламоведческих и богословских подходов? Пока к отходу от теоретических принципов классического мусульманского богословия за счет подмены их западноевропейскими философскими методами, которые совершенно далеки от исламского дискурса. Современные исламские модернисты сегодня являются представителями очень тонкой прослойки интеллектуальной элиты, стремящимися формировать наиболее «прогрессивный» исламский дискурс, упускающими из виду проблему институционализации и религиозной практики.

Заключение

Итак, даже беглый анализ становления методологических принципов дает возможность утверждать, что эта проблема сегодня является одной из самых неразработанных и в современной исламской теологии. Проблемам построения методологических основ ислама, или основанной на исламе теории метода (*манхадж*), посвятили свои труды лишь несколько мусульманских авторов. Те немногие работы на эту тему посвящены привлечению внимания к проблеме метода, к необходимости применения системного подхода, к использованию систематического прочтения, интерпретации и др. Лишь изредка мы можем столкнуться с примерами использования мусульманскими учеными системного подхода в той или иной познавательной области. Многие ученые, изучающие и анализирующие исламское наследие, как правило, используют в своих исследованиях методологию, которая бездумно была заимствована из иного, не исламского, культурного контекста. Только в рамках таких новых направлений в теологии, как «*исламизация знаний*», «*интеграция знаний*», были предложены определенные подходы нового осмысления ключевых теоретических проблем теологии.

Литература

1. Михайлов П.Б. Начала богословского знания. *Вестник ПСТГУ. Богословие. Философия.* 2011;3(35):7–21.
2. Лонерган Б. *Метод в теологии.* М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы; 2010. 400 с.



3. Фейерабенд П. *Против методологического принуждения. Избранные труды по методологии науки*. М.: Прогресс; 1986. С. 125–467.
4. Тиллих П. *Систематическая теология. Т. I-II*. М.; СПб.: Университетская книга; 2000. 463 с.
5. Антонов К.М. Теология как научная специальность. *Вопросы философии*. 2012;6:73–84.
6. Девятова С.В. Проблемы методологии современной христианской теологии. *Вестник Волгоградского гос. ун-та. Сер. 7. Филос.* 2016;4(34):36–42.
7. Польсков К.О. Теологический метод vs метод в теологии. *Философия и культура*. 2015;9:1277–1285.
8. Польсков К. О. К вопросу о научном богословском методе. *Вопросы философии*. 2010;7:93–101.
9. Фатхи Хасан Малкави. *Интеграция познания. Основы исламской методологии*. М., 2023. 500 с.
10. *Коран*. Перевод с арабского и комментариев М.-Н.О. Османова. СПб: Издательство «Диля»; 2009. 576 с.
11. George Makdisi. *Ibn Qudāma's Censure of Speculative Theology*. London: Luzac; 1962. 156 p.
12. Jon Hoover. *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden: Brill; 2007. 269 p.
13. Кирабаев Н.С., Аль-Джанаби М.М. Разум и вера в религиозной философии ал-Газали. *Вестник РУДН. Серия Философия*. 2015;4:37–49.
14. Насыров И.Р. Доказательства существования Бога в исламской теологии (Калам). *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2017;73:53–68
15. Мухаммад Са'ид Рамадан аль-Буты. *Исламское вероучение и философия*. Казань, 2023. 399 с.
16. Хассан Р. Исламский модернистский и реформистский дискурс в Южной Азии. *Исламская мысль: традиция и современность*. 2017;2:27–63.
17. Mohammed Hashas. Abdolkarim Soroush: The Neo-Mu'tazilite that Buries Classical Islamic Political Theology in Defence of Religious Democracy and Pluralism. *Studia Islamica*. 2014;109:47–73.
18. Абделвахаб Эл-Аффенди. *Люди на кромке: религиозная реформа и бремя западных мусульманских интеллектуалов*. Ровно: Международный институт исламской мысли; 2022. 62 с.



19. Абу Зайд Н.Х. Коран как процесс коммуникации между богом и человеком. *Исламская мысль: традиция и современность*. 2020;4:293–322.

References

1. Mihajlov P.B. Nachala bogoslovskogo znaniya [Beginnings of theological knowledge]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Bogoslovie. Filosofiya* [St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy]. 2011;3(35):7–21. (In Russian)
2. Lonergan B. *Metod v teologii* [Method in Theology]. Moscow: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Fomy; 2010. 400 p. (In Russian)
3. Fejerabend P. Protiv metodologicheskogo prinuzhdeniya [Against methodological coercion]. *Izbrannye trudy po metodologii nauki* [Selected works on the methodology of science]. Moscow: Progress Press; 1986, pp. 125–467. (In Russian)
4. Tillah P. *Sistematicheskaya teologiya* [Systematic Theology]. T. I-II. Moscow: Universitetskaya kniga Press; 2000. 463 p. (In Russian)
5. Antonov K.M. Teologiya kak nauchnaya special'nost' [Theology as a scientific specialty]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. 2012;6:73–84. (In Russian)
6. Devyatova S.V. Problemy metodologii sovremennoy hristianskoy teologii [Problems of methodology of Modern Christian Theology]. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya* [Logos et Praxis. Series 7. Philosophy]. 2016;4(34):36–42. (In Russian)
7. Pol'skov K.O. Teologicheskiy metod vs metod v teologii [The theological method vs the method in theology]. *Filosofiya i kul'tura* [Philosophy and culture]. 2015;9:1277–1285. (In Russian)
8. Pol'skov K.O. K voprosu o nauchnom bogoslovskom metode [On the question of the scientific theological method]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. 2010;7:93–101. (In Russian)
9. Fathi Hasan Malkavi. *Integraciya poznaniya. Osnovy islamskoy metodologii* [Epistemological Integration: Essentials of an Islamic Methodology]. Moscow, 2023. 500 p. (In Russian)
10. *Koran* [Quran]. Osmanov M.-N.O. [tr. from Arabic and comm.]. St. Petersburg: Dilya Press; 2009. 576 p. (In Russian)



11. George Makdisi. *Ibn Qudāma's Censure of Speculative Theology*. London: Luzac; 1962. 156 p.
12. Jon Hoover. *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden: Brill; 2007. 269 p.
13. Kirabaev N.S., Al'-Dzhanabi M.M. Razum i vera v religioznoy filosofii al-Gazali [Reason and faith in the religious philosophy of Al-Ghazali]. *Vestnik Rossiyskogo universiteta druzhby narodov. Seriya Filosofiya* [RUDN Journal of Philosophy]. 2015;4:37–49. (In Russian)
14. Nasyrov I.R. Dokazatel'stva sushchestvovaniya Boga v islamskoy teologii (Kalam) [Evidence of the Existence of God in Islamic Theology (Kalam)]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie* [St. Tikhon's University Review. Series 1. Philosophy. Theology]. 2017;73:53–68 (In Russian)
15. Muhammad Said Ramadan al'-Buty. *Islamskoe verouchenie i filosofiya* [Islamic creed and philosophy]. Kazan, 2023. 399 p. (In Russian)
16. Hassan R. Islamskiy modernistskiy i reformistskiy diskurs v Yuzhnoy Azii [Islamic Modernist and Reformist Discourse in South Asia]. *Islamskaya mysl': tradiciya i sovremennost'* [Islamic thought: tradition and modernity]. 2017;2:27–63. (In Russian)
17. Mohammed Hashas. Abdolkarim Soroush: The Neo-Mu'tazilite that Buries Classical Islamic Political Theology in Defence of Religious Democracy and Pluralism. *Studia Islamica*. 2014;109:47–73.
18. Abdelvahab El-Affendi. *Lyudi na kromke: religioznaya reforma i bremya zapadnykh musul'manskikh intellektualov* [The People on the Edge: Religious Reform and the Burden of the Western Muslim Intellectual]. Rovno: The International Institute of Islamic Thought; 2022. 62 p. (In Russian)
19. Abu Zajd N.H. Koran kak protsess kommunikatsii mezhdou bogom i chelovekom [Quran as a process of communication between the God and a man]. *Islamskaya mysl': tradiciya i sovremennost'* [Islamic thought: tradition and modernity]. 2020;4:293–322. (In Russian)



Информация об авторе

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

About the author

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

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 01 сентября 2024
Одобрена рецензентами: 10 сентября 2024
Принята к публикации: 29 сентября 2024

Article info

Received: September 01, 2024
Reviewed: September 10, 2024
Accepted: September 29, 2024



Кораническое наследие в трудах Ибн-Джинни

А.В. Муратов^{1а}

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

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

Резюме: В данной статье рассматривается наследие одного из крупных арабо-мусульманских ученых-лингвистов X века Абу-аль-Фатха 'Усмана ибн Джинни. Проведен обзор наиболее выдающихся работ автора. Произведен анализ работ в аспекте использования коранического текста как предмета, так и инструмента познания отраслей арабской грамматики. В качестве иллюстрации цитирования Корана в рассматриваемых трудах приведены конкретные примеры. Целью статьи является акцентирование внимания на толковании Священного Корана через призму арабского языка «التفسير اللغوي» и презентация Ибн-Джинни для российского сообщества не только в качестве лингвиста, но и в качестве муфассира. Также выводом данной статьи является подтверждение обоснованности тезиса о том, что как тщательное изучение арабской грамматики невозможно без обращения к кораническим аятам, так и углубленное понимание Божественного Откровения требует знания грамматики арабского языка.

Ключевые слова: Ибн-Джинни; арабский язык; грамматика; наследие; источники; тафсир; Коран

Для цитирования: Муратов А.В. Кораническое наследие в трудах Ибн-Джинни. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(3):616–624. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-616-624





The Quranic Legacy in the writings of Ibn Jinni

A.V. Muratov^{1a}

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

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

Abstract: This article examines the legacy of the one of the most prominent Arab-Muslim linguists of the 10th century, Abu al-Fath ‘Uthman ibn Jinni. A review of the author's most outstanding works has been conducted. The analysis of the above works on the use of the Quranic text, both as a subject and as a tool for learning branches of Arabic grammar, is carried out. As an illustration of quoting the Quran in the works under consideration, specific examples are given. The purpose of the article is to focus on the interpretation of the Holy Quran through the prism of the Arabic language “التفسير اللغوي” and the presentation of Ibn Jinni to the Russian community, not only as a linguist, but also as a Mufassir. Also, the conclusion of this article is to confirm the validity of the statement that a deep study of Arabic grammar is impossible without referring to the Quranic verses, just as an in-depth understanding of Divine Revelation requires knowledge of the grammar of the Arabic language.

Keywords: Ibn Jinni; Arabic; grammar; legacy; sources; Tafsir; Quran

For citation: Muratov A.V. The Quranic Legacy in the writings of Ibn Jinni. *Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3):616–624*. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-616-624

Введение

Цитирование Священного Корана в богатом научном наследии Ибн-Джинни дифференцируется в соответствии с отраслью познания, лингвистика и грамматика, либо непосредственно с толкованием смысла некоторых аятов. В одних исследованиях затрагивается коранический текст лишь косвенно, в то время как в других рассматриваются специализированные коранические отрасли в качестве объекта. Также некоторые труды содержат цитирование текста Божественного Откровения, а некоторые нет.

Теоретический анализ

Среди трудов Ибн-Джинни, затрагивающих Священный Коран, можно выделить такую работу, как «аль-Мухтасаб». Полное оригинальное название – «аль-Мухтасаб фи табийин вуджух шавазз аль-кыраат валь-идах ‘ан-ха» (Мнение в разъяснении неканонических кыраатов и иллюстрации к ним)¹.

¹ Здесь и далее перевод с арабского языка осуществлен автором статьи.



Тематика данной работы посвящена необходимости кыраатов шазза (апокрифических видов чтения. – Прим. авт.) и разъяснению данного понятия для современников. В частности, Ибн-Джинни полемизирует с Ибн-Муджахидом, легистом понятия «аль-кыраат ас-саб‘а», т.е. семи канонических (мутаватир) видов чтения. В предисловии к «аль-Мухтасаб» Ибн-Джинни говорит о том, что он не противоречит сообществу чтецов в их кыраатах и не оспаривает мнения и авторитет чтецов, заслуживающих доверия. Однако ставит своей целью показать силу и важность того, что теперь называется шазза и поражает достоверностью передачи, вытекающей из стандартов арабского языка. Далее автор заключает, что отворачиваться от этих кыраатов – значит просто закрывать глаза, пренебрегая и критикуя их [1, с. 32–33].

Вместе с тем «аль-Мухтасаб» можно назвать тафсиром кыраатов шазза, однако Ибн-Джинни не подвергает сомнению *кыраат аль-‘амма* (канонические чтения). Так, например, после приведенного в контексте разбора коранического отрывка в соответствии с кыраатом шазза часто цитируется кыраат ‘Асыма в передаче Хафса. Как, например, суждение о словах Аллаха: «فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ», что переводится как «И побудила душа его убить брата, и он убил его, но не нашел успокоения» (Коран, 5:30) [2]. В толковании данного аята Ибн-Джинни приводит кыраат аль-Хасана ибн ‘Имрана, в соответствии с которым читается «فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ», о значении чего автор говорит, что убийство брата влекло его душу, побуждало к этому, очаровывало и подчиняло его. Затем приводит те же слова в соответствии с прочтением ‘Асыма в передаче от Хафса, говоря, что кыраат ‘амма «فَطَوَّعَتْ لَهُ» означает, что душа приукрашала и представляла легким убийство. В данном примере можно проследить анализ кыраата шазза с последующей отсылкой на кыраат ‘амма, что указывает на то, что кыраат ‘амма автор берет за основу, дополняя его комментариями, вытекающими из кыраата шазза.

При разборе слов Всевышнего «فَأَجْعَلْ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ», из аята:

«رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا

الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ»

смысл которых следующий: «Господи наш, поселил я часть потомства моего в неводеланной долине, у Твоего Святого Дома, Господи наш, чтобы творили они молитву. Сделай так, чтобы сердца людей склонялись к ним, и напитай их плодами, может быть, принесут они благодарение» (14:37) [2], Ибн-Джинни



также вначале приводит данный отрывок в варианте кыраата 'амма «تَهْوِي إِلَيْهِمْ», где буква «و» читается с кясрой. Затем он приводит вариант кыраата шазза. В кыраате, передаваемом от 'Али ибн Аби-Талиба, Абу-Джа'фара Мухаммада ибн 'Али и Джа'фара ибн Мухаммада, читается «تَهْوَى إِلَيْهِمْ», где буква «و» читается с фатхой. Так, прочтение «تَهْوَى إِلَيْهِمْ» в первом, каноническом, варианте, как заключает автор, имеет смысл «любовь, при которой любящий устремляется, направляется к объекту своей любви и находится с ним». А прочтение в соответствии с кыраатом шазза «تَهْوَى إِلَيْهِمْ» интерпретируется как «любить, желать».

В данном примере Ибн-Джинни также сначала упоминает каноническое прочтение отрывка, взяв его за основу, и разъясняет его, а затем апокрифический вид чтения, дополняя толкованием.

Другим произведением автора, затрагивающим кораническую тематику, можно назвать работу «аль-Хасаис». Это одна из важных работ Ибн-Джинни, содержащая его мысли и теории в лингвистике, такие как теория большого словообразования (الاشتقاق الأكبر), или теория близости звучания и смысла слова (تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني). Данная работа также содержит лингвистический анализ некоторых коранических отрывков. Например, автор приводит синонимы, имеющие одну консонантную основу, но отличающиеся по силе произношения, «النضح» и «النضخ», говоря, что прочтение через звук «خ» усиливает смысл в сравнении с прочтением через «ح». В качестве иллюстрации автор приводит аят: «فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ» (55:66), в котором описываются два райских источника. Комментируя аят, Ибн-Джинни заключает, что прочтение «نَضَّاخَتَانِ» через «ح» значило бы *слабо текущие, тонкой струйкой*, в то время как «نَضَّاخَتَانِ», через «خ», имеет более сильный смысл и означает *обильно льющиеся, широкий поток* [3, с. 158].

Также в разделе «قوة اللفظ لقوة المعنى», в котором рассматривается влияние формы слова на его смысл, приводится отрывок из последнего аята суры «аль-Бакара»: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ»: где говорится о посильности возложенных на душу обязанностей и последующем воздаянии. В словах «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ», которые можно перевести как «ей [достанется] то, что она приобрела, и на нее [возложено] то, что она приобрела», слово «كَسَبَتْ» имеет более легкую форму слова «приобрела» и имеет смысл «приобретение благ». В то время как «اكْتَسَبَتْ» имеет более сложную форму и имеет значение «приобретение наказания» [4, с. 263].



Следующим трудом Ибн-Джинни, который уместно упомянуть в контексте интеграции интерпретаций Корана, можно выделить работу «Сирр сына‘ат аль-и‘раб» – «Секрет образования синтаксиса» [5]. Данная работа посвящена буквам арабского алфавита, их свойствам, артикуляции звуков, грамматическому разбору слов, их сущности в качестве приставки, в составе корня слова, добавочных букв. Этот труд являлся единственным в своем роде для того времени.

Так, относительно использования буквы «ف» в качестве приставки автор объясняет, что она будет являться условием. Далее в работе приводится пример: «الذي يكرمني فله درهم» (тому, кто проявит ко мне великодушие, тому дирхам), где буква «ف» добавляется к местоимению «له» (ему), что делает проявление великодушия условием и причиной получения дирхама. В том же контексте Ибн-Джинни комментирует аят: «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ» (Для тех, кто расходуют имущество свое днем и ночью, тайно и явно, уготовано воздаяние от Господа их) (2:274) [2], где буква «ف» в выражении «فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ» (им награда) указывает на условие получения награды «يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ» (расходование своих средств). Также в данной работе комментируются и многие другие аяты в контексте смыслового значения других добавочных букв. Например: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (Нет никого подобного Ему) (42:11) [2], где автор поясняет, что добавочный харф «ك» в слове «كَمِثْلِهِ» (досл. «как похощее на Него»), согласно грамматике арабского языка является «كاف التشبيه», то есть приставкой, указывающей на уподобление [4, с. 42].

Среди трудов Ибн-Джинни, затрагивающих толкование коранических фрагментов, можно выделить произведение «аль-Мунсыф». В нем автор дает толкование (шарх) на работу Абу-‘Усмана Бакра ибн Мухаммада ибн ‘Усмана аль-Мазини (ум. 247 г. х.), известного грамматика и оратора из Басры, одного из самых крупных ученых своего времени, в свою очередь являвшегося ученым шестого разряда (табака) Басрийской школы грамматики. Аль-Мазини владел глубокими знаниями в грамматике и был первым, кто написал книгу по морфологии (‘ильм ас-сарф).

«Аль-Мунсыф», являясь трудом по грамматике, не акцентируется на толковании коранических фрагментов как объектов исследования, однако использует их в качестве иллюстрации при разъяснении грамматических правил.



По сути, в данной работе тафсир является одним из инструментов познания в таких отраслях науки, как семантика, лексикология, морфология.

Примером толкования коранической лексики в контексте грамматического разбора может послужить разъяснение понятия «*شيطان*» – шайтан. Так, автор раскрывает его в значении «*بعيد*» – далекий, отдаленный. То есть Аллах отделил его, в то время как он восстал и его лицо воспламенилось, разгорелось – «*تشيط*». Далее Ибн-Джинни упоминает, что некоторые сказали «*غضب فاستشاط*» означает «*اخذتد والتهب*» (разгневался и вспыхнул), так как свойство вспыхивать при гневe присуще для джиннов, отсюда название «*شيطان*» – шайтан. В данной теме автор упоминает строки аш-Шаммаха²: «*ذرعت به القطا و نفيت عنه مقام الذئب كالرجل اللعين*», где «*نفيت*» – изгнал «*الرجل اللعين*» – как проклятого мужчину, также указывает на значение «*اللعين*» – проклятый, как «*بعيد*» – далекий, отдаленный [4, с. 42–43].

В третьем томе «аль-Мунсыфа» Ибн-Джинни дает разъяснение еще нескольким кораническим понятиям. Одно из них – «*الكوثر*», которое он толкует как *человек, обладающий множеством благ*, подкрепляя данное мнение строками поэзии «*وأنت كثير طيب و كان مروان طيب و كان أبوك ابن العقائل كوثر*», где смысл «*كثير طيب*» можно передать как *изобилующий благами*, а «*كان كوثر*» – был более *изобилующим*. Однако Ибн-Джинни оговаривается, поясняя, что данное слово является редким «*الغريب*». И далее автор добавляет к этому значению такое определение «*الكوثر*», как *река в Раю*, оговариваясь, что данное понятие не было известно арабам до ниспослания Корана [4, с. 43].

Наконец, книга «аль-Хатыриййат» (Приходящие на ум мысли) – широко известный труд. В данной работе Ибн-Джинни следует методологии своего шейха Абу-‘Али аль-Фариси (901–987). Тематика в «аль-Хатыриййат» затрагивает вопросы, связанные с Кораном, лингвистикой, литературой. В настоящее время существует несколько научных редакций (тахкык) данного труда, среди которых можно выделить тахкык ‘Али Зуль-Факара Шакира, однако в нем были опущены некоторые вопросы. На основе той же рукописи, которую исследовал ‘Али Зуль-Факар, провел свое исследование Мухаммад Ахмад ад-Дали (1953–2021), дополнив упущенные Зуль-Факаром вопросы. Данный тахкык получил название «Бакыййат аль-Хатыриййат» (Оставшаяся часть «аль-Хатыриййат») и был опубликован в журнале Академии арабского языка

² Аш-Шаммах ибн Дырар (ум. 644), поэт заката эпохи джахилии и рассвета эры ислама. Обладал выдающейся интуицией, участвовал в завоевании Ирака, воодушевлял людей в битве при Кадисии. Участвовал в завоевании Азербайджана. Погиб при *газва* Мукана, во времена халифа ‘Усмана ибн ‘Аффана [6].



в Дамаске в 1992 году. Затем ад-Дали переиздал работу в виде книги под названием «аль-Хасаиль». В 1993 году «аль-Хатыриййат» был издан в редакции ‘Абд-аль-Фаттаха ас-Саййида Салима под названием «аль-Хатыриййат альмансиййа» («Забытые аль-Хатыриййат») [4, с. 44].

Данная работа Ибн-Джинни использует Священный Коран в большей мере не как объект исследования, а как опорную, доказательную базу для суждений относительно правил грамматики.

Так, например, в разделе «О форме слова «الكينة» и его корне» автор ссылается на повествование аль-Асма‘и (ок. 740 – ок. 828) от Абу-‘Амра (689–771), что его значение, или смысл, можно выразить как *нечто плохое, какое-либо плохое обстоятельство* «حال سوء». Далее приводится глагольная форма слова «الكينة» – «كان» и в качестве довода приводится аят Корана «وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ» – «Если должник находится в трудном положении, то дайте ему отсрочку» (2:280) [2]. То есть в данном аяте значение «كان» как «испытывать затруднение» более точно отражает его смысл [7, с. 79–80].

Заклучение

Таким образом, проанализировав труды по грамматике автора Абу-аль-Фатха ‘Усмана ибн Джинни, являвшегося одним из авторитетнейших ученых-лингвистов, детально изложивших и кодифицировавших познания в области правил арабского языка, мы видим тесную взаимосвязь со Священным Кораном. Становится очевидным, что как глубокое познание арабской грамматики невозможно без познания коранических аятов, так и углубленное понимание Божественного Откровения подразумевает изучение и познание грамматики арабского языка. Предмет данной статьи наглядно демонстрирует обоснованность этого утверждения. Кроме того, становится очевидной важность изучения подобных трудов в контексте их теологического аспекта.

Литература

1. Абу-аль-Фатх ‘Усман ибн Джинни. *Аль-Мухтасаб фи табйин вуджух шавазз аль-кыраат валь-идах ‘ан-ха*. ‘Али ан-Наджи Насыф, ‘Абд-аль-Фаттах Исма‘иль аш-Шальби (ред.). Т. 1. Стамбул: Дар Сезгин ли-т-тыба‘а ва-н-нашр; 1986. 392 с.

2. *Коран = The Holy Qur’an*. Шидфар Б.Я. (пер. с араб. и коммент.). М.: Изд. Дом Марджани; 2012. 608 с.



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

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

5. Абу-аль-Фатх 'Усман ибн Джинни. *Сирр сына'ат аль-и'раб*. Мухаммад Хасан Исма'иль, Ахмад Рушди Амир (ред.). Т. 1. Каир: Дар аль-кутуб аль-мисриййа; 328 с.

6. Алиева Н. А. Роль арабоязычных авторов в распространении исламской культуры в Азербайджане в средние века. *Проблемы востоковедения*. 2015;1(67):68–72.

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

References

1. Abu al-Fath 'Uthman ibn Jinni. *Al-Muhtasab fi tabyin wujuh shawadhdh al-qira'at wa-l-idah 'an-ha* [Opinion in explaining non-canonical qira'ats and illustrations to them]. Vol. 1. 'Ali an-Najdi Nasif, 'Abd al-Fattah Isma'il al-Shalbi (ed.). Istanbul: Dar Sezgin li-t-tiba'a wa-n-nashr; 392 p. (In Arabic)

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

3. Abu al-Fath 'Uthman ibn Jinni. *Al-Khasais* [The Characteristics]. Vol. 2. Muhammad 'Ali al-Najjar (ed.). Cairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah; n/d. 512 p. (In Arabic)

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

5. Abu al-Fath 'Uthman ibn Jinni. *Sirr sina'at al-i'rab* [The secret of syntax formation]. Vol. 1. Muhammad Hasan Isma'il, Ahmad Rushdi Amir (ed.). Cairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah; 328 p. (In Arabic)

6. Aliyeva N. A. The role of Arabic-speaking authors in the spread of Islamic culture in Azerbaijan in the Middle Ages. *Problems of Oriental Studies*. 2015;1(67):68–72.



7. Abu al-Fath 'Uthman ibn Jinni. *Al-Khatiriyyat* [Mental issues]. Vol. 2. Sa'id ibn Muhammad ibn 'Abd Allah al-Qarni (ed.). Supervision of 'Abd al-Rahman ibn Sulayman al-'Uthaymin. Mecca: Umm Al-Qura University; 1996. 303 p. (In Arabic)

Информация об авторе

Муратов Алексей Владимирович, исследователь. Преподаватель-исследователь по направлению Теология, специалист по связям с общественностью Управления международных коммуникаций Саратовского государственного технического университета имени Гагарина Ю.А., г. Саратов, Российская Федерация.

About the author

Alexey V. Muratov, researcher. Lecturer-researcher in the field of Theology, public relations specialist of the Department of International Communications of the Saratov State Technical University named after Yuri Gagarin, Saratov, 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: 05 марта 2024
Одобрена рецензентами: 29 июня 2024
Принята к публикации: 20 сентября 2024

Article info

Received: March 05, 2024
Reviewed: June 29, 2024
Accepted: September 20, 2024



Р.Р. Шангараев

Теология как фактор социокультурного развития общества в трудах Гатауллы Баязитова
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 625-637

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-3-625-637

УДК 229.297.17

Original Paper

Оригинальная статья

Теология как фактор социокультурного развития общества в трудах Гатауллы Баязитова

Р.Р. Шангараев^{1, 2а}

¹Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация

²Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0005-4790-3244>, e-mail: abujsf@mail.ru

Резюме: В статье предпринята попытка изложить результаты анализа роли и исторического значения новаторских взглядов Гатауллы Баязитова (1846–1911) в развитии культурного потенциала татарского народа. Автор обращает внимание на время и суть новаций в традиционном российском мусульманском обществе. Рядом татарских интеллектуалов были заложены отвечающие научным требованиям подходы и методы, сформирован инструментарий, пригодный для обсуждения нового понимания того, как взаимодействуют богословские и философские знания. Новаторы предложили новые концепции теории познания, направленные на раскрытие религиозной мысли в современном ее понимании: такие как уверенность в человеческом разуме, первичность человека, имманентность Бога. Через осмысление ряда концептуальных вопросов исламской теологии татарские просветители-богословы выработали методы преодоления мировоззренческих проблем мусульманского сообщества. Это в свою очередь позволило заложить основы выстраивания государственно-конфессионального диалога. Автор приходит к выводу, что парадигма мышления, выстроенная новаторами, заключалась в необходимости реализации божественных указаний в общественно-производственной деятельности, а не только в духовной сфере. Это является залогом развития функции познания и решающим критерием в поиске истины. Таким образом мы можем наблюдать процесс преобразования теологии из средневековой науки о Боге в современную науку о вере.

Ключевые слова: теология; государственно-конфессиональные взаимоотношения; новаторы; религиозные нормы; историческая методология; наука о вере; научное познание; гражданские институты

Для цитирования: Шангараев Р.Р. Теология как фактор социокультурного развития общества в трудах Гатауллы Баязитова. *Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3):625–637*. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-625-637



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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



Theology as a factor of sociocultural development of society in the works of 'Ata' Allah Bayazitov

R.R. Shangaraev^{1, 2a}

¹Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation

²Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0005-4790-3244>, e-mail: abujosf@mail.ru

Abstract: The article attempts to determine the role and historical significance of the innovative views of 'Ata' Allah Bayazitov (1846–1911) in the development of the cultural potential of the Tatar people. The author draws attention to the time and essence of innovations in traditional Russian Muslim society. A number of Tatar intellectuals laid down approaches and methods that met scientific requirements, tools suitable for discussing a new understanding and interaction of theological and philosophical knowledge. Innovators proposed new concepts of the theory of knowledge, aimed at revealing religious thought in its modern understanding: such as confidence in the human mind, the primacy of man, the immanence of God. Through understanding a number of conceptual issues of Islamic Theology, Tatar educational theologians developed methods for overcoming the ideological problems of the Muslim community. This, in turn, made it possible to lay the foundations for building a state-confessional dialogue. The author concludes that the paradigm of thinking built by the innovators was the need to implement divine instructions in social and production activities, and not just in the spiritual sphere. This is the key to the development of the cognitive function and the decisive criterion in the search for truth. Thus, we can observe the process of transformation of Theology from the medieval science of God into the modern science of faith.

Keywords: Theology; state-confessional relations; innovators; religious norms; Historical Methodology; Science of Faith; scientific knowledge; civil institutions

For citation: Shangaraev R.R. Theology as a factor of sociocultural development of society in the works of 'Ata' Allah Bayazitov. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(3):625–637. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-625-637

Введение

Гатаулла Баязитов ('Ата'-Аллах Байазид)¹ проявил себя как теолог, открывший новые перспективы взаимодействия ислама и общества в различных сферах, включая просветительство и государственно-конфессиональные взаимоотношения. Результатом его новаторской деятельности стали качественные изменения, произошедшие в восприятии интересов мусульманского населения

¹ В русскоязычной литературе больше известен как Атаулла Баязитов.



на государственном уровне. Маркером роста понимания и решения проблем интеграции мусульманской общины в российское социокультурное пространство можно считать такие значимые события, как строительство первого молитвенного храма в северной столице, начало эпохи СМИ на татарском языке, которую открыла газета «Нур». Эти общественно значимые события осуществлялись под руководством петербургского ахунда Гатауллы Баязитова². Несомненно связующая роль этого просветителя между интересами мусульманского сообщества и государства. Деятельность Г. Баязитова отражает и рост осознанности мусульманами необходимости участия во всех сферах развития общества.

Г. Баязитов вывел обсуждение проблем татарской (мусульманской)³ уммы на уровень государственно-общественного диалога. Он оказал заметное влияние на формирование дискурса рационального суждения относительно теологических проблем. Исследование его наследия актуально и тем, что транслируемые им идеи и взгляды способствовали формированию парадигмы мышления современного общества. Изучение взглядов Г. Баязитова способствует осмыслению социокультурных изменений в российском обществе в последней трети XIX – начале XX века. Однако учитывая перерыв в формировании теологического дискурса в советском периоде, развитие этих идей жизненно важно и в конце XX – начале XXI века. Так же, как и полтора столетия назад, сегодня актуально понимание ислама как мировой религии, осмысление специфики российского ислама, нахождение точек сближения между народами и религиями, решение современных проблем теологии.

² Г. Баязитов в 1870 г. был утвержден имамом второго прихода г. Санкт-Петербург. Позже его назначают ахундом-мударрисом этого прихода. Одновременно он выполняет обязанности военного ахунда в элитных подразделениях, в частности в крымско-татарском эскадроне Собственного конвоя Его Императорского Величества. Духовную службу Г. Баязитов совмещал с государственной. С 1882 г. он занимает должность драгомана (переводчика) IX класса с тюркских языков в Министерстве иностранных дел. В своей карьере он достиг гражданского чина «коллежский советник» (соответствует военному чину полковника) [1, с. 83–94]

³ Татарская культура к концу XIX века сформировалась религиозной по своему характеру. Ведущая роль в мусульманской общине России оставалась за татарами. Большинство тюркоязычных этнических групп, исповедующих ислам, для своего развития использовали ставшие привлекательными татарские наработки или концепции в области развития просветительской либо издательской деятельности, национального языка, религиозного образования.



Влияние новаторов на преобразование традиционного религиозного общества

Вторая половина XIX века для России примечательна началом ускорения общественно-политических процессов. Развивающиеся капиталистические отношения ставили задачу переустройства традиционного общества и формирования соответствующего исторической эпохе мышления. Замкнутая на самой себе система мусульманской общины не была в состоянии обеспечить этот социум институтами, удовлетворяющими его жизненные потребности. Для того чтобы сохранить и развивать нацию, требовалось вовлечь татар в экономические, технологические, научные процессы. Риск потери этноконфессиональной идентичности в условиях технологического капитализма определил появление в 70-е годы XIX века ряда просветителей, попытавшихся «оседлать» идеи модернизации общества и сформировать новые подходы осмысления реальности. Это такие интеллектуалы, как А.Б. Девлет-Кильдеев, И. Гаспринский (1851–1914), Мурза-‘Алим, Г. Баязитов, Искандер-Мурза. Их характеризует приверженность к классическим богословским традициям, но при этом они также демонстрировали понимание необходимости переосмысления религиозных знаний и выявления тех аспектов ислама, которые разделялись всеми, как мусульманами, так и последователями иных мировоззрений. Их современник, православный миссионер М.А. Миропиев (1852–1919), в силу специфики своей деятельности изучивший опубликованные труды этих новаторов, называет их предвестниками реформ в мусульманском обществе [2, с. 5].

Деятельность этих татарских просветителей начинается в середине 70-х гг. XIX века. Их публикации выходили в основном на русском языке и касались темы интеграции исламских идей в обновляющееся социокультурное пространство России⁴. «В настоящее время, когда железные дороги и электричество сближают все больше и больше народы земного шара между собою, и религиозная рознь уступает место более разумному и нравственному стремлению к братской помощи и единению, нелишне будет познакомить первую русскую публику с религией Магомета, о которой она имеет весьма смутное понятие», – пишет А.Б. Девлет-Кильдеев [3, с. 4]. Автор этих строк деклариру-

⁴ М.А. Миропиев в брошюре «Современное движение среди русских инородцев» проанализировал статьи И. Гаспринского, опубликованные в сборнике «Русское мусульманство», труды А.Б. Девлет-Кильдеева «Магомет как пророк», Г. Баязитова «Возражение на речь Э. Ренана», «Ислам и наука», «Ислам и прогресс»; статьи «Магометанство и рационализм» (критика Э. Ренана), «Русские школы для мусульман в Туркестане» и т.д. [2, с. 5–51].



ет, что в современных условиях с появлением соответствующих технических достижений, которые продвинули общество от феодального сельского уклада хозяйства с его мифическим мировоззрением к индустриализации и рациональному мышлению, возникает необходимость изучения исламских установок и что эти установки ничуть не препятствуют поступательному общественному развитию в российском государстве. Желание этих новаторов открыть ислам для российской общественности отмечает и миссионер М.А. Миропиев: «Г. Девлет-Кильдеев задался целью познакомить русских с мусульманством как религией» [2, с. 12].

Нужно подчеркнуть, что смелые для своего времени рассуждения и действия этих новаторов достигли своей цели. Они смогли в определенной степени пробудить интерес к исламу у русской интеллигенции, а также и управленческой элиты. Например, Н.И. Ильминский (1822–1891) в «письме обер-прокурору священного синода К.П. Победоносцеву (1827–1907) отмечает, что культурно-просветительская деятельность И. Гаспринского, А. Девлет-Кильдеева, Мурзы-‘Алима, Г. Баязитова не только пробуждала самосознание мусульманского населения, но и возбуждала определенный интерес русской интеллигенции к исламу» [1, с. 8]. Интересна и точка зрения М.А. Миропиева, который видел в активности этих новаторов желание изменить мышление единоверцев, «погрязших в религиозной обрядности, умственном невежестве» [2, с. 5], за счет достижений мировой культуры, в том числе российской [2, с. 6]. Но это и не скрывалось: просветители возлагали большие надежды на содействие российского истеблишмента в вовлечении мусульман в систему современного образования и жизнедеятельности государства [4, с. 14]. Как отмечает современный исследователь М.А. Батунский, они старались «...использовать плоды европейского просвещения для осмысления своих национальных и конфессиональных проблем» [5, с. 83].

Их надежды возникли не на пустом месте. Начавшаяся после поражения в Крымской войне модернизация сверху, то есть реформы в государстве, осуществляемые управляющими структурами власти, устойчиво развивали страну. Такой процесс способствовал концентрации интеллектуальной энергии и ускорял развитие общественных процессов. Российский истеблишмент все четче понимал необходимость построения новых общественных сил и гражданских институтов, которые включали бы и интересы различных народов, исповедующих свои религии. Представлениями о религиозных и националь-



ных традициях инородцев более всех обладали Н.И. Ильминский, М.А. Миропиев, В.Д. Смирнов (1846–1922), Е.О. Малов (1835–1918), М.А. Машанов (1852–1924), внесшие определённый вклад в развитие российской общественной мысли XIX века. Их критический взгляд на перспективы этноконфессионального развития татар, возможности адаптации мусульман к вызовам модернизма, а также конфессиональную политику, проводившуюся в стране, во многом способствовал более глубокому изучению этих вопросов как со стороны мусульманского сообщества, так и со стороны государства. Они обращали внимание на вопросы религиозных прав, проблемы образования, печати и многое другое. Эти ученые взаимодействовали с передовыми людьми татарского общества. Последние под влиянием их критики корректировали свои концепции развития мусульманского общества. Таким образом, казанская миссионерская школа, к которой относится большинство этих ученых, с одной стороны, оказала существенное влияние на формирование мировоззрения татарских интеллектуалов, а с другой – благодаря их деятельности происходила политизация общественного движения мусульман, а потенциал мусульманского общества могли оценивать и в кругах государственного управления.

«Встреча с западной культурой, всплеск идеологий и философий в самой Европе XIX века» [6, с. 87] – все это не могло не породить национальных мыслителей-новаторов, богословов-педагогов. Они внесли особый вклад в развитие культуры, образования и духовности и предложили новые подходы развития общественных отношений в Российском государстве. Проблема состояла в сложности интеграции этих новаций в традиционное общество, которое крепко цеплялось за авторитет прошлого и для которого существовала лишь одна форма истины.

Деятельность этих новаторов примечательна тем, что они определили отношение доктрины исламского учения к естественно-научным знаниям, открыли двери для реформ, подготовили теоретическую базу, создали модель мышления. Целый ряд характерных для выработанной ими школы концепций оказался востребованным со стороны выпускников классических мусульманских медресе. Например, Г. Баруди (1857–1921), З. Расулев (1833–1917) и другие начали применять их методологию в преподавании в учебных заведениях, таких как медресе «Мухаммадия» (г. Казань), «Расулия» (г. Троицк), заложив основу формирования современной системы мусульманского образования, а с развитием национальных средств массовой информации о развивающей роли



идей новаторов уже говорили во всех инстанциях татарских общественных и религиозных институтов, включая муфтият (ОМДС). Таким образом, концепции новаторов были последовательно реализованы сначала в реформе школьной системы, а затем и в других сферах общественной жизни и культуры.

Деятельность новаторов, дискурс, выработанный ими, также изменили стереотип восприятия ислама в управленческих кругах российской власти. Процесс религиозного обновления, запущенный Абу-н-Насром аль-Курсави (1776–1812) и Шихаб-ад-дином аль-Марджани (1818–1889), оставался на низовом уровне и не мог влиять на взгляды и решения российской элиты, в задачи которой входило в том числе управление процессами, протекающими в мусульманском сообществе страны. Поэтому нелишне отметить историческую значимость новаторов: они на общероссийском уровне продемонстрировали мусульманской общине, не видевшей возможности и перспективы что-либо изменить, потенциал мышления, в основе которого лежала исламская теология. Поняв назревшие исторические задачи, стоящие перед государством и мусульманским обществом, они сумели извлечь из исламского шариата ценностные ориентиры социума. «Эти люди, безусловно, создали определенную атмосферу вокруг мусульманского мира как способного к переменам» [7, с. 20].

Религия стимулирует реальную практическую деятельность

Рассмотрение изменений в мусульманском обществе логично начинать именно с момента появления трудов этих мыслителей. Новаторские концепции ориентировались на смещение фокуса теологической мысли в сторону социально-культурных отношений. Одной из таких концепций стала актуализация исторической методологии, которая способствовала бы осмыслению догматики, истории и источников ислама. Эта концепция позволяла интерпретировать религиозные нормы в соответствии с временными условиями. Историческая методология позволяла объяснять прошлое, оценивать настоящее и намечать горизонт будущего. В своих трудах просветители пытались донести до аудитории, что «в разных исторических условиях исламский дискурс меняется, принимая разные формы» [6, с. 90], поскольку один из принципов исламской правовой доктрины гласит: «Не исключается изменение нормы с изменением времени» [8, с. 56].

Новаторы внесли существенный вклад в изучение этико-антропологических проблем. Их поиски шли в направлении выработки здравого соци-



ологического правила – распознать ислам в контексте жизни и развития общества. Они стремились найти свой подход к религии на принципах разума. Для них опорой является, наряду с вероучением, разум, наука. «Служение науке есть видоизмененное служение ее Источнику» [9, с. 100].

Наука неразрывно связана с эффективным функционированием ряда сфер общественной жизни. В их трудах предпринята попытка концептуализировать ислам по экономическим, социальным, культурным направлениям. Так, Г. Баязитов в труде «Ислам и прогресс» рассматривает проблемы расширения гендерных ролей за пределы биологических данностей, развития культуры отношений, труда в условиях индустриализации.

Одним из важнейших факторов развития экономики является стимулирование активной хозяйственной и финансовой деятельности. В сложившейся богословской традиции доминировала догматика, на фоне которой важные аспекты социально-экономической жизни приобретали вторичный характер. Ислам же, говорит Г. Баязитов, признает «труд вообще (касб), ремесло и искусство священными» [10, с. 15], то есть, по его мнению, эти виды человеческой деятельности так же, как и священнослужение, являются поклонением Господу. «Признание Корана за трудом священного значения любопытно сопоставить с современной трудовой теорией экономистов; принцип ислама – предоставление права владения потрудившемуся – равно сильному государственному поощрению промышленности» [10, с. 15]. Из этих его высказываний ясно, что в учении ислама уже были заложены идеи о закономерностях развития социально-экономических процессов. Поэтому последовательный, систематический подход ко всем видам знаний и человеческой деятельности, присущий науке, не чужд и учению ислама. И освоение действительности должно происходить не столько методом рассуждений и анализа религиозных аксиом, сколько воплощением этих религиозных установок в практической жизни общества. «Не «природные» способности и стремления к истине, а общественно-производственная деятельность порождает функцию познания и выступает решающим критерием истины» [11, с. 471]. Новаторы, в том числе и Г. Баязитов, не ограничивались лишь изложением классических религиозных установок, а искали пути их практического применения в действительности. Таким образом функция познания, заложенная в религиозные учения, может развиваться в процессе практических действий.



Исламская теология не отрицает возможность познания Бога⁵ в том числе и рациональным путем. Как известно, познание в религии достигается через священные тексты и при помощи разума. То есть сама по себе вера без познания не представляет ценности ни перед обществом, ни перед Богом. Поэтому в Коране человеку вменяется познавать истину путем размышления, обдумывания, выведения суждений. Так, например, «концепция сотворенности Вселенной, именно рациональное, а не мифическое представление о ней как о материализовавшемся результате Божьего замысла, несомненно, стимулировала научное познание природы, гарантировала уверенность в наличии разумных, хотя и пока скрытых от человека закономерностей, поддающихся рациональному постижению связей и зависимостей, постепенно подготавливая последующие открытия и революции в науке» [11, с. 476]. В плане развития научного познания, подчеркивает Г. Баязитов, ислам исторически выступил одновременно и как универсальный духовный продукт – «нравственное его учение объемлет и вмещает в себе все нравственные учения до него существовавшие» [10, с. 15], и как создатель определенной матрицы мировой культуры – «развитие науки и уровень знаний заслуживали всеобщего уважения, и арабская культура не только не уступала Европе того времени, но, передавшись от арабов латинскому западу как умственное наследие Индии, Сирии и греков, поставила арабов как бы учителями старой Европы» [10, с. 13]. Этот просветитель в вопросе одобрения современной мировой мысли, опираясь на этические аспекты ислама, стремился доказать, что ислам имеет непосредственное отношение к цивилизованному миру и поэтому изучение и развитие его достижений в сфере науки в мусульманской среде вполне закономерно.

Таким образом, новаторы различают способы «теоретического» и практико-духовного освоения действительности. Это опора на науку как производителя независимых истин, как на теоретическое познание действительности

⁵ Необходимо также подчеркнуть, что исследователей данного направления тревожат сомнения насчет возможности рационального и достоверного рассуждения о Боге. Согласно традиционной теологической точке зрения, Бог не есть вещь, находящаяся во времени и в пространстве. Согласно учению всех религий единобожия (иудаизм, христианство и ислам), Бог не имеет формы, размеров, цвета или плотности. Он не обладает массой или кинетической энергией и по самой своей природе совершенно недоступен для непосредственного восприятия нашими физическими чувствами, через которые мы постигаем окружающий нас мир. Таким образом, человек стремится познать Бога через Его знамения, окружающий мир, изучение Его атрибутов, но сущность (самость) Аллаха и Его атрибутов остается недостижимой для познания человеком.



и на религию, которая, в отличие от светских культурных инструментов, наиболее емко представляла общественное сознание. При этом разуму (науке) отводится служебная, герменевтическая (истолковательная) роль. В целом новаторы изложили достаточно разнородные, «но остающиеся в пределах рационального дискурса суждения относительно религии, включая рассмотрение онто-теологических, этико-антропологических, сотериологических проблем, составляющих традиционную прерогативу богословия» [11, с. 435].

Заключение

Итак, мы можем сказать, что мусульманские теологи-новаторы смогли вынести на обсуждение широкой общественности новые подходы к знанию, актуализированные модернизацией деятельности человека. Со сменой социальных и культурных эпох перед теологией встала задача – выразить новое содержание. Это становилось возможным при использовании эмпирического инструментария и разума, используемого для расширения суждений о Боге помимо Откровения. В этом смысле новаторы не ограничивались только формулой веры, а развивали философию религии – когда верующий стремится познать Бога с помощью собственного разума, проводит интерпретацию отдельных положений религиозных догматов на основании научной рефлексии, к чему, собственно, призывал и Священный Коран. С этой точки зрения возникает научная специальность, изучающая эту веру в ее систематическом, практическом и историческом аспектах. Эти новые поиски в сфере осмысления сути богословского знания из «науки о Боге» превращаются в «науку о вере». Концепции, направленные на осмысление теологии, основывались на опыте человеческого существования. Признание этой парадигмы гарантировало наиболее ясное и отчетливое постижение истины.

Литература

1. Шангараев Р.Р. *Татарская культура и пути ее модернизации в трудах Гатауллы Баязитова (конец XIX – начало XX в.) дисс.... канд. истор. наук.* 24.00.01. Казань, 2017. 211 с.
2. Мировпиев М.А. *О положении русских инородцев.* СПб: Синодальная типография; 1901. 522 с.
3. Девлет-Кильдеев А.Б. *Магомет как пророк.* СПб.: Типография А.С. Суворина; 1881. 35 с.



Р.Р. Шангараев

Теология как фактор социокультурного развития общества в трудах Гатауллы Баязитова
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 625-637

4. Гаспринский И. *Россия и Восток (Русское мусульманство: мысли, заметки и наблюдения мусульманина. Русско-восточное соглашение: мысли, заметки и пожелания)*. Казань: Татарское книжное издательство; 1993. 134 с.

5. Батунский М.А. Православие, ислам и проблемы модернизации в России на рубеже XIX – XX веков. *Общественные науки и современность*. 1996;2:81–90.

6. Мухаметшин Р.М. *Введение в исламскую теологию: учебное пособие*. Казань: СИО; 2023. 264 с.

7. Сенюткина О.Н. Джадидизм как часть российского исламского дискурса (современные историографические оценки). *Исламоведение*. 2018;9(2):15–29.

8. Сюкияйнен Л.Р. *Основы теории исламского права: учеб. пособие*. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; 2019. 163 с.

9. Баязитов А. *Отношения ислама к науке и к иноверцам*. С.-Петербург: Тип. А.С. Суворина; 1887. 102 с.

10. Баязитов Г. *Ислам и прогресс*. Р. Шангараев (сост.). Казань: Издательство «Фэн» АН РТ; 2005. 152 с.

11. Митрохин Л.Н. *Философские проблемы религиоведения*. СПб.: Изд-во РХГА; 2008. 1046 с.

References

1. Shangaraev R.R. *Tatarskaja kul'tura i puti ee modernizacii v trudah Gataully Bajazitova (konec XIX-nachalo XX vv.): diss.... kand. ist. nauk* [Tatar culture and the ways of its modernization in the works of 'Ataulla Bayazitov (late 19th – early 20th centuries)]. 24.00.01. Kazan, 2017. 211 p. (In Russian)

2. Miropiev M.A. *O polozhenii russkih inorodcev* [On the situation of Russian natives]. St. Petersburg: Synodal printing house; 1901. 522 p. (In Russian)

3. Devlet-Kil'deev A.B. *Magomet kak prorok* [Mohammed as a prophet]. St. Petersburg: A.S. Suvorin Printing House; 1881. 35 p. (In Russian)

4. Gasprinskij I. *Rossija i Vostok (Russkoe musul'manstvo: mysli, zametki i nabljudenija musul'manina. Russko-vostochnoe soglashenie: mysli, zametki i pozhelanija)* [Russia and the East (Russian Islam: thoughts, notes and observations of a Muslim. Russian-Eastern agreement: thoughts, notes and wishes)]. Kazan: Tatar Book Publishing House; 1993. 134 p. (In Russian)



5. Batunskij M.A. Pravoslavie, islam i problemy modernizacii v Rossii na rubezhe XIX – XX vekov. [Orthodoxy, Islam and the problems of modernization in Russia at the turn of the 19th – 20th centuries]. *Obshhestvennye nauki i sovremennost'* [Social sciences and modernity]. 1996;2:81–90. (In Russian)

6. Muhametshin R.M. *Vvedenie v islamskuju teologiju: Uchebnoe posobie* [Introduction to Islamic Theology]. Kazan: Council of Islamic Education; 2023. 264 p. (In Russian)

7. Senjutkina O.N. Dzhadidizm kak chast' rossijskogo islamskogo diskursa (sovremennye istoriograficheskie ocenki) [Jadidism as part of Russian Islamic discourse (modern historiographical assessments)]. *Islamovedenie* [Islamic studies]. 2018;9(2):15–29. (In Russian)

8. Sjukijajnen L.R. *Osnovy teorii islamskogo prava: uchebnoe. posobie* [Fundamentals of the Theory of Islamic law]. St. Petersburg: Publishing house of St. Petersburg University; 2019. 163 p. (In Russian)

9. Bajazitov A. *Otnoshenija islama k nauke i k inovercam* [The relationship of Islam to science and to infidels]. St. Petersburg: A.S. Suvorin Printing House; 1887. 102 p. (In Russian)

10. Bajazitov G. *Islam i progress* [Islam and progress]. Shangaraev R. (the compiler). Kazan: "Fən (Science)" Press of Tatarstan Academy of Sciences; 2005. 152 p. (In Russian)

11. Mitrohin L.N. *Filosofskie problemy religiovedenija* [Philosophical problems of religious studies]. St. Petersburg: Publishing house of the Russian Christian Humanitarian Academy; 2008. 1046 p. (In Russian)

Информация об авторе

Шангараев Роберт Рашитович, кандидат исторических наук, доцент кафедры систематической теологии, декан теологического факультета, Российский исламский институт, г. Казань, Российская Федерация; доцент кафедры теологии, Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация.

About the author

Robert R. Shangaraev, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of the Department of Systematic Theology, Dean of the Faculty of Theology, Russian Islamic Institute, Kazan, the Russian Federation; Associate Professor of the Department of Theology, Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation.



Р.Р. Шангараев

Теология как фактор социокультурного развития общества в трудах Гатауллы Баязитова
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 625-637

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 17 июня 2024

Одобрена рецензентами: 17 августа 2024

Принята к публикации: 17 сентября 2024

Article info

Received: June 17, 2024

Reviewed: August 17, 2024

Accepted: September 17, 2024



DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-3-638-658
УДК 297.17

Original Paper
Оригинальная статья

Особенности методологических воззрений Ризаэтдина Фахретдинова (1859–1936) на концепцию *иджма'*

Р.И. Азаматов^{1а}

¹Российский исламский университет, г. Уфа, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0006-9048-4628>, e-mail: azamatow_rustem@mail.ru

Резюме: Настоящая статья посвящена исследованию природы и сущности одной из основополагающих концепций исламского права – *иджма'* – в методологических воззрениях кади и муфтия ЦДУМ России Ризаэтдина Фахретдинова (1859–1936). Концептуальные особенности характерных взглядов Фахретдинова на природу *иджма'*, его сущность, условия возникновения и специфику его практической адаптации позволили ему поднять важные вопросы относительно компетенции участников, принимающих консолидированное решение, категоричности и продолжительности юридической силы таких решений. Его взгляды на институализацию *иджма'* могут указывать на наличие региональной компетенции представителей *иджма'*. Исследование *иджма'* проведено на основе сравнения воззрений Фахретдинова со взглядами классических методологов (усулиййун), в ходе которого автором предпринимается попытка их обоснования в рамках ханафитской методологической мысли. Статья призвана внести вклад в изучение природы *иджма'* и его роли в религиозно-правовой жизни мусульман, переосмысление оценки классического наследия фикха, развитие критического и практико-ориентированного подхода в индивидуальных и коллегиальных формах фетвотворчества и привлечь к этим вопросам внимание современных исследователей в области методологии исламского права.

Ключевые слова: *иджма'*; масляха; насх; методология исламского права; джадидизм; Фахретдинов

Для цитирования: Азаматов Р.И. Особенности методологических воззрений Ризаэтдина Фахретдинова (1859–1936) на концепцию *иджма'*. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(3):638–658. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-638-658



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



Features of the methodological views of Rizaetdin Fakhretdinov (1859–1936) on the concept of ijma‘

R.I. Azamatov^{1a}

¹*Russian Islamic University, Ufa, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0006-9048-4628>, e-mail: azamatow_rustem@mail.ru

Abstract: This article is devoted to the study of the nature and essence of one of the fundamental sources of Islamic Law – ijma‘ in the methodological views of the Qadi and the Mufti of the Central Spiritual Administration of Muslims of Russia Rizaetdin Fakhretdinov (1859–1936). The conceptual features of Fakhretdinov’s characteristic views on the nature of ijma‘, its essence, the conditions of its emergence and the specifics of its practical adaptation allowed him to raise important questions regarding the competence of participants making a consolidated decision, the categoricalness and duration of the legal force of such decisions. His views on the institutionalization of ijma‘ may indicate the presence of regional competence of ijma‘ representatives. The study of ijma‘ was carried out on the basis of an analysis of Fakhretdinov’s views with the views of classical methodologists (usuliyyun), during which the author attempts to substantiate them within the framework of Hanafi methodological thought. The article is intended to make a modest contribution to the study of the nature of ijma‘ and its role in the religious and legal life of Muslims. The nature of the article is also on rethinking the assessment of the classical heritage of fiqh, the development of a critical and practice-oriented approach in individual and collegial forms of the methodology of fatwa creation. Moreover, the paper means to attract the attention of modern researchers in the field of methodology to these issues within the Islamic Law.

Keywords: ijma‘; maslahah; naskh; methodology of Islamic Law; jadidism; Fakhretdinov

For citation: Azamatov R.I. Features of the methodological views of Rizaetdin Fakhretdinov (1859–1936) on the concept of ijma‘. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(3):638–658. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-638-658

Введение

На рубеже XIX–XX вв. в различных уголках исламского мира наметилась тенденция, ведущая к реформам, которая не обошла стороной и мусульман России. Таким образом, в среде российских мусульман возникла идеологическая дихотомия джадидистов (модернистов), ратующих за переосмысление некоторых религиозных вопросов, и кадимистов (традиционалистов), являющихся представителями защитной идеологии [1, с. 6]. Не будет преувеличением,



если отнести к джадидистам российского религиозного деятеля башкирского¹ происхождения Ризаэтдина Фахретдинова (Рида'-ад-дина ибн Фахр-ад-дина). Научное наследие Фахретдинова не перестаёт быть предметом исследований историков, лингвистов, востоковедов, педагогов. Однако его взгляды в области методологии исламского права (усуль аль-фикх) изучены лишь частично. Так, взгляды Фахретдинова на *иджтихад* затрагиваются в исследованиях Р.К. Адыгамова [3, с.137–140] и Р.А. Фатхуллина [4, с. 863], вопросы государства рассматриваются А.Б. Юнусовой [5], А.Ю. Хабутдиновым [6], общественно-политические и нравственные взгляды изучены Ф.Н. Баишевым [7], аспекты джадидизма, исламского богословия и хадисоведения активно освещаются такими российскими и зарубежными исследователями, как Д.В. Мухетдинов [8], Р.Р. Суяргулов [1, с. 7, 12], И.Р. Насыров [9, с. 20–21], И. Мараш [10, с. 94–98], А.А. Карибуллин [11], Р.М. Мухаметшин [11], М.Н. Фархшатов [12] и др. Однако исследования его взглядов в области концепции *иджма'* как выражения его методологических воззрений в контексте природы и особенностей этого явления выявить не удалось. Данная статья призвана внести вклад в заполнение этого пробела и способствовать изучению методологического наследия Фахретдинова.

Иджма': определение, сущность и условия возникновения

В своем труде «Религиозные и социальные вопросы» Фахретдинов определяет термин *иджма'* следующим образом: «*Иджма'* представляет собой решения, единодушно принятые *улю аль-амр*² из числа мусульман в отношении общественных интересов (*масалих 'амма*) своего времени с условием, что они не будут противоречить целям шариата»³ [13, с. 63]. Данное определение Фахретдинова созвучно с определением *иджма'* египетского реформатора Рашида

¹ Метрическая запись от 1859 г., официальная биография, составленная в 1903 г. шариатским судом Оренбургского духовного магометанского собрания, и паспортная книжка от 1912 г. подтверждают башкирское этническое происхождение Фахретдинова. Копии данных документов опубликованы в приложении перевода исторического труда Мурада Рамзи [2, с. 594–597]. (На основе других архивных документов о предках Р. Фахретдинова часть историков оспаривает сделанное выше утверждение, поэтому есть версия о его татарском происхождении. – Прим. ред.)

² Дословно данное понятие переводится как «обладатели дела», которое российский богослов использует в значении «представителей» мусульман из числа, во-первых, муджтахидов и, во-вторых, общественных деятелей [13, с. 63–64].

³ Оригинал цитаты на тюрки:

İjma', musulmanların اولوالامرلى طرفندن شرع مقصودينه خلاف بولماز روشده اوز عصرلرنده بلغان مصالح عامه طوغروسنده اتقاق ايله بيرلگان قرارلردن عبارتدر
Здесь и далее перевод источника с тюрки на русский язык осуществлен автором статьи.



Риды (1865–1935), который отмечает, что «Иджма’ – это согласие всех или большинства «*ахль аль-халль ва аль-‘акд*»⁴ в отношении прямо не затронутого священным текстом вопроса, касающегося общественного блага уммы в области судопроизводства или политики, которое возникло либо путем извлечения соответствующих решений, либо путем практического применения данных решений»⁵ [14, с. 435]. Примечательно, что Р. Рида заявляет о том, что предложенное им определение *иджма’* отличается от его классического определения [14, с. 435]. Для этого следует обратиться к соответствующей литературе. Так, согласно классическим методологам, *иджма’* – это консолидация мнений всех *ахль аль-иджма’* в отношении какого-либо рационального или практико-правового религиозного вопроса на момент возникновения соответствующего случая. [15, с. 490]. Следует отметить, что понятие *ахль аль-иджма’* (дословно «компетентные в принятии консолидированного решения лица») представляет собой муджтахидов [15, с. 491].

Определения *иджма’* Фахретдинова и Р. Риды сходятся как в стандартных, так и в иных аспектах концепции *иджма’*. Примечательными из последних являются следующие: 1) принятие решения *иджма’* возможно при участии представительской части уммы⁶; 2) для возникновения *иджма’* достаточно мнения большинства из них; 3) предметом консенсуального решения могут быть лишь вопросы общественного блага, обозначаемого термином *масляха* [13, с. 63, 66; 14, с. 435–436]. Не исключено, что воззрения Р. Риды повлияли на представления Фахретдинова об *иджма’*. По крайней мере Фахретдинов был знаком с определением Р. Риды, ибо он подчеркивает, что вопросы *иджма’* уже были рассмотрены в журнале «аль-Манар» [13, с. 83].

Что касается слов Р. Риды о том, что его определение отличается от классического определения *иджма’*, то, на первый взгляд, это действительно так. Это можно объяснить несколькими характерными отличиями. **Во-первых**, классики утверждают, что согласие каждого или всех муджтахидов той или иной эпохи является обязательным условием возникновения *иджма’* [15, с. 493; 16, с. 303], а Р. Рида и Фахретдинов допускают возникновение *иджма’*

⁴ В соответствующих источниках данное понятие определяется как «компетентные лица».

⁵ Оригинал цитаты на арабском:

وهو اتفاق أهل الحل والعقد كلهم أو أكثرهم مجتمعين على ما لا نص عليه من الأمور المتعلقة بمصالح الأمة القضائية أو السياسية سواء كان في استنباط الأحكام لها أو في تنفيذها

Здесь и далее перевод источника с арабского на русский язык осуществлен автором статьи.

⁶ Если Фахретдинов использует понятие *улю аль-амр*, то Р. Рида употребляет понятие *ахль аль-халль ва аль-‘акд*.



даже на основе решения большинства [13, с. 67; 14, с. 435]. В этой связи Фахретдинов пишет [13, с. 67]:

«...если в Палате депутатов и Государственном Совете закон принимается решением большинства, то в заседании *иджма'* решение должно основываться на мнении той стороны, чьи суждения наиболее соответствуют принципам Священного Корана и пророческой сунны, и исполняться. Если же с точки зрения соответствия или несоответствия решения *иджма'* обе стороны равны, то решение следует принимать **большинством** голосов».

Приведенные цитаты демонстрируют убежденность Фахретдинова в том, что для возникновения *иджма'* индивидуальное согласие каждого представителя *улю аль-амр* не является условием. Ибо если обусловить наличие согласия каждого представителя, то возникновение *иджма'* станет абсолютно невозможным [13, с. 64]: мусульмане, жившие в ранние века, были сосредоточены на небольших территориях и представляли собой замкнутое и консолидированное общество [13, с. 64]. Чего нельзя сказать о времени Фахретдинова, когда мусульмане были разобщены на группы, партии и тарикаты. Фахретдинов уверен в том, что даже в ту эпоху согласие каждого ученого не являлось условием для возникновения *иджма'*. Более того, он пишет об отсутствии точных сведений о том, что тогда *иджма'* возникала вследствие согласованной позиции каждого муджтахиды [13, с. 64–65]. В качестве доказательства данного суждения он приводит исторический факт: Абу-Бакр ас-Сыддик (ум. 13 х./634 г.) возглавил государство мусульман вопреки согласию таких сподвижников, как Са'д ибн 'Убада (ум. 14 х./635 г.) и дочь Посланника Аллаха Фатыма (ум. 11 х./632 г.), да будет доволен ею Аллах, которая умерла, не присягнув ему [13, с. 64–65]. Следует отметить, что, по мнению исламских методологов, правление Абу-Бакра возникло именно на основе *иджма'* сподвижников [17, с. 438]. Вероятно, поэтому Фахретдинов настойчиво подчеркивает, что его видение *иджма'* ни в коей мере не противоречит классической доктрине об *иджма'*. Так как, с его точки зрения, исламские методологи не сошлись во мнении о точном определении термина *иджма'*, а значит, о его природе [13, с. 65].

Примечательно, что Фахретдинов не приводит точных примеров терминологических несовпадений, подтверждающих отсутствие единогласия методологов относительно природы *иджма'*. Поэтому можно предположить, что Фахретдинов говорит о разногласиях методологов относительно признания молчаливой *иджма'* в качестве *иджма'*. Ведь она признается преимущественно



ханафитскими методологами [16, с. 303; 18, с. 131; 19, с. 712]. Следовательно, с точки зрения большинства методологов молчаливая *иджма'* либо не является *иджма'* [20, с. 434], либо является только предположительной *иджма'* [21, с. 334]. Связь приведенного Фахретдиновым примера Са'да ибн 'Убады с концепцией молчаливой *иджма'* заключается в том, что данный инцидент не так однозначен, как представил ее сам Фахретдинов. Поскольку часть исламских методологов отмечает, что в действительности Са'д не проявил несогласия. После того, как Абу-Бакр привел ему свои доводы в пользу того, что государство должно возглавляться представителем племени курайш, тот промолчал, что расценивается в качестве согласия [21, с. 315; 22, с. 212]. Таким образом, возник консенсус сподвижников на основе одобрительного молчания. Другая же часть исламских методологов постулирует, что *иджма'* в отношении правления Абу-Бакра возникла после того, как первоначально не согласившиеся лица отказались от своего несогласия [17, с. 428–429; 23, с. 121]. Возможно, Фахретдинов указывает на то, что методологи дискутируют относительно того, придавать ли значение противоречию/несогласию одного ученого (или незначительного количества ученых), когда было принято коллективное решение, или нет? Поскольку часть методологов склоняется к тому, что подобное противоречие не должно приниматься во внимание [16, с. 316; 18, с. 136–137], в противном случае возникновение *иджма'* будет абсолютно невозможным [18, с. 136–137], а другая часть убеждена в том, что возникновение *иджма'* возможно только в случае отсутствия несогласия кого бы то ни было из числа муджтахидов [15, с. 493–495; 17, с. 428–429; 22, с. 210; 23, с. 102, 120; 24, с. 317]. Важность замечания Фахретдинова об отсутствии единогласия методологов относительно определения термина *иджма'* и предложенных автором соответствующих примеров терминологических «несовпадений» заключается в том, что природа *иджма'* представляется методологами по-разному. Это лишний раз указывает на дозволенность и актуальность исследования природы *иджма'*.

Во-вторых, классики ограничивают возникновение *иджма'* участием всех муджтахидов, а Фахретдинов убежден, что в принятии решения *иджма'* должны участвовать, во-первых, муджтахиды и, во-вторых, иные специалисты в области общественно-политической и экономической жизни мусульман:

«Понятие «улю аль-амр» включает в себя, во-первых, муджтахидов, а потом экономистов, социологов, работников культуры, политиков, архитекторов и в общем смысле мирских ученых» [13, с. 63–64].



В данном пассаже Фахретдинов раскрывает сущность представителей *улю аль-амр* и отмечает, что это понятие тождественно понятию *ахль аль-халль ва аль-‘акд*, которое, по его мнению, обозначает служителей религии и общественных деятелей [13, с. 63]. Он пишет, что для принятия решения, касающегося общественного интереса, присутствие лишь муджтахидов недостаточно [13, с. 63–64], объясняя это тем, что при исполнении принятого решения *иджма’*, наряду с его шариатской составляющей, должно быть известно, существует ли какое-то социальное противопоказание, позволяют ли [этому решению] обстоятельства страны и региона, не приведет ли это к вреду в экономическом или же культурном смысле слова. Он заявляет, что при принятии решения *иджма’* муджтахиды исследуют религиозные аспекты рассматриваемого вопроса, а мирскую составляющую изучают светские ученые и социологи [13, с. 63–64, 66]. Аргументируя свою точку зрения, он приводит пример Посланника Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует, который упрекнул одного сподвижника за то, что тот, руководя намазом работающих⁷, читал в нем длинные суры [13, с. 64].

На первый взгляд, данные высказывания Фахретдинова могут создать ошибочное впечатление о том, что классические муджтахиды узурпировали право на принятие правовых решений, в том числе и консолидированных. В действительности же работы классических муджтахидов содержат в себе весомую доказательную базу тому, что классики, в соответствии с кораническим повелением обращаться к знатокам (16:43)⁸ и пророческим назиданием «*لا تنازعوا الأمر أهله*» [Не спорьте со специалистами в их области]» (хадис №42/330) [26, с. 175], считали необходимым консультироваться со специалистами соответствующих сфер мирской жизни⁹, прежде чем принять практико-правовое решение [27, с. 66.].

Условия, предмет, основа и изменение *иджма’*

Определение *иджма’* Фахретдинова предполагает наличие четырех основных условий для его установления: 1) возникновение единодушного мнения; 2) данное единодушное мнение должно быть высказано представителями

⁷ На оригинальном языке (тюрки) Фахретдинов использует выражение «*ایشچилер*», которое, возможно, корректно будет перевести как «занятые люди».

⁸ Здесь и далее Коран цитируется по переводу Османова [25].

⁹ Подобных примеров множество. В тексте указана лишь одна ссылка на источник в качестве примера.



ую аль-амр; 3) предметом *иджма'* должен быть вопрос, касающийся общественного интереса, т.е. *масляхата* и *му'амалята*¹⁰; 4) решение *иджма'* не должно противоречить целям шариата.

Особо выделить можно третье условие, согласно которому предметом *иджма'* могут быть лишь правовые вопросы, т.е. вопросы общественного интереса (*масалих 'амма ва му'амалят*). Следовательно, очевидные, вероубежденческие и нравственные аспекты не могут быть предметом *иджма'* [13, с. 66].

Что касается основы *иджма'*, то исламские методологи отмечают, что ею могут быть священные тексты и *иджитihad* [15, с. 523; 16, с. 301; 17, с. 437; 28, с. 273]. Фахретдинов же, не говоря об аятах и хадисах в качестве основы *иджма'*, постулирует, что его основу формирует *масляха* (польза, благо), которая с течением времени имеет тенденцию изменяться [13, с. 66]. В этой связи возникает вопрос о сроке действия нормы *иджма'*. Фахретдинов, как и большинство правоведов¹¹, является сторонником того, что с изменением времени, местности и обстоятельств общественный интерес может поменяться. Поэтому, по его мнению, норма *иджма'*, возникшая на основе *масляха*, может быть изменена благодаря возникновению новой нормы *иджма'* [13, с. 67–68].

Данная позиция Фахретдинова, вопреки устойчивому мнению, согласуется со взглядами ханафитского методолога Абу-ль-'Уср аль-Баздави (ум. 482 х./1089 г.) на категоричность нормы *иджма'*. Баздави открыто заявлял, что норма *иджма'*, основанная на *иджитihadе*, может быть отменена/заменена (*наسخ*) нормой другого равносильного *иджма'*, также основанного на *иджитihadе* [19, с. 728; 31, с. 386–387]. Поскольку эти высказывания Баздави содержат в себе определенную недосказанность, они были интерпретированы по-разному. Какой смысл он закладывал в термин *наسخ*, когда применял его к *иджма'*? Для этого следует обратиться к ханафитскому пониманию природы *наسخ*. Так, ханафитские методологи под термином *наسخ* подразумевают не обычную отмену одной нормы другой, как это принято считать у неханафитов [28, с. 153], а разъяснение окончания срока действия [пред Аллахом] одной шариатской нормы (т.е. аннулированной) и начало действия пришедшей ей на замену другой нормы [31, с. 286] в отношении человека [15, с. 698–699; 32, с. 58; 33, с. 355]. Человеческий разум не в силах выявить окончание срока действия

¹⁰ Примечательно, что Фахретдинов отождествляет в своих исследованиях данные два термина.

¹¹ Квинтэссенция данной концепции выражается в общем правиле фикха: «لا يترك تغير الأحكام بتغير الأزمان» / Не исключается изменение норм с изменением времени», закрепленном в Маджалле под № 39 [29, с. 91]. Перевод с арабского по Сюкияйнену [30, с. 237].



практико-правовой нормы пред Аллахом, ибо узнать это возможно только путем получения божественного откровения [17, с. 417; 32, с. 66]. Следовательно, из-за отсутствия возможности получения божественного откровения после кончины Посланника Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует, узнать окончание срока действия шариатской нормы невозможно. Ибо явление *наسخ* ограничено жизнью Посланника Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует [15, с. 717]. Другой ханафитский методолог, Ибн-аль-Хумам (ум. 861 х./1456 г.), справедливо замечает данное противоречие в словах Баздави [17, с. 418], а именно противоречие между тем, что явление *наسخ* строго привязано к божественному откровению [33, с. 417], и тем, что *иджма'* возникает на основе консенсуального решения исламских муджтахидов, а не на Откровении. Следовательно, *наسخ* и *иджма'* являются несовместимыми явлениями. При этом примечательно, что он, как и его предшественник 'Аля'-ад-дин аль-Бухари (ум. 730 х./1330 г.) [31, с. 386–387], допускает возможность определения муджтахидами окончания срока действия практико-правовой нормы путем вдохновения (ильхам), снизошедшего к ним от Всевышнего Аллаха [17, с. 417]!

Эта недосказанность позиции Баздави проявляется еще в том, что, с одной стороны, он, перечисляя виды *иджма'*, говорит, что норма *иджма'* сподвижников равноценна [по силе] кораническому аяту и последовательной сунне (хабар мутавафир), а с другой стороны, он отмечает, что норма *иджма'* благородных предшественников (саляф), основанная на иджтихаде, приравнивается [по силе] к единичным хадисам (хабар аль-ахад). Именно в последнем виде *иджма'*, с его точки зрения, допустим *наسخ* [31, с. 386–387]. В этой связи возникает вопрос: каково положение нормы *иджма'* сподвижников, основанной не на священных текстах, а на *иджтихаде*? Допустим ли *наسخ* подобной нормы *иджма'* или нет?

Что касается интерпретации взглядов Баздави на отмену решения *иджма'*, то по этому поводу можно выделить три точки зрения. Согласно **первой**, исходя из соответствующих примеров, в частности, что во времена правления халифа Абу-Бакра закят перестал выплачиваться коранически (9:60) обоснованной категории закятотолучателей «муалляфат аль-кулюб» [немусульманам, чьи сердца благодаря закяту склонялись к принятию Ислама], об отмене аята решением *иджма'* речи не идет. Данное решение сподвижников объясняется тем, что отсутствие причины нормы приводит к отсутствию самой нормы



(سقوط الحكم بسقوط سببه أو علته), что, в свою очередь, не называется *насх* [17, с. 417; 24, с. 281; 31, с. 82;]. **Вторая точка зрения** заключается в том, что норма *иджма'*, возникшая на основе *масляха* [а не на аяте или хадисе (!)], может быть изменена из-за изменения *масляха* [23, с. 89; 31, с. 263; 34, с. 210]. **Третья точка зрения** предполагает, что отмена допускается в отношении нормы *иджма'*, либо не имеющей под собой доказательной базы (мустанад) [17, с. 418], либо имеющей под собой лишь предположительную (занни) доказательную базу [34, с. 210].

Что касается Фахретдинова, то его воззрения относительно изменения нормы *иджма'* близки к вышеуказанным интерпретациям, но имеют и свои особенности. **Во-первых**, его понимание явления *насх* идентично ханафитскому [13, с. 96]. **Во-вторых**, он согласен с тем, что закятная доля «муалляфат аль-кулуб» не была отменена нормой *иджма'* сподвижников. При этом он не считает, что данное их решение относится к принципу отсутствия нормы из-за отсутствия ее причины [13, с. 97]. **В-третьих**, его воззрения идентичны второй точке зрения [13, 67–68]. **В-четвертых**, особенность его воззрений заключается в том, что он допускает не только отмену нормы *иджма'* как таковую, но и ее временное приостановление практического применения из-за того, что этого требует принцип соблюдения общественного интереса (ри'айат аль-масляха). С его точки зрения это допустимо даже в отношении норм, установленных священными текстами (насс), не говоря уже о норме, принятой *иджма'* муджахидов [13, с. 98–99]:

«Принцип «ри'айат масляха» представляет собой отказ от практического применения правила в области «му'амалыята», основанного на Священном тексте (насс) <...> из-за того, что данное правило, с другой стороны, может повлечь за собой возникновение определенного вреда (мафсадат). При этом данный отказ обуславливается тем, что он будет соответствовать целям Законодателя. <...> В действительности если между Священным текстом и масляхатом возникает противоречие, то соблюсти принцип масляха является приоритетным. <...> Если в целях соблюдения принципа «ри'айат масляха» разрешается [временно] приостанавливать исполнение предписаний (таклиф), установленных священными текстами, то тем более дозволяется приостановить нормы, находящиеся ниже по степени, чем предписания (таклиф)».



Данный пассаж примечателен тем, что, исходя из его содержания допустимо предположить, что на размышления Фахретдинова могли повлиять взгляды ханбалитского методолога Наджм-ад-дина ат-Туфи (ум. 716 х./1316 г.), который заявил о превосходстве *масляха* над священными текстами, говоря, что в случае их конфликта следует отдать предпочтение *масляха* и подвергнуть соответствующие священные тексты обособлению (*тахсыс*) и разъяснению (*байан*) [35, с. 23–24.]. Туфи подчеркивает, что данное предпочтение вовсе не означает отмену священных текстов и не является безосновательным. В его понимании данный принцип необходимости соблюдения общественного интереса зиждется на пророческом изречении [36, с. 374]: «لا ضرر ولا ضرار»/[Не допускается] ни причинения вреда, ни нанесения ущерба в ответ на [причиненный] вред¹²» (хадис №2340) [35, с. 23]. Следовательно, конфликт происходит между данным хадисом и соответствующим священным текстом, а не между священным текстом и *масляха*. Несмотря на то, что Туфи был подвержен жесточайшей критике за данные воззрения, нужно сказать, что они согласуются с ханафитской концепцией *истихсан* (отказ от слабого довода в пользу сильного), когда ханафиты ввиду общественного интереса, выраженного терминами «дарурат/необходимость», «хаджат/потребность», «урф/обычай», «та‘амуль/[устоявшиеся формы] взаимоотношений» и т.д., отказывались от исполнения некоторых шариатских норм [32, с. 202–203]. В качестве примера можно привести решение о дозволенности договора *истисна‘* (изготовление товара на заказ) вопреки пророческому запрету продавать несуществующий товар [37, с. 102–106].

Схожие с воззрениями Фахретдинова взгляды относительно природы *иджма‘* обнаруживаются у некоторых исламских исследователей XX вв., которые допускали изменение нормы предыдущей *иджма‘*, возникшей на основе *масляха* благодаря новой норме *иджма‘* [38, с. 343; 39, с. 132; 40, с. 103–105]. В этой связи сирийский правовед Ма‘руф Давалиби (1909–2004) справедливо замечает, что норма *иджма‘*, о недопустимости отмены которой говорили классики, касается только традиционной *иджма‘* (*иджма‘* накли), основанной на аятах и сунне, а норма *иджма‘*, основанная на *иджтихаде*, может быть отменена другой нормой *иджма‘*, также основанной на *иджтихаде* [38, с. 343].

Кроме того, Фахретдинов отмечает, что, несмотря на категоричность и обязательность решения *иджма‘*, она не столь категорична, как предписания Корана и Сунны [13, с. 67–68].

¹² Перевод заимствован у Сюкияйнена [30, с. 237].



Институализация и контроль над *иджма'*

Одной из особенностей воззрений Фахретдинова является то, что он видит тесную связь между деятельностью парламентариев и представителями *иджма'*. Он убежден в том, что заседание представителей *иджма'*¹³ может быть организовано по типу Палаты депутатов (*مبعوثان مجلسي*) или же Государственного совета (*شوراي دولت*), более того, сам Государственный Совет может считаться представителями *иджма'*. Отличие между ними может быть лишь в том, что если в Палате депутатов и Государственном Совете закон принимается решением большинства, то на заседании представителей *иджма'* решение должно основываться на мнении той стороны, чьи суждения наиболее соответствует принципам Священного Корана и пророческой сунны [13, с. 67]. По мнению автора, эти взгляды Фахретдинова позволяют предположить, что, с его точки зрения, «представители *иджма'*» обладают региональной компетенцией вынесения консенсуальных решений, несмотря на то что он открыто об этом не заявляет. Данное предположение может быть объяснено тем, что Палата депутатов и Государственный совет, имевшие место в Османской империи, не включали в свой состав всех муджтахидов мира, т.к. за ее пределами проживали множество ученых. Следовательно, Фахретдинов допускает признание консенсуальных решений [Палаты депутатов и Государственного совета] в качестве *иджма'*.

Примечательно, что позиция Фахретдинова схожа с позицией некоторых его современников, которые считали, что *иджма'* должна находиться под государственным контролем. Среди них можно отметить египетского мыслителя 'Абд-аль-Ваххаба Халляфа (1888–1956) [41, с. 140–141]. Однако современный мыслитель Таки 'Усмани находит данную позицию ошибочной. С одной стороны, он объясняет это тем, что сегодня парламентарии избираются народом не по принципу их компетенции в области религии, что, в свою очередь, означает обременять их тем, что им не под силу, а с другой стороны, он принципиально не признает институализацию *иджтихада* как таковую. С его точки зрения, *иджтихад* – это право каждого компетентного мусульманина и оно не может быть ограничено определенным институтом [или ритуалом] по примеру духовенства и хиротонии у христиан или брахманов у индусов [42, с. 294–295]. Это возникшее разногласие может быть объяснено разностью

¹³ В оригинале на тюрки данное выражение обозначено понятием «*اجماع مجلسي*» [13, с. 67].



парламентской действительности времени каждого из них. С другой стороны, вероятно, Фахретдинов предлагает лишь институализировать *иджма'* на примере парламента, а не признавать все парламентские решения своего времени в качестве решения *иджма'*.

Заключение

Очевидно, что взгляды Фахретдинова на концепцию *иджма'* носят эксцентричный характер. Они вносят корректировки в понимание её сущности и природы, которые имеют место для самого Фахретдинова и его единомышленников. Его позиция вдыхает новую жизнь в полемику вокруг концепции *иджма'*, возникновение которой в его классическом облике не всегда представляется технически возможным. Размышления Фахретдинова дают возможность оживить *иджма'* даже в её локальном и региональном понимании.

Право на принятие решения *иджма'* принадлежит представителям исламской уммы, которых он обозначает понятием *улю аль-амр*. Представителями должны быть, во-первых, муджтахиды и, во-вторых, различные общественные деятели. Их симбиоз, с точки зрения Фахретдинова, обеспечит принятие самого правильного и созидательного для общества решения.

Концепция *масляха* занимает центральное место в размышлениях Фахретдинова. Основанные на интересах человека и общества практико-правовые решения, в том числе и принятые коллективно, могут быть изменены. Несмотря на временность нормы *иджма'* в понимании Фахретдинова, она является категоричной для исполнения мусульманами.

Можно сказать, что данные методологические воззрения Фахретдинова являются важным подспорьем для организации плодотворной и конструктивной деятельности отделов по фетвам, функционирующих при различных учреждениях мусульманского духовенства России. Его воззрения позволяют вновь и вновь пересматривать исламское правовое наследие и использовать во благо всего общества.

Литература

1. Суяргулов Р.Р. *Религиозное реформаторство в России (джадидизм) во второй половине XIX – начале XX в. и религиозно-философские воззрения реформаторов: учебное пособие*. Уфа: Изд-во «Восточная печать»; 2021. 86 с.



2. Мурад Рамзи. *Талфик аль-ахбар ва талких аль-асар фи вакаи' Казан и Булгар ва мулюк ат-татар*. С. И. Хамидуллин (ред.). Т. 1. Уфа: БашГУ; ЦИИ-НБ «ШЕЖЕРЕ»; НБ РБ; Китап; 2017. 600 с.

3. Адыгамов Р.К. *Иджтихад в исламской правовой традиции и наследии татарских богословов конца XVIII – начала XX в.* Болгар: Фолиант; 2021. 184 с.

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

5. Юнусова А.Б. Ислам, государство, общество: взгляды Ризы Фахретдинова. *Инновационные ресурсы мусульманского образования и культуры: Вторые Фахретдиновские чтения. Сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции*. М.: издательский дом «Медина»; 2011. С. 40–44.

6. Хабутдинов А.Ю. Ризаэтдин Фахретдин (1859–1936) о модели государства Нового времени. *Ислам в современном мире*. 2021;17(3):107–120. DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-3-107-120

7. Баишев Ф.Н. *Общественно-политические и нравственно-этические взгляды Ризы Фахретдинова*. Уфа: Китап; 1996. 176 с.

8. Мухетдинов Д.В. Ризаэтдин Фахретдин (1859–1936) как основоположник фаизхановедения. *Ислам в современном мире*. 2024;20(1):27–40. DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-1-27-40

9. Насыров И.Р. Место и роль традиции в обновлении. *Ислам в современном мире*. 2022;18(2):75–102. DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-2-75-102

10. Мараш И. *Религиозное обновление в тюркском мире*. Казань: РИИ. 2021. 307 с.

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

12. Фархшатов М.Н. Новые документы муфтия Ризаэтдина Фахретдина о Первом Всемирном конгрессе мусульман в Мекке в 1926 г. *Ислам в современном мире*. 2023;19(4):105–120. DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-4-105-120

13. Фахретдинов Р.Ф. *Дини ва ижтима'и маъсэлалар*. Оренбург: Типография «Вактъ»; 1914. 208 с.

14. Рида Р. *Мутафарниджун ва аль-ислях аль-ислями. Маджаллят аль-манар*. 1918;20(10):429–437.



15. 'Аля'-ад-дин ас-Самарканди. *Мизан аль-усуль фи натаидж аль-'укуль*. Каир: Дар ат-турас; 1999. 802 с.
16. Абу-Бакр ас-Сарахси. *Тамхид аль-фусуль фи аль-усуль*. Т. 1. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'ильмийа; 1993. 416. с.
17. Камаль-ад-дин Ибн-аль-Хумам. *Ат-Тахрир*. Бейрут: Муассасат ад-духа; 2022. 576 с.
18. Абу-Бакр аль-Джассас. *Аль-Фусуль фи аль-усуль*. Т. 2. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'ильмийа; 2010. 445 с.
19. Кывам-ад-дин аль-Иткани. *Ат-Табйин*. Т. 1. Кувейт: Визарат аль-аукаф ва аш-шуун аль-ислямийа; 1999. 730 с.
20. 'Абд-Аллах ибн Ахмад Ибн-Кудам. *Раудат ан-назыр ва джаннат аль-муназыр*. Т. 1. Бейрут: Муассасат ар-Райан; 1998. 638 с.
21. Сайф-ад-дин аль-Амиди. *Аль-Ихкам фи усуль аль-ахкам*. Т. 1. Эр-Рияд: Дар ас-сумай'и; 2003. 379 с.
22. Абу-Исхак аш-Ширази. *Ат-Табсыра фи усуль аль-фикх*. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'ильмийа; 2013. 320 с.
23. Ибн-Амир аль-Хаджж. *Ат-Такрир ва ат-тахбир*. Т. 3. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'ильмийа; 1999. 455 с.
24. Мулла Хусрев. *Мир'ат аль-усуль: шарх миркат аль-вусуль*. Бейрут: Дар садир; 2011. 477 с.
25. *Коран*. Пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. М.: Ладомир, Восточная литература; 1995. 576 с.
26. Абу-'Абд-Аллах Мухаммад аль-Хаким. *Аль-Мустадрак 'аля ас-сахихайн*. Т. 1. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'ильмийа; 2002. 772 с.
27. Абу-Бакр ас-Сарахси. *Аль-Мабсут*. Т. 17. Бейрут: Дар аль-ма'рифат; 1989. 202 с.
28. Абу-Хамид аль-Газали. *Аль-Мустасфа мин 'ильм аль-усуль*. Т. 1. Бейрут: аль-Мактаба аль-'асрийа; 2009. 335 с.
29. *Маджаллят аль-ахкам аль-'адлийа: фикх му'амалят фи аль-мазхаб аль-ханафи ма'а-ха карар хукук аль-'аиля фи ан-никах аль-мадани ва ат-таляк*. Бассам 'Абд-аль-Ваххаб аль-Джаби (ред.). Бейрут: Дар Ибн-Хазм; 2011. 592 с.
30. Сюкияйнен Л.Р. Общие принципы фикха как юридическое выражение этических ценностей ислама. *Ишрак: Ежегодник исламской философии*. 2010;(1):219–241.



31. 'Аля'-ад-дин аль-Бухари. *Кашиф аль-асрар 'ан усуль Фахр аль-Ислям аль-Баздави*. Т. 3. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'ильмиййа; 2009. 584 с.
32. Абу-Бакр ас-Сарахси. *Тамхид аль-фусуль фи аль-усуль*. Т. 2. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'ильмиййа; 1993. 387 с.
33. Абу-Бакр аль-Джассас. *Аль-Фусуль фи аль-усуль*. Т. 1. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'ильмиййа; 2010. 579 с.
34. Амир Бадишах. *Тайсир ат-тахрир*. Т. 3. Каир: Матба'ат Мустафа аль-Баби аль-Халяби ва ауляди-хи; 1932. 336 с.
35. Наджм-ад-дин ат-Туфи. *Рисаля фи ри'айат аль-масляха*. Каир: ад-Дар аль-мисриййа аль-любнаниййа; 1993. 61 с.
36. Ибн-Маджа. *ас-Сунан*. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-'ильмиййа; 2009. 760 с.
37. Азаматов Р.И. *Теория целей шариата и её связь с источниками исламского права: учебное пособие*. Уфа: Изд-во БГПУ; 2018. 124 с.
38. Ма'руф ад-Давалиби. *Аль-Мадхаль иля 'ильм усуль аль-фикх*. Бейрут: Матаби' дар аль-'ильм ли аль-маляйин; 1965. 461 с.
39. Субхи Махмасани. *Фальсафат ат-ташри' фи аль-ислям*. Бейрут: Мактабат аль-Кашшаф ва матба'ату-ха; 1946. 351 с.
40. 'Али Хасаб-Аллах. *Усуль ат-ташри' аль-ислями*. Каир: Дар аль-фикр аль-'араби; 1997. 370 с.
41. 'Абд-аль-Ваххаб Халляф. *'Ильм усуль аль-фикх*. Дамаск: Мактабат дар аль-фаджр; 2020. 400 с.
42. Мухаммад Такы аль-'Усмани. *Бухус фи кадайа фикхиййа му'асыра*. Т. 2. Дамаск: Дар аль-калям; 2017. 304 с.

References

1. Suyargulov R.R. *Religioznoye reformatorstvo v Rossii (jadidizm) vo vtoroy polovine XIX – nachale XX vv. I religiozno-filosofckiyе vovzreniya reformatorov: uchebnoye posobiye* [Religious reformation in Russia (Jadidism) in the second half of the 19th – early 20th centuries and religious and philosophical views of the reformers: schoolbook]. Ufa: Vostochnaya pechat' Press; 2021. 86 p. (In Russian)
2. Murad Ramzi. *Talfiq al-akhbar wa talqikh al-asar fi wakai' Kazan wa Bulgar wa muluk al-tatar* [Embellishment of News and Introduction of Essays about the Events in Kazan, in Bulgar and of the Tatar Kings]. Khamidullin S.I. (ed.). Vol. 1. Ufa: Bashkortostan State University; The Center for The Study of the Historical



Heritage of Bashkortostan “SHEJERE”; National Library of Bashkortostan Republic; Kitap Press; 2017. 600 p. (In Russian)

3. Adygamov R.K. *Idzhtikhad v islamskoy pravovoy traditsii i nasledii tatarskikh bogoslovov kontsa XVIII – nachala XX v.* [Ijtihad in the Islamic legal tradition and the legacy of Tatar theologians of the end 18th – early 20th centuries]. Bolgar: Foliant Press; 2021. 184 p. (In Russian)

4. Fatkhullin R.A. Razvitie bogoslovskikh traditsiy musul'man Povolzh'ya i Priural'ya v XVIII – nach. XX v. [Development of the theological traditions of Muslims in the Volga region and the Urals in the 18th – early 20th centuries]. *Minbar. Islamic Studies.* 2023;16(4):859–870. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-859-870 (In Russian)

5. Yunusuva A.B. Islam, gosudarstvo, obshchestvo: vzglyady Riza Fakhretdinova [Islam, State, Society: the views of Riza Fakhretdinov]. *Innovatsionnye resursy musul'manskogo obrazovaniya i kul'tury: Vtorye Fakhretdinovskie chteniya. Sbornik materialov Vserossiyskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [Innovative resources of Muslim education and culture: Second Fakhretdinov readings. Collection of materials of the All-Russian scientific and practical conference]. Moscow: Medina Press; 2011, pp. 40–44. (In Russian)

6. Khabutdinov A.Y. Rizajetdin Fakhretdin (1859–1936) o modeli gosudarstva Novogo vremeni [Rizaetdin Fakhretdin (1859–1936) on the model of the Modern Epoch state]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the Modern World]. 2021;17(3):107–120; DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-3-107-120 (In Russian)

7. Baishev F.N. *Obshchestvenno-politicheskie i npravstvenno-eticheskie vzglyady R. Fakhretdinova* [Socio-political and moral and ethical views of R. Fakhretdinov]. Ufa: Kitap Press; 1996. 176 p. (In Russian)

8. Mukhetdinov D.V. Rizajetdin Fakhretdin (1859–1936) kak osnovopolozhnik faizhanovedeniya [Rizaetdin Fakhretdin (1859–1936) as the founder of Faizkhanov studies]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the Modern World]. 2024;20(1):27–40. DOI 10.22311/2074-1529-2024-20-1-27-40 (In Russian)

9. Nasyrov I.R. Mesto i rol' traditsii v obnovlenii [The place and the role of tradition in renewal]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the Modern World]. 2022;18(2):75–102. DOI 10.22311/2074-1529-2022-18-2-75-102 (In Russian)

10. Ibrahim Marash. *Religioznoe obnovlenie v tjurkskom mire* [Religious renewal in the Turkic world]. Kazan: Russian Islamic University Press; 2021. 307 p. (In Russian)



11. Karibullin A.A., Mukhametshin R.M. Problematika islamskogo verouchenija v trudah R. Fahreddina (Rida-ad-dina ibn Fahr-ad-dina) [Problems of Islamic doctrine in the works of R. Fakhreddin (Ridha' al-Din ibn Fakhr al-Din)]. *Minbar. Islamic Studies*. 2023;16(4):871–883. DOI: 10.31162/2618-9569-2023-16-4-871-883 (In Russian)

12. Farkhshatov M.N. Novye dokumenty muftija Rizajetdina Fahretdina o Pervom Vsemirnom kongresse musul'man v Mekke v 1926 g. [Newly found documents of Rizaetdin bin Fakhretdin about the First World Muslim Congress in Mecca (1926)]. *Islam v sovremennom mire* [Islam in the Modern World]. 2023;19(4):105–120; DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-4-105-120 (In Russian)

13. Ridha' al-Din ibn Fakhr al-Din. *Dini wa ijtimai'i mas'alalar* [Religious and Social Issues]. Orenburg: Waqt Press; 1914. 208 p. (In Turki)

14. Rashid Ridha. *Mutafarnijun wa al-islah al-islami* [Europeanized and Islamic Reformation]. *al-Manar Journal*. 1918;20(10):429–437. (In Arabic)

15. 'Ala' al-Din al-Samarqandi. *Mizan al-usul fi nata'ij al-'uqul* [The Criteria of Principles about the Results of Minds]. Cairo: Dar al-Turath Press; 1999. 802 p. (In Arabic)

16. Abu Bakr al-Sarakhsi. *Tamhid al-fusul fi al-usul* [The Preparation of Sections about Principles]. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah Press; 1993. 416 p. (In Arabic)

17. Kamal al-Din Ibn al-Humam. *Al-Tahrir fi usul al-fiqh* [The Editing in the Principles of Islamic Jurisprudence]. Beirut: Mu'assasat al-Dhuha Press; 2022. 576 p. (In Arabic)

18. Abu Bakr al-Jassas. *Al-Fusul fi al-usul* [The Sections of the Principles]. Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah Press; 2010. 445 p. (In Arabic)

19. Qiwam al-Din al-Itqani. *Al-Tabyin* [The Explanation]. Vol. 1. Kuwait: Wizarat al-awqaf wa al-shu'un al-islamiyyah Press; 1999. 730 p. (In Arabic)

20. 'Abd Allah ibn Ahmad Ibn Qudamah. *Rawdat al-nazir wa jannat al-munazir* [The Garden of the Observer and the Meadow of the Debater]. Vol. 1. Beirut: Mu'assasat al-Rayyan Press; 1998. 638 p. (In Arabic)

21. Sayf al-Din 'Ali ibn Muhammad al-Amidi. *Al-Ihkam fi usul al-ahkam* [The Strengthening on the Principles of Norms]. Vol. 1. Riyadh: Dar al-Sumay'i Press; 2003. 379 p. (In Arabic)

22. Abu Ishaq al-Shirazi. *Al-Tabsira fi usul al-fiqh* [The Enlightenment of the Principles of Islamic Jurisprudence]. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah Press; 2013. 320 p. (In Arabic)



23. Ibn Amir al-Hajj. *Al-Taqrir wa al-takhbir* [The Resolution and the Decoration]. Vol. 3. Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyyah Press; 1999. 455 p. (In Arabic)

24. Mulla Khusraw. *Mir’at al-usul: sharh mirqat al-wusul* [The Mirror of Principles: comments on the Ladder of Achievement]. Beirut: Dar Sadir Press; 2011. 477 p. (In Arabic)

25. *Koran: Perevod s arabskogo I kommentarii M.-N. O. Osmanova* [Quran: Translation from Arabic and comments by M.-N. O. Osmanov]. Moscow: Ladomir, Vostochnaya literatura Press; 1995. 567 p. (In Russian)

26. Abu ‘Abd Allah Muhammad al-Hakim. *Al-Mustadrak ‘ala al-Sahihayn* [The Supplement for What is Missing from al-Bukhari and Muslim]. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyyah Press; 2002. 772 p. (In Arabic)

27. Abu Bakr al-Sarakhsi. *Al-Mabsut* [The Lengthy Explanation]. Vol. 17. Beirut: Dar al-Ma‘rifah Press; 1989. 202 p. (In Arabic)

28. Abu Hamid al-Ghazali. *Al-Mustasfa min ‘ilm al-usul* [On the Legal Theory of Islamic Jurisprudence]. Vol. 1. Beirut: al-Maktabah al-‘asriyyah Press; 2009. 335 p. (In Arabic)

29. *Majallat al-ahkam al-‘adliyyah: fiqh mu‘amalat fi al-madhab al-hanafi ma‘a-ha qarar huquq al-‘ilah fi al-nikah al-madani wa al-talaq* [Civil Code of the Ottoman Empire, Fiqh of Property Relations Based on Hanafi Madhhab, with Rulings on the Rights of the Family in Marriage and Divorce]. Bassam ‘Abd al-Wahhab al-Jabi (ed.). Beirut: Dar Ibn Hazm Press; 2011. 592 p. (In Arabic)

30. Syukiyaynen L.R. Obshnie printsipi fikha kak yuridicheskoye virajeniye eticheskikh tsennostey islama [General Principles of fiqh as a Legal Expression of the Ethical Values of Islam]. *Ishraq: Ezhegodnik islamskoj filosofii* [Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook]. 2010;(1):219–241. (In Russian)

31. ‘Ala’ al-Din al-Bukhari. *Kashf al-asrar ‘an usul Fakhr al-Islam al-Bazdawi* [Revealing the Secrets about the Principles Fakhr al-Islam al-Bazdawi]. Vol. 3. Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyyah Press; 2009. 584 p. (In Arabic)

32. Abu Bakr al-Sarakhsi. *Tamhid al-fusul fi al-usul* [Preparation of Sections about the Principles]. Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyyah Press; 1993. 387 p. (In Arabic)

33. Abu Bakr al-Jassas. *Al-Fusul fi al-usul* [The Sections of the Principles]. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmiyyah Press; 2010. 579 p. (In Arabic)

34. Amir Badishah. *Taysir al-tahrir* [Facilitation of the Editing]. Vol. 3. Cairo: Matba‘at Mustafa al-Babi al-Halabi wa awladi-hi; 1932. 336 p. (In Arabic)



Р.И. Азаматов

Особенности методологических воззрений Ризаэтдина Фахретдинова (1859–1936)...
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 638-658

35. Najm al-Din al-Tufi. *Risalah fi ri'ayat al-maslahah* [The Message about the Observance of the Maslahah]. Cairo: al-Dar al-misriyyah al-lubnaniyyah Press; 1993. 61 p. (In Arabic)

36. Ibn Majah. *Sunan Ibn Majah* [Ibn Majah's Hadith Corpus]. Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah Press; 2009. 760 p. (In Arabic)

37. Azamatov R.Ī. *Teoriya tseley shariata i yeyo svyaz' s istochnikami islamskogo prava: uchebnoye posobiye* [The theory of Sharia purposes and its relationship with the sources of Islamic Law: schoolbook]. Ufa: Bashkortostan State Pedagogical University Press; 2018. 124 p. (In Russian)

38. Ma'ruf al-Dawalibi. *Al-Madkhal 'il a 'ilm usul al-fiqh* [Introduction to the Science of Principles of Islamic Law]. Beirut: Matabi' dar al-'ilm li al-malayin Press; 1965. 461 p. (In Arabic)

39. Subhi Mahmasani. *Falsafat al-tashri' fi al-Islam* [The Philosophy of Jurisprudence in Islam]. Beirut: Maktabat al-Kashshaf wa matba'atu-ha Press; 1946. 351 p. (In Arabic)

40. 'Ali Hasab Allah. *Usul al-tashri' al-islami* [The Principles of Islamic Jurisprudence]. Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi Press; 1997. 370 p. (In Arabic)

41. 'Abd al-Wahhab Khallaf. *'Ilm usul al-fiqh* [The Science of the Principles of Islamic Jurisprudence]. Damascus: Maktabat Dar al-Fajr Press; 2020. 400 p. (In Arabic)

42. Muhammad Taqi al-'Uthmani. *Buhuth fi qadhaya fiqhiyyah mu'asirah* [Studies in Contemporary Jurisprudential Issues]. Vol. 2. Damascus: Dar al-Qalam Press; 2017. 304 p. (In Arabic)

Информация об авторе

Азаматов Рустем Ишбулдович, PhD (Теология), старший преподаватель кафедры исламских наук Религиозной организации – Духовной образовательной организации высшего образования «Российский исламский университет» Центрального духовного управления мусульман России, г. Уфа, Российская Федерация.

About the author

Rustem I. Azamatov, PhD (Theology), Senior Lecturer of the Department of Islamic Sciences of the Religious Organization – Spiritual Educational Organization of Higher Education «Russian Islamic University» of the Central Spiritual Administration of Muslims of Russia, Ufa, the Russian Federation.



R.I. Azamatov

Features of the methodological views of Rizaetdin Fakhretdinov (1859–1936)...

Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 638-658

**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: 20 марта 2024

Одобрена рецензентами: 20 июля 2024

Принята к публикации: 20 сентября 2024

Article info

Received: March 20, 2024

Reviewed: July 20, 2024

Accepted: September 20, 2024



Б.М. Аршиев

Право на уход за несовершеннолетними детьми после развода родителей в исламе...
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 659-677

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-3-659-677

УДК 297.17

Original Paper

Оригинальная статья

Право на уход за несовершеннолетними детьми после развода родителей в исламе и в российском законодательстве (сравнительный анализ)

Б.М. Аршиев^{1а}

¹Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0001-6538-6560>, e-mail: Ars5445@gmail.com

Резюме: В статье описываются негативные последствия, к которым приводит отсутствие грамотного подхода к решению проблемы, связанной с определением права на уход за несовершеннолетними детьми после развода родителей. Основное внимание уделяется разъяснению важнейших норм исламского семейного права и российского законодательства, актуальных для таких ситуаций. Между этими нормами проводится сравнительный анализ с указанием на точки соприкосновения и различия. Цель исследования – раскрыть проблему, связанную с правом на уход за несовершеннолетними, с которой сталкиваются мусульмане РФ во время бракоразводных процессов. Автор статьи обращает внимание на то, что по причине некоторых различий в этих правовых нормах у мусульман могут возникать сложности, связанные с желанием в правовом поле соблюсти правила своей религии и одновременно не переступить постановления российского права. Автор также попытался указать на пути выхода из сложившейся ситуации, сочетая, где это возможно, нормы прав обеих позиций. Научная новизна заключается в изучении ключевых проблем, с которыми сталкиваются мусульмане России в вопросах, связанных с бракоразводным процессом, в частности, относительно права на уход за несовершеннолетними детьми после развода родителей. Проводится сравнительный анализ между нормами ислама и позицией Семейного кодекса РФ в этих вопросах. В результате определено, что мусульманскому сообществу необходимо знать и изучать как нормы ислама относительно права на уход за несовершеннолетними после развода родителей, так и позицию российского законодательства. Очень важно научиться сочетать эти нормы. Также за решением подобных вопросов в случае возникновения спора следует обращаться к кади. Он поможет избежать ошибок и определить, кому принадлежит преимущественное право на уход за несовершеннолетними.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

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



В.М. Arshiev

The right to care for minors after parental divorce in Islam and in Russian legislation...

Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 659-677

Ключевые слова: ислам; развод; хадана; кади; российское законодательство; шариат

Для цитирования: Аршиев В.М. Право на уход за несовершеннолетними после развода родителей в исламе и в российском законодательстве (сравнительный анализ). *Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3):659–677*. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-659-677

Child custody after a divorce in Islam and in Russian legislation (comparative analysis)

В.М. Arshiev^{1а}

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

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0001-6538-6560>, e-mail: Ars5445@gmail.com

Abstract: The article describes the negative consequences that result from the lack of a competent approach to solving the problem associated with determining the right to care for minor children after parental divorce. The main focus is on explaining the most important norms of Islamic family law, and Russian legislation in matters of the right to care for the children in the event of parental divorce. A comparative analysis is carried out between these norms, indicating points of contact and differences. The purpose of the study is to reveal the problem related to the right to care for the minor children that Muslims in the Russian Federation face during the divorce proceedings. The author, in this article, draws attention to the fact that due to some differences in these legal norms, Muslims may have difficulties associated with the desire to simultaneously comply with the rules of their religion in the legal field and not violate the provisions of Russian law. The author also discloses the ways out of the current situation, combining, where possible, the rules of law of the both approaches. The scientific novelty of the paper lies in the very study of the key problems that Muslims in Russia face in the matters related to the divorce process, in particular, regarding the right to care for the children after their parents' divorce. The research provides the comparative analysis between the norms of Islam and the rules of the Family Code of the Russian Federation on the matter. As a result, it was determined that the Muslim community needs to know and study both the norms of Islamic Law regarding the right to care for the minor children after a divorce, and the position of Russian legislation. It is very important to learn how to combine these norms. Also, in case of a dispute, such issues should be addressed to the qadi. It will help you avoid mistakes and determine who has the priority right to care for the children.

Keywords: Islam; divorce; khadanah; qadi; Russian legislation; Sharia

For citation: Arshiev V.M. Child custody after a divorce in Islam and in Russian legislation (comparative analysis). *Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3):659–677*. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-659-677



Введение

Семья – это ячейка общества, здоровье и благополучие которого напрямую зависит от состояния каждой отдельно взятой семьи. Заключение брака с целью создания здоровой полноценной семьи поощряется, поскольку это приносит огромную пользу как для индивида, так и для общества в целом. Несмотря на это, к сожалению, значительная часть браков распадается по разным причинам. Благо, когда супруги расходятся мирно, не оскорбляя и не ущемляя друг друга, когда они извлекают для себя из сложившейся ситуации жизненный опыт, позволяющий в дальнейшем избежать ошибок. Но не редки случаи, когда конфликт между супругами длится продолжительное время и каждый старается причинить своему оппоненту какой-нибудь вред. Удобным «инструментом» для манипуляций становятся общие дети, которых каждый пытается привлечь на свою сторону и настроить против бывшего супруга/супруги. Препятствуя общению отца со своими детьми или забирая ребенка у матери, бывшие супруги хотят выплеснуть свой негатив по отношению друг к другу. Возможно, они даже не осознают, какой вред наносят себе, своим детям и всему обществу.

Ребенок все еще видит в родителях свою семью, не перестает их любить, даже если они не живут вместе. Он все так же нуждается в общении с отцом и с матерью, нуждается в их заботе и тепле, чтобы быть счастливым, как и другие дети из полных семей. Однако, к сожалению, некоторые родители вовлекают детей в свои интриги, что серьезно влияет на их эмоциональное состояние. Весьма часто малыши, только начинающие познавать окружающий мир, оказываются в эпицентре родительских конфликтов, через которые они узнают этот мир враждебным и несправедливым. Все это негативно сказывается на здоровье и благополучии общества.

Для предотвращения подобных форм поведения и разъяснения норм и условий ухода за несовершеннолетними необходимо проводить регулярные мероприятия, направленные на повышение осведомленности общественности о правильном воспитании детей, обучать навыкам работы с детьми, что будет способствовать разрешению конфликтов и созданию благоприятной атмосферы для развития ребенка.



Право на уход за несовершеннолетним после развода родителей согласно нормам ислама

Вопрос ухода за несовершеннолетним¹ после развода родителей подробно рассмотрен в исламской правовой системе, в разделе «Семейное право». Всевышний Аллах в Коране определил нормы расторжения брака и всего, что с этим связано, в том числе и положение детей после развода родителей². Кроме того, в Сунне пророка Мухаммада (ﷺ) есть этому дополнительное разъяснение.

Не всегда мнения ученых-богословов в этом вопросе единогласны, в частности, это видно на примере права бабушки по материнской линии. Преимущественным правом на уход за ребенком в раннем возрасте обладает его мать, и в случае ее отсутствия или несоответствия предъявляемым условиям необходимо определить лицо, больше других подходящее для этой роли. В этом вопросе у представителей четырех мазхабов³ есть свое видение, однако все они выделяют основным критерием при определении этого права благополучие и пользу для подопечного.

Определение

Уход за несовершеннолетним (*хадана*, араб. – *حضانة*) – это забота, воспитание и создание для него необходимых благоприятных условий [1, с. 304]⁴. Под правом на уход за несовершеннолетним подразумевается также и определение его места жительства. Это значит, что лицо, обладающее правом на уход за несовершеннолетним, имеет право на совместное проживание с ним.

¹ Имеются в виду совершеннолетие с точки зрения ислама, что соответствует возрасту полового созревания, пубертатному периоду.

² Например: «Родительницы кормят своих детей два полных года; это для того, кто захочет завершить кормление. А на том, у кого родился, – пропитание их и одежда согласно обычаю. Не возлагается на душу ничего, кроме возможного для нее. Да не причиняются обиды родительнице за ее ребенка и тому, у кого родился, за его ребенка» (2:233) [2, с. 41]. «Поселяйте их там, где вы сами поселились по вашему достатку: не делайте им неприятного, чтобы утеснить их. А если они с ношей, то расходуите на них, пока они не сложат своей ноши. А если они выкармливают вам, то давайте им их плату и сговаривайтесь между собой с достоинством. А если вы затруднитесь, то пусть кормит его другая. Пусть расходует состоятельный из своего достатка; а у кого доля его размерена, пусть расходует из того, что дал ему Аллах. Аллах не возлагает на душу ничего, кроме того, что Он дал ей. Аллах устроит после тяготы облегчение» (65:6–7) [2, с. 451].

³ В суннитском исламе существуют четыре школы фикха (*мазхаба*): *ханафитская*, *маликитская*, *шафитская* и *ханбалитская*.

⁴ Здесь и далее, если нет других указаний, перевод с арабского наш. – Б.А.



Б.М. Аршиев

Право на уход за несовершеннолетними детьми после развода родителей в исламе...
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 659-677

Что касается опеки⁵ (*вилайя*), то это более емкое понятие, чем уход за несовершеннолетним (*хадана*). Опека (*вилайя*, араб. ولاية) – это защита личных и имущественных прав и интересов несовершеннолетних мусульман, и это право принадлежит в первую очередь отцу ребенка, даже если дети живут под присмотром их матери или другого родственника.

Положения ислама в отношении права на уход за несовершеннолетними детьми

По единогласному мнению всех четырех *мазхабов*, уход за несовершеннолетним в исламе является обязанностью родителей, их близких родственников, а при их отсутствии – обязанностью всей мусульманской общины, поскольку если о ребенке не позаботиться, то он может погибнуть [3, с. 564].

Лицам, осуществляющим уход за несовершеннолетним, следует заботиться о нем, воспитывать его и оберегать от всего того, что может причинить ему вред. Посланник Аллаха (ﷺ) сказал: «Для того, чтобы совершить грех, человеку достаточно задержать пропитание тех, кто находится на его иждивении»⁶ [4, с. 78]. Данный хадис ученые-богословы приводят в качестве доказательства обязательности ухода за несовершеннолетним в исламе.

Условия ухода за несовершеннолетними детьми

Целью ухода за несовершеннолетним, как уже было сказано, является забота о нем, воспитание и защита от всего того, что может причинить ему вред. Для достижения этой цели лица, осуществляющие уход за несовершен-

⁵ Отцу ребенка принадлежит право принимать решения по всем важным, касающимся его детей вопросам, если эти решения не противоречат нормам ислама. Отец является опекуном (*вали*) для своих детей, и независимо от того, принадлежит ему право ухода или нет, он обязан заботиться об их безопасности, благополучии и нравственном воспитании. На нем лежит ответственность за материальное обеспечение детей в соответствии с их потребностями и его финансовым положением. У него есть полномочия выносить решения за подопечных даже без их согласия, естественно, если это в их интересах. Отец должен содержать сына до тех пор, пока тот не будет в состоянии содержать себя сам, а дочь – до тех пор, пока она не выйдет замуж. Ему принадлежит право выдать замуж свою подопечную.

Что касается жилья, то в основе эта обязанность лежит на отце (опекуне) ребенка. Однако если у матери (или у другого лица, осуществляющего уход за несовершеннолетним) есть пригодное для этого жилье (будь то собственное или родительское) или если женщина вышла замуж за другого, то с опекуна снимается эта обязанность, так как в таком случае обеспечение ее жильем является ответственностью нового мужа [см.: 5, с. 562].

⁶ Хадис №996 из сборника имама Муслима, раздел «Достоинство расходования средств на семью и рабов».



нолетним, должны обладать соответствующими качествами и соответствовать определенным условиям [6, с. 527–528; 7, с. 621; 8, с. 625–627; 9, с. 250]. При несоблюдении хотя бы одного из этих условий человек лишается права на уход, даже если он приходится подопечному ближайшим родственником. Ученые-богословы в книгах по *фикху* отмечают, что тот, кто осуществляет уход за несовершеннолетним, должен быть:

- мусульманином⁷;
- совершеннолетним и психически здоровым⁸;
- надежным и порядочным;
- не имеющим заболеваний, способных причинить серьезный вред здоровью ребенка;
- дееспособным для ухода за подопечным⁹;
- близким родственником¹⁰ подопечной, если это совершеннолетняя девочка [9, с. 249].

Одно из требований, которое также упоминают многие ученые-богословы в своих трудах относительно права женщины на уход за несовершеннолетним, заключается в том, чтобы она не состояла в браке с тем, кто не является родственником ребенка [10, с. 210]. В противном случае она лишается этого права, в частности, если отец ребенка или другой близкий родственник претендуют на него. Основывается это мнение ученых в первую очередь на хадисе, переданном от ‘Абдуллаха ибн ‘Амра, который сообщил, что одна женщина обратилась к пророку Мухаммаду (ﷺ), сказав: «О посланник Аллаха! Поистине, мое чрево было сосудом для моего сына, моя грудь была для него питьем, а мое лоно – его колыбелью, но теперь его отец развелся со мной и хочет забрать его у меня!». И посланник Аллаха (ﷺ) сказал ей: «Ты имеешь на него больше прав до тех пор, пока не выйдешь замуж»¹¹ [11, с. 330].

⁷ Это мнение шафитов, ханбалитов и некоторых маликитов. Объясняют они это тем, что они не доверяют воспитание мусульманина человеку, который может научить ребенка тому, что противоречит исламу. Ханафиты же допускают уход немусульманина за несовершеннолетним мусульманином до того времени, когда ребенок начнет понимать религию. [10, с. 212]

⁸ По единогласному мнению богословов-правоведов четырех мазхабов.

⁹ Право ухода за несовершеннолетним не может принадлежать людям, которые не могут заботиться о подопечном, например, инвалиды, пожилые люди и т. п.

¹⁰ Например, брат, дядя, дедушка, племянник и др. То есть лицом, осуществляющим уход за несовершеннолетним, будет тот, кому, согласно исламу, нельзя жениться на подопечной.

¹¹ Хадис № 2276 из свода хадисов Абу-Дауда, раздел «Кто имеет больше прав на уход за ребенком».



Право на уход за несовершеннолетними детьми до семи лет

Ученые-богословы условно делят время ухода за несовершеннолетним на два периода: 1) от рождения до приблизительно семи лет¹²; 2) от семи лет до совершеннолетия.

Причина такого разделения состоит в том, что развитие детей и их потребности существенно различаются до и после семи лет. Поэтому учитывается возраст и требования, соответствующие развитию ребенка.

Преимущественным правом ухода за несовершеннолетним в случае развода родителей, по единогласному мнению ученых-богословов, обладает мать ребенка [10, с. 205], если она отвечает всем вышеупомянутым условиям. Основывается это мнение ученых на том же вышеупомянутом хадисе, в котором посланник Аллаха (ﷺ) ответил женщине, с которой развелся муж и хотел забрать ребенка: «Ты имеешь на него больше прав до тех пор, пока не выйдешь замуж» [11, с. 330].

Опираясь на этот хадис, ученые полагают, что мать имеет больше прав на уход за несовершеннолетним (как мальчиком, так и девочкой), чем кто-либо другой, так как она больше и лучше других понимает, как заботиться о ребенке и ухаживать за ним в этом возрасте. Затем, после матери¹³, по мнению большинства богословов-правоведов, это право принадлежит бабушке по матери, затем бабушке по отцу¹⁴, так как статус бабушки подобен статусу матери. Однако о том, кто обладает этим правом после нее, у ученых-богословов существуют разные мнения¹⁵. Основной причиной разночтения в этом вопросе является

¹² Ученые называют этот возраст возрастом «различения» (ат-таййиз), когда ребенок начинает понимать, что для него полезно, а что вредно. Возраст, согласно мнению большинства богословов-правоведов, наступает приблизительно с семи лет, но может и позже или, наоборот, раньше. Это зависит от степени развития ребенка: кто-то начинает различать добро и зло раньше, а кто-то позже.

¹³ Это может быть в случае ее смерти либо из-за несоответствия требованиям, предъявляемым к лицам, осуществляющим уход за несовершеннолетним, и т. д.

¹⁴ Хотя и приходится обе бабушки для ребенка в равной степени родными, но линия матери имеет преимущество. Сообщается, что у 'Умара ибн аль-Хаттаба была супруга, которая родила ему сына по имени 'Асым. Затем они развелись, и 'Умар пришел, чтобы забрать ребенка, но его догнала бабушка ребенка и стала оспаривать это решение. Они обратились за судом к Абу Бакру. 'Умар сказал: «Это мой сын!» Бабушка возразила ему, сказав: «Это мой внук». Абу Бакр [выслушав их] сказал ['Умару]: «Оставь его с ней!», и он не стал спорить с его решением. См.: Хадис № 3016 из сборника имама Малика из раздела «Сборник судебных тяжб» [12, с. 517].

¹⁵ Богословы-ханафиты считают, что после матери ребенка правом ухода за несовершеннолетним обладают (в порядке последовательности): (1) бабушка по матери; (2) бабушка по отцу; (3) родная сестра; (4) единоутробная сестра; (5) единокровная сестра; (6) дочь родной сестры; (7) дочь



то, что в каждом мазхабе есть свое мнение относительно того, кто из родственников ближе по родству к подопечному и чье участие в этом деле принесет ему больше пользы¹⁶. Предпочтение в первую очередь отдается женщинам из числа близких родственников, так как забота и уход за несовершеннолетним зиждется на сострадании к ребенку, что более характерно именно для них [10, с. 206].

Также стоит отметить, что, рассматривая вопрос о том, какая из бабушек имеет больше прав на уход за несовершеннолетним, ученые-богословы отдают предпочтение бабушке по материнской линии. Объясняют они это тем, что предоставление Пророком (да благословит его Всевышний и приветствует) этого права матери прежде отца означает, что ее родственники имеют на это первостепенное право, нежели родственники ее бывшего мужа. Другие ученые считают, что основная причина, по которой Пророк (ﷺ) передал матери право заботиться о маленьком ребенке, заключается в том, что она – женщина, что больше подходит для возраста ребенка, однако в дальнейшем, при переходе

единоутробной сестры; (8) дочь единокровной сестры; (7) родная тетья по матери (то есть родная сестра матери); (8) единоутробная тетья по матери (то есть единоутробная сестра матери); (9) единокровная тетья по матери (то есть единокровная сестра матери); (10) дочь единокровной сестры отца; (11) дочь родного брата; (12) дочь единоутробного брата; (13) дочь единокровного брата; (14) родная тетья по отцу (то есть родная сестра отца); (15) единоутробная тетья по отцу (то есть единоутробная сестра отца); (16) единокровная тетья по отцу (то есть единокровная сестра отца) и т. д. Затем, если нет женщин-родственниц по материнской и отцовской линии, право ухода за несовершеннолетним переходит мужчинам по отцовской линии в порядке следующей последовательности: бабушка, сыновья родного брата, сыновья единокровного брата, дяди по отцу и их дети и т. д. [5, с. 563].

Богословы-маликиты считают, что после матери ребенка правом ухода за несовершеннолетним обладают (в порядке последовательности): (1) бабушка по матери; (2) прабабушка (по матери); (3) родная тетья по матери; (4) единоутробная тетья по матери; (5) единокровная тетья по матери; (6) бабушка по отцу; (7) отец; (8) родная сестра подопечного и т. д. [см.: 6, с. 527].

Богословы-шафииты считают, что после матери ребенка правом ухода за несовершеннолетним обладает (в порядке последовательности): (1) бабушка и прабабушка по матери; (2) бабушка и прабабушка по отцу; (3) родная сестра подопечного; (4) его единокровная сестра; (5) его единоутробная сестра; (6) родная тетья по матери; (7) единокровная тетья по матери; (8) единоутробная тетья по матери; (9) дочь родной сестры; (10) дочь родного брата; (11) родная тетья по отцу; (12) единокровная тетья по отцу; (13) единоутробная тетья по отцу (14) отец; (15) бабушка; (16) родной брат подопечного и т. д. см.: 8 с. 622–625].

Богословы-ханбалиты считают, что после матери ребенка правом ухода за несовершеннолетним обладает (в порядке последовательности): (1) бабушка и прабабушка по матери; (2) отец; (3) бабушка и прабабушка по отцу; (4) дед; (5) мать деда; (6) бабушка деда; (7) родная сестра подопечного; (8) его единоутробная сестра; (9) единокровная сестра; (10) родная тетья по матери; (12) единоутробная тетья по матери; (13) единокровная тетья по матери и т. д. [см.: 13, с. 157].

¹⁶ Разногласия в этом вопросе есть как между представителями разных мазхабов, так и внутри одного мазхаба. [см.: 10, с. 209].



этого права, отцу отдается предпочтение над другими родственниками. И в соответствии с этим мнением женщины по отцовской линии будут иметь больше прав на уход за несовершеннолетним, чем женщины по материнской линии.

Право на уход за несовершеннолетними детьми после семи лет

Что касается права ухода за ребенком после семи лет, то решение может различаться в зависимости от его пола.

Если подопечный – это мальчик, то у ученых-богословов существует три мнения:

1. Ханафиты считают, что это право принадлежит отцу [10, с. 213];
2. Маликиты считают, что это право сохраняется за матерью, пока ребенок не достигнет возраста совершеннолетия [6, с. 528];
3. Шафииты и ханбалиты говорят, что *кади* либо тот, кто его замещает, предоставляет мальчику право выбора, с кем из родителей он хочет жить [8, с. 627–629; 14, с. 195].

Если же подопечный ребенок – это девочка, то:

1. Ханафиты считают, что после совершеннолетия это право переходит отцу.
2. Маликиты говорят, что это право остается у матери до тех пор, пока она не выйдет замуж [6, с. 528].
3. Шафииты утверждают, что после семи лет девочке, как и мальчику, должен быть предоставлен выбор, и она сама решит, с кем из родителей будет жить [8, с. 627–628].
4. Ханбалиты считают, что после семи лет это право переходит к отцу до тех пор, пока она не выйдет замуж [14, с. 200].

Обсуждение мнений

Причина такого расхождения мнений в вопросе права ухода за ребенком после семи лет заключается в том, что в исламе отсутствует ясное и однозначное доказательство, указывающее на пользу одного из родителей или родственников. Доводом тех, кто считает, что ребенок после семи лет сам выбирает¹⁷, с кем он будет жить, является хадис от Абу-Хурайры, в котором со-

¹⁷ Ибн-‘Акиль сказал: «Это если он находится в безопасности от испорченности. Если станет



общается следующее: «К Пророку (ﷺ) пришла женщина и сказала: “Мой муж хочет уйти с моим сыном, а он приносил для меня воду из колодца бану ‘инаба и был полезен для меня”. Пророк (ﷺ) сказал: “Это твой отец, а это твоя мать. Возьми за руку того, кого предпочитаешь”. Он взял за руку свою мать, и она ушла с ним» [11, с. 330]¹⁸. Кроме того, подобное решение в свое время выносили ‘Умар, ‘Али и Шурайх, и никто из сподвижников не возражал против этого.

Другие ученые не согласны с таким суждением и считают, что мнение ребенка в семь лет не может считаться весомым. По их мнению, ребенок в семь лет еще не понимает, в чем для него больше пользы, и может руководствоваться прихотью при выборе одного из родителей. Он может выбрать не того, кто будет обучать его и воспитывать должным образом, а того, кто его избалует. Кроме того, выбор, предложенный Пророком (ﷺ), является единичным примером, в котором нет однозначного указания на то, что это распространяется на все аналогичные случаи. К тому же в хадисе нет информации о точном возрасте ребенка.

На этом основании многие ученые отдают предпочтение одному из родителей ребенка исходя из предполагаемой пользы. Те, кто считает, что мальчик должен быть с отцом, обосновывают свое решение тем, что в этом возрасте подопечный должен получить мужское воспитание и приобрести необходимые ему для жизни навыки. И даже те ученые, которые предоставляют право выбора подопечному, рекомендуют ему в том случае, если он выбрал жить с матерью, днем находиться с отцом, а вечером возвращаться к матери¹⁹. Это необходимо для того, чтобы отец воспитывал его и обучал тому, что необходимо знать юноше.

Что касается девочки, то, по мнению некоторых ученых, она и после семи лет должна жить с матерью, чтобы обучаться у нее тому, что нужно знать девушке. Другие ученые считают, что девочка должна быть с отцом, так как он зачастую более строг в воспитании, а также больше способен оберегать и

известно, что он выбирает одного из родителей, потому что тот позволяет ему заниматься нечестивыми делами, и не любит другого за то, что он занят его воспитанием, то его желание не учитывается» [см.: 13, с. 160].

¹⁸ Хадис № 2277 из свода хадисов Абу Дауда, раздел «Кто имеет больше прав на уход за ребенком».

¹⁹ «Если он выберет мать, то находится у нее ночью, а днем – у отца, чтобы он его воспитывал и обучал» [см.: 13, с. 160].



защищать ее. К тому же именно он будет выдавать ее замуж, когда придет время. При этом кто-то определяет возраст передачи отцу прав ухода за девочкой приблизительно семью годами, а кто-то совершеннолетием.

В подобных вопросах, в случае возникновения спора, за решением следует обращаться к кади²⁰. Он поможет избежать ошибок и наделит правом ухода за несовершеннолетним тех родственников, которые отвечают всем необходимым требованиям и соответствуют двум основным критериям. Первый критерий – родственная связь. Право на уход за несовершеннолетним передается в первую очередь ближайшим родственникам, поскольку именно на них ложится обязанность заботиться о ребенке, и именно они чаще всего более сочувственны и искренне беспокоятся о нем. Вторым критерий – польза для подопечного. В соответствии с этим требованием ученые каждой правовой школы отдают предпочтение тому из близких родственников, кто, по их мнению, способен создать более благоприятные условия для ребенка.

Право на уход за несовершеннолетними после развода родителей в свете законодательства РФ

Что же касается права ухода за несовершеннолетними после развода родителей в свете действующего законодательства Российской Федерации, то здесь ситуация обстоит немного иначе.

В соответствии с п. 3 ст. 65 Семейного кодекса РФ [15] вопрос права на ребенка при разводе родителей и его места жительства разрешается соглашением родителей. При отсутствии соглашения о том, с кем остается ребенок после развода родителей, спор разрешается судом исходя из интересов детей и с учетом их мнения. При этом суд учитывает привязанность ребенка к каждому из родителей, братьям и сестрам, возраст ребенка, нравственные и иные личные качества родителей, отношения, существующие между каждым из родителей и ребенком, возможность создания ребенку условий для воспитания и раз-

²⁰ Решения кади не подменяют собой нормы семейного законодательства Российской Федерации. Они выносятся с учетом судебной практики и опыта внесудебной медиации, проводимой имамами и кадиями на территории России. Применение подобных решений в практике работы имамов, кадиев, а также рядовыми мусульманами подразумевает добровольность инициации процедуры разрешения семейного спора по нормам ислама. Обращение российских мусульман к разрешению семейных споров посредством норм ислама не лишает их права на защиту по законам, установленным российским законодательством.



вития (род деятельности, режим работы родителей, материальное и семейное положение родителей и другое).

Суд должен учитывать мнение ребенка: до исполнения десяти лет – это правило рекомендательное, после исполнения десяти лет – обязательно выяснение мнения ребенка, например, о том, с кем из родителей он желает жить. При опросе ребенка на судебном заседании предусматривается обязательное присутствие члена комиссии из органов опеки и попечительства²¹. Ребенку задаются вопросы, которые имеют несложный характер: Кого он больше любит? С кем бы хотел остаться жить и почему?

Если один из родителей находится в более сложном как имущественном, так и материальном положении, но в то же время ребенок сильно к нему привязан, то судебные органы при вынесении решения будут основываться больше на его привязанности, нежели на том, сколько у супруга частной собственности, а также какими денежными средствами он обладает. Нельзя забывать при решении данного вопроса о том, что один из родителей будет ежемесячно выплачивать алименты. Размер алиментов составляет $\frac{1}{4}$ от официального дохода на одного ребенка, $\frac{2}{3}$ дохода на двух детей и $\frac{1}{2}$ дохода на трех или более детей.

Если ребенок грудной, то суд, как показывает практика, чаще всего оставляет его с матерью. Поскольку в этот период ребенку требуется много материнской заботы, а мужчины больше времени проводят на работе. Только существенные причины могут повлиять на судебное решение оставить в этом возрасте ребенка с отцом, а именно:

- 1) хронический алкоголизм матери;
- 2) аморальное поведение и антиобщественный образ жизни (например, занятие проституцией в совокупности с бытовым пьянством и приводом различных посторонних лиц в дом, где проживают дети);
- 3) наличие у нее тяжелых психических заболеваний;
- 4) систематическое избиение ребенка, а также наличие у него признаков голодания;

²¹ Орган опеки и попечительства выступает в качестве третьего лица, не заявляющего самостоятельных требований. Его единственная задача состоит в том, чтобы защитить интересы детей в судебном производстве. Заключение указанной государственной службы – это основное доказательство для суда, на которое обращается большое внимание, поскольку оно имеет внушительный юридический авторитет.



5) иные существенные причины, которые суд посчитает заслуживающими учета [15].

Сходства норм ислама и российского законодательства в вопросе права ухода за несовершеннолетними после развода родителей

Сравнив подход исламского и российского законодательств, мы видим, что в основе своей они оба нацелены на защиту прав детей и родителей и в определенных случаях являются необходимым рычагом воздействия на тех супругов, которые переходят рамки дозволенного. Основным критерием в этом вопросе явно прослеживаются безопасность и благополучие ребенка.

- В обоих случаях, безусловно, отдается предпочтение мирному урегулированию возможного конфликта между родителями относительно того, с кем их общий ребенок будет проживать, как и когда он будет навещать родителей, родственников. И только в случае невозможности достичь договоренности стороны обращаются за решением в суд (или к местному кади). Судья (или кади) изучает ситуацию и выбирает оптимальные условия для жизни, воспитания и развития ребенка.

- И по исламу, и согласно российскому законодательству для того, чтобы вынести объективное решение в этом вопросе, необходимо разбирать каждый случай в частном порядке с учетом всех обстоятельств и особенностей семьи. Все это необходимо для того, чтобы права опеки были переданы тому, кто лучше других будет заботиться о ребенке.

- Что касается права матери на уход за ребенком, не достигшим возраста семи лет, то здесь практически нет разногласий между нормами ислама и Семейным кодексом РФ. Исключения в обоих случаях могут быть связаны с наличием у нее существенных пороков, которые могут повлиять на безопасность и благополучие ребенка.

- Мы также наблюдаем, что предпочтение в праве ухода за несовершеннолетним, не достигшим возраста семи лет, в первую очередь отдается женщинам из числа ближайших родственников.

- В обоих случаях суд обязует опекунов выделять необходимые средства для обеспечения нужд ребенка.



· Также мы видим, что как в соответствии с нормами ислама, так и в соответствии с Семейным кодексом РФ никто не имеет права без веских причин препятствовать ребенку навещать отца, мать и родственников.

Различия норм ислама и российского законодательства в вопросе права ухода за несовершеннолетними после развода родителей

Однако, несмотря на сходство между нормами ислама и Семейным кодексом РФ во всех основополагающих вопросах, существуют и некоторые различия.

· В исламе период ухода за несовершеннолетним условно делится на два этапа: до семи лет и после семи лет. В зависимости от периода предпочтение отдается тому или иному родителю или родственнику. В Семейном кодексе такая взаимосвязь обусловлена тремя годами, когда вопрос касается права матери на грудного ребенка, либо десятилетним возрастом, когда вопрос касается мнения ребенка относительно того, с кем из родителей он предпочитает жить.

· Также в исламе существует четкое разделение понятий «опека» (*вилйа*) и «уход за ребенком» (*хадана*), каждое из которых имеет свою зону ответственности. Опека в основе своей – ответственность отца, а право ухода за ребенком может принадлежать одному из близких родственников в зависимости от нескольких факторов. А в Семейном кодексе РФ мы видим разделение понятий «опека» и «попечительство», что больше связано с возрастом подопечного: опека устанавливается над детьми, которые младше четырнадцати лет, а попечительство устанавливается над детьми, уже достигшими четырнадцатилетнего возраста. В первом случае подопечный сам не совершает никаких сделок, не вступает лично ни в какие правоотношения – от его имени всегда и везде действует опекун. Во втором случае подопечный сам участвует во всех правоотношениях – попечитель лишь даёт (либо не даёт) своё согласие на их осуществление.

· Возраст совершеннолетия в исламе обусловлен периодом полового созревания, что существенно отличается от законодательства РФ, согласно которому совершеннолетие наступает после восемнадцати лет.



· Несмотря на то, что в обоих случаях условия, предъявляемые к лицам, осуществляющим уход за несовершеннолетними, очень схожи, мы видим, что в исламе подход к этим условиям более строгий, нежели в Семейном кодексе РФ. Например, с позиции ислама обязательно учитывается такой фактор, как вероисповедание. То есть правом ухода за несовершеннолетним мусульманином может обладать только мусульманин. Кроме того, такие действия, как оставление намаза или употребление алкоголя даже в небольших количествах, могут стать причиной лишения права ухода за ребенком, так как это расценивается как несоответствие необходимым требованиям. Также правом ухода за совершеннолетней девочкой может обладать только ее близкий родственник²².

· В отличие от Семейного кодекса РФ, где нормы предписания одинаковы для всех регионов РФ, в исламе между четырьмя мазхабами существуют некоторые различия в тех или иных вопросах.

· Ответственность за материальное обеспечение (в основе своей) ложится только на отца ребенка, независимо от того, кто осуществляет уход. В то время как в соответствии с Семейным кодексом РФ обязанность выплачивать алименты может быть возложена на мать, если уходом за ребенком занят отец.

· В соответствии с нормами ислама, если женщина вышла замуж за другого мужчину, не являющегося близким родственником подопечного, и есть другие претенденты на право ухода, соответствующие всем необходимым условиям, то она может лишиться этого права. Чаще всего оно присуждается бабушке по матери.

Заключение

Проведя сравнительный анализ между нормами ислама и российского законодательства в вопросе права ухода за несовершеннолетними после развода родителей, мы увидели, что в основе своей они оба нацелены на защиту прав детей и родителей, но в то же время существует ряд некоторых различий, касающихся как критериев определения самого права ухода за несовершен-

²² Например, брат, дядя, дедушка, племянник и др. То есть лицом, осуществляющим уход за несовершеннолетним, будет тот, кому, согласно исламу, нельзя жениться на подопечной.



нолетними, вопросов их материального обеспечения, так и некоторых других аспектов. На первый взгляд, кому-то эти различия могут показаться несущественными, однако по этой причине у мусульман могут возникать сложности, связанные с желанием соблюсти в правовом поле правила своей религии и одновременно не нарушать нормы российского права.

Также всестороннее рассмотрение проблемы позволяет сделать вывод, что в некоторых случаях, когда отсутствуют между оппонентами попытки найти компромисс, невозможно прибегнуть к Семейному кодексу РФ, не нарушив тем самым каноны исламского семейного права. Поэтому очень важно научиться сочетать эти нормы для того, чтобы способствовать гармонизации общественных взаимоотношений. К примеру, родителям в случае развода можно заключить соглашение согласно нормам ислама о месте проживания их общего ребенка и оформить его в соответствии с российским законодательством РФ, и тогда это будет иметь законную силу.

Литература

1. Мухаммад ас-Сан'ани. *Субуль ас-салям шарх булюг аль-марам*. Т. 3. Каир: Дар аль-Хадис; 2004. 376 с.
2. Крачковский И.Ю. *Коран (Смысловой перевод)*. М.: Раритет; 1990. 536 с.
3. Мухаммад Ибн-Рушд. *Аль-Мукаддимат аль-мумаххидат*. Т. 1. Бейрут: аль-Гарб аль-ислями; 1988. 640 с.
4. Муслим ибн аль-Хаджжадж ан-Найсабури. *Сахих Муслим*. Эр-Рияд: Тувайк; 2008. 1290 с.
5. Ибн-'Абидин. *Радд аль-мухтар 'аля ад-дурр аль-мухтар (Хашийат Ибн-'Абидин)*. Т. 3. Бейрут: аль-Фикр; 1966. 851 с.
6. Мухаммад ад-Дусуки. *Хашийат ад-Дусуки 'аля аш-шарх аль-кабир*. Т. 2. Бейрут: аль-Фикр; [б. г.]. 534 с.
7. Халиль аль-Хаттаб. *Мавахиб аль-джалиль шарх мухтасар шайх аль-Халиль*. Т. 4. Нуакшот: ар-Ридван; 2010. 641 с.
8. Ибн-Хаджар аль-Хайтами. *Тухфат аль-мухтадж би-шарх аль-мин-хадж*. Т. 3. Каир: Дар аль-Хадис; 2016. 640 с.



Б.М. Аршиев

Право на уход за несовершеннолетними детьми после развода родителей в исламе...

Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 659-677

9. Мансур аль-Бухути. *Шарх мунтаха аль-ирадат*. Т. 3. Бейрут: 'Алям аль-кутуб; 1993. 647 с.

10. Абу Бакр Аль-Касани. *Бадаи' ас-санаи' фи тартиб аш-шараи'*. Т. 5. Бейрут: аль-Кутуб аль-'ильмийя; 2002. 576 с.

11. Абу-Дауд Сулайман ибн Аш'ас. *Сунан Аби-Давуд* [Свод хадисов Абу Дауда]. Рияд: ас-Салам; 1999. 944 с.

12. Малик ибн Анас. *Аль-Муватта'*. Т. 2. Бейрут: ар-Рисаля; 1991. 542 с.

13. Муса аль-Хаджави. *Аль-Икна' фи фикх аль-имам Ахмад ибн Ханбаль*. Т. 4. Бейрут: аль-Ма'рифат; 2009. 475 с.

14. Мансур аль-Бухути. *Кашишаф аль-кына' 'ан аль-икна'*. Т. 13. Эр-Рияд: Министерство юстиции КСА; 2008. 524 с.

15. *Семейный кодекс РФ от 29 декабря 1995 г. №223-ФЗ (с изменениями и дополнениями, редакция, действующая с 1 сентября 2022 года)*. М., 68 с.

References

1. Muhammad al-San'ani. *Subul al-salam sharh bulugh al-maram* [The ways of the world – interpretation of the book “Bulugh al-maram”]. Vol. 3. Cairo: Dar al-Hadith; 2004. 376 p. (In Arabic)

2. Krachkovsky I.Yu. *Koran (Smyslovoy perevod)* [Quran (Meaning translation)]. Moscow: Raritet Press; 1990. 536 p. (In Russian)

3. Muhammad Ibn Rushd. *Al-Muqaddimat al-mumahhidat* [Useful premises]. Vol. 1. Beirut: al-Gharb al-Islami; 1988. 640 p. (In Arabic)

4. Muslim ibn al-Hajjaj an-Naysaburi. *Sahih Muslim* [The Compendium of the Hadiths by Imam Muslim]. Riyadh: Tuwaiq; 2008. 1290 p. (In Arabic)

5. Ibn 'Abidin. *Radd al-muhtar 'ala al-durr al-mukhtar (Hashiyat Ibn 'Abidin)* [The return of the troubled one to the exquisite pearl (Notes of Ibn 'Abidin)]. Vol. 3. Beirut: al-Fikr; 1966. 851 p. (In Arabic)

6. Muhammad al-Dusuqi. *Hashiyat al-Dusuki' ala al-sharh al-kabir* [Comments of al-Dusuqi to the “Great Interpretation”]. Vol. 2. Beirut: al-Fikr; [n. d.]. 534 p. (In Arabic)



B.M. Arshiev

The right to care for minors after parental divorce in Islam and in Russian legislation...

Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 659-677

7. Khalil al-Khattab. *Mawahib al-jalil sharh mukhtasar shaykh al-Khalil* [The Gifts of the Majestic. Comments on the book “Mukhtasar Sheikh Khalil”]. Vol. 4. Nouakchott: al-Ridwan; 2010. 641 p. (In Arabic)

8. Ibn Hajar al-Haytami. *Tuhfat al-muhtaj bi-sharh al-minhaj* [A gift to someone in need of a commentary on the book “al-Minhaj”]. Vol. 3. Cairo: Dar al-Hadith; 2016. 640 p. (In Arabic)

9. Mansur al-Buhuti. *Sharh muntaha al-iradat* [Comments to the book “Muntaha al-iradat”]. Vol. 3. Beirut: ‘Alam al-kutub; 1993. 647 p. (In Arabic)

10. Abu Bakr al-Kasani. *Badai’ al-sanai’ fi tartib al-sharai’* [Rare arts in regulating legislation]. Vol. 5. Beirut: al-Kutub al-‘ilmiyyah; 2002. 576 p. (In Arabic)

11. Abu Daud Sulaiman ibn Ash‘as. *Sunan Abi-Dawud* [The Collection of the hadiths by Abu Dawud]. Riyadh: al-Salam; 1999. 944 p. (In Arabic)

12. Malik ibn Anas. *Al-Muwatta’* [The Path]. T. 2. Beirut: al-Risalah; 1991. 542 p. (In Arabic)

13. Musa al-Hajjawi. *Al-Iqna’ fi fiqh al-imam Ahmad ibn Hanbal* [Satisfying in the Fiqh of Imam Ahmad ibn Hanbal]. Vol. 4. Beirut: al-Ma‘rifah; 2009. 475 p. (In Arabic)

14. Mansur al-Buhuti. *Kashshaf al-qina’ ‘an al-iqna’* [Tearing the veil off the “al-Iqna’”]. Vol. 13. Riyadh: KSA Ministry of Justice; 2008. 524 p. (In Arabic)

15. *Semynyy Kodeks RF ot 29 dekabrya 1995 g. №223-FZ (s izmeneniyami i dopolneniyami, redaktsiya, deystvuyushchaya s 1 sentyabrya 2022 goda)* [Family Code of the Russian Federation dated December 29, 1995. №223-FZ (with amendments and additions, the version valid from September 1, 2022)]. Moscow, 68 p. (In Russian)

Информация об авторе

Аршиев Батраз Магомедович, докторант Болгарской исламской академии, г. Болгар, Российская Федерация.

About the author

Batraz M. Arshiev, Doctoral Student, Bolgar Islamic Academy, Bolgar, the Russian Federation.



Б.М. Аршиев

Право на уход за несовершеннолетними детьми после развода родителей в исламе...

Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 659-677

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 11 декабря 2023

Одобрена рецензентами: 11 августа 2024

Принята к публикации: 20 сентября 2024

Article info

Received: December 11, 2023

Reviewed: August 11, 2024

Accepted: September 20, 2024



DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-3-678-694
УДК 297

Original Paper
Оригинальная статья

Риторика исламистских радикальных организаций как метод манипуляции сознанием верующих в конце XX – начале XXI века

З.А. Шарыпов^{1а}

¹Пятигорский государственный университет, г. Пятигорск, Российская Федерация
^аORCID: <https://orcid.org/0009-0009-2863-9109>, e-mail: abumansur@inbox.ru

Резюме: В статье рассматривается влияние конкретных радикальных течений ислама на своих адептов посредством языковых установок. Во введении автор проанализировал глобальные причины, из-за которых человек в современном обществе особо подвержен разного рода вовлечениям в деструктивные культы. Основная часть статьи посвящена анализу практических примеров словесных манипуляций, которые используют исламисты. Упомянуты экстремистские и террористические организации, деятельность которых запрещена на территории РФ, и их искаженные толкования классических богословских текстов. Путем анализа специальной литературы на русском и арабском языках, а также эмпирическим путем рассказано о способах вербального воздействия на личность верующего. Автор публикации лично провел много встреч в СИЗО с подследственными и обвиняемыми по экстремистским и террористическим статьям и собрал большой эмпирический материал. Сделан вывод о главных языковых манипуляциях исламистских организаций.

Ключевые слова: терроризм; террорист; экстремизм; экстремист; радикализм; исламисты; деструктивные культы; секта; манипуляция; ислам; мусульмане; религия

Для цитирования: Шарыпов З.А. Риторика исламистских радикальных организаций как метод манипуляции сознанием верующих в конце XX – начале XXI века. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(3):678–694. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-678-694



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



З.А. Шарыпов

Риторика исламистских радикальных организаций как метод манипуляции...

Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 678-694

The Rhetoric of Islamist Radical Organizations as a Method of Manipulating the Consciousness of Believers in the Late 20th – Early 21st Centuries

Z.A. Sharypov^{1a}

¹*Pyatigorsk State University, Pyatigorsk, the Russian Federation*

^aORCID: <https://orcid.org/0009-0009-2863-9109>, e-mail: abumansur@inbox.ru

Abstract: The article examines the influence of specific radical movements of Islam on their adherents through the linguistic attitudes. In the introduction, the author examines the general global reasons due to which a person in modern society is especially susceptible to various types of involvement in destructive cults. The main part of the article is devoted to the consideration of practical examples of verbal manipulations used by the Islamists. The paper also mentions extremist and terrorist organizations whose activities are prohibited on the territory of the Russian Federation and discusses their distorted interpretations of classical theological texts. By analyzing specialized literature in Russian and Arabic, as well as empirically, the research reveals the ways to influence the personality of a believer through the language. The author of the publication personally held many meetings in pre-trial detention centers with those under investigation and accused on extremist and terrorist charges and collected a large amount of empirical material. A conclusion is drawn about the main linguistic manipulations of Islamist organizations.

Keywords: Terrorism; terrorist; extremism; extremist; radicalism; Islamists; destructive cults; sect; manipulation; Islam; Muslims; religion

For citation: Sharypov Z.A. The Rhetoric of Islamist Radical Organizations as a Method of Manipulating the Consciousness of Believers in the Late 20th – Early 21st Centuries. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(3):678–694. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-678-694

Введение

Конец XX – начало XXI в. ознаменовались социально-политическими потрясениями, военными конфликтами, распространением терроризма, развитием коммуникаций, что породило глобальное недоверие к таким давно сформировавшимся институтам, как традиционные религии, правительство, семья, крупный бизнес.

А это в свою очередь – плодородная почва для появления новых религиозных течений, культов, нетрадиционных групп. Это и неоязычники, исла-



мистские радикалы, гуру личностного роста, организации многоуровневого маркетинга, «фанатики» здорового образа жизни и духовные наставники всех сортов. Все они обещают ответить на вопросы, на которые, как они уверяют, уже не способны ответить традиционные институты.

Все большее количество вновь образованных псевдорелигиозных структур претендует на контроль над сознанием верующих. Риторика данных групп наделена «привлекательным» смыслом, но несущим серьезную угрозу нравственному здоровью молодежи, вследствие чего формируются предпосылки для разрушения единства российского общества в целом и исламской общины РФ в частности.

Таким образом, исследование пропагандистской псевдодуховной деятельности исламских фундаменталистских структур как способа контроля над сознанием верующих является актуальной научной проблемой.

Цель данной научной работы – изучение риторики исламистских радикальных организаций как составного компонента их деструктивной антимусульманской деятельности.

С учетом цели данного исследования сформулированы основные **задачи**:

- проанализировать причинно-следственные связи возникновения псевдоисламских религиозных организаций;
- исследовать цели данных структур и специфику их практической деятельности;
- выявить методику основных идеологов исламистского движения и причины их влияния на непросвещенную часть мусульманской молодежи.

Историография проблемы

Необходимо отметить, что проблема изучения риторики исламистских радикальных организаций как составного компонента деструктивной деятельности является предметом научного интереса многих российских и зарубежных ученых, в числе которых 'Али Джум'а, Усама ас-Саййид аль-Азхари, Р.М. Мухаметшин, В.В. Королев, Р.Ф. Патеев.

Разные аспекты данной тематики рассмотрены в работах таких специалистов по истории ислама, как: С.М.Н. Аль-'Аттас, Р.Г. Садыков, С.И. Уманец, К. Хорри., П. Чиппиндейл, П. Ланд, Р.М. Мухаметшин, Д.А. Шагавиев, С.М. Прозоров, Л. Сюкияйнен, Д. Гилкрист.



Кроме того, элементы данной научной проблемы исследованы в общих трудах по теологии таких экспертов, как: А. Монтелл, С. Хассен, Ю.В. Максимов, Ю.Ю. Гранкин, Р.М. Мухаметшин, Ю.Ю. Клычников, С.С. Лазарян и др.

Результаты

При анализе причин роста популярности псевдорелигиозных сект следует констатировать, что значимую роль сыграли засилье социальных сетей, увеличение количества разводов и устрашающая склонность к изоляции. В 2019 году журнал «Форбс» назвал одиночество эпидемией. Как утверждает Аманда Монтелл в своем исследовании «Сила культа», люди «изначально являются социальными и духовными существами. Наше поведение обусловлено стремлением к солидарности и цели. Мы – «сектанты» от природы» [1, с. 117].

Если еще около 150 лет назад людям для обретения чувства сплоченности и получения ответов на вопросы о смысле жизни было достаточно обратиться к священнослужителю из традиционной религии, то сегодня россияне, обремененные кредитами, перегруженные информацией и вождедеющие быстрого обогащения, разбрелись кто куда. И наступил «золотой век» для псевдорелигий и духовных гуру.

Помимо этого, новые религиозные течения и разнообразные деструктивные культы «помогают» людям и якобы берут на себя ответственность за наведение порядка в душах и жизни своих адептов. Потребность в структурировании жизненных ценностей заложена в каждом из нас. Но сегодня многие люди находятся в растерянности и бессилии перед множеством альтернатив, предоставляемых эпохой интернета и разгулом информации.

«Современное общество так богато альтернативами, а люди вынуждены так много из чего выбирать, что часто не способны эффективно принять свои решения.

Они хотят, чтобы другие решали за них, а они будут следовать за ними. Часто люди готовы существенно ограничить свою свободу, лишь бы принести какую-то определенность в свою жизнь» [2].

И вот здесь логично назревает вопрос: «А какими техниками вооружаются вошедшие в доверие лидеры, вовлекая в свои культы новых адептов? Что такого они делают, чтобы люди слепо шли за ними, зачастую жертвуя не только своими деньгами и семьями, но и жизнями?»



Ответ на этот вопрос на самом деле не так и сложен. В большинстве случаев это правильно подобранные словесные выражения, либо искажение и вольное толкование классических богословских текстов, либо словесная манипуляция, произнесенная в искусственно созданной особой атмосфере.

То есть основным средством вербовки и воздействия является язык. «Язык – это харизма лидера. Именно он толкает последнего на создание собственной мини-вселенной (системы ценностей и истин), а затем побуждает последователей прислушиваться к правилам их гуру» [1, с. 85].

Автор книги «Освобождение от психологического насилия» Стивен Хассен заявляет, что группы, преследующие деструктивные цели, используют три вида лжи:

- 1) замалчивание необходимых знаний;
- 2) искажение ради допустимости любых слов;
- 3) наглая ложь [3].

Ниже мы рассмотрим несколько примеров, свидетельствующих о том, каким образом исламистские радикалы использовали язык для манипуляции умами своих адептов.

Прежде всего следует обратиться к *шахаде*, т.е. словам веры, которые каждый мусульманин должен произносить на протяжении всей жизни, а также размышлять над их значением. Это слова *Ля иляха илля Ллаху* – «Нет божества достойного поклонения, кроме Аллаха». Во все времена мусульмане поклонялись своему Богу, посвящали ему свои мольбы, намазы и посты, жертвоприношения и паломничества. При этом никакой политической подоплеки этим словам не придавали.

И вот в середине XX века египетский журналист, писатель, философ Сайид Кутб (казнен в 1966 г.) привнес новое толкование понятия *шахада*. Он настаивает, что человек никогда не станет рабом Аллаха, не будучи убежденным в единобожественности Аллаха. И он не станет рабом Аллаха, пока все свои религиозные обряды не посвятит одному лишь Аллаху. Да, здесь все верно с точки зрения исламского богословия. Но вот что он утверждает дальше:

«Мусульманин не станет рабом Аллаха, пока все правовые нормы, юридические законы не будет получать ни от кого, кроме как от Аллаха, т.е., чтобы исключить себя из числа неверующих, необходимо стремиться к абсолютному правлению только по законам Аллаха [хакимийят Аллах]» [4]. И в конечном



счете именно вот эту третью составную Кутб ставит во главе угла, выдвигая ее на центральное место в понимании *Ля иляха илля Ллаху*.

Идейные последователи называли Саййида Кутба исламским гением двадцатого века. Его превозносили, цитировали его высказывания, передавали его статьи из рук в руки, читали и перечитывали. Он же этим своим новым неканоническим толкованием слов *шахады* обвинил большую часть мусульман мира в неверии, объявив им анафему за то, что они стремятся к установлению шариатского правления на всей земле. И, как следствие, большая часть правоверных была причислена либо к лицемерам, либо к язычникам и кафирам. Тем самым они и стали главными врагами ислама. Якобы обычный неверный немусульманского происхождения меньше наносит вреда исламу¹, чем мусульманин, не стремящийся к установлению закона Аллаха на земле. И никакой он не мусульманин, он лишь заслуживает смерти.

Революционные идеи Кутба, основанные на новом понимании слов *шахады*, возымели огромную популярность особенно среди маргинальной части арабского населения. Возврат к халифату, воссоздание шариатской судебной системы наказаний, избрание халифа, упразднение светского правления, установление всеобщей справедливости, правление только по законам Творца – всё это звучало очень романтично, заманчиво, объясняло причины отсталости арабов-мусульман и предлагало решение всех накопившихся экономических и социальных проблем и, естественно, давало надежду на светлое будущее.

Свержение правителей мусульманских стран, покушения на политиков, военных и полицейских, террористические атаки, самоподрывы, вооруженные восстания – все эти радикальные цели стали устремлением появившихся после второй половине XX века новых исламистских радикальных групп.

Можно смело утверждать, что ислам стал ассоциироваться в двадцать первом веке с терроризмом, страхом и смертью во многом «благодаря» идеям Кутба, который использовал свои литературные и филологические способности для изложения искаженного им смысла мусульманской *шахады*.

Нельзя не упомянуть феномен запрещенной в России террористической организации ИГИЛ² и особенно ее громкое название как стратегически проду-

¹ Подразумеваются агрессивно настроенные и воинствующие немусульмане, а не в целом все неверные с точки зрения шариата.

² По решению Верховного Суда РФ от 29 декабря 2014 г. N АКПИ14-1424С международные организации «Исламское государство» (ИГИЛ) и «Джебхат ан-Нусра» (Фронт победы) признаны террористическими, их деятельность на территории Российской Федерации запрещена.



манный маркетинговый шаг. «Исламское государство» по существу было обычной бандитской группировкой на территории Ирака, промышлявшей разбоями и покушениями на несогласных с ней. Но когда несколько подобных бандформирований воссоединились и в июне 2014 года провозгласили создание *всемирного халифата*, а также избрали *халифом* Абу-Бакра аль-Багдади, то декларируемые ими принципы стали будоражить умы непросвещенных мусульман мира вплоть до 2019 г.

Во-первых, мусульмане в разных уголках мира реально задумались о необходимости переехать в «Исламское государство». Яркое провокационное название, громкие лозунги, манипуляция стремлением мусульман к воспитанию детей в обществе без алкоголя, наркотиков и прелюбодеяния, распространение западных свободных нравов, чувства несправедливости, укоренившегося в сердцах верующих, стремление к свободному совершению всех религиозных обрядов – все это толкнуло целые мусульманские семьи к переезду в Сирию для присоединения к ИГИЛ.

Во-вторых, некоторые верующие посчитали для себя долгом и канонической обязанностью вступить в ряды ИГИЛ, так как название «Исламское государство» не давало им покоя. По свидетельствам бывшего имама казанской мечети «Ирек» Мухаммада хазрата Мифтахова, к нему обращались прихожане с вопросами, в частности, такого рода: «Если есть такое государство, то жить в обычной светской немусульманской стране мне грех?». Люди спрашивали, является ли для них религиозным долгом переехать в Сирию: «Что будем делать? Должны ли мы туда переехать? Это же государство».

В-третьих, наиболее проинформированные вспомнили о присяге мусульманскому правителю (бай'ат). И также стали рассуждать о переезде в Сирию для вступления в ИГИЛ, чтобы принести присягу (бай'ат) новоиспеченному «халифу». Действительно, группировка бандитов государства, которое они провозгласили «Исламским», назвала своего лидера «халифом», что также послужило поводом для смуты среди мусульман всей планеты.

Из новостных лент и открытых источников мы слышали о том, что мусульмане Европы, Америки, Ближнего Востока, стран СНГ потянулись на территорию Сирии и Ирака, чтобы исполнить свой «долг перед халифом» и присягнуть ему на верность. Таким образом, игра слов и манипуляция исламскими словесными оборотами достигла своего апогея при ИГИЛ. Если ранее в России используемые террористами фальшивые интерпретации понятий «джихад» и



«шахид» достаточно быстро распознавались и опровергались, то с ИГИЛ все было сложнее и запутаннее. Сказывалось еще месторасположение группировки. Сирия и Ирак – это места, где по предсказаниям пророка Мухаммада произойдут события Конца света и Судного дня. «Мы – армия имама Махди», – заявляли игиловцы, «Мы – войско муджахидов последних дней» [5, с. 160].

Подобное толкование священных мусульманских текстов, которые содержат в себе некую степень неясности и многозначности, предоставляют разного рода вербовщикам возможность интерпретировать коранические высказывания и пророческие изречения в свою пользу, а затем спекулировать с их помощью невежественным сознанием верующих.

В Коране сказано: «Он [Аллах] – Тот, Кто ниспослал тебе, о Мухаммад, Коран. В нём есть аяты с однозначным смыслом (ясные и очевидные по смыслу), которые составляют основную часть Корана, а есть и другие – с многозначным смыслом (аят, который может истолковываться по-разному). Что же касается тех, в сердцах которых есть уклонение от истины (болезнь), то они следуют за аятами с многозначным смыслом, желая посеять среди верующих смуту и желая истолковать это в соответствии с их ложными убеждениями» (Коран, 3:7) [6].

Такие исламские термины, как «джихад», «шахид», «фи сабили-ллях [на пути Аллаха]», «дагват» (да'ва), «амир», используются под разными толкованиями многочисленными террористическими и экстремистскими исламистскими организациями в интересах вовлечения новых adeptов и манипуляции их сознанием. Широко известна идеология, распространенная даже среди тех мусульман, которые не принадлежат ни к одной из группировок: «А что есть джихад» и «Кто становится шахидом» [7].

Словом «амир» в изречениях пророка Мухаммада обычно обозначается только как «государственный правитель», а не руководитель группы из 10–30 мусульман. В хадисах упоминается необходимость обязательного подчинения «амиру», т.е. главе государства. А вот запрещенная в России исламистская организация «Хизб ат-Тахрир» амирами называет своих лидеров, требуя неукоснительного подчинения им, причем порой в таких приказах, которые абсолютно противоречат здравому смыслу. Естественно, статус амира упоминается в высказываниях Мухаммада и на негосударственном уровне, и мусульмане в целом имеют право выбирать руководителей (амиров) для решения каких-либо бытовых и социальных вопросов. Однако в «Хизб ат-Тахрир» этот термин



используется в манипулятивных целях. В случаях, когда адепт высказывает сомнения или не желает подчиняться, то на него давят, вводя его в заблуждение тем, что он якобы нарушает приказ Всевышнего и навлекает на себя Его гнев [8].

Этим самым они искажают и позволяют для себя вольное использование изречения мусульманского Пророка: «Слушай и подчиняйся амиру [руководителю государства]. Даже если он будет тебя хлестать по спине и отнимать твоё имущество. Слушай и подчиняйся»³ [9].

Группировка «Джамаат Таблиг» (*далее* – ДТ) индийского происхождения, признанная в РФ экстремистской и запрещенная решением Верховного Суда, призывает своих сторонников «выходить на пути Аллаха» (хурудж фи сабили-лляхи). Во времена пророка Мухаммада этим термином обозначался боевой поход с целью защиты верующих и религии от внешней агрессии и вероломных актов вражды (убийство посланцев, нарушение договоров, нападения на караваны мусульман и т.д.). У этого выхода в соответствии с Кораном были свои условия и требования. Таблиговцы же под «хуруджем» (арабск. «выход») стали подразумевать трехдневные, сорокадневные и четырехмесячные путешествия. Можно их еще назвать «семинары на колесах» либо «пешие семинары». И каждому таблиговцу внушается мысль о том, что выехать он должен на всю жизнь. Система этих выездных семинаров выстроена таким образом, что происходит полный контроль жизнедеятельности [10, с. 67]. Конечная цель Джамаата Таблиг, как и любой сектантской организации, – контроль над многими, а в идеале над всеми сферами жизни человека. Для достижения этой цели адепты вырываются из обычной жизни, лишаются привычного круга общения. Таблиговцы имеют насыщенный распорядок дня, ограничиваются во сне и пище (либо, наоборот, получают обильные угощения), ведут напряженную деятельность, не оставляющую возможности критически осмыслить сектантское вероучение и личности лидеров [11, с. 139].

И хотя этот контроль жизнедеятельности непосредственно связан с религией и распорядок дня состоит из поклонений и проповедей, устанавливать их в таком порядке и вообще называть это «выходом на пути Аллаха» таблиговские лидеры не имели права, так как обоснования подобной формы работы мусульманина над собой или призыва к исламу не существует в Коране и вы-

³ Хадис №1847 из сборника имама Муслима (перевод с арабского языка автора статьи).



сказываниях Мухаммада. Это лишь новая игра слов и подмена одних понятий другими [12, с. 103].

В лексиконе таблиговцев всегда присутствует такая фраза: «*Пусть Аллах примет твой хурудж*», т.е. получается, что они рассматривают его как обряд поклонения (‘ибадат). А все поклонения уже установлены Мухаммадом 1440 лет назад и выдумывание новых видов поклонения сегодня уже запрещено канонами ислама [13, с. 46].

В практике Джаммата Таблиг существует еще один прием языкового воздействия на адептов. Это утренний *байан* (наставление/разъяснение) [14, с. 24]. Происходит оно следующим образом. Сразу после утреннего намаза (а это примерно в 6 часов утра) начинается длинная, монотонная, обычно двухчасовая проповедь про абсолютную уверенность в Аллаха и призыв к исламу. Людям в этот период, естественно, хочется спать. И они реально дремлют, пробуждаются, улавливают отрывки выступления, снова «отключаются». Кто-то слушает стоя, чтобы не заснуть, кто-то заваривает кофе или чай. Бывают и такие, кто внимательно слушает [15, с. 32].

Безусловно, адептам Таблига объясняют, что этот утренний *байан* обладает особым «*нуром и баракатом*» (светом и благодатью), что нужно терпеливо его слушать и воспринимать его якобы пользу. Однако при изучении научной литературы выясняется, что многие деструктивные секты вводят своих членов в транс на длительных сеансах внушения. Многократные повторения и навязанная сосредоточенность очень способствуют погружению в это состояние [16, с. 67]. И именно в таком состоянии люди легко подвержены внушению разных иррациональных идей со стороны лидеров сект. Конечно, лидеры ДТ не занимаются прямым гипнозом, однако подобные утренние байаны – отличный способ манипулирования сознанием верующих.

Нельзя не уделить внимание понятию «*джихад*» и тому, как его искажают радикальные исламисты.

Общее понятие *джихад* означает в классическом исламском богословии приложение верующим усилий, затрату им собственной энергии, упорный труд над тем, что приближает его к Аллаху. То есть это старания по исполнению обязательных (фард) и желательных (мустахаб) повелений, соблюдение которых становится причиной любви Бога к Своему рабу. А также это старания по отстранению от всего того, что ненавистно Аллаху, будь то запретное (харам)



или нежелательное (макрух). Этот вид *джихада* еще называют духовным, джихадом с самим собой и со своими страстями [17, с. 61; 18, с. 65].

Второе определение термина *джихад* является узким и наиболее известным среди большинства мусульман. Это борьба с оружием в руках [19, с. 192]. Законы джихада полностью прописаны в трактатах по исламскому праву. Все нюансы и мелочи учтены, даже как исполнять молитву во время сражения. Самовольные решения не уместны, фанатизм недопустим. Все должно быть в рамках шариата. Вооруженный джихад, его объявление или отмена являются прерогативой главы мусульманского государства и его советников. Такой порядок существует в любой стране – светской и религиозной [20, с. 191]. Есть армия, министерство обороны, военный бюджет, на который содержатся вооруженные силы. Указом президента (короля) объявляется набор в вооруженные силы, проводятся военные учения, отправляются войска в те или иные регионы. Это целая государственная машина и это не входит в компетенцию рядовых мусульман. Прихожане мечети не могут вот так запросто собраться и по собственному желанию куда-то отправиться воевать. Это преступление против религии и главы государства.

Радикальные исламисты утверждают, что джихад установлен только для уничтожения и искоренения кафиров (неверных) [21]. По их логике получается, что всякий немусульманин, въезжающий в мусульманскую страну, каждый кафир, с которым сталкивается мусульманин в повседневной жизни, должен быть уничтожен. Радикалы преподносят понятие наступательного (военного) *джихада* как шестую основу ислама. Они также бескомпромиссно и упрямо утверждают, что наступательный (военный) *джихад* ведется в любое время и при любых обстоятельствах – есть у мусульман для этого силы и готовность или нет. А если мусульмане не вступают в военный *джихад* с кафирами, то все они сами становятся вероотступниками [22, с. 324].

Радикалы утверждают, что нет никакого *джихада*, кроме *джихада* с оружием. Получается, по их мнению, что необходимо вступать в военный джихад против воинствующих [аль-харби] неверующих, даже если они уничтожат всех мусульман. Восстания против мусульманских правителей, которые, по их утверждениям, стали вероотступниками, радикальные исламисты также объявляют джихадом [23, с. 87]. То есть, с их точки зрения, восстания и революции против глав мусульманских государств, их королей и президентов вполне канонически оправданны и законны. И тот, кто борется против них, участвует



в *джихаде*, а кто погибает на этом пути, который мы считаем заблуждением, гибнет шахидом.

Заключение

Исследование пропагандистской псевдодуховной деятельности исламских фундаменталистских структур как способа контроля над сознанием верующих позволяет сформулировать следующие выводы: формирование антимусульманских структур обусловлено как социально-экономическими проблемами, так и кризисом духовности в обществе.

Целью деятельности подобных организаций является стремление укрепить свое влияние среди наименее просвещенной части молодых верующих и борьба с устоями традиционного ислама. Данная ситуация, в свою очередь, базируется на их ошибочном и заведомо ложном восприятии постулатов мусульманского вероучения.

Крупнейшими организациями исламской фундаменталистской (террористической или экстремистской) направленности являются: Аль-Ка'ида, ИГИЛ, Хизб ат-Тахрир, ат-Такфир ва аль-Хиджра.

Главные идеологи радикального исламизма, оказывающие деструктивное воздействие на общественное сознание, – это Саййид Кутб, Абу-аль-'Аля' аль-Маудуди, Такы-ад-дин ан-Набхани, Айман аз-Завахири и др.

Для манипуляции сознанием верующих лидеры преступных исламистских организаций используют следующие риторические и демагогические комбинации:

- искажение утвержденного толкования богословских истин, подмена его на собственные философские измышления;
- беспринципное, корыстное и неуместное использование исламских терминов для привлечения новых адептов;
- буквальное цитирование, декламация и компиляция священных мусульманских текстов там, где это абсолютно неприемлемо без дополнительных теологических комментариев профессиональных богословов традиционного ислама;
- вольная и ничем не аргументированная интерпретация коранических и пророческих высказываний, конструирующая ложные нарративы, которые наносят существенный ущерб репутации традиционного ислама и мусульманской уммы.



Литература

1. Монтелл А. *Сила культа. Что делает человека фанатиком и как этого избежать*. М.: Эксмо; 2023. 352 с.
2. Молчанов И. *Секреты деструктивных культов и тоталитарных сект*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://psyfactor.org/sekta.htm> (дата обращения: 02.04.2024).
3. Стивен Хассен. *Освобождение от психологического насилия*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://libking.ru/books/sci-/sci-psychology/140274-stiven-hassen-osvobozhdenie-ot-psihologicheskogo-nasiliya.html> (дата обращения: 06.04.2024).
4. Саид Кутб. «*Ля иляха илля Лллаху – методология жизни*». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.al-oglaa.com/index.php?section=article&SubjectID=287> (дата обращения: 31.03.2024).
5. Ханалиев Н.У. Роль ИГИЛ в контексте шиитско-суннитского противостояния на Ближнем Востоке. *PolitBook*. 2019;1:154–168.
6. *Перевод-тафсир Корана «Аль-Мунтахаб фи тафсир аль-Куран аль-Карим» (Аль-Азхар)*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://falaq.ru/quran/munt/3> (дата обращения: 02.04.2024).
7. Сидоров Д.В. Ваххабизм: понятие, история и принципы. Деструктивное влияние ваххабизма на мировое и российское мусульманское сообщество. *Постсоветский материк*. 2015;2(6):110–116.
8. Стивен Хассен. *Противостояние сектам и контролю над сознанием*. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/otechnik/sekty/protivostojanie-sektam-i-kontrolyu-nad-soznaniem/> (дата обращения: 20.03.2024).
9. Муслим ибн аль-Хаджадж ан-Найсабури. *Сахих Муслим*. Эр-Рияд: аль-Афкяр ад-давлиийа. 1998. 2933 с.
10. Ас-Сейд, Ахмад ибн Зейни Дахлян. *Заблуждение Ваххабитов*. Нальчик: Респ. полигр. комб. им. Революции 1905 г. 2002. 20 с.
11. Аль-Аттас С.М.Н. *Введение в метафизику ислама*. М.: Ин-т исламской цивилизации; 2019. 410 с.
12. Садыков Р.Г. *Основы исламской теологии: монография*. Уфа: Изд-во БГПУ; 2020. 216 с.



З.А. Шарыпов

Риторика исламистских радикальных организаций как метод манипуляции...

Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 678-694

13. Уманец С.И. *Очерк развития религиозно-философской мысли в исламе.* М.: URSS; 2018. 164 с.

14. Хорри К. *Что такое ислам. История и действительность.* СПб.: Амфора; 2018. 429 с.

15. Ланд П. *Ислам. Религия, культура, история.* М.: Астрель; 2018. 192 с.

16. Максимов Ю.В. *История религий.* М.: Издательство МДА; 2018. 176 с.

17. Мухаметшин Р.М. Становление конфессиональной политики в России: опыт Татарстана. *Политическая экспертиза: ПОЛИТЭКС.* 2010;6(2):58–73.

18. Шагавиев Д.А. Теологические концепции как фактор формирования личности религиозного радикала. *Противодействие распространению идеологии экстремизма и терроризма среди молодежи: Материалы Межрегиональной научно-практической конференции по профилактике экстремизма, Уфа, 24 мая 2017 года.* Уфа: Издательство «Мир Печати»; 2017. С. 62–69.

19. Мухаметшин Р.М. Радикализация мусульманского сообщества и формы проявления религиозного экстремизма: постановка проблемы. *Казанский педагогический журнал.* 2017;5(124):190–194.

20. Прозоров С.М. *Ислам как идеологическая система.* М.: Восточная литература; 2018. 362 с.

21. Сюкияйнен Л. *Российская власть и ислам. Отечественные записки.* 2003;5(14):305–309.

22. Богданова Э.Н., Гранкин Ю.Ю., Мухаметшин Р.М. [и др.]. *Апология монотеизма: монография.* Пятигорск: Пятигорский государственный университет; 2022. 515 с.

23. Гилкрист Д. *Коран: священная книга мусульман.* Казань: Заман; 1999. 304 с.

References

1. Montell A. *Sila kul'ta. Chto delaet cheloveka fanatikom i kak etogo izbezhat'* [The power of cult. What makes a person a fanatic and how to avoid it]. Moscow: Eksmo Press; 2023. 352 p. (In Russian)

2. Molchanov I. *Sekrety destruktivnykh kul'tov i totalitarnykh sekt* [Secrets of destructive cults and totalitarian sects]. [Electronic source]. Available at: <http://psyfactor.org/sekta.htm> (Accessed: 02.04.2024). (In Russian)



3. Stiven Khassen. *Osvobozhdenie ot psikhologicheskogo nasiliya* [Liberation from psychological violence]. [Electronic source]. Available at: <https://libking.ru/books/sci-/sci-psychology/140274-stiven-hassen-osvobozhdenie-ot-psihologicheskogo-nasiliya.html> (Accessed: 06.04.2024). (In Russian)

4. Said Kutb. “*Lya ilyakha illya Lllakhu – metodologiya zhizni*” [“La ilaha illa Allahu – the Methodology of life”]. [Electronic source]. Available at: <http://www.al-oglaa.com/index.php?section=article&SubjectID=287> (Accessed: 31.03.2024). (In Russian)

5. Khanaliev N.U. Rol' IGIL v kontekste shiitsko-sunnitskogo protivostoyaniya na Blizhnem Vostoke. [The role of ISIL in the context of the Shiite-Sunni confrontation in the Middle East]. *PolitBook* [PolitBook]. 2019;1:154–168. (In Russian)

6. *Perevod-tafsir Korana “Al'-Muntahab fi tafsir al'-Kuran al'-Karim” (Al'-Azhar)* [Translation-tafsir of the Quran “Al-Muntahab fi tafsir al-Quran al-Karim” (Al-Azhar)]. [Electronic source]. Available at: <https://falaq.ru/quran/munt/3> (Accessed: 02.04.2024). (In Russian)

7. Sidorov D.V. Vakhkhabizm: ponyatie, istoriya i printsipy. Destruktivnoe vliyanie vakhkhabizma na mirovoe i rossiyskoe musul'manskoe soobshchestvo [Wahhabism: concept, history and principles. The destructive influence of Wahhabism on the world and Russian Muslim community]. *Postsovetskiy materik* [Post-Soviet Continent]. 2015;2(6):110–116. (In Russian)

8. Stiven Khassen. *Protivostoyanie sektam i kontrolyu nad soznaniem* [Opposition to cults and mind control]. [Electronic source]. Available at: <https://azbyka.ru/otechnik/sekty/protivostojanie-sektam-i-kontrolyu-nad-soznaniem/> (Accessed: 20.03.2024). (In Russian)

9. Muslim ibn al-Hajjaj al-Naysaburi. *Sahih Muslim* [Muslim's collection of reliable hadiths]. Riyadh: al-Afkar al-dawliyyah. 1998. 2933 p. (In Arabic)

10. As-Seyd Akhmad ibn Zeyni Dakhlyan. *Zabluzhdenie Vakhkhabitov* [Wahhabi Misconception]. Nalchik: Republican Printing Plant named after the Revolution of 1905 Publ.; 2002. 20 p. (In Russian)

11. Al'-Attas S.M.N. *Vvedenie v metafiziku islama* [Introduction to the Metaphysics of Islam]. Moscow: Institute of Islamic Civilization Publ.; 2019. 410 p. (In Russian)

12. Sadykov R.G. *Osnovy islamskoy teologii: monografiya* [Fundamentals of Islamic Theology: monograph]. Ufa: Bashkir State Pedagogical University Press; 2020. 216 p. (In Russian)



13. Umanets S.I. *Ocherk razvitiya religiozno-filosofskoy mysli v islame* [Essay on the development of religious and philosophical thought in Islam]. Moscow: URSS Press; 2018. 164 p. (In Russian)

14. Khorri K. *Chto takoe islam. Istoriya i deystvitel'nost'* [What is Islam. History and reality]. St. Petersburg: Amfora Press; 2018. 429 p. (In Russian)

15. Land P. *Islam. Religiya, kul'tura, istoriya* [Islam. Religion, culture, history]. Moscow: Astrel Press; 2018. 192 p. (In Russian)

16. Maksimov Yu.V. *Istoriya religiy* [History of religions]. Moscow: Moscow Theological Academy Press; 2018. 176 p. (In Russian)

17. Mukhametshin R.M. Stanovlenie konfessional'noy politiki v Rossii: opyt Tatarstana [The formation of confessional policy in Russia: the experience of Tatarstan]. *Politicheskaya ekspertiza: POLITEKS* [Political expertise]. 2010;6(2):58–73. (In Russian)

18. Shagaviev D.A. Teologicheskie kontseptsii kak faktor formirovaniya lichnosti religioznogo radikala [Theological concepts as a factor in the formation of the personality of a religious radical]. *Protivodeystvie rasprostraneniyu ideologii ekstremizma i terrorizma sredi molodezhi: Materialy Mezhhregional'noy nauchno-prakticheskoy konferentsii po profilaktike ekstremizma* [Counteracting the spread of the ideology of extremism and terrorism among young people: Proceedings of the Interregional Scientific and Practical Conference on the Prevention of Extremism]. Ufa, May 24, 2017. Ufa: Mir Pechati Publishing House; 2017, pp. 62–69. (In Russian)

19. Mukhametshin R.M. Radikalizatsiya musul'manskogo soobshchestva i formy proyavleniya religioznogo ekstremizma: postanovka problemy [Radicalization of the Muslim community and forms of manifestation of religious extremism: problem statement]. *Kazanskiy pedagogicheskiy zhurnal* [Kazan pedagogical journal]. 2017;5(124):190–194. (In Russian)

20. Prozorov S.M. *Islam kak ideologicheskaya sistema* [Islam as an ideological system]. Moscow: Oriental Literature Press; 2018. 362 p. (In Russian)

21. Syukiyaynen L. Rossiyskaya vlast' i islam [Russian government and Islam]. *Otechestvennye zapiski* [Domestic Notes]. 2003;5(14):305–309. (In Russian)

22. Bogdanova E.N., Grankin Yu.Yu., Mukhametshin R.M. [et al.]. *Apologetika monoteizma: monografiya* [Apologetics of monotheism: the monograph]. Pyatigorsk: Pyatigorsk State University Press; 2022. 515 p. (In Russian)

23. Gilkrist D. *Koran: svyashchennaya kniga musul'man* [Quran: the holy book of Muslims]. Kazan: Zaman Press; 1999. 304 p. (In Russian)



Информация об авторе

Шарыпов Закир Ахтамович, аспирант Института подготовки кадров Высшей квалификации Пятигорского государственного университета, г. Пятигорск, Российская Федерация.

About the author

Zakir A. Sharypov, Postgraduate at the Institute of Higher Qualification Training in 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

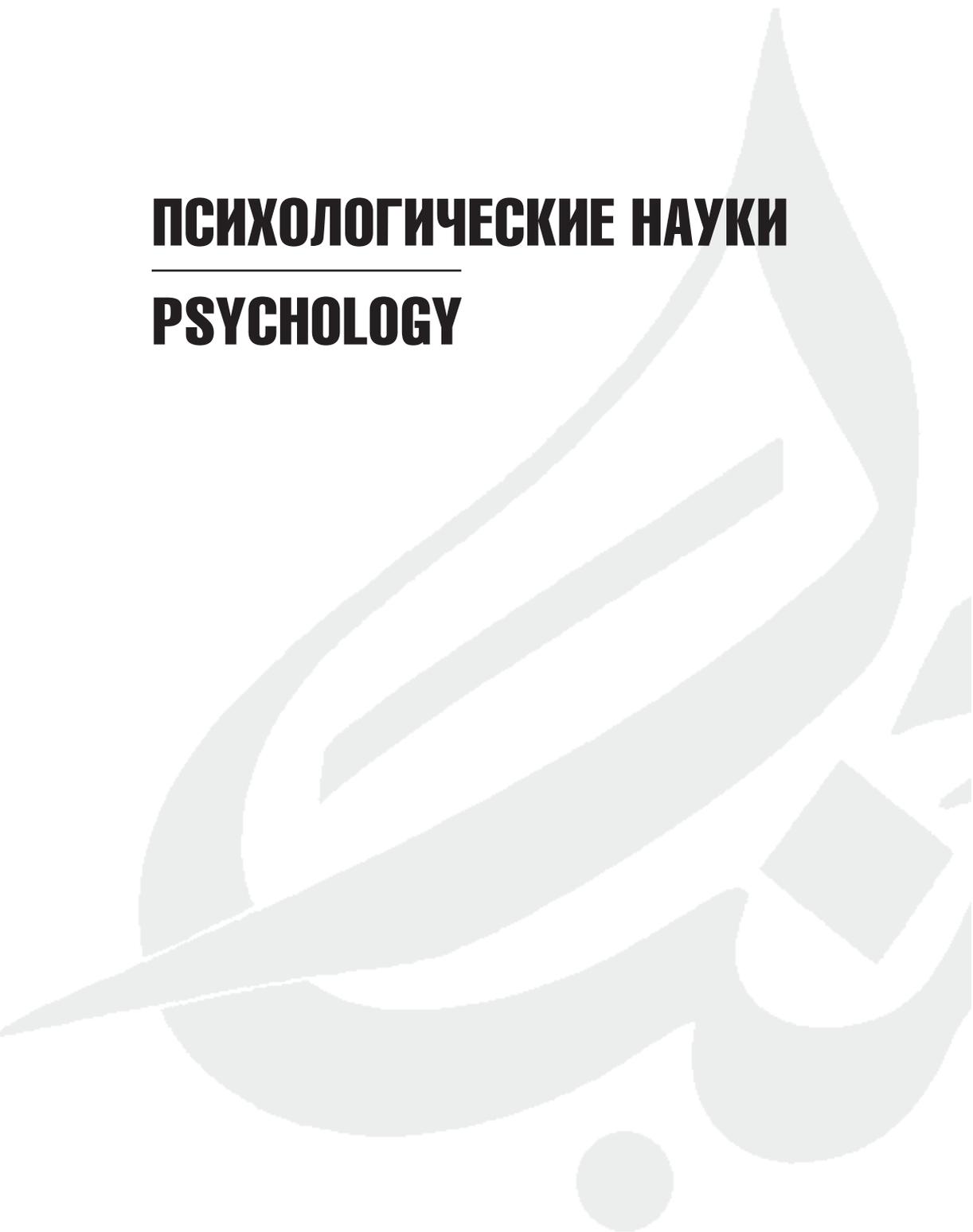
Поступила в редакцию: 17 апреля 2024
Одобрена рецензентами: 17 августа 2024
Принята к публикации: 17 сентября 2024

Article info

Received: April 17, 2024
Reviewed: August 17, 2024
Accepted: September 17, 2024

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

PSYCHOLOGY





◆ Причины и проявления инфантильности как ощущения беспомощности и отчаяния: психологическая и духовная специфика (разбор случая)

◆ Религиозность как фактор эмоционального благополучия российской молодежи (на примере православных и мусульман)



Р.Х. Ганиева

Причины и проявления инфантильности как ощущения беспомощности...
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 697-725

DOI 10.31162/2618-9569-2024-17-3-697-725

УДК 159.9

Original Paper

Оригинальная статья

Причины и проявления инфантильности как ощущения беспомощности и отчаяния: психологическая и духовная специфика (разбор случая)

Р.Х. Ганиева^{1а}

¹Ингушский научно-исследовательский институт гуманитарных наук им. Ч. Ахриева, г. Магас, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2737-9335>, e-mail: rozacpp@mail.ru

Резюме: Обсессивно-компульсивное расстройство (ОКР) встречается у 1–3% взрослого населения и считается крайне истощающим и тяжелым состоянием с сопутствующими осложнениями в социальной, профессиональной и семейной сферах. При этом редко происходит выделение культурно-специфических (этнических, региональных и религиозных) аспектов проявления данного состояния и еще реже – культурной специфики психологической консультативной помощи.

Данная статья является составной частью серии публикаций, в которых на примере конкретных кейсов детско-родительских отношений показана положительная динамика психологической работы, опирающейся на ингушскую культуру и религиозные ценности. Результаты накопленного автором опыта показывают, что мультикультурная компетентность терапевта обеспечивает ему не только высокий уровень доверия со стороны клиента, но и профессиональный подход, базирующийся на культурных аспектах осуществления психологической помощи [1; 2; 3; 4; 5].

Ключевые слова: детско-родительские отношения; функциональная мать; сиблинги; парентификация; инфантильность; обсессивно-компульсивное расстройство; коморбидная депрессия; шкала Йеля-Брауна; исламское консультирование; духовный контекст клиента

Для цитирования: Ганиева Р.Х. Причины и проявления инфантильности как ощущения беспомощности и отчаяния: психологическая и духовная специфика (разбор случая). *Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3):697–725*. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-697-725



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



R.H. Ganieva

Causes and manifestations of infantilism as feelings of helplessness and despair...
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 697-725

Causes and manifestations of infantilism as feelings of helplessness and despair: psychological and spiritual specifics (case analysis)

R.H. Ganieva^{1a}

¹The Ingush Scientific Research Institute of the Humanitarian Sciences after Chakh Ahriev, Magas, the Russian Federation

^aORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2737-9335>, e-mail: rozacpp@mail.ru

Abstract Obsessive-compulsive disorder (OCD) occurs in 1-3% of the adult population and is considered an extremely debilitating and severe disorder with concomitant complications in the social, professional and family spheres. At the same time, cultural-specific (ethnic, regional and religious) aspects of the manifestation of this condition are rarely highlighted, and even less often – the cultural specifics of psychological counseling.

This article is an integral part of a series of publications in which, based on specific cases of child-parent relations, the positive dynamics of psychological work based on Ingush culture and religious values is shown. The results of the author's accumulated experience show that the multicultural competence of the therapist provides him not only with a high level of trust from the client, but also with a professional approach based on the cultural aspects of psychological assistance [1; 2; 3; 4; 5].

Keywords: child-parent relationships; functional mother; siblings; parenting; infantilism; obsessive-compulsive disorder; comorbid depression; Yale-Brown scale; Islamic counseling; spiritual context of the client

For citation: Ganieva R.H. Causes and manifestations of infantilism as feelings of helplessness and despair: psychological and spiritual specifics (case analysis). *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(3):697–725. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-697-725

Введение

Обсессивно-компульсивное расстройство занимает особое место в психологии и психиатрии как одно из самых загадочных и утомительных тревожных расстройств.

Проблема обсессивно-компульсивных расстройств – одна из самых распространенных среди запросов к психологу – от 1-3%. По другим данным, степень популярности составляет 1-3:100 среди взрослого населения и 1:200-500 среди детей и подростков [6].



Анализ отечественных и зарубежных исследований показывает, что ОКР тесно связано с уровнем образования человека [6]. Наличие высшего образования предполагает более низкий уровень расстройств (1,9%), чем его отсутствие (3,4%). Среди выпускников вузов больше людей с обсессивно-компульсивной симптоматикой, чем среди людей с ученой степенью (3,1%, 2,4%).

Большинство клиентов с ОКР не могут полноценно учиться и заниматься профессиональной деятельностью. Только 26% [6] из них способны качественно выполнять свои обязанности в учебном заведении и на рабочем месте.

ОКР чаще регистрируют у людей с высоким интеллектуальным развитием. По некоторым данным, у обратившихся за помощью частота высокого IQ от 12% до 28, 53% [6].

Первым в начале XIX века ОКР описал Эскироль. В XX веке многие психологи и психиатры стали проявлять повышенный интерес к этому состоянию. З. Фрейд и его коллеги-психоаналитики разработали теорию и методы лечения таких пациентов [7].

Обсессивно-компульсивное расстройство описал Вильгельм Райх, который считал, что это состояние является следствием жесткого наказания родителями детей при обучении пользованию туалетом. По мнению Райха, этот ранний паттерн стал причиной таких особенностей людей с ОКР, как скрупулезность, основательность, чрезмерный контроль, чувство вины, эмоциональная отстраненность [7].

С другой точки зрения рассматривал ОКР представитель неопсихоанализа Г.С. Салливан. Он полагал, что ключевая проблема людей с обсессиями и компульсиями заключается в их низкой самооценке. Автор считает, что навязчивые люди растут в атмосфере гнева и ненависти, причем гнев и ненависть скрываются за иллюзорной любовью и заботой. По мнению Салливана, у навязчивых людей низкий эмоциональный интеллект и слабо развитые навыки социального взаимодействия [7].

А. Андьал считает, что основой тревожного расстройства является непоследовательное поведение родителей, которые демонстрируют нежность к ребенку и вместе с тем могут быть холодными и отвергающими. Такие противоречивые модели поведения приводят детей в замешательство.

Большое внимание уделял проблеме ОКР Л. Зальцман. Он сообщает, что «первичная динамика во всех случаях [обсессивно-компульсивных личностей] будет проявляться как попытка установить контроль над собой и окружением,



чтобы избежать мучительного чувства беспомощности или преодолеть его» [7, с. 179]. Зальцман писал, что люди с ОКР стремятся полностью контролировать ситуацию, стараются развивать свои интеллектуальные способности до уровня всеведения. Эта потребность достичь совершенства ведет их к нерешительности, ригидности, эгоцентризму.

Психологическая работа с клиентами, страдающими ОКР, описана во многих научных и практических психологических изданиях. Однако редко при этом происходит выделение культурно-специфических (этнических, региональных и религиозных) аспектов проявления данного состояния и еще реже – культурной специфики психологической консультативной помощи. Раскроем некоторые аспекты проявления ОКР на примере конкретного случая из нашей практики – практики работы психолога в психологическом центре в г. Магасе Республики Ингушетия.

Случай из практики

Клиентка Мадина (имя изменено, любые совпадения случайны), 37 лет, пришла в терапию не сама. Старшая сестра захотела ей помочь, нашла терапевта в лице автора статьи, оплатила консультацию и последующие сессии. На консультации у клиентки диагностировалась высокая тревожность и кризис супружеского взаимодействия. Основной запрос заключался в том, чтобы справиться с проявлениями ОКР, которое заключалось в том, что она часто моет руки, много времени проводит в ванной комнате. Клиентка с высшим образованием, стоматолог, замужем восемь лет, изучает арабский и турецкий языки, посещает фитнес-зал.

Мадина родилась и выросла в обычной семье. Отец занимался пассажирскими перевозками. Мать работала в магазине одежды. Сразу после рождения девочки она вышла на работу, сцеживала молоко, оставляла сначала отцу, а потом старшей дочери.

По мнению А. Лоуэна, развитие ребенка на ранних этапах находится в тесной связи с процессом эмоционального взаимодействия с матерью [8, с. 36]. Поэтому если данная эмоциональная связь нарушена в период раннего детства, то психологические последствия в более старшем возрасте довольно существенны.

Мадина с детства была аутсайдером, держалась особняком, было ощущение, что другие люди не принимают ее. В младших классах Мадина была



скованна, необщительна, беззащитна, неуверенна. К тому же ее первая учительница оказалась молодой, неопытной, грубой, применяющей методы физического наказания. В подростковом возрасте девочка стала сутулиться, хотела спрятаться от всех, стать «мышкой», чтобы ее не замечали.

«Мама много работала, пыталась нас обеспечить, – вспоминает Мадина. – Пятерых детей отправляла в школу. Держала обиду на папу. Сцены выяснения супружеских отношений производили на меня сильное впечатление. В тот момент, когда папа чувствовал, что перейдет грань, садился в машину и уезжал. До глубокой ночи не возвращался».

Со стороны родителей к ней как к младшему ребенку было особое отношение. Отец всегда пытался договориться с дочерью, не оказывал давления, давал сладкие прозвища (Карамелька). Мама хвалила. «Родители были милосердны ко мне. Я так и осталась для них ребенком. Даже сейчас, когда я приезжаю домой, мама приглашает меня на завтрак. Вечером говорит: «Не задерживайся в ванной», «Ложись со мной», а утром: «Ты поздно зашла, лежи и спи». Она пытается меня накормить и уложить».

«Старшая сестра для нас была и отцом, и матерью, – продолжает Мадина. – Она очень рано все взяла на себя. У нее не было детства.

Рано повзрослевшая сестра должна была делать с нами уроки, кормить нас. У меня две мамы – сестра и мама. Когда она ругала, я воспринимала так, как будто мать ругает. Она очень ответственная, уверенная, быстро принимает решения. Она – отличница, умная, все олимпиады выигрывала. Я являюсь тенью своей сестры. Она – мой идеал!

Все вопросы семьи решала она. Отец и мать могли принять все, что одобрила сестра.

Когда я повзрослела, то поняла, что не похожа на сестру. Я была жертвой. Все за тебя решает сестра: с кем ты будешь общаться, как ты будешь жить. Все контролировала. Я не такой человек. Мне казалось, если я не похожа на сестру, я недостойна и ущербна. Это был образец для подражания! Я видела, как общество относится к ней, и обижалась, что не соответствую ей».

В фиксируемом нами по рассказам клиентки взаимодействии со старшей сестрой мы видим многочисленные проявления отношений старших и младших сиблингов, характерные для ингушской культуры: это уважение и послушание младших старшим, покровительственная роль старшей сестры, а также ее роль так называемой «функциональной матери», когда в коллективистиче-



ской культуре частично функции матери берут на себя старшие дети, прежде всего женского пола [9]. Кроме того, старший член семьи, в данном случае сестра, становится идеалом для подражания.

«Экстренное взросление», ситуация, когда ребенок вынужден брать на себя ответственность и роль взрослого человека, называется парентификацией. Перевернутая иерархия (парентификация) – это когда дети становятся родителями для своих родителей. Родители гордятся, что у них такой взрослый и самостоятельный ребенок. Ребенок не живет своей жизнью, не решает психологические задачи своего возраста, учится подавлять свои потребности ради блага семьи, ради родителей, и у него постепенно теряется контакт со своими эмоциями. В таких случаях дети часто переносят свои детские травмы на последующую жизнь. Так как в детстве они оказались перегруженными непосильными для них задачами и несли большую ответственность, у них формируется сомнение в собственной компетентности, ощущение бессилия, давления. Отсюда невысокая удовлетворенность жизнью.

«Возлагать на плечи ребенка столь тяжелую ношу нельзя. Такие отношения разрушительно действуют на его психику, личность, не дают ему оставаться ребенком – «пребывать в счастливом неведении», развиваться и взрослеть в спокойном темпе» [10, с. 188].

Главным принципом ингушской культуры является «геронтократия» – уважение к возрасту, почитание людей старшего поколения. Предки ингушей понимали, что их жизнь и благополучие зависят от ума, мудрости и жизненного опыта старейшин. Младший по возрасту обязан оказывать почтение старшему, вставать перед ним, уступать ему место, не садиться, пока он не сядет, кротко и почтительно отвечать на его вопросы, выполнять его поручения и т.д. [11]. Следует отметить, что старший – это не только родитель или другой взрослый человек, но также и старший сиблинг.

«Первые проблемы начались тогда, когда я училась в Волгограде, – рассказывает Мадина. – Я остро воспринимала критику своей сестры. Когда я туда приехала, она говорила слова, безобидные для нее, но катастрофические для меня. Я ничего не могла ответить, ком стоял в горле. Я не хотела ехать в Волгоград. Домашние заставили. Моя самооценка там еще больше упала. Сестра демонстрировала свои лидерские качества. Когда мы сидели в общежитии с девочками, она шутила, а я замыкалась. Я глотала все, что она говорила. Зна-



комые спрашивали сестру: «Почему ты так жестоко обращаешься с ней?». «Я ее учу жизни», – отвечала она.

Они (сиблинги) все списывают на мою лень, ничтожность. Я – жертва. Сестра – боец. Бойцу тяжело понять жертву. А жертва никогда не поймет бойца. Когда боец говорит: «Нужно жить!», жертва не понимает, как это сделать. Старшие оказывали слишком сильное влияние на меня. Я не выиграла эту войну! Я всегда восхищалась бойцами. Они рано встают, рано ложатся. Они не показывают, как им тяжело. Но я ничего не делаю, чтобы стать бойцом. Боюсь, что у меня не получится».

В процессе работы над взаимоотношениями с сестрой Мадина поняла, в каком истощенном состоянии пребывает сестра, которая когда-то взяла на себя груз ответственности и много лет не может избавиться от него: «Это был долг, который родители перекладывали на меня, когда уходили на работу. Я слишком сильно старалась. Я играла взрослую роль. Мне тоже это мешает. Я устала нести этот груз. Как бы сделать, чтобы они (сиблинги) были счастливы, чтобы кто-то был мне братом, сестрой. Я за своими детьми не могу смотреть. Я устала, я хочу, чтобы они повзрослели, умели постоять за себя. Я чувствую непонимание, пустоту и тяжесть».

Я все это делала, чтобы родители сказали: «Какая ты молодец!». Жалко было родителей. Я видела, как им тяжело. Я хотела быть опорой и поддержкой для них. Я не хотела их подводить».

Мысли «я не похожа на других», «мое тело не такое», «характер отличается» Мадину преследовали всю жизнь. Она говорила матери: «Я не такая», а мать отвечала: «Ты красивая, ты умная!». Мадина воспринимала это как материнское утешение.

Девушка непрерывно прокручивала в голове одни и те же мысли и воспоминания про прошлую благополучную жизнь. «Были периоды, когда я жила как в сказке. Ты не сталкиваешься с внешним миром, у тебя нет иммунитета. Я все время убегаю от проблем. Ты не знаешь жизнь такой, какая она есть. Есть ситуации, когда ты должен быть самостоятельным. Ты сталкиваешься с горечью осознания, что твоя жизнь не сказка, что в мире много зла, агрессии, и тебе тяжело погрузиться в это».

Десять лет назад, в двадцать семь лет, по словам клиентки, у нее проявились первые признаки обсессивно-компульсивного расстройства (страх заразиться, навязчивости повторного контроля). Студентка государственного



университета на занятиях по биологии, морфологии изучала экологию глистов, пути проникновения паразитов в организм человека. Позже она сдавала анализы, проверяла себя на наличие паразитов.

Триггером для ОКР Мадина считает диагноз эндокринолога. «Как только я узнала, что у меня гипертиреоз, произошла катастрофа. Я стала себя ругать за неправильное питание, несоблюдение режима дня и ночи, эмоциональную нестабильность, болезненное восприятие критики со стороны близких».

«Часто мою руки перед едой. Когда готовлю, все стерилизую. Я понимаю, что это ненормально, много времени провожу в ванной комнате, по 30-40 мин. Мою руки два раза, долго чищу зубы, умываюсь, делаю омовение, еще раз мою руки, потом совершаю намаз и перед едой опять мою руки.

Во время намаза путаюсь, не знаю, сколько ракаатов я сделала, делаю дополнительно еще один ракаат.

Мою руки... Прихожу из очень грязных общественных мест и мою хозяйственным мылом, потом два раза детским мылом. Жидкое мыло на легкий случай, если в доме что-то трогала. Во время еды телефон не беру в руки.

Я записывала, сколько раз я мою руки – больше пятидесяти. Я устала все это делать. Мои действия раздражают моих близких. Я смотрю на других людей и понимаю, что у меня все неправильно.

Хозяева квартиры, когда увидели показатели расхода воды, спросили у мужа: «Вы случайно не продаете воду?»

Вот сейчас, когда я нахожусь у мамы, я ложусь последней, проверяю воду, вдруг нас зальет, я буду причиной наводнения. В Томске мы снимаем квартиру, которая стоит 20 миллионов. Я не рассчитаюсь.

Мужа заставляю по несколько раз проверять входную дверь. Ковид усугубил мое состояние. Особенно тревожность проявляется ночью или тогда, когда я выхожу из дома. Вдруг я не выключила утюг? Возвращаюсь, снимаю обувь, вилку от утюга кладу в противоположную от розетки сторону».

В первой половине XX в. было создано множество тестов, которые стандартизировались на больших выборках и отличались высокой надежностью и большой валидностью. Одним из таких методов является Шкала Йеля-Брауна для регистрации обсессивно-компульсивной симптоматики, которая была включена в работу как диагностический инструмент [12], и Опросник навязчивых убеждений Н. Михайловой [13]. Шкала Йеля-Брауна считается «золотым стандартом» для оценки выраженности при ОКР. YBOCS состоит из трех раз-



делов: интервьюер дает респонденту понятие и примеры obsessions и compulsions, а клиент заполняет контрольный список из 64 obsessions и compulsions, который позволяет терапевту получить данные предыдущего и текущего содержания симптомов ОКР. В результате тестирования у Мадины была выявлена тяжелая степень выраженности obsessive-compulsive disorder (compulsive checks, obsessions of contamination, aimed at getting rid of oneself and loved ones from danger).

Терапевтическая работа осуществлялась по протоколу и началась с предписания «Как ухудшить». Основной целью данной техники было выявить не обнаруженные ранее предпринятые попытки решения (ППР), посеять сомнения в правильности использования ППР и запустить парадоксальный процесс изменений. Далее ключевым предписанием в протоколе является «Изменение ритуала». «Obsessive-compulsive actions are not devoid of logic, but they follow their own «unusual», «original» logic; to change it, we are forced to apply the same «non-ordinary, unusual» logic when developing therapeutic strategies» [14]. Техника «Изменение ритуала» предполагает три варианта: контрритуал, введение нарушений и отсроченное выполнение ритуала. Мы договорились с Мадией откладывать выполнение ритуала и сделать это через некоторое время, если оно будет еще актуально. «Каждый раз, перед тем как выполнить ритуал, отложите его совершение на 30–60 секунд, затем выполните его, если это будет все еще необходимо» [15, с. 286]. Такая отсрочка увеличивается вплоть до полного прекращения выполнения compulsions.

Часто obsessive-compulsive disorder поддерживают родные и близкие клиента. В связи с этим девушке (техника «Помощь близким») и ее ближайшему окружению были даны предписания (техники «Добрые самаритяне» и «Обет молчания»). Как только разрушается система ритуалов, снижается compulsive and undergoes reduction of obsessive symptomatology.

Для того, чтобы снять ограничения, налагаемые проблемой, необходимо было выполнить предписание «Шкалирование». Эта техника состоит из трех шагов: *оценка нынешнего состояния; оценка следующего шага*, когда клиенту задают вопрос: «Если Вы сейчас в точке 6, то чем будет отличаться Ваше состояние в точке 7? Что будет по-другому?». [15, с. 342], *и предписание, связанное со следующим шагом*. Клиент получает домашнее задание: каждый день делать что-то незначительное, как будто он находится в точке 7.



Ближе к концу работы, а именно в третьей фазе вмешательства, для преодоления ограничений и формирования устойчивого равновесия дается предписание «Как если бы». Клиент получает задание: «Я хочу, чтобы каждое утро, в то время как Вы умываетесь, одеваетесь, готовитесь к выходу... Вы задали себе такой вопрос: «Как бы я вела себя, если бы проблема была решена?»»

Завершилась работа по протоколу оценкой самочувствия Мадины и сопоставлением его с состоянием «обсессивно-компульсивное расстройство» (навязчивые мысли и размышления). Мы посчитали, что проблема решена, так как симптомы, характеризующие это состояние, отсутствовали. В качестве завершающего шага была выполнена техника «Как все испортить?». [15, с. 293] и намечено отсроченное наблюдение.

В ходе терапевтической работы у Мадины была выявлена коморбидная (присоединенная) депрессия. Четко прослеживалась депрессивная триада – негативный образ себя, мира и будущего. Подавленное настроение, сниженная активность, утомляемость. Ярко выражен цикл депрессии – «Я не могу получить любовь». «Чтобы получить любовь, я должна быть идеальна». «Я была худенькой, много мечтала о том, что буду жить в другой стране, будет прекрасная жизнь».

Результаты клинических исследований показывают, что существует тесная связь между ОКР и депрессией. Несмотря на то, что встречаются противоречивые мнения о том, какое из коморбидных состояний первично – депрессия или ОКР, наиболее убедительной является точка зрения, что обсессивно-компульсивное расстройство приводит к возникновению вторичного депрессивного расстройства [16, с. 43].

«Слово «депрессия» используется в довольно широком смысле для описания любого унылого настроения» [8, с. 49]. Депрессия – это неуверенность в себе, отсутствие энергии и интереса к жизни. Депрессивные расстройства лишают человека способности испытывать радость и счастье. Депрессия – это потеря возможности печалиться.

«Депрессия – это темные дни и бесконечные ночи, ощущение полной беспомощности и отчаяния. Многие чувствуют себя оторванными от других людей, даже от тех, кого любят. Один человек, переживающий депрессию, описал это следующим образом: «Как я себя чувствую? Как будто всегда три часа ночи и только я не сплю»» [17, с. 11].



«Пять лет назад умер папа, – рассказывает Мадина, – в Краснодаре, в больнице. Я не могла адекватно воспринимать это. У нас с сестрой был конфликт. Они не понимали, что я и так была психологически убита. Я была истощена. У меня не было слез. Сестра и брат меня осуждали за то, что я даже тогда, когда папа был в реанимации, думала о себе. У меня не было сил. После его смерти у меня был стресс. Только через какое-то время я поняла, что он ушел и больше не вернется».

Выполняя психодраматическое упражнение «Техника пустого стула», Мадина сказала отцу: «Папа, хочется попросить прощения за то, что мы не смогли помочь тебе. Мне казалось, что ты будешь жить вечно. У нас не было тесных отношений. Между нами всегда было расстояние. Но ты посвятил свою жизнь нам». В ходе упражнения между дочерью и «отцом» состоялся такой диалог:

– Папа, хьо д1аваьлча денза й1оавхал яц вай ц1аг1а, барт бац... (инг.) / *Папа, с тех пор как ты покинул этот мир, в нашем доме нет тепла и согласия.*

– Сай 1ожало д1авигав со. Даха! Барт болаш даха! Шой нана лорае! Шоашка хьажа!». (инг.) / *Это мое предопределение! Живите! Живите в согласии! Берегите свою мать! Берегите себя!*

В состоянии депрессии человек часто грустит и впадает в тоску. Он переживает экзистенциальный вакуум. Мышление характеризуется негативным восприятием самого себя, мира и будущего. Его глубинные убеждения выглядят так: «Я – пустое место, никакой, недостойный любви и внимания. Мир вокруг опасный и сложный, мне в нем невыносимо трудно. Люди склонны причинять мне боль, отвергать меня, бросать, я уязвим перед ними».

Люди, оказавшиеся в состоянии депрессии, как правило, сосредоточены на проблемах прошлого и испытывают страх перед будущим. Они считают, что способны найти ответы на вопросы путем продолжительного изучения и размышления, и уверены в том, что достаточное количество собранной информации даст возможность найти ответ со смыслом [17].

«Мой мозг очень усложняет все. Даже про элементарные вещи он говорит мне: «Это сложно». Жалею себя и оправдываю», – подчеркнула Мадина.

Депрессия и тревога часто сосуществуют параллельно. Тревога и депрессия взаимосвязаны друг с другом. Человек, пытающийся одолеть тревогу, сталкивается с фрустрацией и испытывает чувство подавленности. Его жизнь теряет смысл. Ограничивается свобода передвижения, он лишается самоуважения



и самопринятия. Многочисленные исследования показывают, что 50% клиентов с депрессией страдают тревожными расстройствами, более того, симптомы депрессии проявляются как последствия продолжительной тревоги [17, с. 26].

Согласно ВОЗ, депрессивные расстройства занимают четвертое место в списке заболеваний и составляют преимущественную нагрузку на социум [17, с. 15].

Множество людей, оказавшихся в депрессии, не получают медицинской и психологической помощи. Основная причина заключается в том, что человек не знает, что у него депрессия, или считает обращение к специалистам непосильным трудом. Некоторых одолевает чувство вины, другие не знают, как и к кому обратиться за помощью, у третьих нет ни физических, ни психологических ресурсов, чтобы получить консультацию у специалиста. Люди в депрессии могут ходить на работу, заниматься повседневными делами, но могут быть в таком состоянии, что им сложно встать или их посещает мысль свести счеты со своей жизнью. Депрессивное состояние нередко сопровождается суицидными мыслями, чувствами или действиями. Рашад Муса (1993) заявляет, что чем менее религиозен человек, тем выше вероятность развития депрессивных симптомов [18, с. 106].

Много раз на психологических сессиях Мадина озвучивала свои депрессивные мысли: «В чем смысл жизни?»; «Вот, если бы меня машина сбила!»; «Нынешняя жизнь кажется бесполезной, все равно умрем»; «Были мысли просто исчезнуть. Хочу жить в Пятигорске. Томск – депрессивный город. Дома хорошо, там моя погода. Сегодня уехала бы без сожаления, стены сжимают. Холодно, вчера был снег, состояние пустоты... Я здесь просто провожу время. Я не понимаю, зачем я здесь, но я понимаю, что это – пустота».

В процессе работы хорошей привычкой для терапевтического эффекта было ведение записей ежедневных дел. Эта работа предполагает две части. Первая – ведение дневника, в который клиентка записывала то, что делала в течение дня. Вторая – ведение планера, куда она записывала свои цели. При чем лучше начать с дневника, а потом завести планер. Цель этой работы состояла в том, чтобы получить обзор того, что человек делает и как это влияет на качество его жизни. Мадина указывала, как она чувствовала себя при выполнении каждого пункта, используя символы в виде улыбающихся и грустных мордочек.



«Дневник может кое-что рассказать о соотношении приятных и неприятных дел в будний день. Если почти все... связано с рутинной и обязательствами, может быть так, что слишком мало занятий, которые приносят удовлетворение. В таком случае следует обратить особое внимание на это при планировании дел» [17, с. 85].

Людам, которые в детстве и отрочестве не получили достаточно любви и принятия, следует забыть об этом. Консультант выступит в роли отца или матери, предложит свою любовь и принятие и может подтолкнуть клиента к инфантильному состоянию. Задача консультанта заключается в том, чтобы поддержать клиента в момент поиска любви и принятия себя самого, укрепить его веру в себя, тем самым выстраивая новую веру взамен той, которую ему не транслировали родители.

Для того, чтобы изменить психологическое состояние Мадины, наполнить ее уверенностью и силой, помочь начать действовать, в терапию был включен комплекс упражнений на заземление А. Лоуэна.

«Процесс заземления индивида, таким образом, является процессом, помогающим ему завершить свое созревание. В течение тех лет, за которые человек созрел в физическом плане, он оставался незрелым в плане эмоциональном. Он так и не научился стоять на своих собственных ногах, потому что все еще ожидал слишком многого от других. Его живот не был наполненным, потому что он продолжал ждать и надеяться, что другие заполнят его. В этом и заключалась его нереальность. Но никто не может сделать это за него. Он должен сделать это для себя сам, пусть даже с помощью терапевта» [8, с. 36].

Вместе с тем Мадине было рекомендовано создать себе зоны и периоды, свободные от переживаний, мысленно повесить указатель: «Здесь переживания запрещены», не подавлять тревожные мысли, только отложить на некоторое время, чтобы потом им уделить внимание.

В словаре С.И. Ожегова «инфантилизм» означает «отсталость развития, характеризующаяся сохранением у взрослого физических или психических черт детского возраста», а слово «инфантильный» означает «детски недоразвитый, страдающий инфантилизмом» [19, с. 217].

В большом толковом психологическом словаре «инфантилизм» представлен как «состояние старшего ребенка или взрослого, которые по каким-то причинам все еще демонстрируют когнитивные и эмоционально-поведенческие характеристики более младшего возраста» [20, с. 326].



Перечислим некоторые признаки эмоциональной незрелости, которые проявлялись у Мадины в ходе терапевтической работы:

- Эмоциональная нестабильность, трудно сдерживать и идентифицировать свои эмоции.

- Тяжело принимать решения из-за страха ошибки, желания найти идеальное решение, страха обидеть кого-то. Поэтому инфантильный человек находится в состоянии постоянного сомнения, поиска ответов на вопросы либо полностью вытесняет желание принять решение, так как за страхом ошибок следует страх наказания, а это означает, что человек ощущает себя маленьким и думает, что в мире есть авторитетная фигура, которая может его наказать.

- Инфантильный человек постоянно ждет действий других людей или мира, у него есть требования к себе, другим и миру, и эти требования нереалистичны. Он имеет ригидную картину мира. Эмоционально незрелый человек находит того, кого он считает своим другом, он становится ему обязан, и он ждет от него каких-то действий. И если он эти действия не совершает, этот человек расстраивается, появляется капризность, подавленное настроение, обиды, вплоть до депрессивного состояния. Такие же требования предъявляются и к себе, он считает, что он должен быть самым лучшим, должен все контролировать. Из-за такого отношения к себе возникают обиды, недовольство, плаксивость и капризность.

- Невозможность донести свою мысль или свою позицию до другого. С таким человеком чувствуешь себя, как будто он что-то не понял. Инфантильный человек сам не понимает свои мотивы, желания, у него не сформирована позиция, либо он боится обидеть собеседника. Он не сможет что-то сказать, вдруг он заденет чувства партнера, с ним ощущается незавершенность коммуникации.

- Пассивная агрессия. Он боится сказать о своем недовольстве, намекает, выражает в каких-то действиях и невозможно понять, он злится или демонстрирует свое поведение.

- Обвинение всех вокруг, перекладывание ответственности на других за свою жизнь, страдания, неудовлетворительные жизненные моменты. Он не будет анализировать свое поведение, но анализирует поведение других людей и говорит другим людям, что им надо делать, чтобы он себя чувствовал комфортно. Если он найдет ошибки в своем поведении, это означает, что он несостоя-



тельный, убогий. Ему нельзя допускать ошибки, применяет санкции. Это крах, катастрофа, полное разрушение личности.

· Эмоциональная вялость, можно надавить на этого человека, и в нем эта вмятина останется, нет стержня, с ним невозможно конфликтовать, он подстраивается под собеседника, такой человек не ассоциируется с какой-то позицией, мнением, убеждением. У него их может не быть, либо он боится о них заявлять, боится столкновений.

Инфантильный человек живет в иллюзорном мире, он считает, что мир прекрасен, все будет хорошо, т.е. ему свойственен чрезмерный оптимизм, романтизация.

Инфантильный человек концентрируется только на хороших моментах. Отсутствие критики в свой адрес дает ему возможность спокойно жить, спонтанно реагировать на какие-то события. У инфантильного человека всегда есть какой-то опекун – либо родители, с которыми он живет до зрелого возраста и которые о нем заботятся, либо партнер, которому нравится себя реализовывать в родительской позиции.

Минус заключается в том, что полнейшая зависимость от опекуна. Это финансовая и эмоциональная зависимость. Тотальная зависимость от другого человека.

Импульсивность приведет инфантильного человека к разрушению карьеры, отношений, здоровья. Придется встретиться с тем, что мир не такой прекрасный, и чем позже, тем болезненнее это перенести. Следующий минус – реализация в профессии. Из-за инфантильности и эмоциональной нестабильности сложно реализовать себя, ищет работу мечты, райские условия. Если найдет такую работу, то не дойдет до управляющей должности, так как очень сложно управлять людьми, когда ты не можешь управлять собой. Инфантильный человек может не погружаться в анализ по поводу своего поведения, но если он погрузится, то придет в состояние полной нестабильности, огромной самокритики, самобичевания, он будет считать себя убогим, и это другая крайность. Инфантильный человек не умеет отделять свою личность от своего поведения.

«Инфантилизм – это личностная незрелость. Инфантильный человек постоянно твердит: «Не лезьте в мою жизнь. Я уже взрослый. Я могу жить так, как хочу». Это правда, он уже не ребенок, но по-прежнему очень зависим от других и материально, и эмоционально. Он не умеет планировать, у него нет



привычки ответственно вести повседневные дела. В социальном отношении он безволен и беспомощен.

Со стороны кажется, что такой образ жизни взрослого ребенка вполне устраивает, и он не собирается ничего менять. Но в глубине души у него наверняка остается неудовлетворенность от нереализованных планов, несбывшихся мечтаний. Часто она становится причиной депрессий и даже суицидальных мыслей» [10, с. 170].

Выполняя психодраматическое упражнение «Ролевой репертуар», Мадина в качестве символа для своей женской роли выбрала глобус и в защиту своей эмоциональной незрелости отметила, что «женщина – это целый мир, в ней мать, сестра, в ней и любовь, и тепло, все хорошее: любовь к миру, жизни, людям. Слабая, ранимая, нуждается в заботе. Она должна быть самостоятельной. Когда она начнет жить для себя? Когда она поймет, что ей в жизни никто не нужен, чтобы стать решительной и самостоятельной. Нет желания стать женщиной. Живу прошлым десятилетней давности: папа жив, мама здоровая, братья не женаты, я – молодая и красивая. Мне тяжело осознать, что я замужем, отца нет, братья женаты, у сестры своя семья».

Причинами инфантилизма психологи считают гиперопеку со стороны родителей, чрезмерное внимание и заботу, желание «подстелить соломку». Инфантильному человеку не приходится решать задачи, преодолевать преграды: за него все делают взрослые. К тому же гиперопека формирует «выученную беспомощность». Ребенок не проходит кризис подросткового возраста, а значит, имеет место несостоявшаяся сепарация, несложившийся образ «Я» и несформированная собственная система ценностей [10, с. 170]. В случае Мадины это была гиперопека со стороны сестры.

«Они сильные – я слабая. Когда я говорю, что у меня не получится, они воспринимают мои слова как эгоизм. Я была доброй и отзывчивой. Я была слишком правильной, наивной. Если мне что-то скажут, я шла к папе и маме, и они меня защищали.

Всю жизнь я для своих братьев и сестры была ребенком. Я осталась младшим ребенком. Они хотя и ругали меня, но переживали за меня и защищали». Люди с детской позицией учитывают только свои интересы и желания, у них отсутствует потребность заботиться о других.

Инфантильное поведение сохраняется ровно до тех пор, пока его поддерживает какой-то опекун. Поэтому, если человеку много лет, но он инфантилен,



есть где-то кто-то, который его защищает. Нужно от этого человека сепарироваться, выходить в мир самостоятельно, потому что опекун выступает как посредник между инфантильным человеком и реальным миром. Если у инфантильного человека опекуна нет, он будет либо сам справляться с жизненными проблемами, следовательно, станет зрелым человеком, либо направит все свои силы на поиск этого опекуна и его непременно найдет.

В жизни инфантильного человека очень важна фигура родителя. Ребенок, который идет по стопам успешного родителя, обычно играет вторую роль. Поскольку его все время сравнивают с отцом или матерью, ему приходится мириться с этой позицией или сопротивляться. Он знает, что в него вложили колоссальный ресурс, и понимает, что долг надо возвращать. Страх не оправдать надежды родителей, потерпеть фиаско не дает ему самостоятельно действовать. В этом тоже кроются причины инфантильности [10].

В целях преодоления инфантилизма как светские психологи, так и мусульманские ученые обращают внимание на необходимость создания условий для формирования самостоятельности. Ответственные и самостоятельные подростки реже совершают рискованные поступки.

Людям, оказавшимся в зависимом положении, свойственны беспомощность, обида, злость, чувство вины и собственного ничтожества. Это ставит родителей перед выбором: с одной стороны, дети зависимы от них из-за отсутствия жизненного опыта, с другой – зависимость приводит к противостоянию. Благо возможность приветствовать в детях самостоятельность и ответственность присутствует всегда [21].

Для человека, который растет и развивается, запрещено делать то, что он способен делать сам. В противном случае «мы возвращаем и укрепляем в нем инфантилизм и неспособность справляться с реальностью» [22, с. 150].

Очень много споров о том, когда, как, в какой мере оказывать помощь подростку [22].

Самый конструктивный инструмент влияния на подростка – это отношения. Поэтому задача взрослого заключается в том, чтобы сформировать в ребенке уверенность, здоровую самооценку, чувство собственного достоинства, навыки социальной коммуникации, доверительные отношения с отцом и матерью.

Когда присутствует гиперопека со стороны близких, ребенок растет под стеклянным колпаком заботы, становится выучено беспомощным, с подавлен-



ным внутренним ребенком. Но каждый способен обрести крылья, важна лишь поддержка и вера в себя, в свои силы.

Мы работали над психологическим взрослением Мадины: учили ее благодарить себя и других, ценить себя, хвалить себя за то, что получилось, постепенно «перепрошивать» свое мышление с негативного в более устойчивое, заменить беспощадную самокритику на сострадание, трансформировать отношения с собой и миром. Для этого были выполнены комплекс упражнений на повышение самооценки и техники на принятие себя [23; 24]. В эту работу была включена притча о неудачнике и успешном человеке, которая заканчивается мудрыми словами: «...в своих неудачах ты прежде всего склонен винить обстоятельства, поэтому не стремишься улучшаться сам. И пока ты не научишься принимать ответственность за свои поступки на себя, вместо того, чтобы перекладывать её на других, ты так и останешься неудачником».

По этому случаю автор статьи брала несколько супервизий. На этапе обсуждения завершающей стадии работы с инфантильностью ее коллега выразила свой восторг: «Потрясающий план будущего! Это результат! Мадина приняла решение. Она идет целенаправленно. Она составила алгоритм действий. Она взрослеет. Она имеет право быть счастливой! У сестры не было такого опыта. Она видит только собственную модель жизни. Сестра должна быть на ее стороне!»

Терапевтическая работа с использованием духовных ресурсов

Современные исследования, направленные на изучение связи религии и психического здоровья, показывают, что в целом высокая религиозность способствует уменьшению выраженности депрессивных симптомов. В ходе терапевтической работы Мадина часто указывала на содержание и смыслы своей религиозной жизни, их изменение в связи с психологическими проблемами.

«...исследование Рашада Мухаммада Мусы показывает, что у студентов с высокой религиозностью, мужчин и женщин, депрессивные симптомы менее выражены по сравнению с аналогичными проявлениями у студентов со средней и низкой религиозностью» [18, с. 105].

«Я потеряла веру во Всевышнего, – говорит Мадина. – Я осознанно стала пропускать намазы. Главное, за что я переживаю, у меня ослаб иман. Все умерло в религиозном плане. Намаз совершаю не искренне. Я не стараюсь это вернуть. Чтобы вернуть, человек должен совершать ночью тахаджжуд-намаз.



Ночные молитвы приближают к Всевышнему. Я часто пропускала утренний намаз. Как вернуть это все? Через ночные пробуждения... Возможно, у меня сейчас идет стадия отчаяния. Я хочу молиться не потому, что надо молиться, а потому что я хочу. Надо бояться гнева Всевышнего. Когда ты молишься, сердце должно раскрываться. Раньше ты делал это легко, по-другому, чувствуя молитву. Когда сердце запечатывается, тебе тяжело, ты должен вернуть это все. Развиваясь духовно, нужно вернуть иман, больше молиться, поститься. Вижу прямую связь между потерей себя и потерей имана. Я все время себе говорю: «Мадина, если ты прекрасный человек, то и жизнь твоя была бы прекрасна».

Когда моя жизнь стала меняться? Я долго копалась в себе, я люблю такой анализ. Когда я оставила намаз. Я сталкиваюсь с депрессивным состоянием. До этого я была жизнерадостным, счастливым человеком. Матери помогала. Все было хорошо. В 2013-2014 гг. стали поступать первые звоночки, связанные со здоровьем. Я подумала, что это наказание, испытание за то, что я отвернулась от Творца.

Утренний намаз я делала и уходила на работу, а приходила домой, сильно уставала и засыпала. Утром я понимала, что все пропустила. Мама меня ругала за то, что я пропустила намазы, и говорила, что это большой грех».

Как видим из работ, связанных с изучением психического здоровья и молитвы, подтверждается тезис авторов о том, что молитва существенно противостоит тревожным расстройствам и участие в коллективном поклонении особенно позитивно коррелирует с психологическим состоянием [25].

Молитва является обязанностью мусульманина и считается единственной нитью, которая связывает человека со Всевышним. Пророк Мухаммад (с.а.в.) в последнем завещании перед тем, как перешел в мир иной, сказал: «Ас-салята! Ас-салята!», – «Берегите молитву! Берегите молитву!». Это завещание, в котором Пророк (с.а.в.) наставляет свою умму¹.

Эллисон и Левин (Ellison & Levin) [27] представили следующие алгоритмы для пояснения позитивного влияния религии на здоровье:

– Самоуважение и компетентность. Религиозные практики обеспечивают человеку такие достоинства, как самоуважение, самопринятие, высокую самооценку, чувство социальной и личной компетентности и осознание того, что человек является автором своего жизненного сценария. Эти аспекты, безусловно, укрепляют психологическое здоровье религиозного человека.

¹ Сборник хадисов Абу-Давуда, хадис № 5156 [26, с. 339].



– Копинг-стратегии. Результаты исследований свидетельствуют, что религиозное мировоззрение и кодекс поведения предоставляют человеку колоссальные ресурсы для позитивного самоощущения, саморегуляции и самовосстановления. Эти процессы являются сильным фактором как в профилактике болезней, так и в исцелении от них.

– Молитва. Авторы психологических трудов указывают, что молитва оказывает положительное влияние на здоровье пациентов с сердечно-сосудистыми заболеваниями.

– Здоровые убеждения. Искреннее и преданное исполнение духовных обрядов предоставляет пользу и блага для здоровья, вознаграждения от Творца, наполняет человека оптимизмом и перспективой [18, с. 108–109].

Юсуф считает, что истинная вера является самой прочной опорой для противостояния жизненным бедствиям, невзгодам, давлению и всему, что Бог может сделать в ней [18, с. 129].

«...истинное упование является положительным фактором, обеспечивающим твердую психологическую основу для естественного роста исламской личности без внешних препятствий, таких как бедствия, которые время от времени обрушиваются на нее. Здесь концепция испытаний и бедствий играет важную роль в системе исламских знаний и обеспечивает ее объяснительной силой, которая позволяет мусульманину понять, что происходит вокруг него, и знать, как реагировать на это правильно с точки зрения ислама» [18, с. 137].

Притчи в Священном Коране выполняют важную роль в совершенствовании человека, призывая к поступкам, действиям, развитию души, очищению разума и сердца, и приносят блага самому человеку в этом и Вечном мирах. С другой стороны, притчи указывают в иносказательной форме на порицаемые действия, качества человека, которые ведут к разрушению его разума, души, тела, в то время как сам Коран является милостью для миров и исцелением души и тела. В Коране ясно говорится о значении притч: **«Такие притчи мы приводим людям для того, чтобы они поразмышляли»** (Коран, 59:21) [28]. Размышления способствуют открытию иносказательного смысла притчи в зависимости от индивидуального мировоззрения, духовных, возрастных, культурных, региональных особенностей, жизненного опыта человека. **«Разве вы не видите, как Аллах приводит притчи?»** [28]. Размышления над аятами способствуют осознанию психологических проблем человека и поиску путей их решения. В результате своих собственных размышлений человека



озаряют внутренние инсайты, возникает интерес к освоению новых знаний, их применению во благо себе и людям, стремление к благоприятному взаимодействию с другими людьми.

Так, в суре «Ибрахим» Всевышний сравнивает прекрасные слова с прекрасным деревом, дающим плоды каждый миг, а скверные слова – с деревом со слабыми корнями, которое можно легко вырвать из земли: **«Разве ты не видишь, как Аллах приводит притчи? Прекрасное слово подобно прекрасному дереву, корни которого прочны, а ветви восходят к небу. Оно плодоносит каждый миг с дозволения своего Господа. Аллах приводит притчи, – быть может, они помянут назидание»** (Коран, 24:24, 25, 26) [28].

Именно поэтому в терапию были включены истории из жизни пророков. Однажды посланник Аллаха Ибрахим (а.с.) пришел к своему сыну пророку Исма'илью, но не застал его дома. Ибрахим (а.с.) спросил у его жены о жизни и быте. В ответ она стала жаловаться: «Мы обычные люди, поэтому живем в трудности и нужде...» Выслушав ее, пророк Ибрахим (а.с.) сказал: «Когда придет твой муж, передай ему приветствие и скажи ему, чтобы он поменял порог своего дома» [29, с. 297]. Когда Исма'иль вернулся домой, жена точь-в-точь передала все как есть. Тогда Исма'иль (а.с.) сказал: «Это был мой отец. Он приказал мне расстаться с тобой, возвращайся же к своей семье!». Так пророк Исма'иль (а.с.) развелся с этой женой и женился на другой» [29, с. 298].

Через некоторое время Ибрахим вновь навестил дом своего сына. Когда он спросил о жизни и быте, невестка ответила: «Мы живем в благе и достатке... Едим мясо и воду» [29, с. 299]. Затем она стала благодарить Аллаха за это. «Тогда пророк Ибрахим (а.с.) сказал: «Когда придет твой муж, передай ему приветствие и вели ему укрепить порог двери своего дома».

Подобная жена имеет право быть женой пророка» [29, с. 299].

По окончании этой сессии Мадина поняла, что истинная миссия мусульманки в том, чтобы быть довольной своей жизнью, своим домом, ценить своего мужа и поддерживать его, чтобы супружеская жизнь была в удовольствие, а дом стал колыбелью для воспитания детей.

В завершение вышесказанного отметим, что успех исцеления зависит только от Аллаха. Сердца должны быть привязаны к Аллаху, а не к терапевту. Консультант – это всего лишь человек, в руки которого Аллах либо вкладывает, либо не вкладывает исцеление. Поэтому очень важны дуа и ожидание успе-



ха от Аллаха. Как отмечено в суре «Аль-Маида»: **«Уповайте на Аллаха, если Вы являетесь верующими»** (Коран, 5:23) [28].

Заключение

Психологическая работа с клиентами, страдающими ОКР, описана во многих научных и практических психологических изданиях. Однако редко при этом происходит выделение культурно-специфических (этнических, региональных и религиозных) аспектов проявления данного состояния и еще реже – культурной специфики помощи. Мы раскрыли некоторые аспекты проявления ОКР на примере конкретного случая из нашей практики.

В фиксируемом нами взаимодействии клиентки со старшей сестрой мы видим многочисленные проявления отношений старших и младших сиблингов, характерные для ингушской культуры: это уважение и послушание младших старшим, покровительственная роль старшей сестры, а также ее роль так называемой «функциональной матери», когда в коллективистической культуре частично функции матери берут на себя старшие дети, прежде всего женского пола. Старший член семьи, в данном случае сестра, становится идеалом для подражания.

Завершилась работа по протоколу оценкой самочувствия Мадины и сопоставлением его с состоянием «обсессивно-компульсивное расстройство» (навязчивые мысли и размышления). Проблема была решена, так как симптомы, описывающие это состояние, отсутствовали. В качестве завершающего шага выполнили технику «Как все испортить?» [15, с. 293] и наметили отсроченное наблюдение.

В процессе работы над депрессией практиковалось ведение записей ежедневных дел. Эта работа предполагала две части. Первая – ведение дневника, в который клиентка записывала то, что делала в течение дня. Вторая – ведение планера, куда она записывала свои цели. Причем, как показывает опыт, лучше начать с дневника, а потом завести планер. Цель этой работы состояла в том, чтобы получить данные того, что Мадина делает и как это влияет на качество ее жизни. Девушка указывала, как она чувствовала себя при выполнении каждого пункта, используя символы улыбающихся и грустных мордочек.

Изменить психологическое состояние Мадины, наполнить ее уверенностью и силой, подтолкнуть к действиям удалось при помощи комплекса упражнений на заземление А. Лоуэна.

Для того, чтобы преодолеть депрессию, Мадина создала себе зоны и периоды, свободные от переживаний, мысленно повесила указатель: «Здесь пе-



Р.Х. Ганиева

Причины и проявления инфантильности как ощущения беспомощности...
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 697-725

реживания запрещены», не подавляла тревожные мысли, только откладывала на некоторое время, чтобы потом уделить им достаточно внимания.

Мадина начала принимать решения, брать на себя ответственность, справляться с препятствиями и конфликтами, контролировать эмоции, взаимодействовать с окружающими, составила план будущего.

Благодаря тому, что в терапевтическом процессе были задействованы духовные опоры, девушка поняла, что молитва существенно противостоит тревожным расстройствам и участие особенно в коллективном поклонении позитивно коррелирует с психологическим состоянием.

Размышления над аятами способствовали осознанию Мадиной психологических проблем внутри и поиску путей их решения.

Литература

1. Ганиева Р.Х. Мультикультурный подход в психологическом консультировании: этнорелигиозный аспект (разбор случая). *Minbar. Islamic Studies. 2020;13(1):196–216. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-1-196-216*

2. Ганиева Р.Х. Консультирование в этнокультурном и духовном контексте клиента (разбор случая). *Minbar. Islamic Studies. 2020;13(3):703–726. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-703-726*

3. Ганиева Р.Х. Этническая и религиозная идентичность как ресурсы клиента в работе с психологом. *Minbar. Islamic Studies. 2021;14(2):452–471. DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-452-471*

4. Ганиева Р.Х. Культурное и духовное измерение в психологическом консультировании. *Minbar. Islamic Studies. 2022;15(1):197–221. DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-197-221*

5. Ганиева Р.Х. Психологическая помощь ребенку при утрате матери: этнический и религиозный ресурсы (разбор случая). *Minbar. Islamic Studies. 2022;15(3):197–221. DOI:10.31162/2618-9569-2022-15-3-717-748*

6. Толеубаева Ш.Б. Комплексная клинико-психиатрическая оценка состояния больных обсессивно-компульсивным расстройством и эффективность лечения. *Наука и здравоохранение. 2013;2. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/kompleksnaya-kliniko-psihiatricheskaya->*



otsenka-sostoyaniya-bolnyh-obsessivno-kompulsivnym-rasstroystvom-i-effektivnost-lecheniya/viewer (дата обращения: 26.08.2024).

7. Бек А., Фримен А. *Когнитивная психотерапия расстройств личности. Серия: Практикум по психотерапии.* СПб.: Питер; 2002. 234 с.

8. Лоуэн А. *Депрессия и тело.* М.: ИП Сарматова А.А.; 2023. 216 с.

9. Хухлаева О.В. *Этнопедагогика: учебник для среднего профессионального образования.* М.: Издательство Юрайт; 2024. 333 с.

10. Мелия М.И. *Отстаньте от ребенка! Простые правила мудрых родителей.* М.: Эксмо; 2019. 2008 с.

11. Агиева Л.Т. *Культура уважения к старшему и речевой этикет ингушей.* Магас: ООО «Кеп», 2020. 292 с.

12. Солдаткин В.А. *Клиническая психометрика: учебное пособие.* Солдаткин В.А. (ред.). М.: КНОРУС; 2021. 664 с.

13. *Опросник навязчивых убеждений Михайловой Н.* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://nmikhaylova.ru/oprosnik-navyazchivuyih-ubezhdeniy> (дата обращения: 26.08.2024).

14. Нардонэ Дж. *Страх, паника, фобия. Краткосрочная терапия.* Пер. с итал. в соавторстве с П. Вацлавиком: Психотерапия; 2008.352 с.

15. Власов Н.А. *Краткосрочная психотерапия тревожных расстройств: учебное пособие.* М.: Психотерапия; 2019. 376 с.

16. Кларк Д. *Когнитивно-поведенческая терапия обсессивно-компульсивного расстройства и его подтипов.* Дюбко Т.С. (пер. и ред.). СПб.: Диалектика; 2022. 560 с.

17. Берге Т., Репол А. *Похитители счастья. Как справиться с депрессией.* Пер. с норв. М.:ИД «Городец»; 2022. 376 с.

18. Азат Али Исмаил. *Религия и психологическое здоровье.* Пер. с араб. М.: Институт интеграции знаний; 2024. 170 с.

19. Ожегов С.И. *Словарь русского языка Шведова Н.Ю.* (ред.). М.: Рус. яз.; 1986. 797 с.

20. *Большой толковый психологический словарь.* Ребер А. (сост.). Т. 1. (А-О). Пер. с англ. М.: Вече, АСТ; 2000. 592 с.

21. Хишам Йахья ат-Талиб. *Взаимоотношения родителей и детей.* Коротчикова П. (пер. с араб.). Тбилиси: Институт интеграции знаний; 2024. 505 с.



22. Карпов Н.Л. *Чертовы подростки! Как найти общий язык с повзрослевшим ребенком*. М.: Эксмо; 2024. 256 с.

23. Колендо-Смирнова А. *Техники на принятие себя*. М.: Литрес: Самиздат; 2020. 14 с.

24. Шталь С. *Ребенок в тебе должен обрести дом. Вернуться в детство, чтобы исправить взрослые ошибки*. М.: Эксмо; 2020. 301 с.

25. Спилка Б., Лэдд К.Л. *Психология молитвы*. Пер. с англ. Гритчина О.В. (гл. ред.); Харьков: Институт прикладной психологии «Гуманитарный центр»; 2015. 256 с.

26. Абу-Давуд Суляйман ибн аль-Аш'ас ас-Сиджистани аль-Азди. *Сунан Аби-Давуд*. Т. 4. Бейрут: аль-Мактаба аль-'асрийя; б.г. 369 с.

27. Ellison C.G., Levin J.S. The religion-health connection: Evidence, theory and future directions. *Health Education and Behavior*. 1998;25(6):700–721.

28. *Коран = The Holy Qur'an*. Шидфар Б.Я. (пер. с араб. и коммент.). М.: Изд. Дом Марджани; 2012. 608 с.

29. Абдуррахман ибн Атауллах Аль-Мухаммади. *Самые счастливые супруги в мире*. Пер. с араб. Вольск: NUR-BOOK; 2021. 352 с.

References

1. Ganieva R.Kh. Mul'tikul'turnyy podkhod v psikhologicheskom konsul'tirovanii: etnoreligioznyy aspekt (razbor sluchaya) [Multicultural approach in psychological counseling: ethno-religious aspect (case study)]. *Minbar. Islamic studies*. 2020;13(1):196–216. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-1-196-216 (In Russian)

2. Ganieva R.Kh. Konsul'tirovanie v etnokul'turnom i dukhovnom kontekste klienta (razbor sluchaya) [Counseling in the ethno-cultural and spiritual context of the client (case study)]. *Minbar. Islamic studies*. 2020;13(3):703–726. DOI: 10.31162/2618-9569-2020-13-3-703-726 (In Russian)

3. Ganieva R.Kh. Etnicheskaya i religioznaya identichnost' kak resursy klienta v rabote s psikhologom [Ethnic and religious identity as a client's resources in working with a psychologist]. *Minbar Islamic Studies*. 2021;14(2):452–471. DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-452-471 (In Russian)



4. Ganieva R.H. Kul'turnoe i dukhovnoe izmerenie v psikhologicheskom konsul'tirovanii [Cultural and spiritual dimension in psychological counseling]. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(1):197–221. DOI: 10.31162/2618-9569-2021-14-2-197-221 (In Russian)

5. Ganieva R.H. Psihologicheskaya pomoshch' rebenku pri utrate materi: etnicheskij i religioznyj resursy (razbor sluchaya) [Psychological assistance to a child in case of mother loss: ethnic and religious resources (case analysis)]. *Minbar. Islamic Studies*. 2022;15(3):197–221. DOI: 10.31162/2618-9569-2022-15-3-717-748 (In Russian)

6. Toleubaeva Sh.B. Kompleksnaya kliniko-psihiatricheskaya ocenka sostoyaniya bol'nyh ossessivno-kompul'sivnym rasstrojstvom i effektivnost' lecheniya [Comprehensive clinical and psychiatric assessment of patients with obsessive-compulsive disorder and the effectiveness of treatment]. *Science and healthcare*. 2013;2. [Electronic source]. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/kompleksnaya-kliniko-psihiatricheskaya-otsenka-sostoyaniya-bolnyh-obsessivno-kompulsivnym-rasstrojstvom-i-effektivnost-lecheniya/viewer> (Accessed: 26.08.2024).

7. Bek A., Frimen A. *Kognitivnaya psihoterapiya rasstrojstv lichnosti. Seriya: Praktikum po psihoterapii* [Cognitive psychotherapy of personality disorders. A psychotherapy workshop]. St. Petersburg: Peter; 2002. 234 p. (In Russian)

8. Louen A. *Depressiya i telo* [Depression and the body]. Moscow: Sole Proprietor Sarmatova A.A.; 2023. 216 p. (In Russian)

9. Hukhlaeva O.V. *Ehtnopedagogika: uchebnik dlya srednego professional'nogo obrazovaniya* [Ethnopedagogy: textbook for secondary vocational education]. Moscow: Yurayt Publishing House; 2024. 333 p.

10. Meliya M.I. *Otstan'te ot rebenka! Prostye pravila mudrykh roditeley* [Leave the child alone! Simple rules of wise parents]. Moscow: Eksmo Press; 2019. 2008 p. (In Russian)

11. Agieva L.T. *Kul'tura uvazheniya k starshemu i rechevoy etiket ingushey* [The culture of respect for elders and the speech etiquette of the Ingush]. Magas: Kep LLC; 2020. 292 p. (In Russian)



12. Soldatkin V.A. *Klinicheskaya psikhometrika: uchebnoe posobie* [Clinical Psychometrics: a textbook]. Soldatkin V.A. (ed.). Moscow: KNORUS Press; 2021. 664 p. (In Russian)

13. *Oprosnik navyazchivyykh ubezhdeniy Mikhaylovoy N.* [Questionnaire of obsessive beliefs by Mikhailova N.]. [Electronic source]. Available at: <https://www.nmikhaylova.ru/oprosnik-navyazchivyyih-ubezhdeniy-obq-44/> (Accessed: 09.09.2024). (In Russian)

14. Nardone Dzh. *Strakh, panika, fobiya. Kratkosrochnaya terapiya* [Fear, panic, phobia. Short-term therapy]. Tr. from Italian in collaboration with P. Vaclavik. Moscow: Psychotherapy Publ.; 2008. 352 p. (In Russian)

15. Vlasov N.A. *Kratkosrochnaya psikhoterapiya trevozhnykh rasstroystv: uchebnoe posobie* [Brief Psychotherapy for anxiety disorders: a manual]. Moscow: Psychotherapy Publ.; 2019. 376 p. (In Russian)

16. Klark D. *Kognitivno-povedencheskaya terapiya obsessivno-kompul'sivnogo rasstroystva i ego podtipov* [Cognitive behavioral therapy of obsessive-compulsive disorder and its subtypes]. Dubko T.S. (tr. and ed.). St. Petersburg: LLC Dialectics Publ.; 2022. 560 p. (In Russian)

17. Berge T., Repol A. *Pokhititeli schast'ya. Kak spravit'sya s depressiey* [The kidnapers of happiness. How to cope with depression]. Tr. from norv. Moscow: Gorodets Publishing house; 2022. 376 p. (In Russian)

18. Azat Ali Ismail. *Religiya i psikhologicheskoe zdorov'e* [Religion and psychological health]. Tr. from Arabic. Moscow: Institute of Knowledge Integration Publ.; 2024. 170 p. (In Russian)

19. Ozhegov S.I. *Slovar' russkogo yazyka* [Dictionary of the Russian language]. Shvedova N.Y. (ed.). Moscow: Russian language Publ.; 1986. 797 p. (In Russian)

20. *Bol'shoj tolkovyj psihologicheskij slovar'* [A large explanatory psychological dictionary]. Reber A. (comp.). Vol. 1: (A-O). Tr. from English. Moscow: Veche, AST Press; 2000. 592 p. (In Russian)

21. Hisham Jahja at-Talib. *Vzaimootnosheniya roditeley i detey* [The relationship between parents and children]. Tbilisi: Institute of Knowledge Integration Publ.; 2024. 505 p. (In Russian)



R.H. Ganieva

Causes and manifestations of infantilism as feelings of helplessness and despair...

Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 697-725

22. Karpov N.L. *Chertovy podrostki! Kak nayti obshchiy yazyk s povzroslevshim rebenkom* [Damn teenagers! On how to find a common language with an adult child]. Moscow: Eksmo Press; 2024. 256 p. (In Russian)
23. Kolendo-Smirnova A. *Tekhniki na prinyatie sebya* [Techniques for self-acceptance]. Moscow: LitRes: Samizdat Press; 2020. 14 p. (In Russian)
24. Stefani Shtal'. *Rebenok v tebe dolzhen obresti dom. Vernut'sya v detstvo, chtoby ispravil' vzroslye oshibki* [The child in you must find a home. Going back to the childhood to correct the adult mistakes]. Moscow: Eksmo Press; 2020. 301 p. (In Russian)
25. Spilka B., Ledd K.L. *Psikhologiya molitvy* [Psychology of a prayer]. Tr. from English. Gritchina O.V. (Chief ed.). Kharkiv: «Humanitarian Center» Institute of Applied Psychology; 2015. 256 p. (In Russian)
26. Abu Dawud Sulayman ibn al-Ash'ath al-Sijistani al-Azdi. *Sunan Abi Dawud*. Vol. 4. Beirut: Al-Maktabah al-'asriyyah; n.d. 369 p. (In Arabic)
27. Ellison C.G., Levin J.S. The religion-health connection: Evidence, theory and future directions. *Health Education and Behavior*. 1998;25(6):700–721.
28. *The Quran = The Holy Quran*. Shidfar B.Ya. (tr. from Arabic and comment.). Moscow: Marjani Press; 2012. 608 p.
29. Abdurrahman ibn Ataullah Al'-Muhammadi. *Samye schastlivyye suprugi v mire* [The happiest spouses in the world]. Tr. from Arabic. Volsk: NUR-BOOK Press; 2021. 352 p. (In Russian)

Информация об авторе

Ганиева Роза Хаматхановна, кандидат психологических наук, профессор, заслуженный деятель науки Республики Ингушетия, старший научный сотрудник отдела ингушской этнологии Ингушского научно-исследовательского института им. Ч. Ахриева, директор Центра психологической помощи и психологической посткризисной реабилитации, член Ассоциации психологической помощи мусульманам, г. Магас, Российская Федерация.

About the author

Rosa H. Ganieva, Cand. Sci. (Psychology), Full Professor, the Honored Worker of Science of the Republic of Ingushetia, Senior Researcher at the Department of Ethnology in Ingush Research Institute of Humanities Named After Ch. Ahriev, Director of the Center for Psychological Assistance and Psychological Post-crisis Rehabilitation, Member of the Association of Psychological Assistance to Muslims, Magas, the Russian Federation.



Р.Х. Ганиева

Причины и проявления инфантильности как ощущения беспомощности...

Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 697-725

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 03 июня 2024

Одобрена рецензентами: 05 июля 2024

Принята к публикации: 22 августа 2024

Article info

Received: June 03, 2024

Reviewed: July 05, 2024

Accepted: August 22, 2024



Религиозность как фактор эмоционального благополучия российской молодежи (на примере православных и мусульман)

Р.А. Мизаев^{1а}

¹Московский государственный психолого-педагогический университет, г. Москва, Российская Федерация

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0009-5782-3714>, e-mail: mizaev1996@mail.ru

Резюме: В настоящее время исследования религиозности становятся все более популярными и актуальными, а термин «духовность» приобретает новое значение. Наблюдается тенденция интереса к духовному развитию со стороны молодых людей, которые избирают концепцию духовности как основу своего личностного развития. В статье представлены результаты анализа взаимосвязи между копинг-стратегиями, уровнем стресса и религиозной ориентацией среди молодых людей, проживающих в России. В исследовании приняли участие 104 респондента: 52 мужчины и 52 женщины в возрасте от 18 до 35 лет. Для определения копинг-стратегий использовалась русскоязычная адаптация опросника «COPE», разработанного К. Карвером, М. Шейером и Дж. Вейнтраубом, в адаптации Т.О. Гордеевой, Е.Н. Осина и Е.А. Рассказовой. Для измерения религиозной ориентации использовалась Шкала религиозной ориентации Г. Олпорта и Д. Росса, тип религиозного совладания оценивался с помощью краткого опросника религиозного совладания В-RCOPE. Анализ результатов исследования подтвердил нашу гипотезу о том, что копинг-стратегии тесно связаны с уровнем стресса: активные стратегии совладания помогают снизить уровень стресса, в то время как избегающее копинг-поведение коррелирует с высоким уровнем стресса. Кроме того, исследование показало, что религиозная ориентация и тип религиозного совладания оказывают влияние на выбор копинг-стратегий. У участников с внутренней религиозной ориентацией и позитивным религиозным совладанием чаще проявлялись активные копинг-стратегии, тогда как внешняя религиозность и негативное совладание ассоциировались с избеганием и пассивным поведением. Это свидетельствует о том, что религиозность может играть важную роль в выборе способов совладания со стрессом у молодежи, проживающей в России. Выявлено, что именно религиозный копинг применяется ими наиболее часто.



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



Р.А. Мизаев
Религиозность как фактор эмоционального благополучия российской молодежи...
Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 726-748

Ключевые слова: религия; религиозный копинг; копинг-стратегии; религиозное сознание; религиозная ориентация

Для цитирования: Мизаев Р.А. Религиозность как фактор эмоционального благополучия российской молодежи (на примере православных и мусульман). *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(3):726–748. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-726-748

Благодарности: автор статьи выражает благодарность научному руководителю Павловой Ольге Сергеевне за содействие в исследовательской деятельности, полезные комментарии к результатам исследования и обратную связь.

Religiosity as a factor of emotional well-being of the Russian youth (on the example of Orthodox and Muslims)

R.A. Mizaev^{1а}

¹Moscow State University of Psychology and Pedagogy, Moscow, the Russian Federation

^аORCID: <https://orcid.org/0009-0009-5782-3714>, e-mail: mizaev1996@mail.ru

Abstract: Currently, the studies on religiosity are becoming more and more popular and relevant, and the terminology “spirituality” is acquiring its original etymological meaning. There is a tendency of interest in spiritual development on the part of young people who choose the concept of spirituality as the basis of their personal development. The article presents the results of an analysis of the relationship between coping strategies, stress levels and religious orientation among young people living in Russia. 104 respondents took part in the study: 52 men and 52 women between the ages from 18 to 35 years. To determine coping strategies, the author uses the Russian-language adaptation of the COPE questionnaire developed by K. Carver, M. Scheyer and J. Weintraub and adapted by T.O. Gordeeva, E.N. Osin and E.A. Rasskazova. To measure religious orientation, the G. Allport and D. Ross Scale of Religious Orientation was used, the type of religious coping was assessed using the B-RCOPE short questionnaire of religious coping. The analysis of the study results confirmed our hypothesis that coping strategies are closely related to stress levels: Active coping strategies help reduce stress levels, while avoidant coping behavior correlates with high stress levels. In addition, the study showed that religious orientation and the type of religious coping influence the choice of coping strategies. Participants with an internal religious orientation and positive religious coping were more likely to have active coping strategies, while external religiosity and negative coping were associated with avoidance and passive behavior. This indicates that religiosity can play an important role in choosing ways to cope with stress among young people living in Russia. It has been revealed that it is religious coping that they use most often.



Keywords: religion; religious coping; coping strategies; religious consciousness; religious orientation

For citation: Mizaev R.A. Religiosity as a factor of emotional well-being of the Russian youth (on the example of Orthodox and Muslims). *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(3):726–748. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-3-726-748

Acknowledgments: the author of the article expresses gratitude to the scientific supervisor Pavlova O.S. for relatively research activities, useful additions to research results and feedback.

Введение

Изучение религиозности молодежи – интересная и актуальная тема, так как молодое поколение активно реагирует на происходящие жизненные изменения и имеет недостаточно опыта и жизненных ресурсов, чтобы с ними справляться. Наличие веры в высшие силы в трудных жизненных ситуациях обусловлено тем, что человек пытается выйти из кризисной ситуации, справиться со сложностями и адаптироваться к тем условиям, в которых он оказался. Соответственно, исследователи стали трактовать это явление как копинг-стратегию религиозного характера.

Проблема актуализирована тем, что в настоящее время появляется все больше исследований в контексте религиозной психологии. Вместе с тем в отечественном научном пространстве не существует методов и инструментов, позволяющих выявить динамику копинговых религиозных стратегий, согласно которым молодые люди внезапно приходят к вере и соблюдению религиозных обрядов. Такое поведение обусловлено желанием молодежи справиться с трудными жизненными ситуациями за счет поиска душевного успокоения в религиозных общинах. Именно поэтому необходимо стремиться к тому, чтобы исследовать копинг-стратегии религиозного характера и разработать инструментарий, который даст молодым людям возможность справиться со стрессом и кризисом.

По мнению Л.И. Ворожейкиной, религиозные верования особым образом влияют на то, как ощущают себя молодые люди в контексте психического и психосоматического состояния [1]. Все чаще религиозные воззрения помогают молодым людям справляться со множеством расстройств психического характера, например, в период клинической депрессии, тревожных расстройств, в ситуации смертельных заболеваний, а также с целью пропедевтики подобных состояний. В случае, когда с юных лет дети приобщаются к духовности,



выстраивают свою систему ценностей на базе этого, они легче преодолевают кризисные моменты в своей жизни и с наименьшими потерями переживают горе и утрату. Кроме того, такая молодежь менее подвластна деструктивному влиянию внешней среды и ее негативных факторов [2].

В настоящее время молодое поколение подвержено влиянию негативных внешних факторов [3], что актуализирует необходимость заниматься исследованиями предикторов снижения психических барьеров молодых людей перед ними, а также способствовать формированию у молодежи стратегий религиозного совладания.

Гедонизм как форма жизнедеятельности многих современных людей, совмещенная с неограниченными возможностями получения удовольствия, предполагает, что личность становится бедной духовно [4]. Система потребления, которая культивируется в современном обществе, подпитывается маркетинговыми инструментами, которые склоняют человека к совершению покупок и непрерывным удовольствиям разного характера. Но, так или иначе, гедонистическое общество рано или поздно встает на путь деградации, который сопряжен с проблемами психического и телесного характера. Современное общество в большинстве своем не живет полноценной жизнью, а пытается выжить в нынешних условиях, несмотря на научно-технический прогресс [5]. Психика человека имеет такую структуру, которая стремится к балансу, а потому на смену бесконечным разрушающим удовольствиям приходит этап духовного становления, который способствует тому, что личность начинает видеть и осознавать проблемы, которые ранее были от нее скрыты психологическими защитами. В этой связи встает вопрос о предпосылках формирования внутренней религиозной ориентации.

Внутренняя религиозная ориентация – это концепция, введенная психологом Гордоном Олпортом в рамках его теории религиозного опыта. Он предложил разделять религиозность на два типа: внутреннюю (интринсивную) и внешнюю (экстринсивную) ориентации [6].

Внутренняя ориентация подразумевает, что человек искренне и глубоко верит, предан своей религии, воспринимает её как основополагающий принцип собственной жизни. Религия в данном случае не просто набор правил или традиций, а жизненная философия, определяющая мировоззрение и поведение индивида. Люди с внутренней религиозной ориентацией стремятся к личному



духовному росту и искренней вере, а не используют религию как инструмент для достижения материальных или социальных целей.

Олпорт указывал, что внутренняя религиозность способствует моральному развитию, самопринятию и принятию других людей. Для таких индивидов религиозные убеждения являются самодостаточной мотивацией, а их поведение в обществе исходит из глубокой веры и искренних духовных ценностей [6].

Современные исследователи, такие как А.А. Исмаил [7], критикуют взгляды Олпорта, отмечая, что активное следование религиозным нормам у зависимых (химически и нехимически) людей может заменить предмет их болезни и оказать негативное влияние на их способ мышления. В отличие от позиции Олпорта, который связывал внутреннюю религиозную ориентацию с психологическим здоровьем и эмоциональной устойчивостью, Исмаил подчеркивает, что даже внутренняя религиозная ориентация не всегда служит позитивным фактором. По его мнению, религиозность, особенно в контексте зависимых, может стать своего рода новой формой зависимости, где догматические и ритуальные аспекты заменяют прежние разрушительные привычки [7].

Исмаил утверждает, что вместо нравственной ответственности и осознанности люди, следуя религиозным нормам в ущерб критическому мышлению, могут формировать узкий и негибкий взгляд на мир, заменяя одну форму зависимости на другую. Вследствие этого религия перестает быть средством для достижения духовной гармонии и становится способом решения внешних проблем, что противоречит гуманистическому подходу Олпорта, где акцент делался на личностное развитие через осознанное восприятие веры. Следовательно, внутренняя религиозная ориентация, как было отмечено Олпортом и Исмаилом, представляет собой глубокое и искреннее духовное стремление, которое определяет жизненный путь человека и способствует его личностному росту и психологическому благополучию.

За последние несколько лет количество исследований, посвященных психологии религии и духовности, значительно возросло. Так, исследованием религиозности как фактора благополучия в контексте межкультурных браков российских женщин с гражданами ОАЭ занималась Н.Г. Баринава. Автор в работе отражает значимость религиозного фактора в психологическом благополучии женщин, находящихся в браке с гражданами ОАЭ, так как это



способствует образованию крепкой основы, способствующей созданию более тесного и близкого духовного контакта в семейной жизни, схожих ценностей и смыслов у семейных пар с разным видом культур, что в свою очередь улучшает коммуникацию и взаимопонимание между ними [3].

Исследованием взаимосвязи между религиозностью и психологической устойчивостью у мусульман, проживающих в российских мегаполисах, занималась Ю.Ю. Джуад. В своей работе автор выявила, что более высокий уровень психологической устойчивости характерен для мусульман с внутренним типом религиозной ориентации [8].

Вместе с тем в России не существует достаточного количества исследований, направленных на то, чтобы проанализировать изменения религиозных копинг-стратегий молодых людей. Параллельно с тем, как растет интерес молодого поколения к религиям, изучению писаний, возрастает и методологическая база исследования явлений такого характера.

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 особенностей религиозного копинга российской молодежи (на примере православных и мусульман).

Предпринимая попытки проследить онтогенез религиозного мировоззрения человека, Д. Фаулер [9] выделил фазы, предполагающие становление самосознания молодежи в контексте религиозных верований (таблица 1).

Таблица 1. / Table 1.

Стадии религиозного развития по Д. Фаулеру
The stages of religious development according to D. Fowler

| Стадия | Возраст |
|--|----------|
| Интуитивно-проекционная вера, когда дети копируют веру родителей | 4–7 лет |
| Мифическо-буквальная вера | 7–11 лет |
| Синтетическо-конвенциальная вера | 4–18 лет |



| | |
|----------------------------|-----------|
| Индивидуально-рефлективной | 18–30 лет |
| Вера как парадокс | 30–35 лет |

Каждый человек выстраивает с религией свои отношения и использует характерные религиозные копинговые стратегии. Человек, идущий по пути духовного развития через религиозные течения, часто становится членом религиозной общности, которая имеет свои обряды и ритуалы, укрепляющие его веру и действия в отношении нее [10].

Необходимо обозначить функции общины религиозного характера и ее влияние на личность человека [11]:

– формирование мировоззрения, которое становится основой взглядов личности;

– компенсация разрозненности личности, способствование организованной системы ее верования;

– соединение личных представлений человека о религии и ее традиционной формы, которая базируется на системе ценностей;

– коммуникация, которая помогает человеку справляться с трудностями на разных этапах его жизни, то есть функция одного из видов религиозного копинга [12].

Психология религии отмечает, что человек, который следует определенному верованию, формирует ценностные ориентации на основе своей веры. Основной ценностью для человека становится поиск в вере защиты и снятие тревожности. Религия представляет собой высший духовный источник, который помогает человеку осуществить то, чего он желает, но учитывая догмы, диктуемые религией [13].

Психологи и религиоведы [14; 15] выделяют следующие функции религии:

– экзистенциальная, которая предполагает помощь человеку в разрешении его тяжелых жизненных ситуаций, снижении тревоги и стресса, а также поиск за счет этого смысловых ориентиров жизнедеятельности и чувства нужности;



– компенсаторная, которая предполагает, что индивид в процессе работы над собой трансформирует свои отрицательные черты в положительные и получит успокоение;

– интегративная, под которой подразумевается способность человека ощущать себя целостным в единении с миром [16];

– регулятивная, которая направлена на то, чтобы привести человека к соблюдению этических норм и к жизни по законам нравственности;

– познавательная, которая предполагает, что человек образовывается посредством изучения литературы теологического характера [17].

В процессе анализа приобщения людей к религии были выделены определенные смысловые категории, которые мы обозначили в таблице 2.

Таблица 2. / Table 2.

Смысловые категории обращения к религии
(по Булановой И.С., Чернову А.Ю.)
The semantic categories of appeals to religion
(according to Bulanova I.S., Chernov A.Yu.)

| | |
|--|---|
| Функция достижения социальной идентичности | Чувство новизны, при котором индивид ощущает себя другим, не таким, как раньше, в результате влияния Божьей благодати. В данном случае индивид ощущает свою принадлежность к общине, чувствует себя уверенно и активно участвует в жизни общины |
| Катарсис-функция, разрешающая проблемы человека | Индивид приходит к религии в результате серьезных личностных кризисов. |
| | Индивид переживает сильное стрессовое напряжение и испытывает эмоциональный прорыв после него. |
| | Индивид прошел испытания и справился с ними. |
| | Индивид принимает религиозные атрибуты. |
| | Индивид анализирует свою жизнь и подвергает ее осмыслению. Здесь же он обозначает свою новую жизненную стезю. |
| Индивид проводит сравнительную характеристику между жизнью прошлой и жизнью в настоящем. | |
| Экзистенциальный поиск | У индивида возникает полноценное знание о том, как решить многие вопросы, и он знает, что ему для этого нужно. |

Когда человек становится приверженцем религии, он проходит этапы самоактуализации, переходит на новый личностный уровень и проживает



экзистенциальный опыт. Именно благодаря этим этапам у индивида формируется готовность к тому, чтобы в действительности меняться. Таким образом, он начинает примерять ситуации, которые позволят ему это сделать и развиваться [18].

Копинг-стратегии религиозного характера формируются у человека в тот момент, когда он переживает экзистенциальный опыт негативного характера, заставляющий человека искать ответы на вопросы, которые у него возникают [19].

Обозначим фазы духовных кризисов человека [20]:

– первая фаза знаменуется тем, что человек испытывает кризис, становящийся катализатором обращения личности в религию, пока индивид не организует для себя механизм совладания с ней с помощью духовного контекста;

– вторая фаза отличается тем, что человек испытывает озарение, при котором он ощущает, что он осознал духовный путь с помощью Господа и теперь становится приверженным высшим силам [21];

– на третьей фазе эмоциональный всплеск постепенно утихает и человек приходит в состояние спокойствия и умиротворения, основой которых становится вера. Если у него остаются негативные эмоции, то они поглощаются духовными практиками и смыслами [22].

Согласно опросу молодежи о том, что побудило их обратиться к религии, преимущественными были следующие ответы:

1. Потребность найти смысл жизни. В данном случае для них важно осознать, для чего они родились и каково их предназначение [23].

2. Система семейного воспитания. В одном случае приверженность религии может стать устойчивой религиозной направленностью в семье, во втором – стремлением приобщиться к духовной жизни вопреки тому, что родственники это не поддерживают [24].

3. Стремление найти спокойствие и гармонию. Молодежь, которая не научилась справляться с жизненными ситуациями в юношестве, стремится найти успокоение в религии.

4. Смена жизненной парадигмы в результате сильного потрясения (смерть близких людей). Для того, чтобы психика справилась с травмирующим событием, ищет исцеления у Бога. В некотором смысле человек воспринимает Господа как замену тому, кого утратил [25].



5. Активное изучение теологической литературы. Индивид, который много изучает, желает проверить на практике ту теорию, которую узнал. Если теоретический опыт подтвердится, то молодые люди будут продолжать идти по пути религии, что поспособствует их духовному развитию.

6. Знакомство с религиозным человеком. В данном случае у молодых людей срабатывает паттерн поведения, который предполагает имитацию того, что делает другой, и таким образом возникает желание прийти к Высшему началу [9].

7. Терапевтическая работа по преодолению аддиктивного поведения и химических зависимостей. Активное следование религиозным нормам заменяет зависимому человеку предмет его болезни и влияет на способ его мышления. Это можно рассмотреть на примере зависимых ПАВ, которые обращаются к религии в процессе реабилитации [26]. Многие реабилитационные центры, особенно православные, основывают свою работу на религиозных принципах. Например, в христианских реабилитационных программах для наркозависимых значительное внимание уделяется духовной трансформации личности через веру в Бога, регулярные молитвы и изучение священных текстов. Человек, страдающий зависимостью, часто меняет свое поведение и мышление под воздействием религиозных убеждений, что может привести к отказу от употребления веществ и замене зависимости новым объектом – строгим следованием религиозным нормам. Таким образом, религиозные ритуалы и правила становятся для него новым ориентиром, помогающим справляться с внутренними проблемами. В этой ситуации религия не просто поддерживает человека, но и изменяет его образ мышления, перенаправляя внимание с предмета зависимости на новые духовные цели и задачи. К примеру, бывший зависимый может заменить свою пагубную привычку на посещение богослужений, регулярные посты и молитвы. Эти действия начинают заполнять его повседневную жизнь, занимая место, которое раньше занимала зависимость. Мышление человека становится более дисциплинированным, что помогает ему держаться в рамках моральных и духовных норм.

8. Неординарное событие. Предполагает некое событие, которое воспринимается человеком как чудо, но это не во всех случаях позитивный случай, вместе с тем он приводит человека к обращению в веру и формированию сообразной копинг-стратегии.



Таким образом, изучение религиозности российской молодежи в контексте использования религиозного копинга представляется важной и перспективной задачей [15]. В рамках данного эмпирического исследования были выдвинуты следующие гипотезы:

Гипотеза 1: молодые люди в России, которые причисляют себя к мусульманам и православным, считают, что религиозность является эффективной копинг-стратегией при необходимости справиться со стрессовыми событиями.

Гипотеза 2: выбор стратегии религиозного копинга связан с типом религиозной ориентации.

Материалы и методы эмпирического исследования

Процедура

Исследование проводилось с использованием опроса в Google-формах и на базе государственного образовательного учреждения высшего профессионального образования «Московский государственный психолого-педагогический университет».

Исследование проводилось в три этапа:

На первом этапе, организационно-методическом, в форматах онлайн и офлайн был проведен опрос, направленный на выявление религиозной принадлежности.

На втором этапе, диагностическом, было проведено тестирование с использованием выбранных методик. Выявлялись тип религиозной ориентации, тип религиозного совладания и копинг-поведение в стрессовых ситуациях.

На третьем этапе, аналитическом, осуществлялась количественная и качественная обработка полученных результатов с помощью статистической программы «Jamovi».

Выборка

Для участия в исследовании привлекались молодые люди, которые подходили установленным критериям, а именно: исповедующие религии христианство (православие) и ислам. Каждый из них принял участие в исследовании на добровольной основе.



Возраст испытуемых от 18 до 35 лет. Число испытуемых – 104 человека, равное количество мужчин и женщин (50/50%). Соответственно, ислам исповедуют 52 человека, христианство – 52 человека.

Методики

Подбор методик был произведен с учетом их надежности-согласованности и валидности, в соответствии с целями, задачами и особенностями исследования.

1. Шкала религиозной ориентации (Г. Олпорт, Д. Росс). Опросник состоит из 20 утверждений и выявляет тип религиозной ориентации: внутренней или внешней религиозности.

2. Краткий опросник религиозного совладания В-RCOPE (адаптация Ф. М. Шанькова, А. А. Золотарева, Е. В. Гедевани, О. А. Борисова и др.). Опросник состоит из 13 утверждений и двух шкал, направлен на выявление позитивной или негативной формы религиозного совладания.

3. Русскоязычная адаптация опросника «COPE», созданного К. Карвером, М. Шейером и Дж. Вейнтраубом, в адаптации Т.О. Гордеевой, Е.Н. Осина и Е.А. Рассказовой. Опросник состоит из 60 утверждений и 15 шкал, направлен на выявление копинг-стратегий в стрессогенных жизненных ситуациях.

Результаты

Анализ показателей по методике Г. Олпорта выявил, что 48,08% респондентов имеют внешний тип ориентации на религию, а 51,92 – отличаются внутренним типом (рис. 1).

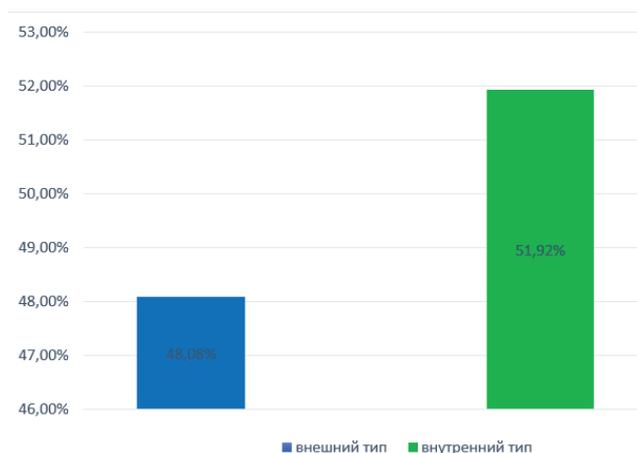


Рис. 1. Выраженность типа религиозной ориентации (в процентах)

Fig. 1. The severity of the type of religious orientation (in percent)



По результатам исследования был осуществлен корреляционный анализ, который основывался на расчете коэффициента корреляции Спирмена. Была высчитана связь между тем, каким типом ориентации на религию руководствуется человек, и тем, чем он руководствуется в процессе совладания со стрессовыми ситуациями.

Результаты выявили, что шкалы имеют взаимосвязь, которая значима статистически – между религиозной ориентацией и типом позитивного религиозного совладания на уровне 0.001, сила связи средняя $0,5 \leq 0,514 \leq 0,7$, направленность обратная, то есть если преобладает внешняя ориентация, то способность к совладанию снижается, и наоборот, чем более преобладающим является внутренний тип ориентации, тем выше способность испытуемого справиться со стрессовыми ситуациями.

Чтобы выявить, существует ли статистически значимые различия между типом позитивного и негативного религиозного совладания в данной выборке, мы использовали статистический критерий Вилкоксона [17]. Результаты продемонстрировали наличие статистически значимых различий в том, что выражено отличие между положительными и отрицательными способами совладания у молодых людей, которые исповедуют религии ислам и христианство (православие), на уровне 0.001. Позитивный тип религиозного совладания в данной выборке выше, чем негативный.

Основываясь на полученных результатах статистических данных, мы провели сопоставление показателей типа религиозного совладания (рис. 2).

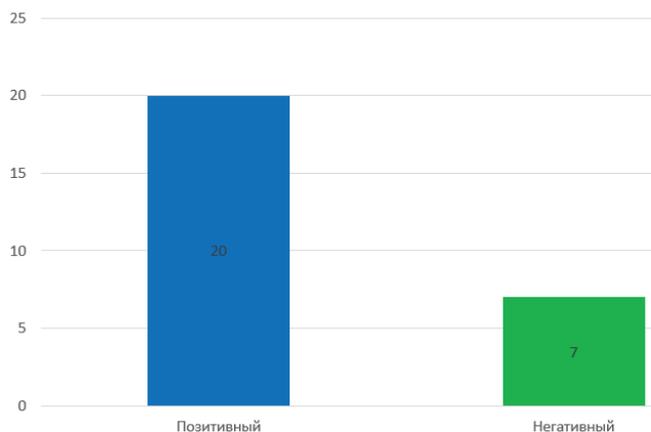


Рис. 2. Сопоставлений показателей типа религиозного совладания

Fig. 2. Comparison of the indicators of the type of religious coping



Далее нами был проведен корреляционный анализ по различию положительного и отрицательного типов совладания исходя из того, к какому вероисповедания относится респондент. Необходимо пояснить, что положительные (адаптивные) копинг-стратегии – это стратегии, которые помогают эффективно справляться с проблемами, не ухудшая при этом физического и психического состояния человека [18]. Эти подходы способствуют личностному росту, развитию, улучшению психического благополучия и устойчивости перед стрессом.

Примеры положительных копинг-стратегий:

– Поиск социальной поддержки – обращение к друзьям, семье, коллегам для обсуждения проблемы и получения поддержки.

– Решение проблем – активный поиск путей решения ситуации, анализ возможных вариантов и их реализация.

– Эмоциональная регуляция – управление своими эмоциями, например, с помощью медитации, физической активности или релаксации.

– Когнитивная реструктуризация – изменение восприятия ситуации через позитивное мышление, осознание её как вызова, а не угрозы.

– Саморазвитие – использование трудностей как мотивации для самосовершенствования и обучения.

Отрицательные (дезадаптивные) копинг-стратегии – это способы совладания, которые, хотя могут дать временное облегчение, в долгосрочной перспективе только усугубляют проблему или приводят к ухудшению психического и физического здоровья. Такие стратегии часто используются для избегания стресса или подавления негативных эмоций.

Примеры отрицательных копинг-стратегий:

– Избегание – отказ от решения проблемы или игнорирование её существования. Это может временно снизить стресс, но в конечном итоге ситуация усугубляется.

– Употребление алкоголя или наркотиков – использование веществ для временного облегчения стресса или подавления эмоций, что может привести к зависимости и ухудшению состояния.

– Эмоциональная изоляция – отстранение от окружающих и отказ от получения помощи или поддержки.

– Агрессия и раздражительность – выражение эмоций через конфликты с окружающими, что ухудшает социальные отношения.



– Самообвинение – чрезмерное чувство вины или обвинение себя во всех неудачах, что может привести к депрессии и снижению самооценки.

Важно понимать, что положительные копинг-стратегии требуют осознанного подхода и времени для их освоения, а отрицательные могут казаться «легким выходом», но приводят к разрушительным последствиям. Результаты продемонстрировали отличия в типе религиозного совладания на уровне 0.001. У мусульманской молодежи более выражен положительный тип религиозного совладания со стрессовыми ситуациями и кризисами, нежели у молодых людей, которые относятся к христианству (православию).

Дискуссия

В результате анализа методик было выявлено следующее.

По первому опроснику, который оценивал тип совладания респондентов с кризисами и стрессами (Шкала религиозного совладания В-RCOPE, адаптация Шанькова и др.), существует обратная зависимость: чем более выражена внешняя ориентация на религию (48,08% респондентов), тем ниже способность справляться с негативными жизненными ситуациями. И наоборот, у респондентов с внутренней религиозной ориентацией (51,92%) выше способность справляться со стрессовыми ситуациями и кризисами.

Анализ результатов методики по шкале религиозной ориентации Г. Олпорта и Д. Росса показал, что копинг-стратегии и религиозная принадлежность коррелируют. Чем выше у респондентов уровень совладания с кризисами на основе религии, тем выше их стремление к религиозной принадлежности, и наоборот. Эта прямо пропорциональная связь указывает на то, что религиозность играет значительную роль в поддержании копинг-стратегий.

Сравнительная характеристика религиозного совладания с кризисами выявила, что у большинства молодых людей преобладает положительный тип религиозного совладания. Сопоставление средних показателей копинг-стратегий через описательную статистику продемонстрировало, что наиболее часто применяемыми стратегиями являются положительное перефразирование, стремление к принадлежности к религии и активные способы совладания с трудностями.

Анализ внутренней и внешней религиозной ориентации на вероисповедание показал, что у большинства респондентов преобладает



внутренняя ориентация, которая ассоциируется с более положительным типом совладания на основе религиозных воззрений.

При сопоставлении копингов, основанных на религиозной ориентации, было выявлено, что у людей с внутренней религиозной ориентацией чаще встречаются копинг-стратегии, связанные с эмпатией, поддержкой со стороны социума и психологическим отстранением от негативных мыслей. Эти копинг-стратегии проявлялись ярче у тех, кто имеет внутреннюю религиозную ориентацию.

Сопоставление копинговых стратегий по гендерной принадлежности показало, что положительное религиозное совладание чаще встречается у женщин, чем у мужчин. Различия включают фокусировку на эмоциональном состоянии, волевое усилие по нивелированию проблемы и приверженность к религиозному течению. Эти стратегии чаще встречались у женщин независимо от религиозной группы.

Сравнение способности справляться со стрессом между исповедующими ислам и христианство (православие) выявило значимые различия. Положительное религиозное совладание было выше среди респондентов, исповедующих ислам, что указывает на сильную связь религиозных воззрений с копинг-стратегиями у этой группы.

Ограничения исследования и выводы

Настоящее исследование было направлено на анализ специфики копинговых стратегий, основанных на религиозных воззрениях, у представителей молодого поколения России, которые исповедуют ислам и христианство (православие).

Стоит также отметить ряд ограничений данного исследования, которые заключались в трудности набора респондентов в силу возрастного состава выборки, несоответствия изначально заявленным критериям ряда респондентов по причине их нерелигиозности или непоследовательной религиозности, а также исключения определенного числа анкет, заполненных частично.

Итак, нами подтверждена гипотеза о том, что молодые люди, которые привержены к религии ислам и христианство (православие), используют религиозный копинг в качестве положительных копинг-стратегий совладания со стрессом и проблемами.



Литература

1. Ворожейкина Л.И. Анализ типов религиозной Я-концепции. *Фундаментальные исследования*. 2014;9(5):1101–1108. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://fundamental-research.ru/ru/article/view?id=35025> (дата обращения: 26.08.2023).
2. Pargament K. Religious methods of coping: resources for the conservation and transformation of significance. *Religion and the Clinical Practice of Psychology*. Shafranske E. (ed.). Washington: D.C. American Psychological Association; 1996. P. 215–239.
3. Баринаева Н.Г. Религиозность как фактор субъективного благополучия российских женщин в межкультурных браках с гражданами ОАЭ. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):480–498. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-480-49.
4. Pargament K., Koenig H., Perez L. The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE. *Journal of Clinical Psychology*. 2000;56(4):519–543.
5. Буланова И.С., Чернов А.Ю. Психологические функции религиозного обращения. *Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал)*. 2016;11(67):136–148. DOI: 10.12731/2218-7405-2016-11-136-148.
6. Олпорт Г. *Становление личности. Избранные труды*. Пер. с англ. М.: Наука; 2002. 343 с.
7. Азат Али Исмаил. *Религия и психологическое здоровье*. Пер. с араб. М.: Институт интеграции знаний; 2024. 170 с.
8. Джунд Ю.Ю. Связь религиозности и психологической устойчивости у мусульман, проживающих в российских мегаполисах. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(1):203–231. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-203-231.
9. Fowler J.W. Stages of faith. *The structural developmental approach. Values and moral development*. Hennessey Th. (ed.). New York: Paulist Pr.;1974. 325 p.
10. Ван Геннеп А. *Обряды перехода*. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН; 1999. 198 с.



11. Дементьева Л.В. Субъективная оценка стрессоров и совладающее поведение в ситуации повседневной профессиональной деятельности взрослых. *Российский научный журнал*. 2010;15:177–182.

12. Джемс У. *Многообразие религиозного опыта*. М.: Наука; 1993. 359 с.

13. Егоров Б.Е. Некоторые психоаналитические аспекты возникновения и развития стресса в мегаполисе. *Психологические проблемы семьи и личности в мегаполисе*. Журавлев А.Л. (ред.). М.: Изд. Институт психологии РАН; 2012. С. 317–323.

14. Зязин С.Ю. Мусульманская община в процессе социокультурных преобразований. *Мир науки. Социология, филология, культурология*. 2019;10(2). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://sfk-mn.ru/PDF/10SCSK219.pdf> (дата обращения: 30.08.2024).

15. Козырев Ф.Н. *Религия как дар. Педагогические статьи и доклады*. М.: Свято-Филаретовский институт; 2014. 440 с.

16. Корнев К. И., Агалакова А. С. Роль социальной поддержки как стратегии преодоления личностью трудных жизненных ситуаций. *Вестник Омского университета. Серия «Психология»*. 2010;2:12–20.

17. Нартова-Бочавер С.К. «Coping Behavior» в системе понятий психологии личности. *Психологический журнал*. 1997;5(18):20–30.

18. Рассказова Е.И., Гордеева Т.О., Осин Е.Н. Копинг-стратегии в структуре деятельности и саморегуляции: психометрические характеристики и возможности применения методики COPE. *Психология. Журнал Высшей школы экономики*. 2013;10(1):82–118.

19. Салимова Э.Э. Факторы формирования копинг-поведения личности. *Молодежная наука: сборник статей VII Международной научно-практической конференции*. Пенза: Наука и Просвещение; 2022. С. 133–135.

20. Станибула С.А. Копинг-стратегии: функционирование и развитие в онтогенезе. *Известия Гомельского государственного университета имени Ф. Скорины*. 2017;2(101):49–52.

21. Татьянченко Н.П. Развитие понятия «Копинг» в отечественной и зарубежной психологии. *Известия Южного Федерального университета. Тематический выпуск «Психология и педагогика»*. 2006;4:377–382.



22. Титов Р.С. Интернализация религиозности и ее диагностика в теории самодетерминации. *Психология. Журнал Высшей Школы Экономики*. 2013;10(2):138-147.

23. Толкования священного писания: толкования на Мф. 18:20. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://bible.optina.ru/new:mf:18:20> (дата обращения: 19.08.2023).

24. Чумаков М.В., Чумакова Д.М. Религиозность личности как фасилитатор эмоционально-волевой регуляции. *Вестник Удмуртского университета*. 2019;29(3):314–318. DOI: 10.35634/2412-9550-2019-29-3-314-318.

25. Шаньков Ф.М., Золотарева А.А., Гедевани Е.В., Борисова О.А., Витко Ю.С., Лебедева А.А. Краткий опросник религиозного совладания В-RCOPE: русскоязычная адаптация на клинической и популяционной выборках. *Вопросы психологии*. 2022;68(5):143–154.

26. Шемет И.С. Религиозность и духовность с позиций интеграции психики. *Современные проблемы науки и образования*. 2012;5. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=6934> (дата обращения: 19.08.2023).

References

1. Vorozheikina L.I. Analiz tipov religioznoy Ya-kontseptsii [Analysis of the types of religious Self-concept]. *Fundamental'nye issledovaniya* [Fundamental research]. 2014;9(5):1101–1108. [Electronic source] Available at: <https://fundamental-research.ru/ru/article/view?id=35025> (Accessed: 26.08.2023). (In Russian)

2. Pargament K. Religious methods of coping: resources for the conservation and transformation of significance. *Religion and the Clinical Practice of Psychology*. Shafranske E. (ed.). Washington: D.C. American Psychological Association; 1996, pp. 215–239.

3. Barinova N.G. Religioznost' kak faktor sub"yektivnogo blagopoluchiya rossiyskikh zhenshchin v mezhkul'turnykh brakakh s grazhdanami OAE [Religiosity as a factor of subjective well-being of Russian women in intercultural marriages with UAE citizens]. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(2):480–498. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-2-480-49. (In Russian)



4. Pargament K., Koenig H., Perez L. The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE. *Journal of Clinical Psychology*. 2000;56(4):519–543.

5. Bulanova I.S., Chernov A.Y. Psikhologicheskiye funktsii religioznogo obrashcheniya [Psychological functions of religious conversion]. *Sovremennyye issledovaniya sotsial'nykh problem (elektronnyy nauchnyy zhurnal)* [Modern studies of social problems (electronic scientific journal)]. 2016;11(67):136–148. DOI: 10.12731/2218-7405-2016-11-136-148. (In Russian)

6. Allport G. Stanovleniye lichnosti [Formation of personality]. *Izbrannyye trudy* [Selected works]. Tr. from English. Moscow: Nauka Press; 2002. 343 p. (In Russian)

7. Azat Ali Ismail. *Religiya i psikhologicheskoye zdorov'ye* [Religion and psychological health]. Tr. from Arabic. Moscow: Institute of Knowledge Integration Publ.; 2024. 170 p. (In Russian)

8. Juad Yu.Yu. Svyaz' religioznosti i psikhologicheskoy ustoychivosti u musul'man, prozhivayushchikh v rossiyskikh megapolisakh [The relationship of religiosity and psychological stability among Muslims living in Russian megacities]. *Minbar. Islamic Studies*. 2024;17(1):203–231. DOI: 10.31162/2618-9569-2024-17-1-203-231. (In Russian)

9. Fowler J.W. *Stages of faith. The structural developmental approach. Values and moral development*. Hennessey Th. (ed.). New York: Paulist Pr.; 1974. 325 p.

10. Van Gennep A. *Obryady perekhoda* [Rites of passage]. Moscow: Publishing house of the Oriental Literature Company of the Russian Academy of Sciences; 1999. 198 p. (In Russian)

11. Dementieva L.V. Sub'yektivnaya otsenka stressorov i sovladayushcheye povedeniye v situatsii povsednevnoy professional'noy deyatel'nosti vzroslykh [Subjective assessment of stressors and coping behavior in the situation of daily professional activity of adults]. *Russian Scientific journal*. 2010;15:177–182. (In Russian)

12. James W. *Mnogoobraziye religioznogo opyta* [The diversity of religious experience]. Moscow: Nauka Press; 1991. 359 p. (In Russian)

13. Egorov B.E. Nekotorye psikhoanaliticheskiye aspekty vozniknoveniya i razvitiya stressa v megapolise [Some Psychoanalytic aspects of the emergence and



development of stress in a megalopolis]. *Psikhologicheskiye problemy sem'i i lichnosti v megapolise* [Psychological problems of family and personality in a megalopolis]. Zhuravlev A.L. (ed.). Moscow: Institute of Psychology of the Russian Academy of Sciences; 2012, pp. 317–323. (In Russian)

14. Zyazin S.Y. Musul'manskaya obshchina v protsesse sotsiokul'turnykh pre-obrazovaniy [The Muslim community in the process of socio-cultural transformations]. *Mir nauki. Sotsiologiya, filologiya, kul'turologiya* [The world of science. Sociology, Philology, Cultural Studies]. 2019;10(2). [Electronic source] Available at: <https://sfk-mn.ru/PDF/10SCSK219.pdf> (Accessed: 30.08.2024). (In Russian)

15. Kozyrev F.N. *Religiya kak dar. Pedagogicheskie stat'i i doklady* [Religion as a gift. Pedagogical articles and reports]. Moscow: St. Philaret Institute Publ.; 2014. 440 p. (In Russian)

16. Kornev K.I., Agalakova A.S. Rol' sotsial'noy podderzhki kak strategii preodoleniya lichnost'yu trudnykh zhiznennykh situatsiy [The role of social support as a strategy for overcoming difficult life situations by a person]. *Vestnik Omskogo universiteta. Seriya "Psikhologiya"* [Bulletin of Omsk University. The series "Psychology"]. 2010;2:12–20. (In Russian)

17. Nartova-Bochaver S.K. "Coping Behavior" v sisteme ponyatiy psikhologii lichnosti ["Coping Behavior" in the system of concepts of personality psychology]. *Psikhologicheskiy zhurnal* [Psychological Journal]. 1997;5(18):20–30. (In Russian)

18. Rasskazova E.I., Gordeeva T.O., Osin E.N. Koping-strategii v strukture deyatel'nosti i samoregulyatsii: psikhometricheskiye kharakteristiki i vozmozhnosti primeneniya metodiki COPE [Coping strategies in the structure of activity and self-regulation: psychometric characteristics and possibilities of using the COPE technique]. *Psikhologiya. Zhurnal Vyshey shkoly ekonomiki* [Psychology. Journal of the Higher School of Economics]. 2013;10(1):82-118. (In Russian)

19. Salimova E.E. Faktory formirovaniya koping-povedeniya lichnosti [Factors of formation of coping behavior of personality]. *Molodezhnaya nauka: sbornik statey VII Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [Youth science: collection of articles of the VII International Scientific and practical Conference]. Penza: Science and Education; 2022, pp. 133–135. (In Russian)



20. Stanibula S.A. Koping-strategii: funktsionirovaniye i razvitiye v ontogeneze [Coping strategies: development in ontogenesis]. *Izvestiya Gomel'skogo gosudarstvennogo universiteta imeni F. Skoriny* [Proceedings of the Gomel State University named after F. Scores]. 2017;2(101):49–52. (In Russian)

21. Tatianchenko N.P. Razvitiye ponyatiya “KopinG” v otechestvennoy i zarubezhnoy psikhologii [The development of the concept of “Coping” in domestic and foreign Psychology]. *Izvestiya Yuzhnogo Federal'nogo universiteta. Tematicheskii vypusk “Psikhologiya i pedagogika”* [Proceedings of the Southern Federal University. The thematic issue “Psychology and pedagogy”]. 2006;4:377–382. (In Russian)

22. Titov R.S. Internalizatsiya religioznosti i yeye diagnostika v teorii samodeterminatsii [Internalization of religiosity and its diagnosis in the theory of self-determination]. *Psikhologiya. Zhurnal Vyshey Shkoly Ekonomiki* [Psychology. Journal of the Higher School of Economics]. 2013;10(2):138–147. (In Russian)

23. *Tolkovaniya svyashchennogo pisaniya* [Interpretations of the Holy Scriptures]. [Electronic source]. Available at: <https://bible.optina.ru/new:mf:18:20> (Accessed: 16.08.2023). (In Russian)

24. Chumakov M.V., Chumakova D.M. Religioznost' lichnosti kak fasilitator emotsional'no-volevoy regulyatsii [Personality religiosity as a facilitator of emotional and volitional regulation]. *Vestnik Udmurtskogo universiteta* [Bulletin of the Udmurt University]. 2019;29(3):314–318. DOI: 10.35634/2412-9550-2019-29-3-314-318. (In Russian)

25. Shankov F.M., Zolotareva A.A., Gedeveni E.V., Borisova O.A., Vitko Y.S., Lebedeva A.A. Kratkiy oprosnik religioznogo sovladaniya B-RCOPE: russkoyazychnaya adaptatsiya na klinicheskoy i populyatsionnoy vyborkakh [A short questionnaire of religious coping B-RCOPE: Russian–language adaptation on clinical and population samples]. *Voprosy psikhologii* [Questions of Psychology]. 2022;68(5):143–154. (In Russian)

26. Shemet I.S. Religioznost' i dukhovnost' s pozitsiy integratsii psikhiki [Religiosity and spirituality from the perspective of integration of the psyche]. *Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya* [Modern problems of science and education]. 2012;5. [Electronic source] Available at: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=6934> (Accessed: 19.08.2023). (In Russian)



R.A. Mizaev

Religiosity as a factor of emotional well-being of the Russian youth...

Minbar. Islamic Studies. 2024;17(3): 726-748

Информация об авторе

Мизаев Расул Абуевич, психолог, магистр психологии Московского государственного психолого-педагогического университета, г. Москва, Российская Федерация.

About the author

Rasul A. Mizaev, Psychologist, Master of Psychology, Moscow State Psychological and Pedagogical University, Moscow, the Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 14 июня 2024

Одобрена рецензентами: 18 июля 2024

Принята к публикации: 20 августа 2024

Article info

Received: June 14, 2024

Reviewed: July 18, 2024

Accepted: August 20, 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: 30.09.2024. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 6,25. Тираж 400 экз.; первый завод 200 экз. Заказ № 495. Цена свободная.

Частное учреждение высшего образования «Российский исламский институт».
Российская Федерация, Республика Татарстан, г. Казань, ул. Газовая, д. 19.
Учреждение «Совет по исламскому образованию».
Российская Федерация, г. Москва, ул. Остоженка, д. 49, стр. 4.
Отпечатано в типографии ООО «Духовно-деловой центр «Ислам нуры»».
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: 30.09.2024. 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 ПИИ 766.